



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# Sujeto, autor y escritor en el eclipse de la teoría

Autor:  
Topuzian, Marcelo

Directora:  
Porrúa, María del Carmen

Septiembre de 2008

Tesis presentada para cumplir con los requisitos finales para la obtención del título de  
**Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras**

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

**Tesis de Doctorado en Letras**

**Sujeto, autor y escritor en el eclipse de la teoría**

**por Marcelo Topuzian**

**Directora: Dra. María del Carmen Porrúa**

# Índice

<b>Introducción general</b> .....	4
<b>I. En busca del sujeto: tres calas ejemplares en el pensamiento contemporáneo y una sinopsis</b> .....	17
<b>A. Introducción</b> .....	17
<b>B. Política de identidades y sujeto: un debate entre ‘comunitarismo’, teoría de la acción comunicativa, marxismo y deconstrucción</b> .....	23
1. La política del reconocimiento de Charles Taylor.....	23
2. Habermas: Estado Nacional y multiculturalismo.....	32
3. Contexto institucional y deliberación.....	49
4. Estética e intersubjetividad.....	53
5. La tradición de la estética según de Man.....	58
<b>C. Teoría poscolonial, sujeto y política</b> .....	71
1. Modos de intervención en el contexto neocolonial.....	71
2. Edward Said, el intelectual y la crítica.....	76
3. Mediación y ‘mundanidad’.....	83
4. Experiencia y representación.....	87
5. Híbridez; contrapunto.....	92
6. ‘Estructura de actitud y referencia’.....	95
7. El problema de la prioridad.....	98
8. El lugar del crítico y el intelectual.....	102
9. Esteticismo y anti-esteticismo en la crítica de la cultura.....	113
10. ¿Qué ‘mundanidad’? ¿Qué política? ¿Qué cultura?.....	122
11. Gayatri Chakravorty Spivak en el espacio polémico de la teoría poscolonial.....	127
12. Teoría poscolonial, deconstrucción y marxismo.....	132
13. Cultura y valor.....	139
14. Valor, identidad y sujeto.....	147
<b>D. Sujeto, creencia y acontecimiento, o ‘Dios ha muerto’</b> .....	171
1. Un punto de partida.....	171
2. La ‘mesianicidad sin mesianismo’ de Jacques Derrida: fe, técnica y salvación.....	175
3. Una teoría deconstructiva del sujeto y de la política: Derrida y los nombres de Dios.....	185
4. La última tentación de Žižek: cristianismo y revolución.....	224
5. Religión sin trascendencia, o las aventuras de San Pablo.....	272
<b>E. Sinopsis, o el sujeto después de la teoría</b> .....	333

<b>II. ‘Muerte, resurrección y transfiguración’: las peripecias del autor antes y después del eclipse de la teoría.....</b>	<b>360</b>
<b>A. Introducción.....</b>	<b>360</b>
<b>B. La teoría de la ‘muerte del autor’ y el estudio de la literatura.....</b>	<b>370</b>
1. La historia literaria académica francesa y la ‘nueva crítica’.....	372
2. La crítica literaria fenomenológica.....	380
3. La crítica literaria marxista.....	387
4. La revolución estructural, y sus límites.....	390
5. Diferencia, escritura, significancia, texto.....	406
6. “La muerte del autor”.....	419
7. “¿Qué es un autor?”.....	441
8. El sujeto de la deconstrucción norteamericana: Paul de Man.....	465
9. Conclusiones.....	508
<b>C. Las condiciones contemporáneas para volver a interrogar la figura del autor.....</b>	<b>530</b>
1. Una crítica ejemplar al textualismo.....	547
2. El que se va porque lo echan: la estrategia interpretativa de Seán Burke.....	554
3. ‘Muerte del autor’, función-autor y anti-intencionalismo desde un punto de vista analítico.....	579
4. Más allá de la estela deconstructiva: de la firma y el nombre del autor a su imagen.....	592
5. La herencia dispersa de Foucault.....	623
6. Conclusiones: autor y verdad.....	648
<b>D. Un caso ejemplar: el autor, el escritor y el fin de la literatura.....</b>	<b>668</b>
1. El autor de la autobiografía de Juan Goytisolo.....	673
2. Versiones de la autoría.....	687
3. Escritores, intelectuales, autores.....	705
4. Telón de boca.....	729
<b>Conclusión general.....</b>	<b>740</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>752</b>

Topuzian, Marcelo

Sujeto, autor y escritor en el eclipse de la teoría. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2015.

E-Book.

ISBN 978-987-3617-21-8

1. Crítica Literaria. I. Título

CDD 801.95

## Introducción general

El discurso de la teoría, ese cuerpo de saberes y prácticas que hoy puede ser ya objeto de una mirada histórica y reflexiva, nunca dejó de llamar la atención, ofreciéndolo casi como la marca definitoria de su propia identidad, sobre su trabajo de desarmado e interrogación de toda noción recibida de sujeto y de autor. La desconfianza del formalismo ruso respecto del biografismo y los estudios históricos de la literatura, el tratamiento fenomenológico y estructural de la recepción por parte de Mukařovsky, Jakobson y la primera ‘estética de la recepción’, la preocupación por los universales de la construcción de todo relato del primer estructuralismo literario, el rastreo de los desacuerdos entre textualidad, escritura e intencionalidad en las exploraciones de Barthes y Derrida, y el análisis de las condiciones discursivas de la constitución de las figuras de sujeto y autor de Foucault pudieron pensarse alguna vez, junto con otros discursos que también podrían ser mencionados aquí, como el de Lacan y el de Althusser, como signos de un ataque concertado y certero. De maneras por supuesto muy diferentes, pero cuya conjunción sin embargo dio casi fundamentalmente origen a las ‘etiquetas’ con que se las agrupó -formalismo, estructuralismo, posestructuralismo, etc.—, estas figuras del pensamiento contemporáneo pasaron por ser cuestionadores despiadados de las nociones de autor y sujeto, bajo los auspicios de su ‘antihumanismo’, de los ‘efectos de estructura’, del lenguaje como conformador último de la realidad, de la diferencia, la escritura y el texto. Lógica del significante, deconstrucción, análisis arqueológico y genealógico, e interpelación del sujeto fueron entonces algunas de las maneras en que la teoría se constituyó como tal en su pico de influencia intelectual.

La pregunta obvia a plantear es: ¿qué pasa con las nociones de sujeto y autor cuando ese pico se ubica ya lejos en el pasado? ¿Se puede plantear como problema, como ‘objeto’ de una investigación, el del sujeto y el autor tras el eclipse de la teoría? ¿O, posibilidad que por supuesto no puede darse por descontada, y de hecho no lo ha sido, el sujeto y el autor como problemas ya son en sí mismos falsas preguntas ligadas por entero a las ‘mistificaciones’ en las que, vistas desde la actual coyuntura pos- o antiteórica, se habría basado el discurso mismo de la teoría? ¿Se puede entonces hoy seguir hablando teóricamente del sujeto y del autor?

La respuesta, en principio, puede ser que sí. Cualquier persona más o menos involucrada en el campo conflictivo, dinámico y siempre cuestionado en su misma razón de ser de las ‘humanidades’ puede notar que tanto ‘sujeto’ como ‘autor’ son categorías que siguen teniendo un lugar importante en las disquisiciones hegemónicas de los investigadores en dicho ámbito.

Sin embargo, es también obvio que dichas nociones no se ‘manejan’ ya como en las ‘épocas de gloria’ de la teoría evocadas más arriba. Dada la necesaria brevedad de esta introducción, el tratamiento más o menos contemporáneo de estas nociones tras la era de la teoría podría describirse como sigue:

1. Si consideramos el desarrollo de las investigaciones en el ámbito de las humanidades posterior a la década del ochenta, podemos encontrar en los estudios culturales en sus distintas modalidades, y en la política de identidades que a menudo los acompañó a veces sin poder distinguirse de ellos, toda una teoría del sujeto. Para decirlo rápidamente, los estudios culturales y la política de identidades tendieron a reducir el sujeto a la identidad, y lo hicieron según el siguiente modelo: dado que la teoría nos enseñó que la noción abstracta y pretendidamente universal de sujeto heredada de la Ilustración encubre intereses particulares (de clase, etnocéntricos, falocéntricos, etc.), que es un efecto de las estructuras y que consiste, en última instancia, en una construcción contingente, solo hace falta dar un paso más para, en un mismo gesto, denunciar toda universalidad y todo sujeto como constitutivamente particulares, simples rasgos culturales de una identidad siempre parcial, y objetar la perspectiva de la teoría misma por su trivialidad tautológica: todo lo supuestamente importante que concierne al sujeto se juega en un ámbito que se plantea, según una dicotomía sin dudas cuestionable, como extra-teórico por histórico, cultural, social; en suma, de acuerdo con estas perspectivas, identitario. Si el sujeto y el autor son entonces un efecto de formaciones históricas y culturales específicas, habrá una pluralidad de los mismos o, mejor, varias formas de subjetivación y autoría. De aquí, una teoría de las posiciones de sujeto que encarnan modos de construcción de la identidad y, de igual manera, distintos modos identitarios de ser autor (por ejemplo, en la discusión a propósito de la escritura femenina, gay, colonial, etc.).
2. Las intuiciones más radicales de la teoría a propósito del sujeto pueden resultar en cierta forma domesticadas si, para no renunciar al universalismo del sujeto moderno, se lo reduce al formalismo de las reglas que organizan la pragmática de la comunicación verbal. Las distintas variantes de este punto de vista, magistralmente representadas por la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas, conciben el sujeto como un supuesto implicado por el funcionamiento de las reglas del intercambio comunicativo en el marco de una teoría extendida de los actos de habla. El sujeto es una presuposición del uso mismo del lenguaje, pero esto da también lugar

a toda una serie de consecuencias políticas y sociales concretas. Por lo tanto, se plantea inmediatamente el conflicto con las posiciones identitarias y culturalistas analizadas previamente, que acusan a esta perspectiva de fomentar una nueva abstracción etno- y falocéntrica como operación ideológica.

3. La vertiente deconstruccionista de la tradición de la teoría se decanta tras su eclipse hacia la explicitación de algunas de sus posibles consecuencias políticas y éticas. En este sentido, y en una conexión no siempre armoniosa con la marea identitaria y culturalista analizada en primer término, la cuestión del sujeto se reintroduce a propósito del lugar del intelectual crítico en el espacio académico contemporáneo. Si las operaciones deconstructivas se orientan a exponer el carácter en última instancia siempre contingente de toda instancia de subjetivación en el nombre de su *différance* constitutiva, y al mismo tiempo destacan la inevitabilidad de la ‘mistificación’ que da lugar a su naturalización, la operación política por excelencia tendrá que ver con la atención vigilante del intelectual crítico a las reapropiaciones sustanciales de cualquier identidad, al mismo tiempo que se resguarda la apertura de un horizonte de contingencia frente a las mismas. La mezcla, la heterogeneidad, lo otro se convierten en las marcas de esa apertura en el corazón mismo de la identidad, y el intelectual migrante en la *vedette* de esta manera de concebir la política académica. Cómo sostener la alteridad de lo otro sin sustanciarlo según la lógica de lo mismo ocupa el centro de la agenda deconstructiva de, por ejemplo, la teoría poscolonial, e impone toda una serie de efectos sobre la práctica intelectual que es imposible destacar aquí, pero que sin dudas da lugar a una verdadera teoría del sujeto que vale la pena estudiar.

Se impone entonces una revisión conjunta y comparativa de todas estas perspectivas acerca del sujeto -y también la explicitación de las concepciones del autor que de ellas se desprenden, especialmente cuando se trata del estudio del discurso literario-, tal vez precisamente porque la compartimentación de estos enfoques, su mutua desconfianza, la aparente inconmensurabilidad de algunos de sus ‘principios’ y la inviabilidad misma en que ha quedado varada la teoría parecen desautorizar cualquier análisis de este tipo. Además, los desplazamientos posteriores al eclipse de la teoría también han cumplido la función de alertar a propósito de otra consecuencia negativa de la rápida espiral de la reflexión teórica tradicional: la asimilación o, al menos, la analogía impropia de las nociones de sujeto y autor (perceptible por supuesto también en el tratamiento conjunto que hasta ahora se les ha dado en estos mismos párrafos). La teoría, al poner en cuestión concepciones y operaciones

tradicionales de la historia y la crítica literarias académicas anteriores a la década del 60, habría pasado rápidamente de interrogar o desplazar la idea de un sentido unitario del texto enteramente determinado por la intención de un autor todopoderoso a cuestionar correlativa o análogamente toda posible configuración de la relación de sujeto y texto, cayendo así en un idealismo pantextualista que inmediatamente fue inscripto por sus detractores en la larga tradición de la estética idealista burguesa. Este radicalismo de todo o nada del que habría sido culpable la teoría le habría impedido percibir las sutiles diferencias entre los muchos modos en que un autor puede ‘apropiarse’ de un texto y el carácter siempre mediado y no unilateral de esa apropiación. La expansión de las críticas a una teoría determinada del sujeto (la del idealismo burgués, blanco de todas las operaciones críticas del discurso de la teoría) y a todo un modo de pensar la literatura habría dado lugar a una serie de asimilaciones apresuradas -fundamentalmente, la de sujeto burgués y autor- que habría terminado por generar toda una serie de despropósitos teóricos, principalmente para sus críticos la de la infame ‘muerte del autor’, la utopía textualista que ha pasado por ser uno de los ‘caballitos de batalla’ de la teoría.

Frente a esto, debe destacarse y tenerse en cuenta esta aparente inconmensurabilidad entre la problemática del sujeto y la del autor a la hora de evaluar su recorrido tras el eclipse de la teoría, pero a la vez llamarse la atención sobre que el impacto inicial de su interrogación crítica dependió precisamente de su asimilación programática y estratégica, que vale la pena volver a estudiar en detalle ante las generalizaciones muchas veces apresuradas de los anti-teoricistas. Sujeto y autor no suponen exactamente la misma constelación conceptual, pero sin dudas comparten muchos ‘rasgos’ que, a pesar de sus diferencias significativas, pueden dar lugar a una renovación interesante de los modos de concebirlos en la actualidad.

Precisamente como consecuencia de esta asimilación, el funcionamiento de la figura de autor durante los últimos años sufrió algunas transformaciones, por lo general no formuladas expresamente (probablemente a causa del desprecio generalizado por la reflexión teórica), muy ligadas al cambio de estatuto del sujeto analizado más arriba. En efecto, la condición del autor, como resultado de la ‘reducción’ antes mencionada del sujeto a la identidad, pasó a ocupar un lugar fundamental, aunque más o menos secreto o simplemente dado por sentado, en los estudios literarios académicos. Sin que esto necesariamente implicara una recaída en el despreciado biografismo, ciertos rasgos identitarios de los autores se convirtieron en condición de las operaciones interpretativas, al mismo tiempo por supuesto que muchos de esos mismos rasgos se transformaban en los objetos privilegiados de los mecanismos de la promoción editorial. De este modo, género, etnia, raza, nacionalidad y hasta clase no solo resultaron las

contraseñas fundamentales de la política académica de identidades y de las diversas modalidades de investigación y estudio de la literatura de ella derivadas, sino marcas específicas que pasaron a definir (culturalmente) una noción más o menos clásica de autor, si no plenamente rediviva, al menos sí renovada en sus fuentes de legitimación, y sin dudas con mucha de su fuerza histórica. Es cierto que el carácter ‘menor’ o ‘subalterno’ de muchas de las identificaciones identitarias de los autores pareció sustraerlos del sometimiento al denostado modelo del ‘gran escritor burgués, varón, europeo y blanco’ que imponía la tradición de los estudios literarios anteriores al impacto de la teoría, y fomentar así una discusión generalizada a propósito de la legitimidad de los cánones de las diversas literaturas nacionales y de la ‘gran literatura occidental’; sin embargo, dio lugar también a algunas reapropiaciones que no pudieron dejar de parecer regresivas a los ojos de investigadores que se habían formado bajo la sospecha de todo lo que tuviera que ver con el autor propia del discurso de la teoría. La búsqueda de consenso habitual en la academia dio lugar a una particular transfiguración de esta noción ‘identitaria’ del autor: no es él, como tal, quien resulta marcado por sus pertenencias culturales, sino el modo mismo en que se construye la figura de autor (que, entonces, parece des-sustancializarse nuevamente y vuelve a convertirse en un constructo). La idea es simple: dicha figura no se erige del mismo modo en diferentes culturas, y habría modos étnicos, genéricos, raciales y de clase específicos de convertirse en un autor.

Por supuesto, la pregunta que se impone es ya no la de cómo efectivamente puede construirse efectivamente algo como un autor (aquella con la cual Foucault ‘suspendió’ la declaración estructuralista y posestructuralista de la ‘muerte del autor’), ya que los estudios literarios culturales tras el eclipse de la teoría le dieron no solo una sino múltiples respuestas. La cuestión es cómo efectivamente puede volver a pensarse el autor como esa figura universal que el culturalismo posteórico rechaza a favor de las múltiples modalidades de construcción del autor, aunque sea quizás para volver a dar lugar a su radical desmantelamiento, como intentó hacerlo Barthes. ¿Hay en efecto en el autor algo que se sustraiga a sus aspectos construibles (cultural e identitariamente hablando)? Y si es así, ¿cómo se puede conceptualizar ese resto sin caer en las reapropiaciones idealistas de la tradición estética, es decir, en una nueva y violenta resustancialización particularista que peligrosamente intentaría pasar una vez más por su opuesto?

Este trabajo busca volver a elevar al sujeto y el autor al nivel de verdaderos problemas teóricos, revisando algunas de las concepciones de los mismos que han sido sostenidas a lo largo de los últimos veinte años, es decir, en el período de la decadencia de los enfoques

propriadamente teóricos a propósito de la literatura. Así, en primer lugar se presta atención a cómo el multiculturalismo filosófico de Charles Taylor lleva a cabo una reducción identitaria y sustancializante del sujeto en su debate con el liberalismo de los derechos universales, y sin embargo sigue presuponiendo un sujeto abstracto, pero en el plano epistemológico, dada su concepción de unos “estudios culturales” que deberán cumplir una función mediadora en el vasto campo de los conflictos cultural-identitarios. Jürgen Habermas critica la posición de Taylor llamando la atención precisamente sobre la inviabilidad de cualquier perspectiva de análisis político que se sustraiga de algún tipo de apelación a la universalidad, defendiendo sin embargo también su propia crítica de las posiciones liberales más tradicionales. Habermas se resiste a la presión que sobre su teoría ejercen los reclamos políticos identitarios señalando su obvio carácter sustancialista y por tanto políticamente inviable, aunque concede que la definición de las normas intersubjetivas de la comunicación democrática pueden adquirir un sesgo o modulación acorde con las diversas pertenencias étnicas, nacionales, etc. Sin embargo, debe destacarse que no es tan fácil distinguir en estos casos entre la norma y su modulación sin recaer en una retrascendentalización de las mismas. Esto da lugar a la presuposición inadvertida por parte de Habermas de un núcleo sustancial del que depende sin embargo el formalismo universalista de su teoría de la acción comunicativa.

El teórico marxista Terry Eagleton hace una lectura estética de la teoría habermasiana pensando la comunicación democrática lograda según la lógica inmanente que une sin sometimiento partes y todo en la obra de arte (según la tradición filosófica). La reúne, de este modo, con su definición de ‘lo sublime marxista’, la imagen imposible de la sociedad comunista posrevolucionaria futura pensada como el foco no sustancial ni trascendente de la tarea crítica del intelectual. Eagleton intenta mediar esta presentación con las conclusiones que extrae de la lectura que el deconstruccionista Paul de Man lleva a cabo de los textos de Immanuel Kant. Esta mediación fallida, que implica una reducción de los alcances de las conclusiones de de Man, permite notar como la definición de un sitio posible para la intervención de un sujeto resulta cercada en Eagleton por su contradictoria estrategia de sostenimiento del marxismo académico como saber acerca de la realidad.

La teoría poscolonial ofrece entonces una mediación algo más lograda entre deconstrucción y crítica política en el contexto de la política académica de identidades. Edward Said y Gayatri Spivak proporcionan modelos de intervención que por supuesto presuponen concepciones de sujeto. Ambos autores, con mayores o menores complicaciones de la misma operación básica, lo hacen coincidir con la apertura, la falta de coincidencia, la mezcla y la

brecha que se abren aun en los cuerpos ideológicos de saber y poder aparentemente más monolíticos. Esta apertura no tiene por supuesto una localización precisa y previsible, ni tampoco un nombre fijo y determinado: en Said es privilegiadamente sostenida por el intelectual migrante; en Spivak, por el sujeto subalterno, definido más por su diferencia que por algún tipo de identidad profunda consigo mismo. Es importante destacar que en ambos casos estas ‘versiones’ del sujeto se sustraen a cualquier tipo de tratamiento sustancializante, siendo más bien ‘objeto’ de sustituciones y negociaciones en el contexto de campos discursivos específicos, aunque estos teóricos reconocen también su vulnerabilidad a reapropiaciones que pretenden fijarlas, fundamentarlas, e incluso hacer, según la famosa conclusión de Spivak en su polémica con Foucault y Deleuze, que el sujeto subalterno nunca pueda tomar realmente la palabra.

En efecto, no puede postularse, como se desprende de las perspectivas que, de manera plenamente legítima o no, hoy tienden ya a englobarse históricamente bajo la denominación de ‘posmodernismo’, que el tan mentado sujeto es simplemente un particularismo más, equivalente a una identidad, en el sentido cultural que este término adquirió en los últimos años, y, en consecuencia, optar simplemente por analizar de manera crítica cómo se produjo el falso efecto de universalismo del que se desprendieron las nociones de sujeto, tomando como modelo las grandes rupturas que se suele identificar con Marx, Nietzsche y Freud (leídas por supuesto de una manera sesgada, excluyendo sus propios rasgos también inevitablemente universalizantes). Pero tampoco se puede recurrir sin resto a algún avatar conceptual abstracto-formal del sujeto trascendental cartesiano-fenomenológico (por ejemplo, el no reconocido pero de todos modos presupuesto por las diversas teorías comunicativas de la democracia que coexistieron con las perspectivas que antes denominamos ‘posmodernas’). Sin embargo, sería errado, como en el caso de algunas teorías contemporáneas analizadas anteriormente, reducir el sujeto al casillero mudable pero siempre vacío del juego perpetuo de discursos y códigos. Los modos en que en cada caso se define el lugar de ese casillero vacío, lugar siempre móvil e insustancial por definición, el de una indeterminación simple –el intelectual migrante en Edward Said, el sujeto subalterno en Spivak, la irrepresentable pero operante sociedad comunista futura en Terry Eagleton, por ejemplo–, manifiestan ya la pertenencia de ese lugar a campos bien específicos de reflexión institucional. Esa indeterminación a cuyo lugar se da el nombre de sujeto es, por un lado, consecuencia de un saber pretendidamente objetivo particular, el del marxismo por ejemplo en Eagleton, o, por el contrario, suspensión unilateral y voluntarista de un saber también específico (el del orientalismo en Said es un caso

paradigmático, pero también podría mencionarse el cúmulo de saberes coloniales que maneja Spivak). En este escenario en el que el sujeto se borra por un cierre demasiado temprano (una zona de indeterminación, pero dentro de un campo bien determinado de saber) o demasiado demorado (la búsqueda simple de una exterioridad indeterminada respecto de un saber), ¿cómo situar el lugar de un sujeto capaz de operar en una situación concreta sin renunciar a sus pretensiones universalistas?

Una posibilidad sería, como en el caso de Jacques Derrida, confiarse al hiato que abre la contingencia de cualquier código y cifrar las esperanzas en la decisión incommensurable que esa incompletud abre en cualquier situación. El sujeto crítico es por un lado esa brecha, ese punto de heterogeneidad, pero al mismo tiempo por otro se cifra en el don imprevisto e incalculable de la decisión, o decidibilidad, a la que esa apertura da lugar.

Pero también, ‘dando vuelta’ en cierta forma el planteo de Derrida, se podría concebir el sujeto como una relación específica con las consecuencias reales de ese sitio de apertura. Según Alain Badiou, el sitio del sujeto es el de la fidelidad al acontecimiento, que no coincide con la apertura constitutivamente heterogénea antes mencionada sino que es más bien la ‘suspensión’ de la multiplicidad de una situación, para nada excepcional u ‘otra’, como parece estar suponiendo Derrida. El acontecimiento es para Badiou un exceso pero que no es concebido como constitutivamente heterogéneo, sino más bien como la ‘unidad’ que, como resto indiscernible, se sustrae a la heterogeneidad de la situación para introducir su verdad.

A partir de esta confrontación central a propósito del ‘sitio’ del sujeto, resta destacar su papel en la producción de lógicas inmanentes, de procedimientos institucionales capaces de encarnar una generación de autoconsistencias de las que se desprendan imágenes de la sociedad, aunque nunca como absolutos sustanciales, sino como representaciones e interpretaciones. El vínculo de sujeto y acontecimiento en el sentido de Badiou no debe necesariamente concluir en un excepcionalismo político radical; una manera de evitarlo es plantear, como el mismo Badiou ha intentado hacerlo en sus trabajos más recientes, una lógica de la situación y el acontecimiento, podríamos pensar que respondiendo a algunas de las críticas de Slavoj Žižek, que censuraban precisamente la mutua ‘exclusión’ de ser y verdad en el Badiou de *El ser y el acontecimiento*. Pero probablemente lo más importante de estas posibilidades abiertas para pensar el sujeto en relación con la discusión planteada tendrá que ver con interrogar el rol del propio teórico como sujeto en su implicación en la teoría que sostiene; no se trata, por supuesto, de invocar biográficamente los avatares de su identidad empírica, sino de destacar los modos de subjetivación que el discurso teórico mismo presupone

hoy. Esto, por supuesto, es en sí mismo un problema, ya que ¿implica este análisis un retorno inevitable, advertido o no, a los presupuestos hermenéutico-pragmáticos de la constitución de la subjetividad y a un constructivismo radical de la misma, precisamente aquello que las posiciones de Badiou y Žižek pretendían impugnar desde el primer momento? ¿Es posible interrogar el sitio de los mismos Badiou y Žižek como teóricos prescindiendo de la noción pragmático-identitaria de ‘posiciones de sujeto’ por ellos impugnada?

De la anterior disquisición en torno del sujeto se desprenden interesantes estrategias para poder replantear el problema del autor. En primer lugar, es necesario volver a analizar el tópico de la ‘muerte del autor’ exponiendo sus verdaderos alcances y sustrayéndolo a la imagen algo unilateral que de él dejaron las polémicas que marcaron el eclipse de la teoría durante los años ochenta y noventa. En general, puede decirse que tanto Roland Barthes como Paul de Man y Michel Foucault ya dieron respuestas consecuentes a la declaración de esa ‘muerte’, que desde varios campos de las humanidades sin duda los había precedido: no hay que esperar a los revisionismos culturalistas y pragmáticos posteriores a sus propias muertes para encontrarse con sus límites. Sus intervenciones teóricas, dejando de lado notables diferencias que no pueden ser consideradas aquí, llamaron la atención sobre, además de la crisis de los modos en que hasta ese momento se había pensado el lugar y el rol del autor, la imposibilidad de excluirlo en el análisis del tratamiento crítico de los textos. El autor no puede borrarse sin más, sin resto, del campo de investigación de los estudios de la literatura, a riesgo de descubrirlo operando de todos modos inadvertidamente en los presupuestos de la teoría.

Esto no implica, por supuesto, que ellos reivindicquen ya, inesperadamente, un retorno a concepciones sustancialistas del autor como las que sin embargo operaron en la base de algunas perspectivas críticas culturalistas identitarias. Se trata más bien de la apertura de un campo de interrogación, y no de la producción de respuestas que den solución automática a los problemas técnicos del análisis literario, como las que a menudo se reclaman desde posiciones que le dan a la teoría un carácter meramente instrumental. Hallar en la obra de los mismos teóricos que supuestamente habrían dado origen al ‘mito’ de la muerte del autor referencias significativas a las cuestiones de la apropiación, la intención, la voz, el nombre propio o la autobiografía no implica arrepentimiento, retorno, recuperación ni entrada en razón algunos (como parece suponer Seán Burke, autor de los influyentes libros *La muerte y el retorno del autor* y *Autoría*), sino la simple exploración consecuente de un problema que desde el principio contribuyeron a plantear como tal, más que a resolver a partir de un gesto solo en apariencia despectivo e injustificado.

Por supuesto, para volver a plantear el problema del autor de forma crítica será necesario hacer referencia, en los términos usados en la primera parte de esta presentación, a algunos usos académicos recientes de esta figura, sobre todo relativos a la constitución de nuevos espacios disciplinares ligados con el estudio de la literatura como fenómeno cultural, al mismo tiempo que se revisa su función en la particular modalidad identitaria de la política académica. También será necesario pasar revista a la noción de autor en su contemporánea acepción editorial y periodística-cultural; en efecto, no es posible pasar por alto que gran parte de la discusión contemporánea acerca del estatuto de la literatura pasa por los medios de comunicación y por las estrategias de comercialización de las grandes empresas editoriales transnacionales. Por esto, se vuelve necesario reinsertar la cuestión del autor, extrayéndola del espacio de discusión técnica reducido a la consideración exclusiva de las modalidades de sus relaciones de apropiación de los textos y de la interpretación, en un debate ampliado de las recientes transformaciones de la institución literaria misma. Solo podrá volverse a plantear el problema del autor con pleno derecho si se lo piensa en el campo de una serie de lógicas institucionales específicas, de las que sin embargo no es una mera determinación secundaria o accesoria, como se puede suponer en algunas perspectivas sociológicas de análisis de las instituciones literarias, como la de Bourdieu, sino más bien un sitio de institución de imágenes de qué sea, efectivamente, en cada caso, la literatura. En efecto, el carácter constitutivamente institucional de la figura de autor, es decir, ‘inexistente’ en apariencia fuera de una institución en principio literaria que es su condición, coincide con sus rasgos propiamente instituyentes, o sea, de imaginación e invención de esas condiciones institucionales mismas. Explorar las paradójicas instancias en las que el autor instituye o inventa las condiciones de sus propias práctica e imagen, y sus verdaderos alcances, implicará proponer algunas estrategias específicas de lectura tendientes a postular sitios en los que algo como un ‘autor’ pueda seguir generando problemas.

Los cambios más recientes en la constitución de la institución literaria llevan a notar que la noción de autor ya no da lugar, como se pensó en los primeros años 60, a una sustanciación simple de los mecanismos naturalizados del acercamiento crítico-historiográfico a los textos literarios, aquella que Barthes denunciaba en su ataque a Raymond Picard, y que por lo tanto ya no es necesario apelar revolucionariamente a su negación o desaparición con el objetivo de pensar alternativas respecto de su actual funcionamiento. Por el contrario, –y es lo que intentaremos demostrar en la segunda parte de esta tesis– volver a plantear el del autor como problema teórico podría abrir sitio para la posibilidad de ir más allá de los que hoy, para

nosotros, son ya modos recibidos de pensar la literatura y la cultura: los de los estudios culturales académicos y las nuevas humanidades surgidos al calor de las disputas teóricas de los años 80 y la ‘política de identidades’. Se impondrá entonces revisar, en sus lugares a veces ocultos de aparición, los compromisos teóricos a los que sus propias concepciones, no siempre explícitas, del autor llevaron a dichas perspectivas académicas institucionalizadas acerca de la literatura, para luego ensayar una propuesta general de renovación de los modos de concebir el autor como manera de dar lugar a la posibilidad de repensar la situación actual de la literatura desde la crítica. El análisis pormenorizado de influyentes trabajos recientes de orígenes bien diferentes acerca del autor –como los de Roger Chartier, Giorgio Agamben, Federico Ferrari y Jean-Luc Nancy, Peggy Kamuf, Seán Burke, Donald Pease, Cheryl Walker, Paisley Livingston, Peter Lamarque, Alexander Nehamas, Nickolas Pappas, Jean-Nöel Marie y Arnaud Bernadet, entre otros– permitirá establecer las condiciones del planteamiento de preguntas renovadas acerca del autor y, por lo tanto, como indicamos, acerca del lugar de la literatura en la contemporaneidad, así como también el de la crítica y los estudios literarios. La búsqueda teórica se orientará a la recuperación por parte de estos del poder de referirse a la verdad de una obra –aquello a lo que finalmente apunta siempre la imagen de un autor.

En este sentido, resultará en varios sentidos ejemplar el recorrido del escritor español Juan Goytisolo en sus textos de los últimos veinte años. Se trata sin dudas de un miembro de la generación que a partir de la década del 60 decretó la ‘muerte del autor’ y la puso en práctica en sus textos. En efecto, desde la hoy llamada *Trilogía del mal* (*Señas de identidad*, *Don Julián* y *Juan sin tierra*), alrededor de 1970, Goytisolo no cesó de explorar los diversos modos en que el despliegue de una escritura y una textualidad interrumpe, interroga, deforma y destruye, al mismo tiempo que las construye como su efecto siempre contingente y precario, las identidades de autor y lector, pero también las que definen una nacionalidad, una literatura y una cultura. En la obra de Goytisolo encontramos toda la serie de tópicos barthesianos relativos al carácter disruptor de la textualidad entendida radicalmente, pero lo más interesante es que esto se sostiene también en su obra más reciente, la de la segunda mitad de la década del 80, la del 90 y la del 2000, precisamente el período al que hace referencia nuestra tesis bajo las denominaciones del ‘eclipse de la teoría’ y el supuesto ‘retorno del sujeto y del autor’ bajo la forma de la política académica de identidades. Sin embargo, el mantenimiento de estos tópicos de forma muchas veces explícita se da en contextos ampliados o transformados que introducen una distancia. En esa distancia Goytisolo es capaz de plantear y de plantearse la pregunta acerca de la imagen del autor que la reiteración de esos tópicos supone. En pocas palabras,

*Coto vedado, En los reinos de taifa, La cuarentena, El sitio de los sitios, Cuaderno de Sarajevo, Las semanas del jardín, Carajicomedia y Telón de boca* siguen el programa goytisoliano de los años 70 orientado a la puesta en cuestión de toda identidad recibida, especialmente la del autor que firma (incluso no siempre, como en *Las semanas del jardín*) los textos, pero lo hacen en función de otro plano de subjetivación (o, mejor, del acontecimiento que da lugar a un sujeto en la obra) que se da en su furiosa pretensión de auto-exclusión de los canales hoy dominantes de circulación de la literatura. Estos textos de Juan Goytisolo no solo interrogan las funciones del autor y del sujeto como instancias de apropiación y control textuales, sino que fundamentalmente se enfrentan a las transformaciones más recientes de la institución literaria. Su inventiva, la imaginación típicamente espacial propia de Goytisolo, se pone entonces al servicio de una alternativa institucional, y de ella se desprende inevitablemente un espacio para el autor en tanto sujeto de su escritura (aunque no mero sujeto de escritura). Desentrañar qué sea hoy este sujeto de la literatura y dónde pueda acontecer organiza así el propósito central de esta tesis.

Ella se encuentra dividida en dos grandes partes, vinculadas de manera general con el problema del sujeto y el más específico del autor respectivamente. La primera, dada la vastedad del objeto de estudio –las transformaciones contemporáneas de la noción de sujeto–, se estructura según la modalidad de una serie de ‘calas’ en el pensamiento más reciente, refiriéndonos con esto al trazado de una serie de recorridos singulares sin vocación totalizadora a través de los textos de un conjunto de intelectuales cuyas obras no solo se han dedicado con claridad al tema que nos ocupa sino también han renovado los alcances y los propósitos del discurso de la teoría, incluso en algunos casos a costa de su propia autodestrucción.

No se pretende que la primera parte de esta tesis presente una ‘teoría del sujeto’ propiamente dicha, sino simplemente analizar hasta dónde se puede llegar en una interrogación profunda del pensamiento contemporáneo guiada por el propósito de restablecer el lugar central del sujeto en el ámbito de las reflexiones teóricas. De todos modos, con la ‘sinopsis’ que cierra la primera parte se ha querido postular una serie de hipótesis más abarcadoras surgidas del trabajo llevado a cabo en las ‘calas’. Estas conclusiones, de carácter sobre todo provisorio, tentativo y quizás polémico, servirán de guía al tratamiento renovado de la cuestión del autor que será el centro de la segunda parte.

En efecto, esta propondrá modos alternativos de trabajar con la figura del autor en la literatura. Sin embargo, se organizará de manera más histórica que la primera parte, dado que se trata aquí también de disipar ciertos malentendidos acerca de la ‘muerte del autor’ que son a

veces la fuente impropia de sus presuntos 'retornos'. Así, a un capítulo sobre la teoría 'clásica' de la muerte del autor, tal como ésta se habría dado en los textos de Roland Barthes, Michel Foucault, Paul de Man y el estructuralismo en general (en sus versiones limitadas o más extendidas), le sigue otro que analiza en qué condiciones institucionales se puede plantear hoy el problema del autor en relación con la literatura a partir de una revisión de algunos recientes tratamientos pragmáticos, analíticos, comunicativos, neo-historicistas, deconstructivos y poéticos del mismo. Una reflexión en torno de la relación entre crítica, autor y verdad permite sugerir cómo una renovación de esta problemática podría dar lugar a concepciones de la literatura alternativas respecto del estado de la situación actual, naturalizada, de la institución literaria. El cierre con una serie de trabajos sobre la obra de Juan Goytisolo expone de manera concreta algunas de las tesis formuladas en las secciones anteriores.

Esta estructura general tiene la virtud de no confundir las problemáticas del sujeto y del autor, una objeción a menudo presentada contra la forma en que la teoría las plantea. Sin embargo, da lugar también a la exploración de las articulaciones posibles entre ambas, al tiempo que permite el despliegue de consideraciones que la amplitud de los alcances del tema propuesto por esta tesis volvería imposibles por inabarcables. Si se diera a la tesis una organización más tradicional, que expusiera por ejemplo en primer lugar los antecedentes del problema, se demoraría demasiado, teniendo en cuenta lo enorme de los mismos en este caso (solo considerando el ámbito de la filosofía), el planteo de algunas ideas con las que buscamos, siempre dentro del modesto alcance de las propuestas de una tesis como esta, sugerir algunos cambios en los usos actuales de las nociones de sujeto y autor en el estudio de la literatura.

# **I. En busca del sujeto: tres calas ejemplares en el pensamiento contemporáneo y una sinopsis**

## **A. Introducción**

Una incursión en algunas zonas del pensamiento teórico contemporáneo como la que pretende llevar a cabo esta parte del presente trabajo debe partir de una distinción que, si bien es en sí misma insatisfactoria y puede generar sus propios problemas, resulta funcional en su contribución a la organización del estudio de campos de disputa. Es necesario distinguir metodológicamente dos movimientos notablemente difundidos a la hora de poner en discusión diversas posiciones teóricas contemporáneas: por un lado, la señalada tendencia centrífuga a elevar a dignidad conceptual los problemas más acuciantes de nuestra actualidad, especialmente los ligados a la transformación de las modalidades de la intervención política; y por otro, el elevado grado de profesionalización de la interacción de los participantes en los debates, que hace que las disputas teóricas se desarrollen a menudo según una lógica centrípeta propia ligada con mecanismos de legitimación institucional o académica. Es importante aclarar este punto ya que el presente trabajo, en su estructura misma, parece estar dirigido a analizar el encuentro de algunas perspectivas teóricas contemporáneas con lo que, usufructuando de modo ilegítimo la vieja máxima husserliana de la fenomenología, podríamos llamar ‘las cosas mismas’, que aquí no serían otra cosa que una cuestión o problema que sin dudas marca nuestra contemporaneidad y que por esta razón se puede pensar como dado y a la espera de ser teorizado: el del sujeto. La intención será, en realidad, analizar cómo se construye este problema desde distintas posiciones teóricas, prestando entonces atención a reconocer lo que en esa construcción obedece a las presiones ejercidas sobre el pensamiento académico por las condiciones contemporáneas de existencia, y también lo relativo a la configuración de espacios ‘domésticos’ de trabajo profesional. Lo importante es no partir del presupuesto erróneo de la posibilidad de un encuentro puro o inmediato con las ‘cosas’, y tener en cuenta ese resto inevitable que imponen las actuales condiciones del trabajo académico. Con esto no se pretende desautorizar argumentos por el simple hecho de orientarse de acuerdo con un sesgo profesional o interno, sino no despreciar elementos centrales para concebir cualquier debate teórico contemporáneo, en el que la exposición de los conceptos aparecerá a menudo cruzada por consideraciones acerca de su valor en el ‘mercado académico’. Que esto implique una desvalorización de la pureza del mundo del pensamiento es un supuesto que este trabajo tratará

de evitar; por esto buscará localizar en los rasgos de esta situación institucional de la esfera académica los atisbos de su transformación, más que proponer el retorno a un modelo imposible basado en la ‘virginidad’ del conocimiento científico.

Aclarado este punto (no se trata de llevar a cabo una apología del ‘desinterés’ y la pureza esencialmente autónoma de la teoría), se puede sin embargo extraer una conclusión del sinóptico panorama del campo académico contemporáneo recién trazado. Esta sería, brevemente, la siguiente: fuerza centrífuga (politización) y fuerza centrípeta (profesionalización) son, en el mundo de la teoría contemporánea, dos caras de la misma moneda. A menudo la necesidad generalizada de las referencias políticas en la teoría, apelen o no a cuerpos ideológicos o a colectivos identitarios específicos, obedece al criterio gerencial de utilidad que rige los modos contemporáneos de profesionalización de la actividad académica. Las intervenciones políticas académicas contemporáneas, sobre todo en el contexto de algunas variantes de los estudios culturales o de área, pueden parecer formales o abstractas no por su distancia respecto de la militancia ‘en el terreno’, sino porque responden a exigencias modelizadas de validación en el mercado académico. Las presiones de cuantificación de la labor intelectual puestas en juego por las administraciones universitarias parecen dar lugar en la actualidad a los más imprevistos criterios de legitimación. El carácter ‘político’ de gran parte del pensamiento contemporáneo habría surgido así tal vez de los vericuetos de esos extraños criterios de utilidad (1).

Se impone entonces la necesidad de una reconsideración profunda de la modalidad de las relaciones entre la esfera del pensamiento teórico y las cuestiones surgidas de la ‘presión’ de los acontecimientos políticos en las sociedades contemporáneas. Se podría formular una acusación (de la que sin dudas la deconstrucción fue en su momento víctima no del todo inocente) contra esta reconsideración: la de que la necesidad de llamar la atención sobre los protocolos institucionales del discurso teórico desvía a ese mismo discurso de ‘lo que realmente importa’, es decir, como decíamos más arriba, las ‘cosas mismas’. Nuestra posición es, por el contrario, la siguiente: los protocolos institucionales no son un desvío o un más o menos transparente juego de dispositivos ‘formales’ frente a lo que ‘realmente nos interesa’. Las políticas de la teoría dependen justamente del modo en que se elaboren (explotando todo el sentido psicoanalítico de este término) estos protocolos en el curso mismo de su encuentro con las ‘cosas’, y no de cómo se haga justicia a núcleos ideológicos o grupos identitarios que siempre estarían en otra parte, allá lejos y hace tiempo, por más contemporáneos y actuales que parezcan, es decir, en un tiempo y un espacio que nunca pueden ser los de la reflexión teórica,

porque ante ella aparecen siempre como dados, naturales e intocables (bajo resguardos que, disfrazados de ‘ética’ multicultural y ‘respeto al otro en tanto otro’ trazan un límite improcedente para algo que se precia de reflexión teórica (2)).

Resulta a todo punto evidente el carácter propiamente inmanejable del sujeto como tema de una investigación más o menos ordenada y completa. Las ramificaciones, no solo filosóficas, de dicho ‘tema’ llenarían, por supuesto, varios volúmenes. También es cierto que en los que en algún momento pudieron ubicarse en el anaquel correspondiente al campo disciplinar o institucional denominado ‘teoría’ fue rara la ocasión en la que ‘el sujeto’ –sin llegar a conclusiones apresuradas sobre la unidad de lo abarcable bajo una denominación tal– estuvo ausente, aunque cumpliendo a menudo el triste papel de objeto de una reprobación casi generalizada, lo cual, como era el caso habitualmente en el ámbito de la teoría, no lo libraba sin embargo de una interrogación sostenida y a menudo encarnizada.

Esta sección de este trabajo no busca sin embargo recuperar la historia de esa reprobación y esa interrogación conjuntas por parte de la teoría (más modestamente, sí emprenderemos ese camino en la segunda sección, pero solo a propósito de la noción de ‘autor’), sino más bien preguntarse si resta tras ellas, y pretendiendo no abandonar el campo disciplinar o, al menos, el enfoque de la teoría, un sitio posible para plantear, si no una reconstrucción o renacimiento del sujeto (aunque este haya podido ser o sea todavía una bandera reivindicada desde algunas posiciones más o menos ligadas con este campo (3)), sí al menos una reconsideración de su rol a la hora de pensar la articulación de la literatura con otros discursos, prácticas y experiencias.

Se impone entonces una consideración de lo que sucedió con la teoría tras su período de apogeo entre los años 70 y 80. No estamos aquí en condiciones de llevar a cabo una verdadera historia de la disciplina, pero sí de adelantar algunas reflexiones que pueden servir de guía para la lectura de las próximas páginas. Es obvio que en el marco de la política de identidades y de los estudios culturales, la teoría cumplió una función importante de legitimación de intervenciones políticas específicas. Sin dudas, esto puede vincularse con ciertas posibles consecuencias políticas de la tarea de la deconstrucción, sobre todo si tenemos en cuenta sus desarrollos y extrapolaciones por parte de, por ejemplo, un Ernesto Laclau: la lógica de la indecidibilidad como estrategia teórica politiza todo aquello previamente considerado meramente social o cultural en el sentido tradicional según el modelo de una objetividad nunca cuestionada. Todo se vuelve objeto de una decisión posible, y en ese sentido, se politiza (el

ejemplo obvio es el del establecimiento legítimo de las distinciones categoriales entre ‘sexo’, ‘género’ y ‘orientación sexual’, por ejemplo). La idea, en síntesis, es que la teoría habría sido capaz de dar lugar a nuevos modos de ser sujeto. Pero estos nuevos modos tienden a veces a identificarse con identidades sociales previamente constituidas, es decir, hacer de la teoría un discurso acerca de la identidad, más que de la subjetividad. De este modo, ¿da lugar efectivamente la teoría a nuevos modos de subjetivación o simplemente sustancia opciones políticas definidas en otra parte? ¿Puede haber en la teoría tal como nos la encontramos hoy un verdadero pensamiento del sujeto?

Por otro lado se presenta el problema de las frecuentes pretensiones trascendentalizantes del discurso de la teoría: se supo acusar al estructuralismo de caer en esta particular forma de imperialismo disciplinario, que consiste en autopostularse como palabra todopoderosa que traza los límites a cualquier tipo de práctica efectiva, que de este modo no sería más que la realización de principios o modelos generales (‘universales’ solo en este sentido bastante reductor). A este modo de pensar la teoría se suele oponer la diversidad y la heterogeneidad constitutivas de la práctica de los estudios culturales, que, atentos siempre a la diferencia hasta en su grado infinitesimal, fueron capaces de renunciar a los marcos teóricos más duros para aprovecharse de un eclecticismo motivado precisamente por lo que diagnosticaban como excesos de los paradigmas teóricos clásicos, muchas de cuyas conceptualizaciones no fueron sin embargo completamente abandonadas por ellos sin embargo. De todos modos, es importante llamar la atención, como se hará especialmente en el capítulo tercero de esta parte, sobre que la ‘práctica sin teoría’ aparentemente sostenida, como ‘estilo teórico’, si se quiere, por parte de los estudios culturales y de área, encierra en realidad un rígido marco teórico que hace de la finitud a la hora de pensar la diferencia también un trascendental que traza el límite a toda práctica posible. En efecto, la presuposición de que, finalmente, la diferencia se agota en la mera dispersión de un múltiple identitario y que, por lo tanto, no puede haber más diferencia que la que se da en el campo demarcado por ese límite, implica una denegación de que en ese campo pueda tener lugar una verdad que implique un quiebre de ese mismo límite, lo cual redundaría, en todo caso, en una sustanciación conservadora del *statu quo*.

Detrás de los estudios culturales y de las nuevas humanidades, en general de ánimo en apariencia anti-teórico, sigue operando la concepción más clásica y tradicional de la teoría: aquella que la entiende como análisis de las condiciones de posibilidad de una práctica significativa más que de la práctica misma, y menos aun de significados puntuales específicos; y a continuación hace en la práctica de esas condiciones esquemas trascendentales respecto de

cualquier práctica efectiva, aunque ahora estos se enmascaren detrás de un eclecticismo y un antifundamentalismo epistemológicos generalizados, de un vaciamiento de cualquier instancia que pretenda desplazar la generalización de estas modalidades de la teoría. Es cierto que esta atención a las condiciones generales de posibilidad de la significación le dio a la teoría su especificidad, pues ninguna disciplina podía competir seriamente con el grado de abstracción al que aquella aspiraba, sin ceder nunca en lo sostenido de esta operación de reducción respecto de cualquier significación efectiva o presuposición referencial. La matriz para pensar la teoría de este modo tuvo por supuesto su origen en la fenomenología y en la influencia que esta tuvo sobre la constitución de la lingüística moderna como disciplina, sin dudas el modelo de conocimiento y científicidad que estuvo siempre detrás de la teoría, aunque esta nunca dejara de intentar arreglar sus cuentas con el ascendiente que la lingüística siempre guardó respecto de la empresa teórica misma.

En lo que respecta a nuestro tema, la teoría, concebida de este modo, siempre llevó a cabo el análisis de las figuras el sujeto y el autor como estudio de sus condiciones de posibilidad materiales, por ejemplo bajo la apelación a la estructura de la enunciación, a los efectos de escritura o a la distribución de posiciones de sujeto en las formaciones discursivas. Sin embargo, la transformación que la teoría está sufriendo, y que nosotros hemos resumido en el título de nuestra tesis bajo la denominación de ‘eclipse de la teoría’, tiene que ver con que esta ya no puede pensarse solo como análisis de las condiciones de posibilidad de la significación. El modelo fenomenológico-lingüístico se ha vuelto obsoleto para pensar la teoría en su enfrentamiento con sus tareas contemporáneas. ¿Qué operaciones serán ahora capaces de validar o legitimar la disciplina de la teoría si esta ya no puede apelar a ese modelo, que hacía del lenguaje un estudio literal, separado de toda significación y referencia, y por eso especificable y autónomo? ¿Qué implicará esto para volver a plantear los problemas del sujeto y del autor? Estas son las preguntas que guiarán nuestro trabajo en las próximas páginas.

## Notas

- (1). En el período más reciente, estas exigencias parecen haberse vuelto todavía más duras. En efecto, ya no alcanzan ni las referencias políticas ni la mera descripción de fenómenos ligados a las políticas de identidad: la teoría debe necesariamente explicar el mundo contemporáneo y, si es posible, incluso, ser capaz de predecir su futuro. De aquí, el aparente resurgimiento actual de grandes sistemas o paradigmas conceptuales que el postmodernismo culturalista podría habernos hecho creer agotados: la dialéctica hegeliana, el psicoanálisis e,

incluso, el marxismo positivista ligado al análisis de la sustitución de los modos de producción, todos más o menos oportunamente *aggiornados*. Importa poco, entonces, la orientación ideológica de estos grandes modelos; lo crucial es que expliquen, que cumplan la única función de legitimación académica que actualmente parece corresponderles. La explicación se reitera así en su misma forma vacía, se dirija a las complejidades de los procesos contemporáneos de subjetivación, al cine de Hitchcock, al travestismo o al resurgimiento del factor étnico como aglutinador de identidades comunitarias.

- (2). Sobre este punto, se puede revisar, de Alain Badiou, su *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London and New York, Verso, 2001.
- (3). Una posible referencia, en este sentido, sería el libro de Alain Renaut. *La era del individuo*. Barcelona, Destino, 1993, muestra quintaesenciada del carácter conservador que puede adquirir dicho 'renacimiento'.

## **B. Política de identidades y sujeto: un debate entre ‘comunitarismo’, teoría de la acción comunicativa, marxismo y deconstrucción**

### **1. La política del reconocimiento de Charles Taylor**

Con su paradigmático e influyente *Fuentes del yo* (1), Charles Taylor volvió a poner la cuestión del sujeto en el centro de la discusión filosófica contemporánea. En su libro, Taylor cuestiona los modos en que se ‘definió’ el sujeto en el pensamiento moderno, especialmente a causa de la desvinculación respecto de rasgos sustanciales que los caracterizó. Desde este punto de vista, Taylor está interesado en mostrar que resulta imposible definir un sujeto o un modo de subjetivación excluyendo sus costados más propiamente identitarios, ligados no solo con lo afectivo o emocional, sino sobre todo con su vinculación con otros sujetos en la constitución de diversos colectivos identitarios, a veces superpuestos: nación, región, etnia, religión, etc.

Por eso, en su conferencia “La política del reconocimiento” (2), Taylor se refiere a la cuestión del multiculturalismo como si se tratara de un fenómeno político indiscutible en las sociedades contemporáneas. Por lo tanto, en su trabajo no está plenamente en juego la pregunta por la validez política o incluso la misma existencia de estos fenómenos, sino que en él se tratará de evaluar cuáles son las herramientas teóricas más adecuadas para conceptualizarlos. Según Taylor, esta es una tarea primordial del pensamiento contemporáneo interesado en dar cuenta de las posibilidades de transformación e intervención colectiva en la actualidad, que para él se formulan más o sobre todo como reivindicación de identidades (nacionales, regionales, de género, étnicas, religiosas) que según los protocolos tradicionales orientados al cambio de las condiciones sociales o económicas de vida.

La posición central de Taylor es clara desde el principio de su exposición: la noción de sujeto debe articularse de algún modo con la de identidad (como ‘nombre clave’ de los rasgos más sustanciales que la concepción moderna y unilateralmente universalista tendía a excluir) y, ya en términos políticos, la constitución de identidades individuales o de grupo depende siempre del reconocimiento del otro, o, más precisamente, solo puede haber una verdadera identidad sobre la base del reconocimiento mutuo. Con esto, Taylor se separa de otras perspectivas que conciben monológicamente y universalmente la constitución del sujeto (la línea de pensamiento ilustrado como cuya fuente primaria se menciona a Descartes, fundadora de una de las tradiciones filosóficas modernas, la del “sujeto desvinculado” convertido en absoluto), o

que suponen que todo sujeto está necesariamente fracturado radicalmente y que nunca puede constituirse como tal (lo que Taylor engloba detrás de la rúbrica general de “neonietzscheanismo”, es decir, del pensamiento deconstructivo y genealógico que pretende mostrar, desarmándola, los límites de la noción de sujeto de la Ilustración). En su particular modo de leer las tradiciones filosóficas de la modernidad, Taylor encuentra en Hegel una posición alternativa para pensar la identidad en sentido filosófico y político, y con esto se hace eco de lo que considera el fracaso histórico de las otras dos tradiciones de pensamiento recién mencionadas, diagnóstico en el cual coincide con una actitud bastante generalizada en la actualidad: una concepción de las intervenciones políticas ya no podrá estar basada en una afirmación unilateral o subjetiva de un modo absoluto o ‘desvinculado’, sino que necesariamente deberá construir un espacio para el diálogo con el otro; dicha afirmación unilateral, por lo tanto, habrá sido desde el principio totalitaria, dada la exclusión radical de toda alteridad que el modelo de sujeto del que fue solidaria habrá acarreado consigo, y eso la habrá entonces condenado a su propio fracaso y vaciamiento, por ejemplo según la lógica de la esterilidad de una concepción radicalmente destructora de la relación entre razón y naturaleza, que habrá sido la de la instrumentalización de esta última radicalizada en la modernidad. El ‘universalismo subjetivo desvinculado’, que va de Descartes a Husserl según la interpretación acostumbrada, es el blanco de Taylor, preocupado por la condición fundamental del encuentro con el otro en la definición de toda identidad. Dicho encuentro definitorio no se llevará a cabo para él según un esquema trascendental (el que implicaría el liberalismo de los derechos contra el que se levanta en su conferencia sobre “La política del reconocimiento”; de aquí también el anti-kantismo de Taylor), sino que el diálogo con el otro se constituirá siempre de manera plenamente inmanente, sin buscar garantías en instancia externa alguna. No hay lugar en la política, según Taylor, para el universalismo trascendental. Pero ¿será posible recuperarlo sin abandonar la inamencia dialógica? Esta es la pregunta que, como se verá más adelante, guía la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.

Ahora bien, Taylor establece una restricción para pensar la identidad como resultado del reconocimiento: toda identidad debe ser **representable** para ser reconocida. El reconocimiento por parte del otro y, por ende, toda identidad y toda intervención política son fundamentalmente resultado de una operación de representación no deformada. Esto puede percibirse claramente, por ejemplo, en el modo en que Taylor describe el “falso reconocimiento”: generar “como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo” [43-44]. Taylor muestra los efectos negativos que han resultado históricamente de la

“internalización de imágenes” [44] negativas sufridas por grupos sociales oprimidos y las consecuencias ideológicas de las relaciones de dominación en el campo de los intercambios simbólicos. En efecto, siempre “definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean *ver* en nosotros” [53, mi énfasis]: la identidad se define siempre en el campo visual de la representación. La conclusión política que Taylor extrae de esto es que “la lucha por la libertad y la igualdad debe someterse a la revisión de estas imágenes” [97], dando lugar a la posibilidad de un reconocimiento verdadero en el marco de una comunidad, indispensable para la constitución de cualquier identidad.

La política del reconocimiento es entonces según Taylor una política de las representaciones, y esto es lo que le permitirá justamente pasar de la discusión de cuestiones evidentemente políticas y éticas (en este sentido se entiende su referencia constante a Rousseau y Hegel) a las modalidades específicamente culturales de la política de identidades que analiza en la segunda mitad de su conferencia, considerando los problemas de género y etnicidad en la reforma de los programas y los cánones de autores en las instituciones educativas (sustanciando además de este modo su manera de entender una posible correlación entre intervenciones teóricas y políticas). La pregunta, sin embargo, es si efectivamente puede fundarse una política, sea identitaria o no, reduciéndola a un asunto de representación, o si en este intento de asimilación a concepciones tradicionales (“convencionales”, diría Habermas) de la política y las instituciones, basadas en una noción no analizada ni reflexiva de representación igualitaria, se pierden rasgos fundamentales de lo que puede entenderse como político en favor de una ‘culturalización’ generalizada de toda posibilidad de intervención colectiva, definida precisamente a partir de sus rasgos representables, es decir, previamente sustancializados alrededor de alguna identidad. Sucede que toda esta operación permite realizar el rápido juego de manos que lleva a cabo Taylor: la política de identidades, por un lado, no es tan diferente de los modos en que tradicionalmente se concibió la política, ya que pone en juego la noción convencional de representación igualitaria (por ejemplo, en la relación que habría entre instancias gubernamentales y electorado); pero, por otro, dicha noción se extiende a ámbitos institucionales o sociales en los que no se la aplicó anteriormente (los derechos especiales de las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, las relaciones interpersonales cotidianas y la intimidad, el canon en los estudios literarios, etc.), aunque por supuesto transformada, ‘encarnada’ en o vinculada con rasgos identitarios específicos que ‘anclan’ el de otra manera ciego universalismo de la categoría de representación política clásica, ligada intrínsecamente con la concepción moderna del sujeto desvinculado. Todo esto puede percibirse claramente

cuando se nota la continuidad que Taylor instrumenta entre la constitución de la identidad individual en la esfera familiar y las identidades sociales o culturales [54-59]. En efecto, no es evidente, por ejemplo, que un modelo válido para pensar la formación de la personalidad sea también válido cuando se trata de la identidad de minorías o sectores socialmente oprimidos, y menos al discutir las condiciones de una intervención política legítima en la órbita de lo público. Este será un problema que, como se verá, no se le presentará a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, ya que no dará el paso que da Taylor de la noción de sujeto individual a la de una identidad colectiva también necesitada de reconocimiento, aunque el sujeto habermasiano no pueda asimilarse sin más al de la tradición moderna y universalista que rechaza Taylor (aun cuando este último así lo pretenda en su conferencia).

Sin embargo, todas estas correlaciones se vuelven posibles en la exposición de Taylor a partir de la reducción que lleva a cabo: si bien no hay sujeto sin identidad, tampoco hay identidad sin representación, o representabilidad (este es el sentido de la ‘devolución’ del otro que impone el carácter dialógico de la constitución de la identidad según Taylor en esta conferencia). Los problemas suscitados por las intervenciones políticas y sociales contemporáneas solo se resolverán en la medida en que se garantice la posibilidad de construir imágenes adecuadas del otro, y en este sentido se orienta el reclamo de Taylor de un “género de estudio cultural comparativo” [107]: la investigación cultural nos permitirá básicamente dar con imágenes más adecuadas de las identidades socio-culturales que permitan valorarlas sin equívocos según los criterios apropiados, y no imponer prejuicios etno-, falo- o linguocéntricos sobre ellas. Entre las condiciones de una efectiva “política del reconocimiento [verdadero]” como la que Taylor propone, se encuentra la de la necesidad de constitución de un saber a propósito del otro y de la alteridad (saber con el que, como Taylor aclara, no contamos todavía hoy) que funcione como marco para la posibilidad de emitir juicios de valor comparatistas (como resultado de la “fusión de horizontes” [99] que, siguiendo a Hans-Georg Gadamer, reclama Taylor en este momento de su argumentación). Taylor confía en la posibilidad de que los estudios culturales y las instituciones, académicas o no, afines a su surgimiento como disciplina, cumplan una función cívica fundamental al dar lugar a la posibilidad de reflexión sobre las posibles distorsiones que puedan tener lugar en el encuentro de diferencias que es hoy sin dudas toda discusión política, social o cultural. Pero, sin embargo, Taylor no explora en su conferencia las condiciones necesarias para la constitución de dicho saber, exploración cuya realización, a pesar de todos los reparos, habría que concederle a alguna de las perspectivas “neonietzscheanas” objeto de crítica en “La política del reconocimiento” (por ejemplo, en

textos como *Orientalismo* o *Cultura e imperialismo*, de Edward Said, o *In Other Worlds, Outside in the Teaching Machine* y *A Critique of Postcolonial Reason* de Gayatri Spivak (3)). Se verá también más adelante cómo Habermas es capaz de articular el problema del multiculturalismo sin remitirse en ningún momento a la posibilidad de apelar a criterios generales de representabilidad.

Si tenemos en cuenta estas objeciones, tanto las habermasianas como las posestructuralistas, es posible esbozar una crítica a la aplicación que hace Taylor de las herramientas teóricas provistas por Hegel en el contexto del debate acerca del multiculturalismo. La terminología hegeliana resulta oportuna para Taylor ya que permite realizar un paso que resulta por definición imposible en el marco del liberalismo de los derechos que él identifica con la línea teórica que va de Kant a John Rawls, Ronald Dworkin y Jürgen Habermas: el de tener en cuenta fines colectivos sustanciales (identitarios) en el marco de las disputas institucionales en las sociedades democráticas de derecho. Hegel es capaz de conceptualizar, a partir de la resolución de la dialéctica del amo y del esclavo, una voluntad común efectiva surgida del reconocimiento mutuo capaz de contemplar concepciones concretas de la vida buena y la necesidad de la vida en comunidad y en una cultura, cuestiones ante las que el liberalismo de los derechos no puede hacer otra cosa que detenerse. Estas herramientas teóricas le permiten a Taylor, por ejemplo, llevar a cabo un análisis de la situación de Quebec en Canadá en los términos en que lo hace en su conferencia: ciertos fines colectivos cuya realización puede considerarse válida y democrática –la supervivencia de la propia comunidad, la conservación de una lengua o un legado cultural, la posibilidad de ejercicio de un determinado culto religioso, etc.– no pueden siquiera ser considerados por el modelo del liberalismo universalista de los derechos igualitarios, que precisamente por sus pretensiones universalistas debe ‘cegar’ ante toda reivindicación particularista colectiva, es decir, identitaria. La ‘insustancialidad’ de la política del universalismo no es capaz de contemplar los reclamos válidos de reconocimiento de fines sustanciales como los arriba presentados. El reconocimiento de dichos reclamos solo podría llevarse a cabo sobre la base de una ampliación del vocabulario político que fuera más allá de los límites tradicionalmente trazados por el liberalismo de los derechos (y en esto no hay duda, pero ¿en qué sentido?).

Sin embargo, cabe recordar que en Hegel la dialéctica del amo y del esclavo solo alcanza su resolución definitiva con la constitución del derecho y las instituciones políticas y jurídicas como encarnaciones objetivas del espíritu. El reconocimiento mutuo no puede surgir simplemente de un acuerdo entre individuos aislados, ni siquiera sobre la base de una simple

comunidad entendida como entidad orgánica natural y ya dada de antemano, sino que presupone, justamente, un difícil y complejo proceso de constitución de una sociedad encarnada en instituciones y cuerpos normativos. Sin embargo, Taylor no parece preocupado por la necesidad de encontrar un equivalente de este momento de la dialéctica hegeliana en el contexto de la política de identidades; se contenta, de hecho, con plantear la necesidad de reconocer fines colectivos, pero todo parece quedarse en el reconocimiento de una comunidad (posiblemente mayoritaria) a otra (probablemente minoritaria), ambas naturalizadas (en el sentido de que se las presenta como ya constituidas separadamente, siempre bajo la figura de la mutua transparencia representativa, y nunca en lo que la interacción efectiva puede tener de importante para dicha constitución; Taylor parece despreciar la centralidad que el problema de la hibridez puede adquirir en los encuentros interculturales (4)), que no lleva a su propia superación en una instancia más alta. Y de hecho, considerar la posibilidad de encontrar un equivalente del derecho y las instituciones tal como los concibe Hegel (digamos, del espíritu objetivo) en el contexto identitario resulta enormemente problemático; si bien aquí se podría traer simplemente a consideración, por un lado, la crisis de legitimación de instituciones políticas supranacionales como la Organización de las Naciones Unidas o, por otro, el fracaso del paradigma de una disciplina académica como la del comparatismo (5), baste con dedicar meramente unos segundos de imaginación a las posibles pero impracticables funciones que instituciones como las implícitamente presupuestas por Taylor habrían debido afrontar en los últimos años. En este sentido, debe reconocerse a Habermas, como se indicará más adelante, al menos el haber hecho explícito este supuesto o requisito institucional de la política del reconocimiento a escala supranacional: el de la constitución de un cuerpo de Derecho internacional legítimo. ¿Frente a qué instancia alternativa de reconocimiento podría darse esa legitimidad? He aquí el límite irrebasable de la posición de Taylor: si Hegel mismo lo desautoriza a la hora de definir la identidad como simple representación no distorsionada y no mediada por otra figura (la del Derecho o las instituciones legales), al mismo tiempo esa tercera instancia se constituye como el punto ciego inherente a su propia teoría del reconocimiento, como paso necesario que ella debe dar aunque no pueda hacerlo en sus propios términos, en su vocabulario, que es el de una visión bastante idealizada del diálogo y el reconocimiento.

Pero incluso, extrapolada, la posición de Taylor presenta, creo, una imagen totalmente diferente de la que pretende de las relaciones interculturales. La necesidad de reconocimiento de fines colectivos de comunidades específicas reclamaba, según se vio, aunque no explorando

todas las posibles consecuencias de este proceso, la constitución de una figura inevitable: no simplemente la del ‘teórico’ o el ‘crítico’ culturales, sino la del ‘experto analista cultural’ que pueda hacerse cargo de los problemas relativos a la valoración (sea de productos culturales, sea de conductas) en el marco de los encuentros con otras culturas, es decir, la de aquel investigador capaz de formular representaciones legítimas, sobre la base de información que pueda considerarse pertinente (según el “estudio cultural comparativo” mencionado en la conferencia), de las otras culturas que orienten a su reconocimiento. Las características del saber acerca de dichas culturas que presupondría la realización del proyecto de Taylor implican necesariamente la constitución de una figura tal, de modo que el creciente volumen de información requerido en un mundo plenamente intercultural se vuelva manejable. Finalmente, Taylor mismo parece reconocer que los términos de su propia teoría le exigen algún tipo de mediación en los debates identitarios, pero como su noción de reconocimiento está conceptualmente comprometida con la de representación, esa mediación solo puede concebirla como **saber** objetivo, autónomo y, si se quiere, desvinculado, ya que aquí reaparece la figura del sujeto trascendental que Taylor trataba de desarmar. Y a causa del carácter técnico de su intervención, este ‘experto analista cultural’ parece sustraerse a la necesidad del reconocimiento que para Taylor es condición *sine qua non* de las relaciones intersubjetivas; de este modo, los protocolos objetivos de la investigación cultural, igualmente monológicos, terminan reemplazando los criterios universalistas tradicionales del liberalismo de los derechos.

Todo esto resulta todavía más alarmante si prestamos atención, por ejemplo, a los diagnósticos marxistas de las relaciones interculturales contemporáneas y del volumen de disquisiciones teóricas que han generado en el contexto académico de los ‘estudios culturales’, como los formulados por Aijaz Ahmad: el experto cultural se convierte a menudo en el administrador de un mercado de producción y consumo a escala multinacional que garantiza la previsibilidad de las acciones en los diferentes contextos culturales, respaldando operaciones bastante alejadas del reconocimiento mutuo entre pares y del dialogismo que Taylor supone estar defendiendo (6). Y aun si no aceptáramos estas sospechas acerca de la pertenencia, el carácter situado o las condiciones de un saber cultural como el propuesto en su conferencia, se vuelve obligatorio reconocer que las herramientas teóricas de Taylor no le permiten llevar a cabo un análisis institucional de lo que implicaría la constitución de una disciplina (los “estudios culturales” a los que se refiere) con las características que él reclama. En efecto, no es posible encontrar en sus formulaciones ninguna reflexión sobre las consecuencias del modo

de producción de conocimiento que reclama, y menos aun sobre el contexto en el que se desarrollaría, el de un mundo globalizado y un mercado ampliado que busca hacerse cada vez más sensible a las diferencias culturales (7). Y, por supuesto, Taylor no puede articular en su lenguaje teórico las particulares redes de poder que desplegaría la constitución de un saber como el que propone, ya que reduce los ‘estudios culturales’ a una investigación restringida únicamente a la acumulación cada vez mayor de conocimientos pertinentes sobre culturas específicas, orientados a la justa valoración y representación, y vedándoles de este modo a esos estudios todo acceso a una reflexión teórica y, por lo tanto, la capacidad de intervención crítica respecto del *statu quo* global que les proporcionaría tal distancia reflexiva. De hecho, el saber para Taylor es solo eso, representación, y no habría entonces política que excediera aquello de lo que un saber tal puede dar cuenta: la política sería, entonces, una forma de la administración de la información, el conocimiento y las necesidades que implican. Así, toda intervención posible se demuestra consecuencia de un saber (en este caso, el de los ‘estudios culturales’); es aquí, más que nunca, una forma de administración de las diferencias particulares, es decir, de solo aquellas de las que podría dar cuenta ese saber. Suponer que la política está inevitablemente en manos de un saber cultural es una forma de renunciar a unas cuantas de sus pretensiones emancipatorias tradicionales.

Taylor supone que el reconocimiento de fines colectivos daría lugar con el tiempo por sí solo a un mayor bienestar, sin considerar los modos en que se constituyen efectivamente esos fines colectivos y se encarnan en instituciones, normas, cánones, etc. Estas instituciones (especialmente las académicas, que serían las poseedoras del saber multicultural representativo que exige), como resultado del carácter técnico que a menudo poseen sus operaciones, son capaces de alcanzar un grado de autonomía respecto de los fines colectivos en el marco de una comunidad (se los conciba como se los conciba, asunto al que Taylor no parece prestar demasiada atención), y su legitimación puede surgir de mecanismos o factores bastante alejados del reconocimiento mutuo entre pares. Efectivamente, la legitimación institucional depende de factores que no pueden ser analizados con las herramientas teóricas de las que Taylor dispone en esta conferencia, ya que dependen de mecanismos de hegemonía bastante más complejos que el simple reconocimiento representativo postulado por Taylor, que por eso deja este problema simplemente fuera de su campo de interés. Esto resulta evidente, por ejemplo, si tenemos en cuenta que el desarrollo de los “estudios culturales” que para Taylor es condición del reconocimiento debe llevarse a cabo en el marco de determinadas instituciones académicas como universidades, institutos y fundaciones. Taylor presupone una relación de

representación directa, sin refracciones, entre los saberes constituidos en el marco de estas instituciones y los fines colectivos de una comunidad; de hecho, considera que deben constituirse como foros donde todas las culturas sean capaces de alcanzar una representación igualitaria (por ejemplo, en el canon de los estudios literarios). Por lo tanto, no es capaz de reconocer que estas instituciones poseen funciones sociales específicas más allá o más acá de la de convertirse simplemente en imágenes fidedignas del ‘todo social’. Al reducir toda política a una política de la identidad y la representación, Taylor se ve privado de la posibilidad de tener en cuenta esas funciones específicas (alfabetización, distribución del capital cultural, normalización de actividades, por ejemplo, en el caso de las instituciones educativas, o de toma efectiva de decisiones como resultado de un proceso deliberativo, en el caso de las políticas), como resultado de una visión demasiado simplista de los mecanismos de representación en las instituciones, que presupone que aquella solo tiene verdaderamente lugar cuando se manifiesta *expresivamente* en estas un núcleo cultural sustancial previamente definido. La ingenuidad epistemológica de Taylor, que hace de todo saber mera representación, y de la cultura simple sustancia a representar, no puede ni siquiera acercarse a la posibilidad de un planteo serio que tenga en cuenta las dificultades en juego.

Se entiende, entonces, que si entre las condiciones de producción de saberes en el contexto multicultural, y, más específicamente, entre las de una intervención realmente crítica que sea capaz de detectar modos sistemáticamente deformados, es decir, ideológicos, de concebir las relaciones identitarias, se encuentra necesariamente la de su desarrollo en marcos institucionales determinados, deba tenerse justamente en cuenta la mediación que operan dichos marcos a la hora de construir imágenes del ‘otro’ cultural. En efecto, los procedimientos constitutivos de las diversas disciplinas académicas que estarían ligadas a este modelo de saber, y que Taylor no analiza, no pueden ser evitados invocando meramente la necesidad de su apertura a una representación igualitaria, como si simplemente el ‘otro’ estuviera siempre ya ahí, disponible para ser representado, uno e igual a sí mismo, y reclamando solamente que se lo conozca un poco más para así poder re-conocerlo. Esto no implica, sin embargo, como veremos, que el desarrollo de toda perspectiva crítica se vea impedido por la facticidad de la pertenencia a una institución y la subordinación a sus protocolos: solamente se indica que una intervención crítica podrá surgir teniendo en cuenta estos mecanismos y procedimientos institucionales relativamente autónomos, y no entregándose a la abstracta e inelaborada “fusión de horizontes” culturales que Taylor reclama. Sin embargo, en todo caso queda también claro que la informada crítica de Taylor al paradigma moderno del “sujeto desvinculado” y su

apertura a marcos intersubjetivos de constitución de las identidades como sujetos resulta de todos modos en cierta forma cautiva de ese paradigma cuando se revisan las consecuencias epistemológicas implícitas presupuestas por ella. Y en este caso está claro que esas consecuencias no son meramente conceptuales.

## **2. Habermas: Estado Nacional y multiculturalismo**

Y en efecto, en los planteos de Jürgen Habermas que se acercan al problema del multiculturalismo, la cuestión del grado de representatividad identitaria de las instituciones, que es el modo en que tal problema se configura para Charles Taylor, es sustituida por una reflexión acerca de los procedimientos específicamente discursivos de la discusión institucional y sus condiciones básicas. Intervenir en la esfera pública es, para Habermas, actuar, inevitablemente, de manera comunicativa, es decir, argumentativamente, según protocolos o máximas discursivas profundamente enraizadas en el mismo lenguaje del que esa acción se sirve para realizarse. Este modelo de interacción (el de la acción comunicativa) toma como su ideal regulativo (implicado por las máximas que presupone el uso mismo del lenguaje a través del cual se lleva a cabo la acción) la posibilidad del consentimiento libre de todos los participantes en el intercambio comunicacional, excluyendo de este modo resoluciones coactivas que dependan de un sometimiento, advertido o no. No se trata, entonces, de reducir la alteridad de los otros participantes a la abstracción de un concepto general de los derechos y deberes del ciudadano, formalmente iguales para todos, sino de que se opere un giro reflexivo en cada uno respecto de la propia perspectiva, giro implicado por el hecho mismo de que la acción deba ser discutida en un contexto comunicacional abierto. Esto sucede porque el debate en el contexto de la esfera pública supone normativamente para Habermas, por su misma naturaleza discursiva argumentativa, que el acuerdo no puede surgir ni de la aplicación dogmática de un conjunto de normas empíricamente operante, ni de la imposición de criterios abstractos de efectividad administrativa por encima de la argumentación y la discusión efectivas. El acuerdo se constituye, entonces, como una generalidad que, sin embargo, no implica una renuncia a la particularidad de las diversas posiciones en función de, digamos, el concepto (por ejemplo, el de una sociedad ideal definida convencionalmente). Tampoco debe pensarse como una sistematización rígida que trascienda aspectos de esa particularidad como su carácter subjetivo, su relación con la experiencia concreta de los participantes o sus contenidos afectivos, todos implicados, aunque reflexivamente, en la discusión pública. Pero

de todos modos resulta claro que la teoría de la acción comunicativa de Habermas se concentra no en la definición de fines colectivos específicos ni en la constitución efectiva de identidades colectivas como sujetos de la acción política, sino sobre todo en los procedimientos discursivos que necesariamente se deben poner de manera concreta en juego en toda toma de decisiones en el ámbito de lo público.

Por supuesto, siempre será posible criticar, como Taylor, la posición de Habermas por su poca especificidad, sobre todo en su reclamada capacidad de aplicación en áreas de discusión específicas como la del problema de las identidades culturales; este déficit de contextualización de la teoría habermasiana la convierte en blanco privilegiado de las distintas posiciones en conflicto alrededor de este problema (siempre según el modelo fundante de *In a Different Voice* de C. Gilligan (8)). Las críticas podrían resumirse en las siguientes preguntas: ¿no se le escapa al modelo procedimental de la acción comunicativa la capacidad de hacer justicia en asuntos en los que la reflexión de los participantes y la relativización parcial de sus puntos de vista no puede llevarse plenamente a cabo porque es precisamente la posibilidad de la constitución misma de ese punto de vista, digamos, de esa identidad, lo que se ve llevado a la discusión pública? ¿No puede volverse la definición de las participaciones en los debates, por puramente procedimental, excluyente respecto de cuestiones que, por definición, no pueden ser tratadas procedimentalmente dada, por ejemplo, su sustancialidad afectiva, emocional o directamente vivenciada? ¿No excluye incluso la definición exclusivamente procedimental de los derechos de Habermas a algunos posibles participantes de las discusiones institucionales constitutivamente poco inclinados a cumplir con los requisitos básicos de racionalidad del diálogo, por ejemplo a aquellos que no pertenecen a las sociedades occidentales herederas de la Ilustración, único espacio contextual donde se darían las condiciones más apropiadas para la democracia procedimental habermasiana? ¿No se excluyen mutuamente, en definitiva, identidades culturales y democracia meramente procedimental, lo cual haría de la identidad lo no-pensado del modelo habermasiano? ¿Y no es así el pretendido universalismo lingüístico de los procedimientos discursivos habermasianos una nueva máscara ideológica de la hegemonía occidental, masculina, heterosexual, etc.?

A este tipo de objeciones, que buscan denunciar detrás de este universalismo un ideológico particularismo etnocéntrico, Habermas responde con una afirmación manifiesta: es un presupuesto de la concepción de los procedimientos institucionales lograr la mayor expansión posible de las consecuencias de la Ilustración en lo relativo a la constitución de una esfera pública de discusión. Es decir, por ejemplo, que se presupone la posibilidad de que tenga

lugar una separación entre las diversas esferas de actividad, por ejemplo, paradigmáticamente, las del Estado y la religión. Desde este punto de vista puede entonces por ejemplo entenderse el reclamo de Habermas de instituciones de nivel supranacional (9), aquellas que Taylor presuponía implícitamente: se trata de que estas instituciones legitimadas en una instancia superior logren producir un impulso racionalizador a escala global capaz de generalizar las condiciones de un procedimiento comunicativo y deliberativo libre de trabas y coacciones ideológicas. Es en este sentido que, según Habermas, su definición procedimental del Derecho pone límites a las concepciones morales y culturales de la ‘vida buena’ defendidas por Taylor. La idea es que la teoría de la acción comunicativa incluye como una de sus consecuencias presupuestas la obligación de expandir las condiciones de apertura radical a la autorreflexión crítica de la que su aplicación misma depende.

Sin embargo, cuando, por ejemplo, no se ha llevado a cabo la separación entre Estado e Iglesia que supone una esfera pública sujeta a la normativa procedimental racional que Habermas propone, como sucede por ejemplo en numerosos países del mundo árabe pero por qué no también en los países de occidente en los que la retórica del fundamentalismo cristiano conservador logra infiltrarse en las palabras del mismo presidente, no se trata simplemente de un conflicto entre, por un lado, una imagen general del modo en que debe tener lugar una intervención pública institucional y una determinada concepción ética, como el presentado por Taylor, sino que es la distinción misma entre Derecho y moral lo que se pone en cuestión. Frente a esta problemática, Habermas sugiere que una determinada concepción del Derecho también está guiada por una identidad, por concepciones de base en una determinada comunidad acerca de la ‘vida buena’, y que, efectivamente, en cada cultura se podrá interpretar de modo diferente los requisitos para la construcción de una esfera comunicativa pública libre de coacciones. Sin embargo, Habermas debe limitar necesariamente el alcance de estas interpretaciones, de modo que se excluyan versiones del modelo del Estado de derecho que enmascaren detrás de una esfera pública cuya función sea puramente cosmética el ejercicio no restringido del poder político o religioso. En efecto, la esfera de deliberación pública podrá constituirse según una modalidad afín a cada concepción moral o cultural, de modo que el debate se dé en el marco de las instituciones más apropiadas al desenvolvimiento social de cada cultura, pero resguardando su autonomía y sus principios discursivos constitutivos frente a intervenciones coactivas o no verdaderamente comunicativas (esto lo garantizaría la definición formal de las instancias argumentativas).

Ahora bien, ¿qué sucede si, a pesar de las garantías teórico-conceptuales acerca de la no-obligatoriedad de la exclusión mutua de la definición procedimental de la democracia y una cultura o identidad colectiva específicas, aun así se sigue impugnando la apertura a la reflexión reclamada por el modelo habermasiano del debate racional? El problema no tiene entonces que ver ya nada con los planteados por Taylor (por ejemplo, ¿cómo una determinada cultura o modo colectivo de vida puede sobrevivir en el marco de una concepción del Estado dominada por criterios liberales?, ¿cómo pueden alcanzar una representación igualitaria en las instituciones establecidas las culturas no dominante?, o ¿cómo podemos emitir juicios de valor legítimos sobre fenómenos culturales pertenecientes a otras culturas?), sino con el modo en que se puede llevar a cabo una discusión racional entre diversos actores cuando el perfil básico con el que la intervención de alguno de estos alcanza escala pública es el de la objeción al marco básico que Habermas reclama para dicha discusión, es decir, la constitución autónoma de una esfera racional y reflexiva de comunicación, cuya aceptación es percibida por dicho actor como un consentimiento pasivo a que una de las partes controle los términos de la discusión. La cuestión es cómo se puede dialogar racionalmente con un sujeto cuyo discurso consiste, precisamente, en el rechazo del carácter verdaderamente racional y universal de ese mismo diálogo, muchas veces, aunque no siempre, en nombre de una reivindicación cultural identitaria. Habermas dedica una atención importante a este problema en “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” (10), según los términos de una imaginaria disputa entre un teórico de la argumentación cognitivista y un escéptico; su conclusión es que es imposible “no participar durante largos períodos en los contextos de la acción orientada al entendimiento. Esta posibilidad supondría la retirada en el aislamiento monádico de la acción estratégica o en la esquizofrenia y el suicidio. A largo plazo, la posibilidad es destructora” (11). La idea consiste básicamente en que una impugnación tan radical del marco de la acción comunicativa implicaría la simple desintegración o, mejor dicho, la imposibilidad radical (‘esquizofrénica’) de la constitución como sujeto de la acción en ese marco, o el encierro en una definición monológica, desvinculada y totalitaria de la subjetividad; ambos extremos, disolución o absolutización subjetivas, terminarían así mutuamente implicados.

De esto pueden desprenderse algunas consideraciones acerca de las nociones de sujeto implicadas por el pensamiento de Habermas. Él mismo, como Taylor, rechaza el desvinculamiento del sujeto, el cual sin embargo no identifica sin más con la tradición del pensamiento moderno, sino que lo une aun tipo de acción, la estratégica, o sea aquella que supone la simple aplicación de un plan para el cual todo lo demás se convierte en medio, según

el modelo de la ‘razón instrumental’ tecnocientífica. Pero para Habermas el sujeto no se constituye como identidad sustancial a ser representada a través del reconocimiento, sino como interlocutor en el marco de la acción comunicativa; en efecto, el sujeto es fundamentalmente el hablante-oyente del análisis pragmático del discurso; como tal se constituye en el diálogo y por eso está desde el principio implicado en una trama intersubjetiva, la de la comunicación. De este modo, es inmanente a la situación comunicativa misma. Más allá de esto, no hay otra posibilidad que la esquizofrenia, es decir, la desintegración de la subjetividad, aun cuando esa esquizofrenia pueda llegar a adquirir matices identitarios sustanciales: la identidad no sería entonces por sí misma una forma de subjetividad según Habermas. No existiría para él algo como una ‘política de las identidades’, ya que ellas no alcanzarían, al menos por su mera definición como tales, la posibilidad de constituirse sin algún tipo de mediación en sujetos de intercambio discursivo.

Volviendo al planteo de Habermas en “Ética del discurso” a propósito del rechazo de la participación en el diálogo, debe sin embargo indicarse que no es seguro que su razonamiento pueda aplicarse a las deliberaciones interculturales o en ámbitos supranacionales, implicando sujetos no-individuales: ¿es el fenómeno de la limpieza étnica (evidente ejemplo del “aislamiento monádico de la acción estratégica” del que habla Habermas) realmente una posibilidad “destructora” en el largo plazo para quien la perpetra? ¿Cabría, en el caso del retiro de un actor nacional de la deliberación racional, hacer equivaler la consecuente intervención militar internacional a un simple mecanismo auto-destructivo de la ‘nación escéptica’? ¿Se trataría, en este caso, de una especie de suicidio colectivo no perpetrado por mano propia? Todo sugiere que la cuestión parece ser algo más compleja de lo que Habermas supone.

Incluso, se puede aceptar que, como sugieren el mismo Habermas y Seyla Benhabib (12), las cuestiones acerca de la ‘vida buena’ y los fines colectivos puedan ser objeto de una deliberación reflexiva como la propuesta; se pueden tener en cuenta en los análisis, incluso, los intentos por constituir una esfera deliberativa pública en estados fundamentalistas, y la posibilidad de una resolución reflexiva *sui generis* del conflicto entre teocracia y Estado de derecho; pero, ¿cabe realmente esperar que las condiciones reclamadas por Habermas puedan darse efectivamente en una escala global? ¿O los intentos de aplicación en un nivel ampliado de la teoría de la acción comunicativa y la concepción habermasiana del Derecho exhiben de manera flagrante los límites de la manera en que Habermas entiende la comunicación y el intercambio discursivo, y la necesidad de herramientas teóricas más sensibles a la posibilidad

del conflicto en múltiples niveles que supone? Como veremos, la clave de estas cuestiones estará alrededor de las nociones de sujeto de las que se sirve Habermas.

Apelemos ahora, para intentar responder estas preguntas, a un texto clave de Habermas en torno de estas cuestiones. En “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho” (13), Habermas denuncia la modalidad binaria y mutuamente excluyente en que Taylor define los términos del problema de si una teoría de los derechos construida sobre la noción de individuo como la suya es capaz de hacer justicia a identidades colectivas: no hay tal oposición entre la garantía de las libertades subjetivas basada en el igualitarismo radical heredado de la Ilustración y la posibilidad de asegurar el reconocimiento de identidades colectivas, étnicas, culturales o religiosas. El problema planteado en el párrafo anterior no sería entonces más que un avatar de la objeción de Taylor, y como tal la teoría de la acción comunicativa podría disolverlo sin más; no habría, por lo tanto, diferencia cualitativa alguna entre la representación distorsionada de fines colectivos y la posibilidad de impugnación crítica del procedimiento de deliberación racional como tal. Simplemente se trata de problemas que se plantean en planos diferentes y, por lo tanto, inconmensurables, como lo son para Habermas el sujeto de la acción política y el colectivo identitario. Pero precisamente por inconmensurables, no necesariamente incompatibles. Para Habermas, como se dijo, una teoría de los derechos individuales, aun cuando no puede reconocer identidades colectivas que no surjan de la asociación meramente negativa de personas jurídicas individuales según un criterio de interés mutuo, no es ciega frente a las diferencias culturales. Y no solo *a posteriori*, sino que, como también se mencionó, la constitución misma de una esfera pública de entendimiento mutuo podrá tomar las características diferenciales propias de aquellos encargados de llevarla a cabo, ya que ella misma no es un simple modelo abstracto, sino que debe realizarse en cada caso de manera concreta y singular, como toda argumentación, a pesar de poseer ciertas condiciones discursivas de posibilidad, tiene a la vez una existencia concreta y efectiva. Habermas, entonces, es capaz de extraer de esto una consecuencia crucial para la defensa de su teoría: los sujetos cuya autonomía garantizan los derechos individuales solo la obtendrán en tanto se comprendan a sí mismos como autores de dichas leyes de garantía: la autonomía del sujeto solo puede tener lugar como resultado del establecimiento de leyes que él mismo se imponga y a las que no resulte sujeto como a una ‘naturaleza’. Esta obvia consideración kantiana le sirve a Habermas para relativizar la abstracción y la insensibilidad a aspectos contextuales que Taylor, siguiendo el modelo general de las críticas a la teoría de Habermas revisado más arriba, atribuye a las teorías liberales de los derechos y, por extensión, a las posiciones del propio

Habermas: el universalismo de los derechos no puede concebirse como una verdad revelada que desciende sobre los hombres desde el 'limbo' de la teoría política, sino como el resultado de un proceso deliberativo efectivo en el cual cada sujeto autónomo debe ser capaz, potencialmente, de intervenir activamente al mismo tiempo que se constituye como tal en él. La autonomía, entonces, siempre a ser producida y conservada efectivamente, depende de instancias sociales deliberativas, cuyo proceso una teoría de la acción comunicativa como la de Habermas busca garantizar, y en las cuales es necesario que los sujetos que intervienen sean capaces de comprender en algún sentido como propias las leyes elaboradas.

A partir de esto, dos consecuencias básicas: en primer lugar, es cierto, el objeto de la legitimación pública es el procedimiento de la toma de decisiones de modo que la autonomía de todo potencial participante resulte garantizada racionalmente, y no el modo en que esas decisiones o leyes elaboradas representan sustancialmente los diversos modos de concebir la vida buena de cada uno de los participantes en la deliberación; pero, en segundo lugar, como indica Habermas, "no hay estado de derecho sin democracia" [202], es decir, sin que los participantes se conciban a sí mismos como constructores de ese procedimiento, y por lo tanto sin instituciones participativas adecuadamente representativas, que constituyen el marco básico de la intervención pública y de la acción social orientada al entendimiento (y cuya existencia Habermas reclama en el nivel de las disputas internacionales: "Faltan actores con capacidad de intervenir que posean la facultad de acordar, a nivel internacional, disposiciones, condiciones y procedimientos básicos" (14)). En síntesis, son las instituciones sancionadas jurídicamente las que deben garantizar la fiabilidad de los procesos deliberativos, y estas instituciones deben entenderse en un sentido tan amplio como el necesario para garantizar una intervención generalizada de los ciudadanos en los asuntos públicos (incluyendo, por ejemplo, organizaciones ecologistas, de consumidores, o no-gubernamentales en general, y también medios de comunicación). Y, de este modo, solo garantizando procedimentalmente desde el derecho la intervención de los sujetos en las discusiones que tienen lugar en la esfera de lo público es posible a su vez garantizar su autonomía privada o su modo particular de vida: la racionalidad de todo el procedimiento depende de esta posibilidad de intervención, en la que, a pesar de su carácter público, se refractará el modo particular de vida y la concepción de lo bueno de cada sujeto. En efecto, Habermas no considera mutuamente excluyentes las cuestiones ligadas, por un lado, a la figura pública del ciudadano, y, por otro, al individuo privado: la protección de modos particulares y privados de vida solo puede surgir de la máxima

expansión de la posibilidad de intervenir en las deliberaciones públicas. No hay, por lo tanto, verdadera autonomía sin Estado de derecho.

Se despeja aquí entonces un ámbito problemático central en la teoría de Habermas: el del autor. En efecto, ¿qué es lo que implica reconocer como propio el marco regulatorio presupuesto por toda discusión racional? ¿Qué es ser autor de un procedimiento, de una institución legitimada colectivamente? ¿Qué noción de sujeto implica este modo de concebir la autoridad? En primer lugar, está claro que no se trata de una idea de autor individual, la de un mítico legislador primitivo capaz de concebir él solo todo un aparato legal legítimo; esta autoridad será constitutivamente intersubjetiva. Pero aun así deberá implicar un grado de autoconciencia capaz de hacerse cargo del reconocimiento de la propia autoridad legítima, excluyendo de este modo el hecho de que la autoridad se defina precisamente según algún tipo de preeminencia tradicional dada o naturalizada, algún derecho de casta o clase. Puede entonces desde ya notarse que no puede haber nada de obvio o apodíctico en esta noción de sujeto como autor que la teoría de la acción comunicativa habermasiana presupone.

Por esto, no resultará sorprendente notar que para Habermas es fundamental el proceso de individuación, es decir, el de constitución de los sujetos que desde el Derecho serán considerados personas jurídicas, es decir, autores autónomos de sus propias leyes. Y en relación con este proceso también resultan fundamentales las instituciones constituidas. En efecto, la individuación depende de fenómenos de socialización que son por definición intersubjetivos, y estos fenómenos no pueden no ser contemplados por una teoría de los derechos, ya que esta presupone, en el proceso de individuación, el entramado cultural de la identidad individual con formas colectivas de autocomprensión; hay, por lo tanto, un derecho de pertenencia cultural. “[L]a integridad de la persona jurídica individual”, señala Habermas, “no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad” [209], pero la protección de estos ámbitos de socialización es un derecho individual, no colectivo. De este modo, Habermas pretende demostrar definitivamente, en contra de Taylor, que una teoría de los derechos no necesariamente debe ser asimilada al atomismo del sujeto desvinculado, ya que el derecho que constituye las personas jurídicas como individuos capaces de comprenderse como sus autores lo tiene que proteger los contextos sociales e institucionales (‘comunitarios’, diría Taylor) que configuran su individuación. Si la pregunta de Taylor era si el derecho ‘individualista’ es capaz de reconocer metas o bienes colectivos como tales, pero, por otro lado, si el riesgo entrañado por dicho reconocimiento es el de convertir el derecho en una derivación no autónoma de

disputas políticas, la propuesta de Habermas parece satisfacer a todas las partes, ya que considera que toda formulación del derecho es expresión de una forma de vida particular, o de las diversas formas de vida en una sociedad; dicha formulación es necesariamente parte del modo en que una colectividad se comprende a sí misma (si no, no se cumpliría el requisito, expuesto más arriba, de que los sujetos de las leyes fueran capaces de concebirse a su vez como sus autores). Pero esto no implica, por supuesto, que los ámbitos de deliberación pública no puedan distinguirse de los modos particulares de vida que ‘expresan’: el compromiso ‘representativo’ de las instituciones públicas de deliberación aparece siempre limitado por los requisitos procedimentales racionales surgidos de los presupuestos argumentativos de toda acción orientada al entendimiento. Como dice Habermas, “el *status* de ciudadano” debe ser apreciado “como aquello que une [a cada uno] con los otros miembros de la comunidad política y como lo que al mismo tiempo le hace dependiente y responsable de ella” (15). Aunque Habermas es incluso capaz de reclamar un “patriotismo constitucional” (16), como forma de identificación y modo vivenciado de integración en el marco de una esfera pública deliberativa legitimada también jurídicamente, el derecho no se confunde con una concepción ético-política del bien determinada, y tampoco, por supuesto, debe asegurar igualdad en la valoración o, por ejemplo, en el nivel de representatividad de los cánones artísticos, de la cultura de cada comunidad. Sin embargo, se inserta en contextos de debate político y acerca de las concepciones de las metas últimas; aunque no se confunden, ambos niveles de discusión no se excluyen mutuamente.

Así, Habermas se sustrae a las críticas de Taylor. Sin embargo, en el proceso de su argumentación alumbra centralmente, como indicábamos, una noción antes en segundo plano en las formulaciones previas de su teoría, quizás demasiado concentrada en el discurso, pero sin embargo fundamental: la del sujeto como autor del procedimiento democrático, a cuya conformación como tal es capaz de dedicar su preocupación en los términos institucionales recién revisados. Cabe, sin embargo, volver a plantear la pregunta fundamental: ¿cómo se constituye un sujeto? No se trata entonces ya de volver a señalar la ceguera para la representación de las diferencias o el déficit de contextualización de las teorías universalistas de los derechos (17). En efecto, el problema no es el de la asimilación inadvertida del derecho definido procedimentalmente y posiciones políticas concretas, o el de las acusaciones de etnocentrismo o falocentrismo sufridas por las perspectivas pretendidamente universalistas de Habermas; tampoco el problema correlativo, que, según Habermas, citando a Amy Gutman, es el de la deconstrucción, que pretende incluso negar la posibilidad de la distinción misma de la

esfera del derecho y la del ejercicio del poder [201, nota 14]. Las nuevas preguntas se parecerían a las siguientes: ¿de dónde surgen los criterios para juzgar (y aquí sí parece jugarse una cuestión relativa a la valoración, es decir, no meramente procedimental, aunque Habermas no lo reconozca) qué fenómenos culturales corresponden plenamente, por ejemplo, a esos contextos sociales de individuación que una teoría de los derechos individuales no puede dejar de tener en cuenta? ¿Qué sucede en este contexto de discusión, por ejemplo, con fenómenos como los ritos de iniciación, que pueden implicar prácticas violentas pero parecen ser considerados fundamentales en el proceso de individuación en algunas culturas? ¿Cómo operaría el Derecho en relación con estas prácticas y otras similares, que pondrían en cuestión algunos de los fundamentos de la perspectiva de Habermas? En síntesis, y generalizando, se trata de interrogarse, quizás sobre la base de algunos fenómenos culturales concretos, respecto de las características de los complejos procesos intersubjetivos e institucionalizados (pero ¿en qué sentido?) de individuación y conformación de sujetos que, como se vio, la teoría de Habermas no puede dejar de presuponer.

Pero, para responder a estas preguntas, demos unos pasos hacia atrás. Analicemos específicamente las formulaciones de Habermas a propósito del Estado nacional y de la posibilidad de la constitución de instituciones capaces de actuar en un nivel supranacional. En efecto, Habermas no puede evitar notar que el *status* de ciudadano depende constitutivamente del establecimiento de los límites de un Estado nacional, que determinan justamente quién es ciudadano de un Estado y, por lo tanto, sujeto a y de los derechos y garantías correspondientes; y que estos límites son histórica, social y étnicamente contingentes, es decir, que no surgen de necesidad lógica alguna. Estos límites contingentes constituyen un horizonte común e intersubjetivo de individuación que puede ser característico de la población de un Estado, y que por supuesto influye en la formulación del Derecho como un modo más de autocomprensión. Sin embargo, frente a esta evidencia, Habermas presenta dos objeciones: en primer lugar, este horizonte no puede ser considerado sustancialmente como un conjunto de valores intocables o inamovibles. No solo un cambio en la composición de esa población (por ejemplo, como resultado de la inmigración) implicaría un cambio en ese modo de autocomprensión, sino también las transformaciones que pueden surgir de enfrentar reflexivamente una determinada tradición nacional, haciéndola objeto de crítica incluso de aquellos que se han constituido como individuos en dicho marco, posibilidad que a Habermas, como se vio, le interesa reivindicar. En efecto, se trata de que el Derecho garantice las condiciones para la reproducción cultural (y, por lo tanto, de los procesos de individuación en los marcos intersubjetivos válidos

correspondientes), pero resguardando también un ámbito efectual en relación con la tradición, es decir, un lugar para la toma de posición activa del intérprete o nuevo miembro de la comunidad. Y en segundo lugar, Habermas considera que las modificaciones en la autocomprensión del pueblo de un estado nacional no deben sin embargo cambiar los principios básicos del proceso deliberativo democrático ni atentar contra la constitución misma de una esfera pública sujeta a mecanismos racionales de discusión.

Habermas, entonces, está interesado básicamente en resguardar la racionalidad de la esfera pública y su carácter plenamente deliberativo de la posibilidad advertida o no de la coacción: se trata de extender la deliberación racional a un nivel máximo (como vimos, la posición de Habermas presupone este propósito) buscando evitar que la reproducción cultural y los procesos de individuación se aseguren a través de mecanismos sociales e institucionales coactivos, es decir, que impidan que en relación con la tradición se dé ese momento efectual reflexivo reclamado por él. Pero, al mismo tiempo, la esfera de deliberación racional debe ser lo suficientemente 'sensible' como para evitar mecanismos excluyentes en relación con las transformaciones en la conformación de la ciudadanía, e incluso para garantizar los procesos de individuación y sus instituciones asociadas, aun en circunstancias de fuerte cambio demográfico, social o cultural.

Una vez más, son las condiciones generales del intercambio discursivo las que para Habermas garantizan que se pueda evitar mecanismos coactivos de reproducción cultural: la acción comunicativa implica siempre un momento de aplicación efectiva que da lugar a una 'des-sustanciación' de la norma. Toda aplicación de una regla la abre a su reconsideración, al menos como posibilidad siempre abierta a la deliberación. El carácter comunicativo de la acción es lo que constitutivamente somete a norma a un momento de puesta en cuestión, aunque sea relativa.

Frente a este cuadro, pueden pensarse dos modalidades básicas de objeción: en primer lugar, ¿puede evitarse plenamente la coacción? Habermas puede contestar que su teoría, que define el Derecho desde una perspectiva procedimental, solo aspira a eliminar en lo posible dichos mecanismos coactivos. En efecto, ella no presupone como finalidad última real el modelo de una sociedad completamente autotransparente; a lo sumo, esta puede aparecer bajo la forma de un ideal regulativo. Sin embargo, surge una segunda modalidad de objeción: ¿pueden efectivamente reconocerse con al menos cierto grado de certeza los mecanismos coactivos, especialmente en lo relativo a los fenómenos de reproducción cultural? Es decir: ¿es efectivamente posible, desde una perspectiva como la de Habermas, discriminar cuándo los

‘procesos de individuación’, si puede llamárselos así en este contexto, actúan coactivamente y cuándo no? Para Habermas, esto ya sería posible a partir de las máximas comunicativas que supone el uso mismo del lenguaje en una instancia pública. Según el análisis de la constitución del sujeto moral que Habermas lleva a cabo en “Conciencia moral y acción comunicativa”, la etapa posconvencional de dicho proceso de individuación se define justamente por la posibilidad del sujeto de poner en cuestión radicalmente toda moral dada convencionalmente, en función de los principios deliberativos y reflexivos racionales presupuestos por la acción comunicativa, es decir, siempre discursivamente implicada. De este modo, no hay verdadera individuación sin la apertura del sujeto a esta reflexión racional: un individuo constituido coactivamente no sería entonces plenamente un sujeto, en el sentido de que se le ha vedado el acceso a la posibilidad efectual de elegir su propia tradición. Ahora bien, una vez más debemos tener en cuenta que la etapa del razonamiento moral posconvencional opera también como un ideal regulativo en la teoría de Habermas, ahora en el plano de la subjetivación, no el de la deliberación pública objetiva, y no es presupuesta como algo dado: en todo caso, este modelo de la formación del sujeto, como la expansión global de las condiciones de la Ilustración, es una aspiración democrática del propio Habermas, y como tal, otro punto de fuga de su teoría y de su perspectiva. Pero, por supuesto, la interrogación acerca de la posibilidad de distinguir los procesos coactivos de individuación persiste, aunque ahora la cuestión sea, efectivamente, si la confrontación con estos ideales comunicativos regulativos es la mejor manera de reconocerlos para restringirlos todo lo posible, según exige su teoría.

Habría que decir entonces que, dados estos altos requisitos, solo podrá considerarse no-coactiva una tradición de socialización que haya conseguido constituir históricamente una esfera pública de deliberación capaz de ofrecer espacio a la posibilidad de reflexión y a los aspectos propiamente efectuales de la aplicación y apropiación de dicha tradición, o que, al menos, presente aunque sea potencialmente los rasgos que harían posible la constitución de una esfera tal. Solo de este modo quedaría garantizada una realización plena de los sujetos como individuos, es decir, su completa formación como personas morales. Una tradición podría alcanzar el *status* de verdadero marco intersubjetivo de individuación solo cuando se demostrara apta para pasar la prueba de la Ilustración, aunque sea en los alcances limitados de la interrogación histórico-efectual de ella misma. Ahora bien: Habermas sabe, como Hans-Georg Gadamer, a quien sigue en este punto, que toda tradición supone un momento de aplicación; solo como resultado del ejercicio de la coacción (e incluso esto, relativamente) pueden restringirse sus alcances con el objeto de imponer un modelo rígido de reproducción

cultural. Y esta coacción solo puede ejercerse sobre la base de instituciones pseudo-legítimas que vedan en realidad el acceso a un verdadero proceso deliberativo-reflexivo en lugar de favorecerlo. Desde este punto de vista, la teoría de Habermas debe proponer herramientas de análisis institucional capaces de operar esa distinción entre instituciones realmente abiertas a la aplicación y a la deliberación, y pseudo-instituciones coactivamente organizadas en torno de una reproducción cultural no reflexiva. De ello dependerán los procesos de subjetivación presupuestos por el despliegue mismo de la acción comunicativa.

Se podría pensar que este problema central, aunque secundario desde su perspectiva, al que se enfrenta la teoría de Habermas abre ya todo un espacio propio de reflexión posible. En efecto, hay un fenómeno cultural, social y político que ante los ojos de muchos de sus protagonistas pudo pasar por expansión de los ámbitos de deliberación racional, si se permite el voluntario anacronismo, que podría constituirse como campo fértil para tratar de pensar esta distinción recién esbozada. En efecto, el colonialismo es capaz de proporcionar un ejemplo de elaboración para la teoría de Habermas. La historia de las intervenciones coloniales está llena de episodios en los que en nombre de la expansión de lo que se consideraban principios racionales básicos se llevaron a cabo operaciones verdaderamente coactivas, y no (solamente) en el sentido del uso de la violencia física, a la cual la teoría de la acción comunicativa es particularmente sensible. En efecto, como no deja de ser destacado por varias propuestas en el marco de la teoría poscolonial, de las que tal vez la más conocida y ejemplar sea la de Edward Said y sus estudios *Orientalismo* y *Cultura e imperialismo* (18), la intervención y la coacción militar colonial es siempre respaldada por mecanismos coactivos ideológico-culturales que cumplen la función de sustanciarlas no solo en los planos vivenciados de la autocomprensión identitaria y las relaciones intersubjetivas directas, sino también en el de diversas instituciones coloniales que, más allá de sus perfiles a menudo pretendidamente universalistas, legitiman en diversas instancias el régimen establecido, especialmente en las de subjetivación, la de producción de sujetos coloniales. Se trata fundamentalmente de instituciones ligadas a la producción de saberes acerca del mundo colonial; este es el caso del ‘orientalismo’ del que habla Said. Surgen modos de conocimiento legitimados institucionalmente (es decir, respaldados por los protocolos y mecanismos usuales de la constitución de saberes, y los privilegios y la ‘auto-evidencia’ de la teoría) cuya función inadvertida es sostener un orden rígidamente establecido, el del mundo colonial; y esto, por supuesto, bajo la máscara de la expansión de un impulso pretendidamente civilizador. Y en ellos aparecen implicadas diversas posiciones de subjetivación. Said, por ejemplo, equipado con las herramientas teóricas de la

arqueología del saber foucaultiana, es capaz de dar cuenta de cómo la cultura colonial se convierte en un verdadero aparato de conformación de sujetos dependientes.

Desde este punto de vista, que se revisará en detalle más adelante, la cuestión de las identidades culturales reaparece, pero de un modo diferente o invertido: ya no se trata del 'lastre' sustancial afectivo-emocional, individual o colectivo, al que una teoría formal de los derechos debería hacer justicia ampliando los alcances de su capacidad de representación, sino de la naturaleza del medio ambiente ideológico en el que se dan los procesos de subjetivación que la teoría presupone constitutivamente. Así, como se ve, habrá que articular conceptualmente de un modo o modos diferentes al de la representación propuesto por Taylor la relación entre cultura y acción política pública. Específicamente, según la teoría poscolonial, las instituciones de la esfera pública, como Habermas reconocía, pueden ellas mismas depender de un sesgo cultural específico, pero, abandonados la exclusividad de la interrogación acerca de su grado de representatividad y el dualismo que tiende a implicar, el problema es el de cómo la expansión de la racionalización es sin embargo capaz de construir estereotipos culturales identitarios coactivos como herramientas ideológicas de respaldo. Si ya no se puede partir de una teoría clásica de la representación para pensar la relación entre estado, sociedad civil y cultura, pero, como Habermas mismo sostenía, la cuestión de las relaciones entre identidad y sujeto no puede ser excluida o reducida en el plano de la teoría, la discusión alrededor de la legitimidad de las instituciones políticas y sociales exige articular las diferencias entre estas instancias de modo que no se produzcan reducciones inadvertidas de una a otra. La idea es que el pensamiento debe desplegarse precisamente **entre** Estado y cultura, **entre** esfera de deliberación e identidad para evitar su desdiferenciación inadvertida, pero presuponiendo a la vez que no hay ninguna distinción esencial o natural que garantice la perdurabilidad de esas diferencias.

No hay que dejar de decir en este contexto que la teoría de la acción comunicativa de Habermas puede perfectamente ser usada como respaldo de versiones humanistas y liberales puestas al día del colonialismo cultural y económico, muy en la línea de esos saberes coloniales analizados por la teoría poscolonial. El problema, por supuesto, es si la propia teoría es capaz de restringir o al menos reconocer estas aplicaciones tergiversadoras de sus propósitos fundamentales: no se trata de acusar simplemente a Habermas de imperialista. La a esta altura tradicional objeción al pensamiento habermasiano basada en su abstracción y su poca sensibilidad a la variación de contextos se vuelve realmente problemática si la cuestión no es ya la de si la teoría hace justicia o reconoce una determinada situación contextual dada, sino la

de si efectivamente es capaz de regular procedimentalmente una comunicación verdaderamente libre de coacción, reconociéndose ella misma entre las posibles fuentes de esa coacción. Y dado que Habermas define las nociones correlativas de libertad y coacción en el marco de su teoría de la comunicación no distorsionada, habrá que buscar allí la articulación teórica antes reclamada entre sujeto y espacio de deliberación pública. ¿Cómo concibe específicamente Habermas la relación entre los hablantes en una situación comunicativa?

Sabemos que Habermas, partiendo de un análisis pragmático del discurso basado fundamentalmente en la teoría de los actos de habla, encuentra en las reglas inmanentes al uso del lenguaje la salvaguarda de la orientación hacia el entendimiento de toda construcción de un intercambio comunicativo. Como vimos, el modo en que concibe ese marco regulatorio fue objeto de críticas por su déficit de contextualización, aun cuando Habermas nunca deje de destacar (por ejemplo en una posible lectura de su polémica con Karl-Otto Apel) el carácter inmanente de ese marco a cada situación de argumentación concreta: en efecto, las máximas comunicativas no constituyen un cuerpo de leyes explícitamente manifiesta en otro lugar que no sea su realización en intercambios efectivos cada vez concretamente realizados, es decir **siempre en contexto** (según requiere su concepción de la pragmática del lenguaje). Pero ¿qué idea de contexto está manejando Habermas aquí?

Ya aquí el problema no será un déficit de contextualización que podría resolverse afinando los modos de aplicación efectiva de la teoría (en este sentido se orientaría una perspectiva como la de Seyla Benhabib), sino el cuál es la forma del contexto que la teoría de la acción comunicativa presupone. Al presentarse tal teoría precisamente como una teoría de la comunicación, debe servirse de una noción de contexto solidaria con una concepción pragmática del lenguaje como la de la teoría de los actos de habla de la que depende. Como lo explica con detalle Jacques Derrida en su trabajo “Firma, acontecimiento, contexto” (19), la comunicación (o la consideración del lenguaje exclusivamente en sus aspectos comunicativos) supone siempre una idea de contexto plenamente homogeneizado: la realización de un acto de habla supone siempre un cerco de presencias contextuales, un conjunto de actores no por virtuales menos necesarios a su realización. Si la comunicación debe tener lugar como tal en tanto acto, presupondrá siempre un contexto estable y homogéneo en el que pueda llevarse a cabo sin distorsiones ni accidentes. Jacques Derrida, refiriéndose obviamente a Habermas, llama la atención sobre este problema de la teoría de la acción comunicativa en su trabajo “El otro cabo”:

Los proyectos europeos mejor intencionados, aparente y expresamente pluralistas, democráticos y tolerantes pueden, dentro de esta hermosa competición para ‘conquistar los espíritus’, intentar

imponer la homogeneidad de un *medium*, de normas de discusión, de modelos discursivos. [...] Este discurso, que pretende hablar en nombre de la inteligibilidad, del buen sentido, del sentido común o de la moral democrática, tiende por eso mismo, y como naturalmente, a desacreditar todo aquello que complica ese modelo, a reprimir o someter a sospecha aquello que pliega, sobredetermina o incluso cuestiona, en la teoría y en la práctica, esa idea de lenguaje (pp. 47-48).

Y en efecto, en la base de la perspectiva de Habermas funciona una noción de contexto uniforme y continuo, correlativa de las nociones de comunicación y lenguaje manejadas por la teoría. Solo un contexto homogéneo y plenamente abierto al conocimiento y a la valoración puede garantizar el reconocimiento de mecanismos distorsivos como aquellos que la teoría de la acción comunicativa buscaba eliminar o restringir sobre la base de los presupuestos ideales que regulan la argumentación. De este modo, la teoría de la acción comunicativa muestra como su condición misma de posibilidad una concepción abstracta del intercambio comunicativo, entendiéndolo como ese contexto ampliado y homogéneo. Si se extrapolan entonces los rasgos del contexto comunicativo, puede entenderse fácilmente que para respaldar en última instancia la posibilidad de juicio en relación con operaciones coactivas de reproducción cultural, paso crucial de su modo de entender la acción comunicativa, Habermas debe apelar implícitamente a una condición del mundo específica, que es la de su completa homogeneización, no necesariamente en términos de cultura o 'modos de vida', sino en su capacidad de ser plenamente sometido a la lógica 'universal' de la comunicación global. Su teoría de la acción comunicativa está sostenida por una visión predeterminada del contexto en el que debería aplicarse. Y, consecuentemente, por cierta noción, aunque sea meramente regulativa, del hablante-oyente ideal, es decir, del sujeto implicado en el acto de comunicación. Si bien la teoría de los actos de habla trabaja con una idea de sujeto idealmente competente como ésta, noción que, es obvio, no implica compromiso alguno respecto de los rasgos empíricos (por ejemplo, identitarios) de un hablante efectivo (del mismo modo que los procedimientos de la discusión racional no conllevan contenidos concretos de los debates que efectivamente tengan lugar), sin embargo dicho sujeto debe cumplir con algunas condiciones bien determinadas como elemento del contexto: en efecto, se presupone que, por ejemplo, pueda tener un acceso, digamos, 'autoconsciente' a sus propias intenciones en la discusión en juego. Encontramos aquí otro avatar del tópico kantiano mencionado más arriba, pero ahora en una versión más localizada: el de la autocomprensión del hablante como autor intencional de su propio discurso. Pero ahora podemos entender que esa autocomprensión no es un requisito natural dado previamente, una condición causal de la comunicación no distorsionada, sino un efecto del intercambio lingüístico mismo. No se trata de negar aquí que efectivamente se puedan tener intenciones en las discusiones públicas, sino de notar la transformación que desde este punto de

vista sufre la noción de sujeto habermasiana. Aunque la teoría pueda tener en cuenta los contextos culturales e institucionales específicos de individuación, la homogeneidad generalizada de su noción de contexto impone también, de manera indeneable, el compromiso de cada sujeto participante consigo mismo, en tanto usuario del lenguaje, bajo la denominación de intencionalidad autoconsciente. Así, las nociones de libertad y coacción habermasiana sufren una determinación inadvertida, la que les otorga una coacción tal vez más profunda, que es la de la relación entre el discurso y el sujeto portador al que compromete. Al definirse ese sujeto teóricamente como sujeto hablante de manera previa a cualquier referencia a su conformación singular, ya se da un momento inasimilable para cualquier mecanismo de reflexividad generalizada (como autocomprensión de la propia intencionalidad): como esa reflexividad solo puede darse lingüísticamente, la relación entre sujeto y lenguaje se convierte en condición de posibilidad y a la vez en límite de la misma, en un momento irrebalsable y, por lo tanto, radicalmente sustraído a la reflexión. Ese momento se constituye como ideal comunicativo-pragmático que no puede otorgar ninguna estatura (teórica, se entiende) a las siempre posibles distorsiones de ese ideal, a las que considera solo accidentes, fallas o casos negativos del mismo.

La situación colonial es capaz de ofrecer una interesante ilustración de este compromiso del sujeto con la comunicación discursiva. Ella está constituida, según la teoría poscolonial, precisamente por un momento de violencia coactiva insuperable, aun aquella que se lleva a cabo a favor del establecimiento de una esfera pública de verdadera comunicación no coactiva: hay en ella un momento que se sustrae siempre a la elección racional y consciente, y frente al que no es posible dar marcha atrás. Toda intervención colonial, aun aquella que se lleva a cabo a favor de la libertad de expresión, y de la articulación de una autocomprensión autónoma por parte de los 'nativos', conlleva un momento de coacción insuperable: hay un momento en el que el colonizado no puede ya (o todavía) elegir; y esto se vuelve evidente en el fenómeno ejemplar de las lenguas de las excolonias. Esta es la consecuencia no-reversible de los procesos de colonización que lleva a hablar de la descolonización sirviéndose del término sin dudas más adecuado de poscolonialismo. De lo que se trata en este caso, evidentemente, es de resaltar, con el prefijo 'post-' el carácter limitado de toda apertura de un contexto: el contexto de la reflexión poscolonial es justamente un contexto no homogéneo, en el que la base es justamente la heterogeneidad (por ejemplo entre el antes y el después del 'encuentro' colonial), y en su irreducibilidad misma a la homogeneización (efectivamente en esas resistencias, en aquello que en el fenómeno poscolonial se escapa a la reflexividad reclamada por Habermas, está puesto el

foco de la reflexión teórica). Hay, en los fenómenos poscoloniales, un momento (el marcado por ese 'post-') que se escapa siempre a la posibilidad de reflexión requerida por la teoría de la acción comunicativa, y que opaca su necesidad de un contexto completamente abierto a la reflexión y a la deliberación racionales: algo se sustrae siempre en ellos a la posibilidad radical de elección que Habermas pretende fundamentar. Las preguntas serán, entonces: ¿se puede seguir hablando de nociones verdaderamente válidas de libertad y coacción en ámbitos contextuales cuya homogeneidad no es evidente de base y, por lo tanto, en los que inadvertidamente pueden operar mecanismos coactivos (posibilidad nunca definitivamente evitable en un contexto no homogeneizado)?

### **3. Contexto institucional y deliberación**

En este punto, una teoría alternativa de la institución parece necesaria. Una teoría capaz de reconocer los límites de la apertura de un contexto institucional determinado, y que puede haber momentos de ese contexto que excedan el alcance de la reflexión. Si la noción de libertad de la que se sirven directa o indirectamente los análisis de Habermas sigue siendo pensada en el marco de un sistema institucional contextual plenamente homogéneo y, solo de este modo, abierto a la posibilidad crucial de emitir juicios a propósito de su modo de funcionamiento coactivo o no (es decir, a la distinción entre verdaderas instituciones y pseudo-instituciones que la teoría de Habermas reclama), resulta sobrepasada por fenómenos (como el del poscolonialismo) en los que las instituciones que garantizan la libertad pueden ser ellas mismas la fuente de una coacción primaria inadvertida. Se trata, efectivamente, de garantizar la deliberación aun en un contexto no plenamente abierto a la posibilidad de distinguir claramente las instancias coactivas de las que no lo son, y en los que los mecanismos discursivos universales cuyo funcionamiento Habermas parecería haber aclarado definitivamente no pueden ocupar ya una función meramente regulativa. Especialmente en los marcos de individuación y de socialización se jugarían mecanismos que se sustraen a la reflexividad plena reclamada por Habermas; se trataría entonces de dar con los modos de análisis institucional capaces de operar en marcos contextuales no completamente previsibles ni homogéneos como los de los procesos de conformación de la subjetividad. Frente a esta posibilidad, Habermas parece optar por un intento de homogeneización definitiva (tal vez en el largo plazo) de los contextos, en lugar de plantear la posibilidad de procedimientos deliberativos que puedan

seguir siéndolo aun en condiciones diferentes de las requeridas por su teoría, lo cual escaparía también, por cierto, a cualquier posible aplicación de la misma.

En efecto, se trata de llevar a cabo un desplazamiento sobre la concepción general de las instituciones deliberativas manejada por Habermas, que pueda abrir otras maneras de operar críticamente y que, además, permita tener en cuenta, en relación con lo anterior, el grado de autonomía que las instituciones son capaces de alcanzar respecto del modelo de la deliberación pública racional construido por Habermas. No se trata ya aquí de sostener las distinciones entre diferentes tipos de acción, evitando la peligrosa ‘inflación’ del campo de la acción técnica estratégica que según Habermas caracterizó a la modernidad. Las instituciones, de las que el lenguaje constituía, como se vio, una especie de modelo ejemplar, deben su predicamento al modo en que sustraen sus fundamentos a la reflexión más que a su apertura radical a la misma. Pero esta imposibilidad es en ellas constitutiva, y esto por supuesto vale también para las ligadas al modelo deliberativo habermasiano, como la del Estado moderno. El problema del multiculturalismo, por lo tanto, no se agotaría en una reflexión acerca de la posibilidad de concebir ideas de la ‘vida buena’ definidas colectivamente, o en la de las relaciones entre estado de derecho y nación, sino que implicaría necesariamente un análisis de las instituciones en el marco de las cuales se llevan a cabo esas mismas reflexiones. La noción de contexto deliberativo homogéneo de Habermas no le permite problematizar las relaciones entre instituciones y esfera pública, ya que se establece una continuidad reflexiva entre ambas sin explorar los procesos de mediación que esas relaciones suponen, ni, mucho menos, la posibilidad de que se generen conflictos entre ellas. En este sentido, Habermas no plantea nunca en el marco de este debate el problema crucial de la relación, por ejemplo, entre disciplinas académicas y política; en efecto, se echa de menos en su teoría del Derecho una concepción de la intervención política y, por esto mismo, se presuponen como dados los efectos progresistas de la acción comunicativa en una escala expandida, mucho más allá de los marcos académicos de la institución universitaria. Habermas presupone la continuidad de reflexión académica y política, y con eso excluye de toda posible interrogación el sitio de enunciación mismo de su teoría como espacio de saber. En cambio, debe reconocerse que en el marco neonietzscheano de los llamados ‘estudios poscoloniales’, la cuestión de la relación entre activismo político e investigación académica resulta de primera importancia (20).

Además, y correlativamente, se vuelve necesaria una interrogación acerca del funcionamiento de los medios de comunicación en una esfera pública deliberativa, cuya relación ambigua y compleja con la democracia de masas y el Estado de derecho Habermas no

considera pertinente analizar en estos artículos recientes o concibe simplemente como un proceso paralelo de mutua colaboración. Es sorprendente, por ejemplo, que este tema surja justamente en la conclusión acerca de los procesos de subjetivación del texto de Habermas “Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”, y que no sea problematizado como tal:

Precisamente en el ejemplo de este proceso de integración se puede aprender en qué han consistido realmente los requisitos funcionales para una formación democrática de la voluntad: en los circuitos comunicativos en una esfera política desarrollada sobre la base de asociaciones civiles y sobre el medio de la prensa de masas. Así pueden alcanzar relevancia los mismos temas al mismo tiempo para un mismo público numeroso y anónimo y, salvando grandes distancias, estimular a los ciudadanos a que realicen contribuciones espontáneas. De este modo surgen opiniones públicas que agavillan los temas y tomas de posturas en magnitudes de influencia política (21).

Las grandes distancias que se deben salvar para pensar la relación entre la recepción por parte de un “público numeroso y anónimo” y las “contribuciones espontáneas de los ciudadanos” pueden ser todavía mayores de lo que Habermas supone. Pero no se trata aquí de la distancia que corresponde a procesos complejos de mediación institucional, sino más bien la que impone el corte entre planos o modalidades muy diferentes (y a veces mutuamente excluyentes) de comunicación. Es otra vez una noción de contexto homogéneo (correlativa de una noción generalizada de comunicación) la que le permite a Habermas pensar en el posible desarrollo conjunto de medios de comunicación y democracia de masas, que no tiene en cuenta, justamente, las diversas y cualitativamente diferentes instancias de comunicación que los medios son capaces de generar, y su heterogeneidad respecto de modos más tradicionales de pensar la acción comunicativa en el ámbito republicano. En este sentido, además, las consideraciones sobre los medios masivos de comunicación con las que Habermas cierra su “Prefacio a la nueva edición alemana de 1990” de su clásica *Historia y crítica de la opinión pública* son todavía más desalentadoras, ya que aunque se reconocen sus aspectos contradictorios, esta contradicción ni siquiera aparece formulada ni es objeto de elaboración alguna (22).

Los medios de comunicación también parecen regirse por procedimientos y mecanismos bastante alejados de los protocolos de la pragmática universal habermasiana. ¿No impugna el funcionamiento mismo de los medios de comunicación de masas la noción de comunicación no distorsionada de Habermas? ¿No supone dicho funcionamiento la apelación a modalidades comunicativas que serían consideradas irracionales desde una perspectiva como la suya? (Jacques Derrida destaca este ‘punto ciego’ de la teoría de la acción comunicativa habermasiana en la entrevista “La democracia para otro día”, su libro *El otro cabo—La*

*democracia, para otro día.* (pp. 87-88)) ¿Son realmente afines la apelación de los medios a operaciones de impacto directo y reacción emocional por parte del público y una moral posconvencional como la habermasiana? En este sentido, el mismo Habermas es capaz de reconocer los límites de su concepción exclusivamente procedimental del Derecho cuando apela a mecanismos vivenciales más directos como factores de integración y solidaridad social en un mundo globalizado y posconvencional, que podrían tener que ver con una función alternativa para los medios de comunicación en la democracia de masas: remitámonos, simplemente, a la noción de “patriotismo constitucional” que maneja en algunos de sus textos más recientes, como sustitución universalista de las ideologías nacionalistas (23). Con esto, como se vio, Habermas parece reconocer que la legitimidad del Estado de derecho no depende solamente de garantías procedimentales basadas en las máximas discursivas que guían toda argumentación, sino del convencimiento y el compromiso de los participantes en un nivel emotivo o, mejor, plenamente subjetivo, lo cual, sin embargo, parece estar bastante lejos de su modo de concebir el Derecho y la deliberación democrática. Es aquí justamente donde a menudo se juega el papel crucial de las instituciones públicas (incluidas, por supuesto, las académicas) o de los medios de comunicación en la formación de opinión o consenso, y en la constitución misma de los sujetos involucrados en los procesos deliberativos. El problema sería, entonces, no el de cómo volver apto para la deliberación racional según los términos manejados por Habermas este contexto heterogéneo y complejo, sino, justamente, cómo introducir operaciones deliberativas en estos ámbitos no exhaustivamente determinables, en los que no es posible contar con un conocimiento pleno de los intereses y las cuestiones en juego como manera de restringir al mínimo toda posibilidad de coacción, y en los que los requisitos de racionalidad argumentativa de Habermas no resultan para nada evidentes o accesibles.

Por último, habría que tener en cuenta los límites de perspectivas como la habermasiana cuando se trata de teorizar críticamente la globalidad, es decir, instancias que excedan el marco de las instituciones y el Derecho en los Estados nacionales. En este plano (que podría perfectamente denominarse neocolonial) resulta claro que la teoría de la acción comunicativa de Habermas solo sería capaz, con suerte, de dar cuenta de fenómenos culturales de dominación, es decir, de mecanismos coactivos de reproducción institucional; pero de ningún modo podría hacerse cargo de lo que hay de **explotación** en los mecanismos de ‘universalización’ del mercado y de las telecomunicaciones, entendiéndola como la sustanciación (o la literalización) de discursos acerca de economías e identidades dependientes y subalternas cuya alteridad definida en términos universales abstractos no es otra cosa que una

oportuna salvaguarda de la lógica de lo mismo, es decir, del capital. En síntesis, no se trata de renunciar a la posibilidad de instrumentar una perspectiva teórica global a favor de una fragmentación pseudo-pluralista de los puntos de vista, como podría suponerse a partir de las críticas que atacan a Habermas por su déficit de contextualización, sino de adoptar una posición vigilante que intente evitar concepciones abstractas de esa globalidad que, imponiendo imágenes predeterminadas de ese contexto, terminen denegando posibilidades de acción y llevando a cabo operaciones de exclusión, es decir, **subalternizando**, a una parte importante de ese espacio global bajo las máscaras del desarrollo y la igualdad solo entendida en términos de la libertad abstracta del consumo.

En este sentido, más que nunca se impone la formulación de una teoría del sujeto, la cual no necesariamente sería ya commensurable con una teoría de la identidad. Según Taylor y otros críticos de las posiciones habermasianas, su déficit se da en el carácter desustancializado y abstracto de los procedimientos que definen: todo un vasto campo de problemas ligados a la identidad cultural de los participantes en la deliberación se les escapan. A esto Habermas responde, consecuentemente, desustancializando las posiciones subjetivas involucradas en el procedimiento deliberativo, y preguntándose por la construcción de subjetividad, por los procesos de subjetivación. Hemos visto cómo esta interrogación, que apunta en última instancia a la conformación institucional de sujetos aptos para el intercambio discursivo, implica reconocer que la relación entre sujeto y lenguaje supone un momento heterogéneo respecto del contexto general de los intercambios. Se trata, en última instancia, de las relaciones entre racionalidad y lenguaje, y como la argumentación de Habermas dejó claro, el sujeto es el sitio improbable de despliegue de las mismas.

#### **4. Estética e intersubjetividad**

El teórico marxista Terry Eagleton, en el capítulo final de su *The Ideology of the Aesthetic* (24), recupera el problema de la relación entre razón y sujeto en el desarrollo de una justificación del carácter central del discurso de la estética para pensar las relaciones entre teoría y *praxis* política en la contemporaneidad. Y lo hace señalando precisamente que hay una “dimensión ‘estética’ de la obra de Habermas” (25), a menudo no señalada. “Lo estético”, indica Eagleton, “comenzó, con Baumgarten, como una modesta afirmación de las pretensiones del *Lebenswelt* sobre una razón abstracta; y es justamente este proyecto, ahora conjugado como una crítica radical de la sociedad capitalista, el que emprende Jürgen Habermas en nuestro

tiempo” (26). La concepción habermasiana de la intervención política tiene mucho de ‘juicio’, en el marco de la larga descendencia de las formulaciones kantianas. Y es innegable la deuda de Habermas con la *Teoría estética* de su maestro T. W. Adorno.

La ‘totalidad’ no absolutista, no fundamental, que surge armónicamente de la interacción de los momentos particulares sin que estos resulten superados presupuesta por la manera en que Habermas entiende la racionalidad de la esfera de la acción comunicativa, tiene obvios puntos de contacto con la ‘comunidad del gusto’ que puede extrapolarse a partir de la crítica kantiana del juicio, y con la concepción adorniana de la obra de arte ‘lograda’. Por supuesto, la formulación de Habermas no se queda sin embargo en una elaboración intuitiva de este modo de entender la comunidad comunicativa: él construye una teoría formalizada de los procesos deliberativos en el marco de las instituciones públicas, de modo que su teoría no resulte deformada por contenidos prefigurados a la hora de establecer los criterios normativos de la argumentación razonada comunicativamente; esto implica, por lo tanto, un ‘vaciamiento’, por llamarlo de alguna manera, de las situaciones argumentativas concretas en el mundo de la vida. Este, como se vio, es el punto del pensamiento habermasiano que a menudo es objeto de críticas, como hemos visto, por sus deficiencias contextuales; pero no debe perderse de vista, como concluimos hacia el final de la sección anterior, que Habermas no puede dejar de lado plenamente, aun reconociendo la inevitabilidad de la formalización, los aspectos ligados a lo afectivo y lo inmediatamente experimentable como factores de cohesión de la comunidad alrededor de los ideales regulativos de una comunicación no distorsionada, bajo la forma, por ejemplo, del “patriotismo constitucional”. En efecto, debe comprenderse que, a pesar de la necesidad de formalización, el ideal de la comunicación no distorsionada no solo supone la apertura reflexiva a la argumentación del otro, sino también la posibilidad de integración en la esfera pública de aspectos normalmente entendidos como no sujetos a la deliberación en ese ámbito: así se entiende la necesidad planteada por Habermas de la integración en el marco del debate institucional democrático de esos momentos subjetivos. El problema que surge es si estos aspectos no ponen un límite trabas a la formalización requerida por la teoría de Habermas, orientada justamente a evitar la coacción y las distorsiones comunicativas; en efecto, como puede ser percibido de inmediato en toda una serie de fenómenos contemporáneos, estos aspectos estéticos pueden introducir deformaciones en el contexto de la argumentación pública, ya no en el plano de las identidades culturales a ser representadas, sino en el más constitutivo de los procesos de subjetivación. Habermas no puede dejarlos de lado, pero resultan un arma de doble filo: por un lado, momento inevitable de la realización de la

comunidad comunicativa, que no puede excluir estos momentos concretos y particulares en función de una generalidad impuesta que no los reconozca o los supere de manera abstracta, y por otro, riesgo de la interferencia en la comunicación de factores no argumentativos, y en este sentido ajenos a la racionalidad comunicativa cuyas condiciones normativas de posibilidad Habermas pretende formalizar. El sujeto de este modo, se convierte en la condición irrebasable de la teoría habermasiana al tiempo que le plantea un posible límite.

Terry Eagleton reconoce, respecto de la teoría de Habermas, y haciéndose eco de las objeciones revisadas más arriba, que “todo el modelo parecería en verdad considerablemente jurídico y legalista, incapaz de sostener el peso de las historias de interés conflictivas y concretas cuyos participantes traen necesariamente del mundo de la vida, y ambiguo en sus gestos de acomodación de lo que Habermas llama lo ‘estético-expresivo’” (27). Sin embargo, lo que a Eagleton le interesa de los aspectos estéticos de la teoría de la acción comunicativa de Habermas es que a partir de ellos es posible plantear, al menos como ideal regulativo, la posibilidad futura de una comunidad real, no alienada, pero como realización de una dialéctica ya presente en la esfera pública en la actualidad. Eagleton encuentra de este modo en los planteos tradicionales de la estética afines a algunos momentos del pensamiento habermasiano un programa de intervención política y un modo de tender hacia esa comunidad futura difícil de conceptualizar: no se trata de reducir las particularidades a una generalidad universal, la de la utópica comunidad ideal sometida al concepto; en efecto, señala Eagleton, “el propósito final de nuestra universalidad, de nuestro igual derecho a participar en la definición pública de significados y valores, es que las especiales particularidades de los individuos puedan ser respetadas y cumplidas. La particularidad retorna nuevamente en un nivel ‘más alto’” (28). Como se vio, esta era la posición de Habermas respecto del sitio de las pertenencias identitarias en su teoría. Según Eagleton, en ese cruce dialéctico no violento de generalidad y particularidad, extrapolable a partir de las condiciones de nuestra interacción lingüística, es posible encontrar la promesa de felicidad que ofrecen la tradición de la estética y el modo en que concibe la obra de arte, que no implica ni una dominación absoluta de la generalidad, ni una exacerbación de la particularidad en sí misma. La promesa de una comunidad multicultural internacional ideal como la que el mismo Habermas, según vimos, pretende introducir en sus reflexiones acerca del Estado nacional y la posibilidad de la constitución de instituciones internacionales legítimas, posee rasgos que, para Eagleton, son característicamente estéticos.

La aparición de lo estético y lo sublime en el discurso de un marxista como Eagleton cuando lee a Habermas tiene que ver con acusar el golpe del giro antifundacionalista que

implica, al menos en primera instancia y sobre todo por contraste respecto de una filosofía de la historia como la propia del marxismo más tradicional, la teoría de la acción comunicativa: no se puede pretender establecer una saber acerca de la configuración necesaria del todo social, y por eso se hace necesario apelar a otras figuras, como aquí la de lo sublime, para pensar una alternativa al orden de lo simplemente dado. Ya dentro de la tradición clásica de la estética, por ejemplo en Kant y Schiller, estas figuras habían cumplido un papel articulador allí donde la articulación y la coherencia basadas en el saber y el entendimiento flaqueaban.

Lo estético por otro lado tendrá según Eagleton también la función de rehabilitar la imagen como tal para pensar lo social, frente al ‘discursivismo’ generalizado de las posiciones de Habermas, que hacen del intercambio comunicativo verbal el modelo de toda interacción social. Y nos volveremos a encontrar con lo sublime en el marco de esta tesis, más precisamente en el capítulo 3 de esta primera parte, cuando, de acuerdo con las perspectivas de Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, bajo dicha figura se piense lo por definición irrepresentable de la plenitud del todo social, ese objeto inaccesible pero que, como tal, obliga o da lugar al desplazamiento, a la identificación, al deseo: más precisamente en los términos de Laclau, a la instauración de un significante ‘vacío’.

Por supuesto, el modo en que Eagleton lee a Habermas presupone una manera determinada de entender la tradición de la estética. De todos modos, su operación es interesante ya que, en primer lugar, repone legítimamente en el centro de la teoría de la acción comunicativa una serie de cuestiones que Habermas, quizás preocupado por librarse de las influencias más directas de su maestro T. W: Adorno, parecía haber remitido a un segundo plano (29). Y en segundo lugar, explicita compromisos conceptuales e interpretativos de la teoría habermasiana que la exponen más claramente a la confrontación con otras corrientes del pensamiento contemporáneo que le han otorgado a la estética un lugar bastante más central. Vale la pena destacar que toda una zona de la teoría poscolonial, a la que antes nos referimos como posible antagonista de la teoría de Habermas en su concepción de la intervención política en el contexto internacional, surge de una crítica al pensamiento estético desde el ámbito disciplinar de la teoría literaria.

En efecto, Paul de Man puede ser considerado un importante antecedente de algunos de los planteos dominantes en la teoría poscolonial, especialmente de aquellos ligados de una u otra manera a la deconstrucción, cuya mayor representante es sin dudas Gayatri Chakravorty Spivak. Y, efectivamente, de Man se encarga de dejar clara su posición, como teórico de la literatura, respecto de las perspectivas estéticas. Una lectura superficial de sus textos de *La*

*ideología estética*, *The Rhetoric of Romanticism* o *La resistencia a la teoría* (30) permite reconocer los diversos modos en que de Man rechaza explícitamente la legitimidad de toda consideración estética del texto literario. La teoría literaria comienza a desarrollarse como disciplina cuando el estudio de la literatura deja de basarse en consideraciones estéticas, que serían aquellas que se dirigen a las cuestiones del significado, el valor o el efecto general de las obras sin prestar una atención crítica al modo en que estos llegan a constituirse como tales. Es la introducción de terminología lingüística en la investigación literaria (por ejemplo, con el formalismo ruso) lo que da lugar, para de Man, como es bien sabido, a la posibilidad de constitución de una disciplina autónoma como la teoría literaria.

Desde la perspectiva de de Man, la estética tradicional surgiría de una fenomenalización ingenua de procesos exclusivamente lingüísticos y materiales de significación, la atención a los cuales pondría en cuestión la posibilidad de concebir la ‘experiencia’ de la literatura como una intuición directa e inmediata de un significado o referente sin atender a la función referencial del lenguaje como tal, que sería materia específica de la nueva disciplina teórica, la cual dispone de herramientas de análisis semiológico que la protegen de semejante ingenuidad identificada por de Man con “lo que llamamos ideología” (31). Sin embargo, de Man, en su breve historia crítica de la teoría literaria, alerta contra la posible reestetización que podría sufrir a partir de la fenomenalización de sus propias categorías de análisis, como por ejemplo la de literariedad: suponer que es posible una intuición fenoménica de lo literario como tal, ligada por ejemplo a supuestos rasgos específicos del lenguaje como la aparente necesidad de una reiteración de sonidos, equivale al procedimiento denunciado más arriba que implica pensar que la estética define un campo de objetos inmediatamente perceptibles o, en su defecto, un modo de experiencia de los objetos definido por cualidades específicas que lo singularizan frente a otros (de Man llevará a cabo la crítica de estas operaciones a través, principalmente, del análisis de las teorías idealistas y románticas del símbolo). De este modo, la tradición de la estética es para de Man no solo el punto de partida idealista cuya reducción lleva a cabo la teoría literaria, sino sobre todo o especialmente un riesgo constante para la misma, siempre expuesta a la posible fenomenalización de sus categorías lingüísticas de análisis.

Por supuesto, el uso que, según veíamos más arriba, hace Eagleton de la tradición de la estética para leer a Habermas no escaparía de la crítica demaniana, ni de sus prevenciones respecto del carácter ideológico de la fenomenalización inadvertida de lo ‘estético’. Así, mostraría cómo, a pesar de la relación que establece entre estética y formalismo universalista habermasiano, en *The Ideology of the Aesthetic* Eagleton se ve obligado a anclar lo estético en

necesidades que él considera naturales de la especie humana, cuya realización plena debería ser tomada en cuenta por ese orden social prefigurado en la experiencia estética. Así, Eagleton remite a la “estructura biológica” (32) del cuerpo las necesidades individuales que todo modelo de la colectividad debería tender a satisfacer, entre las que incluye trabajo, reproducción sexual, descanso, protección y formas de asociación “cuya regulación llamamos lo político” (33). La cultura y la comunidad se constituyen entonces, para Eagleton, como respuesta obligadamente colectiva a estas necesidades sustanciales, tendiendo idealmente a una satisfacción social de las mismas que es a la vez autorrealización individual; en este punto, para Eagleton, ética y estética se encontrarían. Resulta entonces claro cómo la experiencia estética remite aquí no solo a fenómenos específicos, sino a modos de interacción social prefigurados por ella. De Man vería en esta operación una fenomenalización arbitraria de cuestiones exclusivamente lingüísticas (y específicamente de lo que en el mismo Habermas es una formulación meramente discursiva de estos ideales), y rechazaría de plano como ideológicas las conclusiones de Eagleton. No se trataría de anclar la teoría habermasiana en una definición naturalizada de ‘lo humano’ sino, por el contrario, de liberarla de sus últimos lastres fenomenalizantes y metafísicos como la poco elaborada teoría del sujeto que, como se vio, presupone. Eagleton, a su vez, podría acusar a de Man, en la línea de varios críticos marxistas de su pensamiento, de caer en un esteticismo negativo, en un formalismo vacío, completamente des-subjetivizado e inhumano y, por lo tanto, políticamente reaccionario por impedir de plano la posibilidad de la constitución dialéctica de, al menos, una perspectiva de superación de las actuales condiciones de vida; sin embargo, como veremos más adelante, la operación de Eagleton será algo diferente, lo que permitirá interrogarnos luego a propósito de un posible punto de contacto entre política y deconstrucción en el contexto poscolonial.

## **5. La tradición de la estética según de Man**

Pero, para comprender más cabalmente las líneas de la interpretación de la tradición estética por de Man, resulta oportuno revisar el tratamiento que otorga a uno de los textos fundadores de la estética como disciplina autónoma: se trata, por supuesto, de su trabajo sobre la “Analítica de lo sublime” de la *Crítica del juicio* de Kant, llamado “Fenomenalidad y materialidad en Kant” (34). De Man comienza este trabajo destacando los aspectos de la filosofía trascendental de Kant que pueden ser caracterizados como “críticos de la ideología”: del mismo modo que, como indicaba de Man en “La resistencia a la teoría”, “la literatura

implica el vaciado [...] de las categorías estéticas” (35), entendidas como modos ideológicos de fenomenalización inadvertida de efectos lingüísticos, los principios de la filosofía trascendental excluyen cualquier representación empírica o fenoménica del mundo no sometida previamente a una interrogación crítica, es decir, cualquier representación ideológica, cuya verdadera puesta en cuestión por definición debería constituirse en términos exclusivamente conceptuales, sin referencia alguna a lo empírico (por ejemplo, al modelo de la naturaleza humana en el que Eagleton ancla su formulación de lo estético). Sin embargo, desde el principio, de Man afirma la interdependencia entre ideología y pensamiento crítico, ya que su distinción o, para decirlo con de Man, su “articulación” (36) es la única garantía del verdadero rigor filosófico. El carácter crítico de la filosofía resultaría imposible de mantener si no fuera capaz de entrar en relaciones de una manera determinada con una ideología en la que, sin embargo, deberá evitar disolverse.

Y para Kant, lo estético tendrá que ver precisamente con la posibilidad de articulación entre un discurso crítico y, por lo tanto, puramente conceptual, y un discurso ideológico empíricamente determinado. Esto podía ya percibirse en el modo en que Eagleton reformulaba el proyecto habermasiano en función de una relación no violenta de generalidad y particularidad. El principio de lo estético, según su formulación más clásica, es capaz de articular conceptualización racional e intuición sensorial empírica. El lugar en el que se intentará llevar a cabo esta articulación en la *Crítica del juicio* será, para de Man, la “Analítica de lo sublime”. La experiencia de lo sublime (la contemplación de las pirámides de Egipto, la entrada en la Basílica de San Pedro en Roma, rocas amenazadoras colgadas sobre nuestras cabezas, nubes de tormenta, volcanes, huracanes, el océano embravecido, una cascada, son los ejemplos que da Kant de dicha experiencia) no depende de una propiedad de los objetos, sino que es puramente interior: en efecto, una roca o una tormenta marina no resultan sublimes porque efectivamente puedan amenazarnos por sí solas, sino que son nuestros sentimientos interiores los que les confieren su carácter amenazante. Sin embargo, para que lo sublime pueda cumplir la función articuladora que se le ha conferido (central también en el planteo de Eagleton, como se especificará más adelante) debe ser en alguna medida fenoménicamente representable, es decir, intuible. De más está señalar, antes de pasar a las conclusiones de su análisis detallado de esta sección de la *Crítica del juicio*, que el propósito de de Man será dar cuenta del ‘precio’ que las interpretaciones estetizantes de Kant deben pagar por considerar definitivamente lograda y directamente experimentable esta articulación, aunque sea con el saludable propósito de la postulación de una comunidad intersubjetiva ideal.

Según de Man, en la sección acerca de lo sublime matemático como experiencia de lo absolutamente grande por encima de toda comparación, Kant trata de articular dos sistemas en apariencia completamente incompatibles: el del número y el de la extensión. Lo infinito, sin dudas conceptualizable en el sistema del número, debe ser trasladado en lo sublime a la experiencia de una extensión espacial. Pero este modo de experiencia exige, para constituirse, una totalización, el establecimiento de un contorno o fondo recortable que permita justamente que la experiencia se lleve a cabo: lo incomparablemente infinito en el ámbito de la extensión debe darse como una totalidad accesible para poder ser experimentado. Pero lo infinito se define justamente por no poder ser comparado con ninguna magnitud limitada. Sin embargo, para Kant la imaginación es capaz de constituir en lo sublime matemático una intuición sensible de lo infinito a partir del juego entre aprehensión de las partes sucesivas y comprensión de totalidades parciales. Esto depende en realidad, según de Man, de un modelo lingüístico más que perceptual, el de la sustitución de sintagma y paradigma que se da en todo discurso. De Man está interesado en destacar que la articulación buscada en lo sublime sólo puede darse formalmente, dentro de un sistema lingüístico de sustituciones topológicas mecánicas, que excede, y por lo tanto determina, los órdenes de lo conceptual y lo sensible que se buscaba articular a través de lo sublime. En esto radica la imposibilidad de alcanzar un concepto trascendental de lo sublime, y este es el punto no elaborado por todas las interpretaciones ‘esteticistas’ de la *Crítica del juicio*. Y, además, resulta desde ya evidente cómo la articulación de formalización y experiencias concretas ligadas a lo afectivo que Eagleton busca extraer de los planteos de Habermas encuentra aquí un obstáculo aparentemente fundamental, y precisamente a partir de una concepción del lenguaje, de cuyo uso Habermas parecía haber extraído los principios regulativos básicos de la acción comunicativa.

Eagleton podría responder que esta operación de lectura de de Man implicaría una recaída en el idealismo, a partir de la postulación de un ámbito lingüístico de formalización definido por la exclusión de la experiencia concreta y de todo momento material (37), contra el cual, de paso, se levantaría también la apelación de Habermas a la pragmática. Sin embargo, de Man lee el análisis kantiano de lo sublime como exposición de este carácter puramente formal pero, en el sentido lingüístico o, más precisamente, retórico que él le da, propiamente material, es decir, ajeno a cualquier posible figuralización o conceptualización, de lo sublime. Formalismo y materialismo no se excluirían, sino que más bien encontrarían un proyecto común si se resiste su reappropriación como experiencia. “La crítica de la estética en Kant”,

señala entonces de Man, “finaliza en un materialismo formal que se opone a todos los valores y características asociados a la experiencia estética” (38), se entiende, según la concepción tradicional. Toda la historia de la estética posterior a Kant es la de la fenomenalización inadvertida e ideológica, alrededor de, por ejemplo, una noción de experiencia estética inmediatamente vivenciable, de esta estructura formal “articulante” previa que en Kant sería capaz de ser formulada desde un posteriormente nunca reconocido punto de vista materialista, al que lo llevan las mismas pretensiones críticas formales de su filosofía. La crítica de de Man a la estética presentada más arriba se refiere a esta ideologización de lo que en Kant habría sido la exposición de “la materialidad prosaica de la letra” (39), de la cual depende la pretendida articulación de idea y apariencia sensible buscada en lo sublime, que sólo puede concebirse prescindiendo de toda fenomenalización y reduciendo el lenguaje a su *performance* como tal.

A partir de esta exposición sumaria, es posible reconocer que de Man encuentra en Kant un antecedente importante del proyecto crítico de la teoría literaria, surgido según él de la introducción de terminología lingüística en el estudio de las condiciones de significación de la literatura: en ambos casos, se trata de radicalizar la formalización de modo que, por exclusión de todo momento fenoménico o conceptual, se alcance una concepción materialista del lenguaje como condición de posibilidad previa de esos momentos en su misma *performance*. El análisis lingüístico permitiría dar cuenta de cómo se construyen los efectos (afectivos, emotivos, apelativos o referenciales) que habitualmente se suelen denominar estéticos en la interpretación de los textos literarios. La formalización, resultado de las pretensiones objetivas de la teoría, da lugar a la exclusión del centro de la consideración analítica aspectos (en principio) considerados subjetivos. La concepción del lenguaje que se desprende de esta operación es por supuesto muy diferente de la manejada por Habermas, y esto expone a de Man a las críticas por lo que se considera su esencialización negativa del lenguaje, interminablemente sustraído a la posibilidad del conocimiento y del uso por parte del sujeto. Estas críticas ven en de Man un perpetuo comentarista de la materialidad del lenguaje sustraído a su implicación en contextos discursivos ampliados y concretos. De todos modos, vale la pena aclarar ya que esta concepción objetivista del lenguaje que sus críticos adjudican a de Man no hace completa justicia a sus planteos deconstructivos. Más adelante se analizarán en detalle tanto las críticas como las posibles respuestas de de Man. Por otro lado, cuando nos adentremos en algunos aspectos de la teoría poscolonial contemporánea, reconoceremos el uso que en ella se da a las operaciones deconstructivas en relación con los discursos coloniales y el modo en que fenomenalizan inadvertidamente identidades constituidas discursivamente, por

ejemplo la del colonizado o el subalterno. En este sentido, veremos así, en contra de sus críticos marxistas, cómo se pretendió desarrollar un programa político a partir de estas formulaciones de de Man en torno de la estética.

Como indicábamos, si nos detenemos aquí, en el previo análisis de lo sublime kantiano, la perspectiva de de Man se abre a una crítica a menudo repetida respecto de sus posiciones, pero que se inicia y expone claramente en *Después de la "Nueva Crítica"* de Frank Lentricchia (40). Allí se acusa a de Man de esteticista, como resultado de su formalismo radical, que él mismo sin embargo consideraba un antídoto frente a cualquier recuperación de categorías estéticas. De Man, como resultado de su empresa crítica, estaría negando la posibilidad de todo conocimiento que no sea el del propio ser formal y performativo del lenguaje, negativo de toda fenomenalización, que es de lo único de lo que se puede hablar si atendemos al contacto que establecimos entre la teoría y el proyecto crítico de Kant llevado a sus últimas consecuencias. De este modo, según Lentricchia, de Man nos ubicaría "en el ámbito de lo trascendental lingüístico absolutamente predecible, donde toda literatura está contando siempre, sincrónica e interminablemente el mismo cuento" (41). De este modo, el mismo de Man estaría cayendo dentro de la ideología estética que denuncia al fenomenalizar, totalizándolo, el ámbito del lenguaje como el espacio negativo que se resiste a cualquier relación con otro discurso pero es capaz de ser mentado por el teórico todopoderoso, y se sumaría así a la lista de los intérpretes esteticistas de Kant. De Man cae, según Lentricchia, en la estrategia estetizante históricamente característica de las posiciones formalistas, que consiste en postular un ámbito idealmente libre de las presiones de "nuestra reprimida y enajenada existencia social" (42), con la única salvedad de que este ámbito, para de Man, no es ya el de la liberación subjetiva del artista-genio o de la recepción afectivo-emocional, sino el del ser negativo del lenguaje revelado por fin en su constitución formal misma en la literatura. El de de Man sería un nuevo idealismo, finalmente, a pesar de su pretendido materialismo, un idealismo lingüístico. En este sentido se orientarán más adelante, como veremos, algunas críticas a los teóricos poscoloniales: todo se reduce al discurso, y este se convierte así en un espacio privilegiado de intervención, pero esta intervención está, por definición, separada de posibles consecuencias en el ámbito de la vida práctica, la política, etc.

El rechazo militante de un crítico historicista como Lentricchia de las posiciones de de Man caracterizándolas como un nuevo episodio del sempiterno formalismo de la crítica norteamericana se ha repetido posteriormente en casi todas las formulaciones críticas de su pensamiento. No se tratará a continuación de apelar a una relectura más ortodoxa de los textos

de de Man, que sin dudas ofrecen posibles respuestas a las críticas de Lentricchia (una de las cuales podría encontrarse en “Signo y símbolo en la estética de Hegel”, en *La ideología estética* (43)), sino de volver al texto de Eagleton para presentar otra perspectiva crítica marxista respecto de de Man que es capaz de reconocer en ella, sin embargo, ciertas afinidades. Eagleton señala que entre el último trabajo de de Man y el suyo propio es capaz de observar “cierta inesperada convergencia” (44). Eagleton acepta que el materialismo lingüístico de de Man es capaz de generar una política, como se encargan de destacar constantemente discípulos de de Man como Cynthia Chase o Andrzej Warminski, en tanto se convierte en una crítica de la ideología estética que confunde “mente y mundo, signo y cosa, cognición y percepto” (45) a partir de una naturalización fenomenologizante de las estructuras contingentes del lenguaje. “Una política valiosa y llena de recursos”, indica Eagleton, “está funcionando aquí, *pace* esos críticos de izquierda para quienes de Man es meramente un formalista irredento” (46). Incluso llama la atención sobre las afinidades entre el pensamiento de de Man y el de un teórico marxista como Theodor Adorno (47). Sin embargo, el problema de las posiciones de de Man acerca de la estética es su unilateralidad: de Man es incapaz de reconocer en ella ningún aspecto positivo y emancipatorio, por ejemplo, su “completa perspectiva de un desarrollo creativo de los aspectos sensuales y corporales de la existencia humana” (48), que sólo es vista por de Man como una insidiosa seducción estética que debe ser resistida. Eagleton no pone en duda los poderes críticos de la deconstrucción demaniana, sino que le critica, a causa de su defecto dialéctico, su carencia de una perspectiva que sea capaz de destacar los aspectos políticamente progresistas de la estética clásica (que son justamente aquellos que el mismo Eagleton busca, como hemos visto, en Habermas). El formalismo de de Man no estaría tanto en la inviabilidad general de la deconstrucción como proyecto político o de intervención concreta, como sugería Lentricchia, sino en su carácter adialéctico y refractario respecto de usos del lenguaje que permitan redefinir lo que entendemos por comunidad. Eagleton parece entonces estar sugiriendo que la fenomenalización de estructuras lingüísticas y la apelación a la experiencia estética subjetiva rechazadas por de Man es necesaria a la hora de concebir modos de intervención política concreta; de aquí la importancia que Eagleton confiere a su regreso a las formulaciones de la estética clásica en la contemporaneidad. Veremos cómo este debate resurgirá en el marco de la teoría poscolonial, alrededor del problema de las ideologías nacionalistas y su función en la emancipación de las excolonias, sea en el contexto de la primera descolonización, o en el del neocolonialismo.

Desde esta perspectiva, entonces, Eagleton llevará a cabo una lectura de Marx en la que buscará enfatizar los aspectos estéticos de su pensamiento, pero llamando la atención sobre el modo concreto en que es capaz de redimir dialécticamente la crítica kantiana que para de Man se resolvía en una destrucción de cualquier ideología fenomenalizante y, en la lectura de Eagleton, en una exclusión mutua o constante desfasaje de poder formalizador del lenguaje y experiencia concreta. Es en este sentido que Eagleton se referirá a un “sublime marxista” (49) que se presentará en la obra de Marx desde dos perspectivas básicas, una que podría ser identificada con la crítica materialista puramente negativa de un de Man, y otra que introduce un nuevo factor, reciclando algunas de las interpretaciones más tradicionales de la “Analítica de lo sublime” kantiana, y que se acerca, en cierto modo, a las formulaciones de un Habermas. En primer lugar, es sublime la disolución que el capitalismo opera sobre toda cualidad en el movimiento de la mercancía, que no es más que un enmascarado proceso simplemente cuantitativo y mecánico, y por lo tanto, informe, y resistente a cualquier representación estable. Desde este punto de vista, el fetichismo de la mercancía sería una operación de fenomenalización inadvertida de relaciones puramente materiales, como las denunciadas por de Man en la estética tradicional.

Pero, en segundo lugar, Eagleton extrae otra noción de lo sublime marxista del análisis de las revoluciones burguesas por parte de Marx en *El dieciocho brumario*: frente a las revoluciones burguesas del siglo XIX, cuya representación se basó en una simbología surgida del pasado y vaciada de todo contenido histórico real, la revolución socialista excedería cualquier forma previa, volviéndose así radicalmente irrepresentable en las actuales condiciones, dándose a sí misma su propia forma a partir de su contenido *sui generis*. A Eagleton no se le escapa que lo que se está jugando aquí en el pensamiento de Marx es asimilable a una problemática estética tradicional: la de la coincidencia orgánica de forma y contenido, subsidiaria de la cuestión kantiana de la relación entre ideas de la razón y experiencia sensible de la naturaleza de la que surge la *Crítica del juicio* y, *grosso modo*, de la relación no violenta entre generalidad y particularidad en la comunidad de habla ideal de Habermas, coincidencia que es situada por Marx de forma indeterminada y sin expedirse sobre ella en la futura sociedad comunista, en su desarrollo sostenido y emancipado de todos los potenciales humanos. En este proceso infinito pero a la vez con un momento formal Eagleton es capaz de percibir una posible mezcla entre lo mejor de lo bello y lo sublime tal como son analizados por Kant. La estética ofrecería así, si no una representación efectiva, sí al menos una

idea del camino a recorrer, aunque sea en ‘meros’ términos formales. En esto se jugarían los aspectos emancipatorios de esta tradición que de Man se estaría resistiendo a aceptar.

Resulta evidente que de Man consideraría ideológico, en sus términos, este momento de la argumentación de Eagleton. El propio Eagleton estaría reconociendo esto cuando cuestiona algunas de las presuposiciones del último de Man, entre ellas “la creencia no garantizada de que toda ideología, sin excepción, se ocupa de ‘naturalizar’ o de volver orgánica la práctica social” (50). En efecto, la ideología de lo sublime marxista supondría, como en Kant, la reconciliabilidad de razón y sensibilidad (“Lo sublime”, leemos en la *Crítica del juicio*, “consiste sólo en la relación en la cual lo sensible, en la representación de la naturaleza es juzgado como propio para un posible uso suprasensible del mismo” (51)); pero debe destacarse que, como indica el mismo Marx, lo haría en términos no inmediatamente fenomenalizables, en el sentido de que no podrá construirse ninguna representación naturalizada de la sociedad comunista futura (y aquí también podría hablarse, como en la historia de la estética posterior a Kant según de Man, de una posterior perversión de este legado marciano a través de la naturalización o esencialización de esta sociedad futura en la larga y accidentada historia del marxismo occidental en el siglo XX). Por eso, la lectura de Eagleton ofrecería la única manera de dar lugar a los momentos políticamente positivos y activos de la dialéctica que define lo estético, sustrayéndose al mismo tiempo de la crítica ideológica de un de Man.

Aquí sí puede entonces leerse el punto de conflicto entre Eagleton y la deconstrucción norteamericana representada por de Man que tendrá una importante función en el desarrollo histórico de la teoría poscolonial. Este conflicto, por supuesto, va mucho más allá de que la deconstrucción esté impropriamente situada en relación con el problema de la estética. Su imposibilidad de convertirse en una ‘crítica política’ en un sentido positivo, a pesar de los intentos denodados de los exégetas de los textos tardíos de de Man, va para Eagleton de la mano con su crítica radical y unilateral de la estética, entendiéndola como la serie completa de los discursos surgidos de la desplazada interpretación fenomenalizante de la *Crítica del juicio* kantiana, entre ellos el del mismo Marx, con las salvedades remarcadas por Eagleton.

Sin embargo, esta crítica de la deconstrucción de de Man, que, aunque más considerada que la de otros marxistas reacios a cualquier tipo de formalización, la presenta finalmente como un último avatar negativo del humanismo liberal tradicional y del idealismo conservador, restringida a una revulsividad política meramente formal, implica, a su vez, un formalismo bastante poco crítico si de lo que se trata es de, una vez más, como establecía de Man para cualquier crítica que se precie de tal, articular lo ideológico y lo trascendental en el marco de

una posible reconstrucción de la “esfera pública” como réplica a la privatización que surge de la homogeneización de la experiencia social generada por la industria cultural, de acuerdo con las elaboraciones teóricas del posmodernismo, que es el propósito que guía las reflexiones de Eagleton en torno de la literatura, el arte y la estética (que forma un perfecto complemento positivo del diagnóstico negativo de la contemporaneidad que Fredric Jameson lleva a cabo en su *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (52)). Recuperar, como modo de respuesta al formalismo negativo de la crítica deconstructiva, la noción tradicional de “esfera pública” como el mismo Habermas la describió a partir de sus orígenes en la crítica literaria del siglo XVIII (el mismo Eagleton reconoce en *La función de la crítica* que de lo que se trata es de devolverle a esta su “función tradicional” (53)), no consistiría más que en otra negación formal (peligrosamente maquillada de dialéctica) de las posiciones demanianas acerca de la estética. La crítica de Eagleton es insuficiente, en el sentido de que su “revalorización” de la deconstrucción como discurso propiamente político queda reducida a un reconocimiento exclusivamente retórico y a un gesto de apropiación totalizadora que exhibe los instrumentos de la mediación sin llevarla nunca efectivamente a cabo. La deconstrucción queda reducida así a un mero error, sin dudas explicable en relación con las condiciones institucionales y sociales en las que surgió, pero frente al cual su crítica sólo se despliega como una conceptualización abstracta y adialéctica. Eagleton no es fiel al paradigma de lo estético que en parte, y sobre todo bajo la figura de “lo sublime marxista”, busca recuperar como tradición, al negarse a articular su propio discurso crítico con el de la ‘ideología deconstructiva’. El modo en que, siguiendo a Habermas, Eagleton piensa la política, como una (re)construcción de una esfera pública de debate, no es más que una negación formal de los modos de concebir la política que la deconstrucción es capaz de presentar, ya que es incapaz de tener en cuenta las condiciones según las cuales el discurso de la deconstrucción pudo enunciarse precisamente como estrategia política, enunciación que Eagleton reduce a la ‘mala sublimidad’ de una simple repetición mecánica y vacía, cosificada, de un tradicional gesto revolucionario de la izquierda académica antihumanista.

En cambio, podría pensarse que lo que la deconstrucción está enunciando incansablemente cuando se intenta extrapolar, como lo hizo la ‘segunda generación’ de desconstrutores norteamericanos, es decir, la de los discípulos de de Man, sus contenidos políticos, es precisamente el conjunto de condiciones que en la contemporaneidad vuelven imposibles los gestos políticos de académicos como Habermas e Eagleton; lo interesante es que a la vez la deconstrucción las presenta como condiciones de posibilidad. La reivindicación

política que Eagleton (como Habermas interpretado en sus términos) pretende llevar a cabo de la tradición de la estética tan criticada por de Man se basa en la suposición de que el marxismo es capaz de teorizar políticamente una posible articulación entre lo sensible y lo inteligible, o entre lo empírico-ideológico y lo crítico-trascendental, pero bajo la forma de una apertura o promesa no naturalizada o fenomenalizable. Algo de afinidad a estos planteos hay de hecho en la concepción de la obra de arte de la *Teoría estética* del maestro de Habermas, T. W. Adorno, y por qué no, en el mesianismo secular de los textos más recientes del maestro de de Man, Jacques Derrida. Sin embargo, el límite de este planteo está en que el señalamiento de esta apertura política aparece en Eagleton como consecuencia efectiva de un saber (y más precisamente de un saber de origen específicamente académico como es hoy el marxismo), aunque él mismo no pueda proveer ninguna imagen de la sociedad futura; frente a esto, el saber negativo de la deconstrucción es al menos capaz de reconocer que no puede haber, en el contexto contemporáneo, conexión directa o no mediada entre un saber académico y un curso posible de acción política, y de hecho son las inevitables consecuencias más negativas de esta convicción las unilateralmente denunciadas por los críticos académicos de de Man.

Una teoría, entonces, solo puede resultar política a partir de la articulación de las mediaciones entre espacio institucional y una esfera 'pública' cuya racionalidad no puede darse nunca por sentada sino como verdadera tarea que pone en crisis el saber del que supuestamente parte. En el centro de este trabajo de articulación ocupará una lugar central una reflexión acerca del sujeto, ya que, como vimos, es en Habermas el sitio nunca plenamente teorizado en el que procesos de conformación cultural e ideológica se unen con capacidad de agencia universal en el ámbito procedimental de la acción comunicativa. Si bien una concepción de la intervención política posible debe articular el campo de la ideología y el del concepto, nada indica que esa articulación deba darse exclusivamente en la modalidad de un saber. La lección del análisis de los textos recientes de Habermas indicaba que no es posible excluir el sujeto de cualquier manera de pensar las intervenciones políticas, ya que es el sitio de articulación entre crítica e ideología; la confrontación con la deconstrucción mostró que no se puede dar cuenta de ese sitio como simple límite del campo de la representación y del saber, es decir que el sitio del sujeto no puede deducirse simple o directamente de una manera de comprender una serie de procesos objetivos. ¿Cómo desarrollar esta intuición sin caer en reapropiaciones idealistas que hagan del sujeto el fundamento oculto de esos procesos? Este resguardo guiará los modos de entender la política de todo un campo contemporáneo de saber, el de la teoría poscolonial; evaluarlos podrá proporcionar una idea de sus verdaderos alcances.

Es cierto que todas las posiciones que hemos revisado en este capítulo parten de que ya no es posible pensar la acción política sobre la base de un saber que definitivamente nos provea de una imagen plena del ‘todo’ social, de su *telos* y modo de organización ideal. Sin embargo, sacan de esto conclusiones diferentes, y el modo en que en cada caso conciben el sujeto se vuelve aquí crucial. Las filosofías de la conciencia (por lo menos hasta la fenomenología husserliana) habían tomado la noción de sujeto como un verdadero pivote para pensar la organización de toda la sociedad: si pudiéramos saber qué era un sujeto, entonces podríamos saber también cómo se constituye la intersubjetividad y, por lo tanto, aquello que racional y utilitariamente conviene como modo de organización de una colectividad. La pregunta de todas estas perspectivas revisadas aquí es entonces la siguiente: ¿cómo desprenderse de esta función fundante, trascendental, que el sujeto tuvo en relación con estos modos agotados de pensar el ‘lazo social’, sin sin embargo hacerlo desaparecer completamente de la escena, desaparición cuya consecuencia más obvia sería un pesimismo conservador, neo-liberal, si se prefiere, que dejaría librada cualquier posibilidad de transformación a la dinámica objetiva de la lógica del mercado?

Desde este punto de vista, la a menudo deseada o celebrada desaparición de la deconstrucción o, en otra variante típica, del posestructuralismo, en el ámbito académico no podrá resolverse según la recurrente lógica del ‘camino sin salida’ al que dichos discursos llevarían a la teoría, cuyo reconocimiento daría lugar a una regeneración espontánea de los marcos para que la crítica vuelva a constituirse como espacio de debate público. Sólo una verdadera articulación mediada de los modos políticos de la deconstrucción podrá dar lugar a las condiciones de una ‘sublime’ crítica política como la que Eagleton reclama. La teoría poscolonial podría constituir un modo de esa articulación.

## Notas

- (1). Barcelona, Paidós, 1997.
- (2). En *El multiculturalismo y ‘la política del reconocimiento’*. México, Fondo de cultura económica, 1993. Todas las indicaciones de páginas en las próximas citas, hasta que no se indique lo contrario, corresponden a esta edición.
- (3). Edward Said. *Orientalismo*. Madrid, Libertarias, 1990 [1978] y *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996 [1993]. Gayatri Chakravorty Spivak. *In Other Worlds*. London & New York, Routledge,

- 1988, *Outside in the Teaching Machine*. London & New York, Routledge, 1993 y *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge (Mass.) & London, Harvard University Press, 1999.
- (4). Cfr. Homi K. Bhabha. *The Location of Culture*. London & New York, Routledge, 1994.
  - (5). Ver Gayatri Chakravorty Spivak. *Death of a discipline*. New York, Columbia University Press, 2003.
  - (6). Ver Aijaz Ahmad. *In Theory*. London & New York, Verso, 1992.
  - (7). Esta prescindencia de Taylor respecto de las relaciones entre el problema del multiculturalismo, la política de identidades y la constitución real de un mercado a escala global alcanza su contrapartida en el sorprendente optimismo de Habermas cuando señala que “una vía alternativa al abandono de la política consistiría en que ésta –con la constitución de actores capaces de actuar internacionalmente- renazca en los mercados” (“El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía”. En *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999; p. 101).
  - (8). Cambridge, Harvard University Press, 1982.
  - (9). “El Estado nacional europeo...”, pp. 83, 101 y 104-105.
  - (10). En *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994; pp. 123-134.
  - (11). Op. cit.; p. 127.
  - (12). Seyla Benhabib. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York, Routledge, 1992.
  - (13). En *La inclusión del otro...*; pp. 189-227. De no mediar indicación contraria, todas las menciones de páginas tras las siguientes citas corresponden a esta edición.
  - (14). “El Estado nacional europeo...”; pp. 104-105.
  - (15). Op. cit.; p. 97.
  - (16). Jürgen Habermas. *Identidades nacionales y posnacionales*. Madrid, Tecnos, 1998; pp. 100-104 y 116-119.
  - (17). A propósito, ver las respuestas de Habermas a C. Gilligan en “Conciencia moral y acción comunicativa” (en *Conciencia moral y acción comunicativa*; pp. 204-214), reseñadas críticamente por Seyla Benhabib en “The Generalized and the Concrete Other” y “The Debate over Women and Moral Theory Revisited”, ambos en su *Situating the Self...*; pp. 147-202.
  - (18). Edward W. Said. *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996.
  - (19). En *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989; p. 351.
  - (20). Al respecto, es posible consultar: Gayatri Ch. Spivak. *A Critique of Postcolonial Reason y Outside in the Teaching Machine*. New York & London, Routledge, 1993; Aijaz Ahmad. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London & New York, Verso, 1992; John Guillory. *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1994.
  - (21). Jürgen Habermas. “Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”. En *La inclusión del otro...*; pp. 134-135.
  - (22). Jürgen Habermas. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, G. Gili, 1994; p. 36.
  - (23). *Identidades nacionales y posnacionales*; p. 94; “El Estado nacional europeo...”; p. 95.
  - (24). Oxford, Blackwell, 1997.
  - (25). *The Ideology of the Aesthetic*; p. 402.
  - (26). Op. cit.; p. 401.
  - (27). Op.cit.; p. 407.

- (28). Op. cit.; p. 414.
- (29). Mereciendo por eso las críticas de Peter Bürger en su “Literary Institution and Modernization”. *The Decline of Modernism*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1992.
- (30). Madrid, Cátedra, 1998; New York, Columbia University Press, 1984; y Madrid, Visor, 1990, respectivamente.
- (31). “La resistencia a la teoría”. En *La resistencia a la teoría*; p. 23.
- (32). *The Ideology of the Aesthetic*; p. 410.
- (33). Ibid.
- (34). En *La ideología estética*; pp. 103-130.
- (35). p. 22.
- (36). “Fenomenalidad y materialidad...”; p. 107.
- (37). A propósito, es posible confrontar con *Solitude and the Sublime. Romanticism and the Aesthetics of Individuation*, de Frances Ferguson, quien reivindica el formalismo de la estética kantiana y su descendencia, indicando que “el formalismo estético (correctamente) afirma que el/lo material solo puede contar como materia a través de la operación de articulaciones sistemáticas anteriores de la agencia humana” (p. x), y estas articulaciones son necesariamente formales.
- (38). “Fenomenalidad y materialidad...”; p. 120.
- (39). Op. cit.; p. 130.
- (40). Madrid, Visor, 1990.
- (41). *Después de la “Nueva Crítica”*; p. 294.
- (42). Ibid.
- (43). pp. 131-149.
- (44). *The Ideology of the Aesthetic*; p. 10.
- (45). Ibid.
- (46). Ibid.
- (47). Op. cit.; p. 358.
- (48). Op. cit.; p. 10.
- (49). Op. cit.; pp. 196-233.
- (50). Op. cit.; p. 10.
- (51). Immanuel Kant. *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa Calpe, 1997; p. 212.
- (52). Barcelona, Paidós, 1991.
- (53). Terry Eagleton. *La función de la crítica*. Barcelona, Paidós, 1999; p. 139.

## **C. Teoría poscolonial, sujeto y política**

### **1. Modos de intervención en el contexto neocolonial**

Recientemente, la desconstrucción ha intentado convertirse en un arma de intervención política, especialmente en el ámbito de los llamados estudios poscoloniales, y a menudo lo ha hecho buscando, justamente en ese ámbito, zonas en las que pueda constituirse un cruce con el pensamiento de Marx.

En principio, intentaremos diseñar un marco en el que podrían plantearse los problemas llevados a primer plano por la teoría poscolonial, dejando ya bien claro que muchos de estos problemas, como se verá más adelante en detalle, pueden pensarse como cristalizaciones circunstanciales de la continuada tensión entre pensamiento marxista y variantes teóricas llamadas ‘posestructuralistas’ o, incluso, ‘postmodernas’, en los espacios académicos contemporáneos. En lo posible, y cuando esto no implique una excesiva sobrecarga de la exposición de lo que pretende ser un cuadro sumario de las problemáticas en cuestión, se tratará de contextualizarlas en relación con ese debate teórico de más largo alcance.

La teoría poscolonial resulta sin dudas, en la contemporaneidad, una más que significativa fuente de planteos renovadores a la hora de pensar las condiciones de acciones políticas transformadoras, así como también un síntoma notable de las singulares presiones a las que se ha visto sometido el pensamiento académico actual. Por supuesto, dicha teoría dista de ser el espacio disciplinar estable y sistemático, con objetos y metodologías claramente delimitados, que algunos de quienes la practican suponen que es; por eso, si este trabajo se sirve de una denominación tal, será como modo de nuclear alrededor de ella una serie de problemas teóricos que de ninguna manera deben ser considerados axiomas de una disciplina establecida y por eso no sujetos al escrutinio crítico. Lo que hace interesante la teoría poscolonial es justamente su apertura a reflexiones e impugnaciones capaces de conmover o dislocar sus mismos cimientos, la impresión de que el curso de la reflexión teórica puede ser incluso capaz de desarmar su propio punto de partida.

La teoría y la crítica poscolonial se orientan a una revisión del pasado colonial y de los procesos de descolonización que lo siguieron. Esto implicará, centralmente, un trabajo sobre los discursos construidos alrededor de la situación colonial y su ‘resolución’, específicamente en la línea de una crítica de la ideología colonial concebida como mecanismo de naturalización de esa situación. Por supuesto, este análisis no se reduce al contexto específico de la colonia:

estas estrategias de análisis discursivo tienden también, y sobre todo, a señalar las complicidades de discursos centrales en el canon de Occidente respecto de la empresa colonial en su totalidad. En este sentido, la crítica y la teoría poscolonial se conciben como modos de análisis y de intervención cultural y política en contextos de dominación internacional, incluso no restringidos al período histórico del imperialismo clásico. Bart Moore-Gilbert sintetiza así, en su *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, las operaciones de la crítica poscolonial: ésta “puede ser vista todavía como un conjunto más o menos determinado de prácticas de lectura, si se la entiende como principalmente preocupada por el análisis de formas culturales que median, se oponen a o se reflejan en las relaciones de dominación y subordinación –económica, cultural y política- entre (y a menudo dentro de) naciones, razas o culturas, las cuales tienen característicamente sus raíces en la historia del colonialismo y el imperialismo europeos modernos y, de manera igualmente característica, siguen siendo visibles en la presente era del neocolonialismo” (1). Es desde ya importante destacar que este proyecto teórico, cultural y político se toca de cerca con los intentos del pensamiento denominado ‘posestructuralista’ o ‘deconstructivo’ por señalar los límites de los modelos occidentales humanistas de una razón universal, y el modo en que detrás del proyecto de la Ilustración se ocultan estrategias específicas de poder y sometimiento. De hecho, se busca interrogar justamente la idea de una historia universal (o de una filosofía, en el mismo sentido) que excluye la reflexión respecto de la dominación en el contexto colonial, a la que se considera central en la constitución de esa misma universalidad, aun cuando se intente excluirla como marginal. De más está decir que no hay un acuerdo completo, entre los teóricos poscoloniales, acerca de la pertinencia de las perspectivas ‘posestructuralistas’ respecto de estos problemas.

Ahora bien, es importante destacar otro aspecto bastante central de la teoría poscolonial que, de algún modo, se desprende de lo expuesto en el párrafo anterior. Que la teoría y la crítica poscoloniales se conciban como modos de intervención en diversos campos académicos, culturales y políticos, y que no se restrinjan a un saber analítico histórico-social acerca del colonialismo, sino que busquen desarrollar una ‘sensibilidad’ respecto de la cuestión neocolonial, hace que en sus planteos alcance un *status* central el estudio y la elaboración de estrategias de resistencia respecto del proyecto eurocéntrico de dominación (neo)colonial. Esta es, por supuesto, una zona de acalorado debate, ya que están aquí en juego cuestiones centrales (sobre todo alrededor de una posible noción de ‘práctica’) en el conflicto o la tensión entre ‘posestructuralismo’ y marxismo o entre teoría, saber y política que, como indicábamos, tiñe todo el campo actual de la indagación poscolonial. De este modo puede leerse, efectivamente,

la disputa en torno del papel de los nacionalismos nativos o criollos en los procesos de descolonización. Por un lado, el nacionalismo autóctono se piensa como la primera opción de resistencia directa contra el poder colonial, capaz de imantar ideológicamente los movimientos populares ligados con el establecimiento de Estados nacionales en las excolonias. Sin embargo, el análisis histórico de los procesos de descolonización es capaz de mostrar cómo el nacionalismo autóctono respaldó por lo general el afianzamiento en el poder de una elite burguesa criolla o nativa y la organización de Estados nacionales conformados según los términos de las necesidades del imperialismo económico neocolonial y de la proletarización de la capacidad de trabajo nativa. Algunos teóricos, como Ahmad y San Juan (2), consideran que en este contexto es fundamental otorgar un lugar central a la categoría de ‘clase’, y concebir en sus términos las operaciones contemporáneas de resistencia a los poderes económicos internacionales (en San Juan, específicamente, a partir de una rehabilitación de lo “nacional y popular” (3)). Frente a esto, se ha señalado que el modelo del Estado nacional es en realidad importado intelectualmente de Occidente según el mismo modelo cultural de dominación que se busca superar en la excolonia (4). En otros casos, la teoría poscolonial es incluso ocasión de una puesta en cuestión o desnaturalización de toda empresa nacional o nacionalista, en el marco de lo que se ha llegado a caracterizar ingenuamente como la desconfianza radical respecto de toda identidad plenamente constituida y de toda esencia del pensamiento ‘posestructuralista’. Sin embargo, varias voces han llegado a plantear la importancia de un “esencialismo estratégico” en el contexto poscolonial, que no implique un compromiso filosófico o político universalista. En este punto pueden percibirse claramente algunas líneas de la polémica entre posiciones ligadas al marxismo y otras más cercanas al pensamiento ‘posestructuralista’: en relación con las operaciones de resistencia a los órdenes coloniales o neocoloniales, se reclamará por un lado la necesidad de pensar la cuestión poscolonial en el marco más general de un análisis de los procesos de sustitución objetiva de los modos de producción y de la expansión del capitalismo a escala planetaria, o, por el contrario, se llamará la atención sobre los rasgos imperialistas de un proyecto totalizante como este, sustanciando teóricamente que la resistencia y la intervención en políticas locales se formulen o figuren según una lógica del fragmento o la hibridación, ligada justamente con un énfasis en lo heterogéneo o material como aquello que se resiste a ser subordinado a una totalidad constituida. El “esencialismo estratégico” mencionado más arriba se orienta justamente a la posibilidad de construir o negociar, en el campo abierto por las políticas de la diferencia, la heterogeneidad o, más apropiadamente, la subalternidad, alianzas o bloques por razones

políticas concretas en función de la postulación de un ‘modo de conciencia marginal’, dicho de este modo para simplificar, que pudiera actuar como catalizador de la intervención. Desde este punto de vista podrían ser reevaluados los proyectos nacionales y/o populares que acompañaron el proceso de la descolonización a partir de los rasgos concretos que tomaron en cada contexto.

En relación con lo anterior, puede llamarse la atención sobre un modo dominante de intervención académica en el campo de los estudios poscoloniales: el análisis de los modos de constitución de identidades (por ejemplo, la del ‘nativo del Tercer Mundo’) como operaciones específicas de poder. Tal vez en este plano podría llamarse la atención sobre la obra clásica (de 1978) de Edward Said, *Orientalismo* (5), y su análisis de la configuración discursiva de los saberes occidentales acerca de Oriente y los mecanismos de poder-saber que suponen. El problema del colonialismo es aquí ya no (exclusivamente) político-económico en el sentido tradicional, sino fundamentalmente epistemológico: se trata de la constitución de saberes y, correlativamente, de objetos y sujetos de conocimiento en el ámbito colonial. El estudio se orienta a revisar cómo el otro (el colonizado, el habitante del margen, el subalterno, el nativo) se convierte en objeto de un discurso con pretensiones científicas universales, en signifiante, y se le atribuyen así una conciencia individual y un modo de subjetividad que tienden a sustanciar los lazos de dominación colonial, ya que funcionan claramente como un necesario reaseguro especular de la identidad del colonizador (por ejemplo, en su papel de civilizador de pueblos incultos, de evangelizador, de modernizador o, incluso, de promotor de un desarrollo económico igualitario a escala global bajo la figura del ‘crédito’). Se constituye así como central el problema de la representación del ámbito colonial y de las identidades en juego.

A partir de este análisis epistemológico de los discursos (neo)coloniales, se presentan también varias alternativas para instrumentar posibilidades de resistencia. A menudo, las estructuras de saber-poder ligadas a la dominación colonial que sostienen conceptualmente este modo de análisis se perciben, si no como totalidad, sí al menos como red omnipresente. En efecto, la dominación colonial objetiva se introduce en la ‘intimidad’ del sujeto colonial, y en el marco mismo de las relaciones interpersonales en el nivel más elemental, inevitablemente mediadas por saberes que constituyen las posiciones de sujeto-objeto de colonizador y colonizado. Por esto, la posibilidad de la resistencia será necesariamente leída no en un nativismo que busca reivindicar la identidad del colonizado, ya que está se define según los términos del discurso y del saber colonizador, sino en estrategias heterogeneizantes respecto de dicho orden constituido, como ya se indicó más arriba. En un segundo paso, la heterogeneidad

frente a la distribución de posiciones de sujeto que se desprende del orden epistemológico colonial surge justamente de la mezcla y la hibridación, es decir, de los momentos en los que, genealógica o deconstructivamente, es posible descubrir, en la constitución misma de las identidades coloniales, su heterogeneidad constitutiva, la mezcla sin la cual no puede fundarse identidad alguna; se trata entonces de destacar el carácter doble, híbrido, de todo orden colonial. Sin embargo, en un tercer momento, sobre todo desde perspectivas ligadas al marxismo, como ya se adelantó, se destaca la inviabilidad política de una radical puesta en cuestión de la noción de identidad a partir de su fragmentación constitutiva, apelando entonces a categorías mediadoras (como la de 'clase') que permitan un diagnóstico de la situación colonial que opere como guía de intervenciones políticas entendidas ahora como movilizaciones colectivas en un contexto más abarcador. Sin embargo, se suele destacar que la noción de clase está asociada a modos narrativos totalizantes que terminan tergiversando y anulando los rasgos más propios de la resistencia anticolonial.

Aquí resurge, efectivamente, el problema crucial de la representación de lo subalterno, inseparable de una categoría de mediación como la de 'clase'. En torno de este problema se ha destacado la pertenencia y el carácter situado del crítico o teórico, sobre todo considerando cómo este articula la noción de lo subalterno específicamente en el contexto académico-institucional. Desde este punto de vista, se puede interrogar los modos recibidos de pensar la subalternidad en las diversas disciplinas (por ejemplo, bajo conceptos como el de 'proletariado', 'Tercer Mundo', 'países en vías de desarrollo', 'margen', 'lo Otro', etc., etc.) a partir de su funcionamiento en los marcos institucionales de la investigación y la enseñanza. Así, se vuelve posible alertar sobre los modos en que a menudo un discurso aparentemente comprometido con una resistencia oposicional al orden (neo)colonial reintroduce los presupuestos y los modos de objetivación de dicho orden en la manera misma en que pretende delimitar lo subalterno como aquello que resiste ese orden. Efectivamente, el intelectual comprometido con la resistencia anti-colonial corre el riesgo de ubicarse en una posición de enunciación análoga a la del discurso colonial al que busca, en algún o algunos sentidos, oponerse, por ejemplo, otorgándole a lo subalterno un modo de subjetividad o una conciencia global de su posición como resistente general a la dominación colonial, dejando de lado o excluyendo la contingencia o la apertura de su misma conformación histórica híbrida. El problema epistemológico de la relación entre sujeto y objeto se vuelve así central en el contexto de los estudios poscoloniales, como lo subraya Asha Varadharajan en su crítica de Said y Spivak basada en la 'dialéctica negativa' de Theodor W. Adorno (*Exotic Parodies*.

*Subjectivity in Adorno, Said and Spivak* (6)). Pero también resurge en este contexto la problemática, de ningún modo exclusivamente perteneciente al marco de los estudios poscoloniales, de la relación entre intelectualidad académica y activismo político, o, para generalizar impropriamente, entre teoría y *praxis* política concreta, y los términos en que dicha *praxis* podría llegar a concebirse. Por otro lado, y correlativamente con la búsqueda de modos de intervención política ligados a un “esencialismo estratégico” y a la creación de alianzas coyunturales, resulta importante en este nivel el problema de la relación entre estudios poscoloniales y otras variantes de las llamadas, englobadoramente, “nuevas humanidades”, como los estudios de la mujer, los estudios de género o los ligados a minorías no necesariamente definidas en los términos de la dominación colonial (por ejemplo, los conflictos raciales en una misma nación o los fenómenos de colonialismo interno). Por supuesto, encontraremos también en este nivel críticas acerca de la inviabilidad de esta pretensión de construir un marco interdisciplinario si no se tiene en cuenta la noción de clase y todo lo que esta implica en el marxismo tradicional, e incluso críticas directas a la interdiscipliniedad a partir de los beneficios que supone desde el exclusivo punto de vista de la burocracia académica (una acusación de la que los ‘estudios culturales’ son objeto privilegiado).

## 2. Edward Said, el intelectual y la crítica

Edward Said, habitualmente junto a Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak, ha sido señalado como uno de los más notables representantes de la teoría poscolonial, y en su obra posterior al pionero *Orientalismo*, que sin exagerar puede ser considerado el trabajo que prácticamente definió, si no sus alcances últimos, sí al menos el impulso promotor de este campo de reflexión, es posible hallar despliegues conceptuales y análisis concretos ejemplares de muchos de los núcleos problemáticos generales expuestos más arriba. En efecto, Said no solo trazó líneas originales de investigación en los estudios poscoloniales tal como los hemos descrito, sino que también se vio involucrado para nada involuntariamente en muchas de las disputas teóricas que orientaron su desarrollo posterior. De algún modo, podría decirse que los trabajos de Said son una **suma** de las cuestiones en juego, y precisamente por ello presentan, de una manera concentrada y a la vez notable por su elaboración de conceptos y, sobre todo, de estrategias discursivas, las contradicciones y puntos ciegos de la teoría poscolonial.

Por eso, se impone ahora un análisis crítico de lo que sería el planteo definitivo, por parte de Said, de la ‘cuestión poscolonial’, entendiéndola no solamente en un sentido (geo)político, o, mejor, sin excluir de ‘lo político’ lo específicamente ligado a ‘lo cultural’ y también a ‘lo académico’: su libro de 1993 *Cultura e imperialismo*. Este volumen, que el mismo Said presenta como continuación y elaboración de las tesis de *Orientalismo* (7) no solo ha suscitado, como su predecesor, una considerable atención crítica, sino que también ha sido blanco de una serie de reparos que, válidos o no, testimonian los notables cambios producidos en el ámbito de la teoría poscolonial de la que Said había sido iniciador. Aquí la intención es, entonces, llevar a cabo una lectura de *Cultura e imperialismo*, pero no solo como conjunto de proposiciones teóricas registrables, sino como sitio de despliegue de conflictos y debates especialmente pertinentes respecto de problemas a los que hoy se enfrentan los intelectuales y el pensamiento académico, sobre todo los relativos a las exigencias que les imponen urgentes asuntos políticos que se empeñan en no dejar en pie ninguno de los modos en que tradicionalmente se intenta dar cuenta de ellos (los cuales ahora se pueden percibir, incluso, como mera estrategia defensiva).

En *The World, the Text and the Critic* (8), un libro que en algunos de sus artículos explicita los presupuestos conceptuales e institucionales del proyecto teórico por el cual Said había optado con la publicación de *Orientalismo*, pero también anuncia los movimientos perceptibles durante los años siguientes en los artículos finalmente recopilados en *Cultura e imperialismo*, Said construye un modelo y un programa de intervención crítica en cuestiones culturales con rasgos bastante definidos. En primer lugar, Said considera la intervención crítica inseparable del sujeto que la sostiene, es decir, del intelectual. La crítica no surge de la nada, ni de una lógica simplemente objetiva, se entienda esta última como proceso dialéctico que hace de la contradicción el motor de una transformación histórico-social que luego incidirá en el ámbito propiamente cultural, o como sustitución de estructuras que distribuyen las posiciones de sujeto y objeto definiendo así los alcances y protocolos del saber: la crítica, para Said, depende de la intervención y el posicionamiento activo de un sujeto en la demostración plena de su capacidad de hacer su propia historia (9). Esto lleva a Said a criticar fuertemente a dos figuras capitales en la etapa formativa de la teoría poscolonial: Jacques Derrida y Michel Foucault. En su artículo “Criticism between Culture and System” indica que ambos ignoran la categoría de intención y son víctimas de un ‘involuntarismo’ que resiente la densidad y el alcance históricos de sus respectivos pensamientos, especialmente para Said en el caso de Derrida, quien nunca es capaz de interrogar la agencia histórica detrás de lo que denomina “logocentrismo” o “metafísica occidental”, aunque se reconoce también que Foucault tampoco

alcanza verdaderamente a plantear la pregunta por el 'quién' del ejercicio del poder [186-192]. El antihumanismo y la crítica de las nociones idealistas tradicionales de sujeto, que se asocian con el estructuralismo francés y sus herederos-traidores Foucault y Derrida, a pesar de haber cumplido una función transformadora central, terminan vedando la posibilidad de servirse críticamente de ellos al emprender análisis concretos en situaciones históricas, ya que velan justamente lo que en ellas hay de actividad humana voluntaria, además de realización de estructuras solo en principio determinantes.

Sin embargo, es obvio que los lectores de *Orientalismo* podrían preguntarse de qué modo Said puede hacer coincidir este planteo con sus propios análisis de la epistemología de los saberes y las visiones occidentales acerca de 'Oriente', entendiéndolos como estructuras básicas homogéneas a lo largo del tiempo y en circunstancias, ámbitos o niveles a veces muy diversos. ¿No busca allí Said dar cuenta, precisamente, de grandes regularidades históricas que distribuyen posiciones de sujeto y objeto en esquemas de conocimiento que refuerzan (o incluso preven y justifican) las relaciones de sometimiento instauradas por el poder colonial, más allá incluso de las 'buenas intenciones' de los escritores o pensadores individuales, muchas veces amorosamente fascinados por su visión de 'Oriente' como 'otro'? Debe entonces entenderse que la tarea de Said después de *Orientalismo* es mediar la perspectiva enormemente productiva del análisis crítico de la cultura que estudia las formaciones discursivas dando cuenta de sus regularidades y, de este modo, de la manera en que sirven a configuraciones específicas de poder, con una concepción del sujeto que no renuncia a nociones como 'interés', 'agencia', 'voluntad' o 'conciencia', aunque sin caer sin embargo en reapropiaciones idealistas según las cuales la cultura sería simplemente el despliegue de la libre actividad de un ser humano todopoderoso por fin liberado. Está claro que aquí se juega una cuestión teórica central; pero, sobre todo, se trata de un asunto ético, ligado con la responsabilidad implicada siempre en la acción, responsabilidad que para Said tendrá que ver con la no-abstracción de las propias prácticas teórico-críticas respecto de otras prácticas y formas de la actividad humana [225].

Said se servirá entonces de sus hoy ya populares nociones de **filiación** y **afiliación** para intentar resolver este problema. A partir de ellas, como se sabe, será capaz de diseñar un marco para las relaciones entre intelectual y cultura. En efecto, el intelectual siempre estará, según Said, que en esto sigue claramente a otra de sus figuras tutelares, Jean-Paul Sartre, **situado** efectivamente en el mundo y en una cultura. Sin embargo, sus relaciones con ese mundo y esa cultura no pueden ser consideradas como de simple inclusión o pertenencia insuperables o

absolutas; Said restringirá a las sociedades tradicionales un predominio tal de las relaciones de filiación. En la modernidad, las relaciones de pertenencia directa estarán tejidas (y, tendencialmente, serán desplazadas por ellas) con las afiliaciones que impone necesariamente el carácter siempre situado de la actividad humana en un contexto de cambio cada vez más acelerado. Con la noción de afiliación, Said busca establecer de un modo radical la posibilidad siempre abierta de la intervención crítica, constitutiva, como toma de distancia interna, propia de la definición misma de cultura en un sentido moderno y secular. Como en el caso de Habermas, se presupone el carácter siempre efectual de las relaciones entre sujeto y tradición cultural, es decir, su apertura a la reflexión y a la toma de distancia; y también, está claro, la pregunta acerca de la conformación de la subjetividad 'afiliativa', la cual será retomada cuando se analice la figura del 'intelectual migrante'.

Aunque el par conceptual filiación-afiliación parece depender de la distinción entre sociedades tradicionales y modernas, no se debe sin embargo suponer que Said está simplemente fijando un corte temporal o una periodización estricta basada en dicho par, como si en un determinado momento de la historia las definiciones de cultura basadas en la pertenencia y la comunidad tradicional dieran simplemente lugar, de una vez y para siempre, al libre juego 'desterritorializante' de las afiliaciones, de la invención y construcción de las tradiciones. Said busca servirse de la distinción para destacar el carácter intrínsecamente abierto de la cultura, ya que aun en las sociedades modernas existe el riesgo de una naturalización ideológica de los espacios de afiliación, convirtiéndose estos así en simple reproducción cosificada de lo ya dado, por ejemplo según la mera abstracción de las fórmulas y los protocolos de un campo disciplinar o la separación radical de cualquier esfera de la *praxis* respecto de las otras (lo cual para Habermas podría ser caracterizado como simple acción estratégica). Pero lo interesante aquí es que algo de esto nota Said en la teoría literaria contemporánea y lo que percibe como una proliferación de jergas críticas autorreferentes y de modalidades centrípetas de investigación en las que los profesionales leen a otros profesionales en un círculo que pierde contacto con las demás esferas de actividad. Pero este proceso de petrificación de los lazos afiliativos de las sociedades modernas se despliega de manera más significativa aun en el surgimiento de los nacionalismos históricos. Por un lado, el estado-nación aparece como la forma básica de organización social tras la caída de los esquemas tradicionales, teocráticos o feudales; posee, en este sentido, una función emancipatoria respecto de lazos sociales hasta entonces considerados indisolubles, y por lo tanto también un obvio impulso afiliativo. Sin embargo, por otro lado, los diversos nacionalismos llevan a cabo una

operación de re-naturalización de esa matriz de afiliación, convirtiéndola finalmente en, al menos en apariencia, nueva ‘filiación’ generadora de lazos tanto o más rígidos que los ligados a la comunidad tradicional. El espacio de ‘afiliación’, es decir, de resistencia secular respecto de las fidelidades naturalizadas previas, se refuerza así alrededor de una esencia dotada de autoconsistencia e inmediatamente ‘presente’, resultando en apariencia evidente por sí misma (como ‘idea’, ‘espíritu’ o ‘naturaleza’) y desligándose de sus relaciones concretas en el plano de la actividad humana en general. La cultura (10) puede convertirse, entonces, de espacio por excelencia del ejercicio de la crítica y de la emancipación, en cuerpo autoconfirmatorio del *statu quo* como definición esencialista de una identidad rígida basada en la reducción, abstracción o sometimiento de toda posible diferencia, de toda alteridad (como ejemplo privilegiado, la del ‘otro colonial’).

Sucede que, en efecto, detrás de la distinción de filiación y afiliación de Said es posible distinguir dos modos de entender la cultura o, mejor, una ambigüedad fundamental en dicha noción tal como la concibe Said. Desde una primera perspectiva, la cultura implica un ‘estar-en-común’ (11) radicalmente separable de todo lazo social no reflexivo o definido sustancialmente según pertenencias originarias; de aquí la concepción moderna, que puede retrotraerse incluso hasta más allá de Kant, de la cultura como realización común de la libertad del género humano, su encuentro consigo mismo en términos morales, irreductibles a los esquemas causales que rigen el orden de la naturaleza. Pero, desde la perspectiva opuesta, la cultura puede constituirse como el sitio mismo de la erradicación de toda crítica o disenso sobre la base de una definición sintética de la comunidad en torno de valores absolutos, de una identidad sustancial no sujeta al cambio o la transformación y, por supuesto, cerrada a todo contacto con cualquier elemento que transgreda el carácter absoluto de esa identidad; así, la cultura se vuelve cómplice de la fijación de un orden inamovible e ideal y de la separación de lo que efectivamente le pertenece y lo que expulsa a un exterior que pasa a definirse como inferior, segundo o marginal.

De lo expuesto se desprende un verdadero programa crítico: el de lo que Said denomina **“crítica secular”**. La ‘laicidad’ pasa a ser constitutiva de cualquier intervención crítica, entendiéndola en un sentido amplio, como lo hace Said: si la petrificación, naturalización y compartimentación de las relaciones y las actividades de los hombres es un riesgo al que la cultura se expone siempre a través del ‘restablecimiento’ impropio de supuestos lazos de filiación simple, la crítica pasa a depender, en su posibilidad misma, de su capacidad de comunicar esferas, de indicar relaciones imprevistas, de mostrar la apertura vital y las

implicaciones contextuales de todo ‘objeto cultural’. Así la crítica deviene, según este propósito, plenamente ‘**mundana**’, es decir, directamente comprometida con y abierta a su inexcusable situación temporal y secular. Se trata, entonces, de “algo más que el refuerzo de aquellos aspectos de la cultura que requieren una simple afirmación y una obediencia ortodoxa por parte de sus miembros” [24]: la crítica de la cultura no puede consistir en la sustanciación de una identidad (nacional, étnica, de género o clase) previamente definida y por esto resguardada de toda interrogación posible a partir de su configuración como esencia siempre presente, sino en el ejercicio de **una toma de distancia negativa y reflexiva** respecto de ella. Y esto vale incluso, y especialmente, según Said, para la ‘identidad’ metodológica, sistémica o jergalmente definida de las disciplinas académicas convertidas en refugios cerrados profesionalmente a toda preocupación y circunstancia mundanas; la crítica se encargará de quebrar estos enclaves impropios, enfatizando la cercanía de esas disciplinas respecto de los problemas más acuciantes de la sociedad de la que forman parte. Este propósito original de Said sin dudas ha prestado, de manera general, a la teoría poscolonial, desde su mismo surgimiento, un tinte oposicional frente a las prácticas académicas dominantes hasta entonces, repetidamente acusadas, de ahí en más, de aislantes y deficientemente equipadas para hacerse cargo de la contemporaneidad de sus intereses y sus propias condiciones de producción.

Lo que se debe retener especialmente de esto es que la crítica y, correlativamente, el sujeto que la sostiene deben su misma constitución afiliativa no a alguna cualidad intrínseca o a algún rasgo sustancial (por ejemplo, a algún rol social específico) ni a detentar algún saber particular, sino que la toma de distancia reflexiva que es su condición fundamental surge de su carácter constitutivamente heterogéneo. En efecto, la crítica implica simplemente (o dificultosamente) conectar aquello que habitualmente se piensa como separado o dispar; la intervención crítica misma no consiste en otra cosa que esa puesta en contacto de discursos, acontecimientos y contextos habitualmente desconectados, al menos según los cuerpos de saber y las instituciones establecidas. Consecuentemente entonces, indica Said,

[s]i la crítica no se puede reducir ni a una doctrina ni a una posición política acerca de una cuestión particular, y si debe estar en el mundo siendo simultáneamente autoconsciente, entonces su identidad es su diferencia respecto de otras actividades culturales y de otros sistemas de pensamiento o de método [29].

El sujeto crítico se constituye entonces no a partir de algún tipo de identidad sustancial sino más bien a partir del cruce no resuelto de identidades, resultado, para Said, de su involucrarse en diferentes ámbitos de la realidad por encima de los cursos y recorridos prescritos por su cultura. La mezcla y el trazado de lazos entre elementos aparentemente ajenos entre sí son la

mejor muestra, según Said, del ejercicio de la crítica, y por eso son el sitio mismo en el que un intelectual verdaderamente crítico podrá constituirse como tal. La crítica secular está inmersa siempre en un conjunto de relaciones efectivas y actuales que Said resume bajo la noción de **‘mundanidad’** [*worldliness*]. Pero, aun estándolo, debe ser capaz de ‘activar’ esas relaciones, de enfrentarse a ellas de un modo distanciado y reflexivo que dé lugar a una posible reconfiguración más que a su simple confirmación en otro nivel, evitando así que la cultura justifique o resuelva, en un plano falsamente ‘universal’ o ‘elevado’, la ‘mundanidad’ del mundo entendida como presencia ya acabada, buena porque es y siendo porque es buena (12). Debe prestarse atención a que, reclamando no despreciar la ‘mundanidad’ de toda crítica, Said no ve dicha ‘mundanidad’ como simple presión referencial externa y, por esto, determinante de un modo absoluto. Su humanismo crítico lo lleva concebirla como un rasgo inmanente de la actividad crítica, que así, como lo indicaba la cita anterior, pasa a definirse por su diferencia, por su separación **respecto del mundo aun en el mundo**. La crítica es mundana en un doble sentido: por estar sujeta a circunstancias contextuales específicas y, al mismo tiempo, ser capaz de intervenir activamente en esas circunstancias y su transformación abriendo un espacio de mezcla y contactos imprevistos. Y esto, por supuesto, no es más que una consecuencia de la lógica de filiación y afiliación presentada más arriba.

Un objeto cultural, un texto literario por ejemplo, está en el mundo en varios sentidos. En primer lugar, existe materialmente en tanto tal, como producto, y de este modo está sujeto a condiciones específicas de existencia, circulación y recepción, sean estas legales, políticas, económicas, sociales, o todas a la vez. Pero, de manera intrínseca, un objeto cultural dice algo al mundo (y no necesariamente **acerca de él**: la cuestión de la representación podría plantearse, pero en un segundo momento respecto de la *performance* (13)). Y lo dice de una manera particular, que Said, en un gesto, reconocido por él mismo en primer lugar, de conservadurismo teórico, llama “estilo” [33]. Said usa este término para resaltar el carácter situado y singular de toda producción cultural, es decir, la necesidad de considerarla como algo que efectivamente ocurre en un lugar y un momento específicos, en el marco de un conjunto de relaciones concretas, y no como mera virtualidad o posibilidad infinitamente abierta (y, por esto, enormemente abstracta). Así, Said no entenderá por estilo una simple serie de recursos técnicos o retóricos que constituirían, por ejemplo, la ‘manera’ individual de un artista, sino, e incluso más allá de aquello que se limita al autor y su ‘querer decir’, como manifestación o llamado dirigido a alguien en circunstancias específicas. En la singularidad de ese carácter siempre

‘dirigido a’ de los productos culturales se juega su ‘mundanidad’ constitutiva y, por lo tanto, las condiciones de su apertura a la ‘heterogeneización’ de la crítica.

### 3. Mediación y ‘mundanidad’

Dado este marco general de preocupaciones e impulsos teóricos y críticos, Said buscará diversificar y complejizar sus perspectivas de análisis, volviendo una y otra vez sobre los problemas planteados por su proyecto intelectual inicial. En *Cultura e imperialismo* intentará diseñar figuras de ‘mediación’ entre los dos términos del título, poniendo justamente énfasis en la ‘mundanidad’ de la ‘tradición cultural occidental’, especialmente en relación con la empresa colonial e imperialista de los estados europeos desde comienzos del siglo XIX; y llevará a cabo análisis enormemente ricos de distintas producciones culturales. Nuestra intención será, a partir de aquí, extraer las concepciones de la cultura, de la crítica y del intelectual como ‘sujeto crítico’ que guían estas operaciones.

Pero antes de comenzar a revisar la noción saidiana fundamental de ‘mundanidad’, conviene demorarse en lo que Said entiende efectivamente por **‘mediación’**. Lo primero que hay que decir es que la mediación no es para él una delicada y compleja operación teórica, resultado de la situación del fenómeno en una estructura o modelo conceptual previamente establecido en el ámbito del saber; cultura e imperialismo ya están ‘mediados’, ya tienen densos lazos comunes entre sí:

El inglés y el francés son lenguas internacionales e igualmente es internacional la lógica de las fronteras y de las esencias opuestas y enfrentadas, de manera que deberíamos empezar por reconocer que el mapa del mundo no tiene espacios, esencias, o privilegios dogmáticamente sancionados (14).

El mundo y las diversas esferas de actividad no son compartimientos aislados intrínseca o naturalmente que, *a posteriori*, solo la milagrosa intervención puntual del sujeto lograría volver a conectar. Por lo tanto, la mediación no debe ser concebida como una complicada operación de alquimia conceptual, ni considerarse el resultado de la inserción de un fenómeno determinado en un sistema explicativo totalizador, ya que

la experiencia humana se compone de una textura densa, sutil y lo suficientemente accesible como para *no* necesitar la mediación de factores ajenos a la Historia o el ámbito de lo terrenal que la iluminen o expliquen. Me refiero a un modo de considerar nuestro mundo como algo susceptible de ser investigado y estudiado sin claves mágicas, jergas e instrumentos especiales, o prácticas esotéricas [479].

Si bien esta declaración de Said debe enmarcarse en el contexto muy preciso de un debate institucional y académico, resulta evidente en ella que la mediación no es considerada una operación teórica, ligada exclusivamente a lo conceptual, sino más bien el carácter innegable de cualquier práctica, siempre ya efectivamente mediada, aunque esto a menudo no se perciba a causa de deformaciones ideológicas que tienden a aislar o esencializar fenómenos ‘mundanos’. Desde este punto de vista, el crítico solo debe desplegar la heterogeneidad constitutiva de los fenómenos en contra de las barreras aislantes de la ideología ‘naturalizadora’.

Pero la pregunta que debe de todos modos plantearse inmediatamente es ‘¿quién media?’.

Aunque la mediación no sea para Said una labor teórica, sino una condición constitutiva de los fenómenos culturales y sociales, dicha condición no debe ser reducida a un esquematismo trascendental de los fenómenos y por eso abstracto e insuperable, o inaccesible. Lejos de ello, la mediación es siempre resultado de prácticas concretas, ligadas a su vez con otras prácticas, e implica, materialmente, intereses y orientaciones precisos, que se dirigen en algunos sentidos determinados y no en otros. Implica también, como se dijo, un sujeto, el intelectual, y las funciones que puede cumplir. Por eso Said indica, respecto del siglo XIX primero, que “[f]ue el imperialismo británico el que salvó el hiato entre el control político y el placer estético y psicológico” [257], y, a propósito de nuestra contemporaneidad después, que “los medios de comunicación no solo constituyen una red práctica plenamente integrada sino también un *sistema de articulación* muy eficiente para unir a todo el mundo” [476]: la mediación siempre ya ha sido llevada a cabo, pero generalmente en condiciones básicas de dominación y sometimiento. Como indica Said,

tomar o no en cuenta las relaciones entre los textos de la cultura y el imperialismo es, por lo tanto, optar por una posición *de hecho tomada previamente*, ya sea para estudiar la relación y así poder criticarla y pensar alternativas a ella, ya para no hacerlo, de modo que permanezca sin examinar y, presumiblemente, sin cambiar. [124]

El cometido de la intervención crítica será, precisamente, **desplazar las condiciones** de esa mediación mostrando, en primer lugar, cómo efectivamente se llevó a cabo, y explorando, en segundo, alternativas que no impliquen exclusiones o violencia (física o simbólica).

¿En qué consiste, teniendo en cuenta este proyecto, la noción de ‘mundanidad’ de Said? Es cierto que ella no ocupa explícitamente en *Cultura e imperialismo* el espacio que un lector de *The World, the Text and the Critic* podría esperar; se ve, más bien, desplazada del foco de atención teórica por otras figuras como la del **contrapunto** o un énfasis en la **experiencia** (a través de la categoría de ‘estructura de actitud y referencia’), como se verá más adelante. Sin

embargo, está claro que la noción de ‘mundanidad’ sigue guiando los análisis de Said y, aunque subterráneamente, se enriquece bastante en este volumen alrededor de su propósito central, que tiene que ver fundamentalmente con analizar cómo las diversas culturas nacionales europeas sostuvieron, garantizaron o incluso fundaron los proyectos coloniales e imperialistas en el resto del mundo, mostrando cómo esas culturas de hecho no pueden ser comprendidas cabalmente si no se tienen en cuenta estos aspectos ‘mundanos’ de su configuración original.

Es importante destacar que una caracterización tal de esas tradiciones culturales, capaz de percibir sus afiliaciones específicas con operaciones de dominación (geo)política, depende de condiciones de posibilidad históricas (15). En efecto, Said presenta como rasgo capital de los movimientos de resistencia anti-imperialista su “aguda percepción de la cultura *como* otra forma más de imperialismo” [408]. La conciencia de la ‘mundanidad’ de la ‘cultura occidental’ está directamente ligada con proyectos de resistencia a la dominación imperial y, por esto, se convierte por sí misma en un arma privilegiada de intervención crítica. Sucede que Said ve en la tendencia a velar su propia ‘mundanidad’ un rasgo intrínseco y constitutivo de toda cultura hegemónica:

Muy pocos estudios críticos del conjunto se han centrado en la relación entre el imperialismo occidental moderno y su propia cultura: la ocultación de esta relación profundamente simbiótica es resultado de la relación misma. [79]

La universalización impropia de rasgos culturales particulares y de los lazos con otras culturas (sustanciando por ejemplo la inferioridad o el primitivismo supuestamente esenciales de estas últimas, excluyéndolas por eso en el mismo acto de convertirlas en ‘otras’ respecto del supuestamente universal saber occidental) se constituye para Said como la operación básica del ejercicio de la dominación, y no solo en términos culturales. Esta universalización abstracta se basa justamente en la separación del ámbito de la cultura de cualquier tipo de afiliación más ‘terrenal’, para imponerla como esfera autosuficiente y espacio exclusivo de realización de las potencialidades humanas, definidas, por supuesto, etnocéntricamente (por ejemplo, en el ámbito de lo artístico definido estéticamente). Por eso, remarcar la ‘mundanidad’ de la cultura en su conexión con la ‘empresa imperialista’ sería ya en sí mismo un gesto crítico de resistencia respecto de su auto-ocultamiento.

Pero también debe aclararse que la estrategia teórica que Said resume en su noción de ‘mundanidad’ es doble: por un lado, en efecto, se trata de hacer pasar al primer plano de la atención crítica las afiliaciones (geo)políticas de las diversas manifestaciones culturales (“sin imperio no existiría novela europea tal como la conocemos” [126]); pero, por otro, la crítica no

debe renunciar a la especificidad de dichas manifestaciones, ni reducirlas a los diversos fenómenos socio-históricos con los que, necesariamente, se entremezcla. Y esto, entre otras razones, porque su propia capacidad de intervención depende del resguardo de dicha diferencia, como se señaló más arriba, sin la cual no puede haber mezcla: Said lamenta habitualmente la disolución de toda distancia entre cultura y política, especialmente si se trata de políticas de Estado. Y esto puede ocurrir tanto en los países árabes, donde la sociedad civil ha sido prácticamente engullida por el Estado [460-1], como en las aparentemente democráticas y pluralistas sociedades occidentales, donde la profesionalización de la actividad intelectual la ha aislado respecto de toda toma de partido ‘mundana’ y, por lo tanto, la ha puesto también al servicio del Estado, sea por acción, reforzando el consenso ante las medidas, programas o perspectivas gubernamentales, o sea por omisión, evitando toda responsabilidad en la discusión pública de los cursos de acción colectiva y dejándola así en manos de los medios de comunicación, igualmente hegemonizados por el *statu quo*. Said está interesado, en *Cultura e imperialismo*, en destacar la necesidad de preservar el carácter singular y específico de las diversas manifestaciones culturales, especialmente de la literatura y de su estudio crítico. Estas exigen un tipo particular de atención (respecto de su forma y sus recursos retóricos, se entiende) que no puede ser dejada de lado. Pero la especificidad en la construcción de su objeto por parte de la crítica de la cultura –y este es un punto crucial de todo el proyecto de Said– no puede obviar sus relaciones con otros planos de actividad humana.

Encontrar en esa especificidad misma esas relaciones es el objetivo básico del Said de los años '90; su problema es, como se señaló, pensar la **mediación** y sus condiciones. Resulta evidente que, con esta especial atención a la cuestión de la especificidad de los productos culturales, está tomando una clara posición respecto de los estudios culturales, las ‘nuevas humanidades’ y las recientes transformaciones de las disciplinas académicas tradicionales, especialmente de los estudios literarios. En primer lugar, está claro que Said rechaza el sometimiento directo del intelectual crítico y de su entorno (en la actualidad fundamentalmente académico-universitario) a posiciones políticas concretas en la ‘esfera pública’. Con esto, pretende quebrar la inmediata solidaridad conceptual no reflexiva entre política de identidades o de grupos y transformación de las disciplinas académicas. Al sostener, por ejemplo, la especificidad del modo de atención de los estudios literarios tradicionalmente concebidos respecto de la literatura, Said busca contrarrestar las pretensiones de disolverlos en una apropiación política no mediada de esta última, por ejemplo como sustanciación representativa más o menos compleja de una identidad (de género, etnia, nación) en el marco de espacios

académicos más atentos a su supuesta ‘operatividad o representatividad directas’ que a su funcionamiento intrínseco. Sin embargo, ha quedado claro, a partir de lo expuesto anteriormente, que Said no concibe esa atención específica como reducción absoluta de toda otra relación, sino todo lo contrario: la ‘mundanidad’ de la cultura es irrenunciable para el intelectual crítico. ¿Cómo se puede entonces sostener esa diferencia crucial de la crítica de la cultura, que no es simple abstracción, exclusión u olvido? Y, más importante aun, ¿cuáles serían las consecuencias institucionales y académicas de este tipo de atención diferencial, pero no aislada?

#### **4. Experiencia y representación**

Said se sirve de varias figuras para intentar resolver conceptualmente estos problemas. A partir de su experiencia como músico y musicólogo, indica que

el contexto del nuevo y extenso sentido de la literatura no puede asociarse únicamente a una sola esencia o a la idea discreta de una cosa aislada. Pero este análisis global y contrapuntístico [el que propone y realiza Said] debería ser modelado no bajo la forma de una sinfonía [...] sino más bien bajo la forma de un conjunto atonal: deben tenerse en cuenta todo tipo de prácticas espaciales o geográficas y retóricas –inflexiones, límites, reservas, intrusiones, inclusiones, prohibiciones– todas ellas al servicio de la elucidación de una topografía compleja y desigual. [489-90]

El modelo del “conjunto atonal” le sirve a Said para, en primer lugar, no trabajar con una noción rígida de determinación causal en una sola dirección o en un solo sentido. Pero, en segundo, se trata también de no reducir la especificidad diferencial de la literatura en un marco más amplio sistémica o funcionalmente definido. El conjunto atonal es abierto por definición, estructuralmente, y es esa apertura lo que lo define como tal. En él las relaciones son reconfigurables, y no están rígidamente atadas a un único esquema topológico; por esto, los lazos críticos se cruzan y deforman mutuamente, dando lugar así a la apertura diferencial de la crítica como movilidad reflexiva de las relaciones conceptuales que definen un objeto cultural en su misma ‘mundanidad’.

Y esas relaciones no se dan según patrones previamente definidos, o en el vacío de una abstracción falsamente universalista (por pretender formularse en un plano desinteresado): la modalidad de las relaciones también está situada, es mundana. Said rechaza de este modo la presuposición de que es posible una teoría definitiva de la cultura más allá de sus situaciones cada vez concretas. Y lo hace porque el universalismo abstracto de aquella puede resultar un formidable instrumento de enmascaramiento de las relaciones ‘mundanas’ en las que se ven envueltos sus objetos, relaciones que, privilegiadamente, son de poder y sometimiento. En

primer lugar, y en relación con la literatura, Said impugna las divisiones nacionales en su estudio académico:

Si, por ejemplo, nos detenemos en la historia francesa y la argelina o vietnamita, por un lado; o la británica y la caribeña, la africana o la india, por otro, y las estudiamos por separado en vez de unidas, lo que se consigue es que las experiencias de dominar y de ser dominado queden desligadas de un modo falso y artificial. [401].

La delimitación de literaturas nacionales, incluso si ésta es resultado de los mismos procesos de independencia y descolonización, veda el acceso comprensivo a sus mismas condiciones de surgimiento y funcionamiento. Así, dichas literaturas se hacen ‘merecedoras’ de un estudio según los protocolos estéticos que tradicionalmente (es decir, de acuerdo con los modelos europeos de constitución de la institución literaria) les corresponderían, y se las concibe como ‘todos’ ya dados en sí mismas, cuya conexión con otro tipo de fenómenos y literaturas llegará siempre en segundo lugar. Todo el proceso termina velando relaciones efectivas de dominación, que muchas veces incluso siguen operando después de la transformación de las excolonias en estados nacionales independientes. En efecto,

si zonas de la cultura aparentemente neutrales como la literatura y la teoría literaria se dedican al estudio de culturas subordinadas o más débiles y las interpretan utilizando nociones que suponen la existencia de esencias europeas y no europeas inmutables, o de relatos acerca de la posesión geográfica o de imágenes de redención y legitimidad, la chocante consecuencia del uso de tales nociones es que se enmascara la situación de poder. Se oculta, así, todo aquello que se refiere a la experiencia del más fuerte superpuesta a la del más débil, experiencia que también, extrañamente, depende de este último. [299-300]

La experiencia se muestra entonces como una categoría central para Said. En ella se expone la ‘mundanidad’ de las prácticas culturales, a pesar del enmascaramiento a la que la someten las categorías mismas desde las cuales se las suele definir, y abstraer, académicamente. Recuperar esa experiencia ligada con la producción cultural será entonces el cometido crítico fundamental. Bnejaminianamente, tener una experiencia será interpretar (en el sentido musical del término) ese conjunto atonal que para Said es todo fenómeno cultural.

Enfrentándose a modelos de definiciones y teorías culturales articulados en torno de ‘esencias’ que operan restrictivamente, Said se sirve de la noción de **experiencia** para intentar quebrarlos a partir del cruce constante de elementos en situaciones concretas, lo cual no implica sin embargo la disolución de su especificidad como tal (una experiencia es siempre algo que se ‘tiene’ de manera concreta y singular):

Empecemos aceptando la noción de que, a pesar de que exista un núcleo subjetivo irreductible de la experiencia humana, esta experiencia es también histórica y secular, accesible al análisis y a la interpretación y -lo cual tiene enorme importancia- no se agota en teorías totalizantes, no está

marcada o limitada por líneas doctrinales o nacionalistas, ni confinada de una vez para siempre en construcciones analíticas. [73-74]

La experiencia es para Said siempre singular, es decir, irreductible tanto a su asimilación bajo los esquemas conceptuales pretendidamente universales de un tipo de pensamiento teórico, como a su ligazón interesada con supuestos núcleos vivenciales particulares definidos de manera excluyente (la experiencia como forma natural y profunda del ‘ser nacional’, por ejemplo, entendiéndola como modo de ver las cosas único e intransferible). Sin embargo, lejos está Said de convertirla en un límite intangible de toda operación conceptual en general (lo cual no necesariamente se desprende del reconocimiento de su carácter irreductiblemente subjetivo), suponiendo así que la experiencia posee un carácter intrínseca y radicalmente negativo; está interesado, más bien, en destacar el modo en que la noción puede funcionar críticamente **en situación**. En efecto, la experiencia se configura solo como un sitio de correlación y confluencia de contenidos, retóricas, registros, imágenes y tonos, y como tal está siempre situada de manera concreta; o tal vez podría decirse que **ella misma consiste en la situación que es dicha correlación singular**, no sujeta al esquema conceptual que querría pretender dar cuenta absoluta de ella. Lo sorprendente es que esa resistencia a su articulación ‘sin resto’ en grandes arquitecturas analíticas no hace de la experiencia algo inaccesible a la reflexión e interpretación históricas tal como las concibe Said.

¿Cómo puede entonces el crítico cultural dar cuenta de las experiencias de dominación y desigualdad que a menudo supone la mera existencia de los objetos que analiza, que de otro modo nunca se habrían constituido en primer lugar? Se puede adelantar que Said no dará una única respuesta a esta pregunta. En primer lugar, en *Cultura e imperialismo*, reivindicará la resolución deconstructiva y genealógica planteada en el pionero *Orientalismo*: es necesario explorar cómo el reino supuestamente desinteresado, objetivo y autosuficiente de las representaciones científicas y culturales europeas, tal como se dio históricamente desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días, solo pudo haberse sostenido sobre la base de la dominación geográfica efectiva de extensos territorios a lo largo de todo el mundo. La capacidad misma de **representar** científicamente, a la que pasan a asociarse rasgos como objetividad, certeza y legitimidad, está cruzada constitutivamente con el ejercicio del poder y la disparidad de fuerzas, especialmente entre metrópoli y colonia. Este poder es el que permite, según Said, adaptar, reordenar o remodelar los “datos ‘brutos’ o primitivos” tomados de más allá de las fronteras metropolitanas, de modo que resulten asimilados sin fricciones al marco de “las

convenciones locales de la narrativa europea y de los discursos formales o, en el caso de Francia, del orden sistemático de la academia” [168].

Y lo mismo sucede con el privilegio de lo estético entendido como valor extra o ‘plus’ universalizante de la representación artística: la distancia y contención necesarias para la constitución de una esfera de fenómenos sujetos al modo particular de atención requerido por una concepción estética (es decir, centralmente representativa) del arte parecen ser solo posibles si se garantiza precisamente el lugar de una mirada totalizante, abarcadora y a la vez radicalmente externa respecto de su objeto. La autonomización de la imagen artística es resultado del control y la seguridad de la posición dominante del sujeto como sede de las representaciones, que solo de este modo puede acceder a la configuración de complejos formales sumamente elaborados pero a la vez armónicos, totales y acabados en sí mismos, borrando cualquier rastro de conflicto, disonancia o alteridad. Y, en efecto, lo que garantiza el efecto de las obras particulares es su singular configuración conjunta de proyectos estético y político: “tanto su política como su estética son, por así decirlo, imperialistas, lo cual, en los años finales del siglo XIX, parecía constituir a la vez una estética, una política y hasta una epistemología inevitables e insoslayables” [63] (16). La modalidad de las relaciones filosóficas entre sujeto y objeto es una consecuencia flagrante de este modelo.

Como resultado de esta mirada crítica sobre los ‘saberes del otro’ que surgen en Europa a lo largo de todo el siglo XIX, Said reconstruirá el ‘modelo epistemológico’ que los habría sustentado, basado en operaciones y mecanismos conjuntos que pueden sistematizarse como sigue: primero, se establece una distinción tajante y esencial entre Occidente y sus ‘otros’, una discontinuidad espacial, cultural y étnica insalvable; segundo, las diferencias se codifican en un esquema temporal unificado que sustancia en un plano superior y pretendidamente universal las relaciones de dominación, por ejemplo según la figura de la ‘evolución’; tercero, la posibilidad de ejercer el dominio en una escala global y planetaria se convierte en la mejor herramienta de legitimación de las pretensiones universalistas de esos esquemas y distribuciones de esencias culturales; y por último, este modelo pasa a conformar la cultura metropolitana misma, hasta en los aspectos más cotidianos y aparentemente ajenos, constituyéndose de hecho como una estructura básica habilitante, ligada con presupuestos de la experiencia en un nivel muy elemental. Es el poder, indica Said, lo que permite llevar a cabo las prácticas concretas y sostener los modos de experiencia en los que se respaldan esas operaciones básicas, que son en realidad procedimientos de exclusión y segregación rígidamente establecidos:

él confiere la habilidad para llegar a sitios remotos, para aprender acerca de otros pueblos, para codificar y difundir conocimientos, para caracterizar, transportar, instalar y desplegar ejemplos de otras culturas [...], y, sobre todo, para gobernarlas. [182].

El intelectual crítico debe ser capaz de acceder a este plano siempre concreto de los fenómenos culturales; de otra manera, estaría ocultando sus mismas condiciones, y renunciando así a los objetivos primeros de su actividad. Y debe hacerlo quebrando la contraposición rígida de sujeto y objeto que de otro modo veda su acceso a la posibilidad misma de la experiencia.

Sin embargo, los críticos del proyecto de Said en *Orientalismo* que los párrafos anteriores más o menos resumen, han señalado repetidamente que este tramado tan indisoluble entre representación, entendida como una de las operaciones culturales más básicas, saber y dominación (geo)política deja muy poco espacio para el ejercicio de la resistencia (17). La crítica se convertiría así en una labor intelectual restringida a los espacios académicos, dedicada a un desenmascaramiento limitadamente negativo del poder colonial e imperial, pero incapaz de dar lugar a transformaciones efectivas. El crítico sería incapaz de intervenir verdaderamente en el campo de las representaciones culturales, quedando así inevitablemente sujeto a complicidades ocultas que, aunque denuncia, no puede desarmar precisamente a causa de la manera en que se hallan tejidas, según lo indica su propia perspectiva de análisis, con los modos más básicos de experiencia del mundo que organizan los espacios de saber. La ‘mundanidad’ misma de las prácticas culturales, es decir, su asentarse en un tramado de relaciones muy complejas y diversas que a su vez, como se vio, tienden constitutivamente a auto-enmascarse, separa la crítica, precisamente por su carácter oposicional respecto de estructuras tan profundamente arraigadas y omnipresentes, de su posible activación como detonante de movimientos efectivos de resistencia a la dominación. La experiencia resulta de este modo una especie de privilegio de la subjetividad del intelectual.

Frente a estas reservas, Said diseña dos tipos de respuesta: primero, a pesar de sus frecuentes ataques a las jergas académicas y a la prescindencia universitaria respecto de sus inevitables afiliaciones políticas, destaca el modo en que la institución sirve a menudo de garantía del libre ejercicio de la crítica como actividad “diferencial” (se entiende, respecto del poder del estado). La batalla institucional, de este modo, se vuelve digna de ser peleada para sostener justamente un espacio de resistencia (en tanto no reconocería ni aceptaría sin más las políticas de estado como otros sectores de la sociedad: centralmente para Said los medios de comunicación masiva) que puede anticipar la apertura de otros frentes de conflicto, de los que no tiene por qué pensarse solo como imagen, representación, pronóstico o modelo. En este

contexto, resultan fundamentales para Said, como veremos, las figuras del intelectual migrante y de su viaje de retorno (*voyage-in*) de la excolonia a la metrópoli. La institución universitaria no es para Said entonces un marco privilegiado de encierro de la experiencia, sino parte de sus condiciones de posibilidad intrínsecas.

Y el segundo tipo de respuesta tiene que ver con una apertura o una búsqueda de prácticas culturales que no impliquen necesariamente el ejercicio de la dominación a través de la capacidad de representación. En un gesto que no puede dejar de parecer utópico (pero quizás por eso más interesante), Said postula nuevos discursos ligados a la cultura y la enseñanza que “no constituirán relatos autoritarios o surgidos de un amo indiscutible, sino [...] una forma distinta de contar” [512-3]. Estos discursos no verían en los fenómenos culturales solamente la certificación de una presencia identitaria ya dada, preexistente y, por lo tanto, sujeta a mecanismos inmovilizantes de control. Su objetivo no sería representar sus objetos, asimilándolos de este modo a las estructuras tradicionalmente consagradas del saber, sino sostenerlos en sus resistencias mismas a la representación, en “su rebeldía, innatamente ambigua y por lo tanto negativa y antinarrativa” [513]. La no-resolución en un plano generalizador o teórico del cúmulo de relaciones mundanas que articula cualquier manifestación cultural sería una vía de activación de esas resistencias. La crítica **ensayística** de Said, en cuyas operaciones y modalidades nos concentraremos más adelante, hará de dicha irresolución, entendida incluso, o especialmente, en términos formales, el emblema mismo de su oposicionalismo.

## 5. Híbridez; contrapunto

La verdadera crítica, según Said, no puede renunciar a ocuparse del sufrimiento y la dominación implicados directamente en los fenómenos que analiza. Como vimos, un modo de no excluirlos es reconstruir las estructuras básicas de experiencia que subyacen a esos fenómenos, como marcos generales de codificación y sustanciación de identidades, ubicaciones, actitudes y valores. Pero Said apela sobre todo a otras figuras a la hora de configurar las mediaciones entre cultura e imperialismo, ya que sus mismos presupuestos críticos implican justamente la no-resolución en sí mismo de cualquier tipo de esquema teórico general.

En efecto, la crítica debe ser, para Said, dinámica, es decir, no sujeta a patrones rígidos, sino más bien abierta a la búsqueda constante de conexiones específicas muchas veces

imprevistas. De aquí la conexión que Said establece entre la noción de ‘mundanidad’ y su énfasis en la **hibridez** de todo fenómeno cultural: su situación en un conjunto de relaciones concretas conlleva el hecho de que no se lo pueda considerar nunca algo puro, cerrado sobre su simple presencia aislada. La crítica busca justamente desarmar la lógica de la pureza que establece delimitaciones tajantes entre lo perteneciente y lo excluido, lo pertinente y lo irrelevante, lo mismo y lo otro, el sujeto y el objeto. En este sentido, impugna e incomoda los esquemas recibidos de conceptualización de los fenómenos, sobre todo los que apuntan a clasificar y delimitar campos de conocimiento, y pone en evidencia las funciones ideológicas de esos esquemas mismos, interfiriendo

con categorías aparentemente estables e impermeables, fundadas en el género, la periodización, la nacionalidad y el estilo, categorías que suponen que Occidente y su cultura son, casi por completo, independientes de otras culturas y también de los objetivos terrenales del poder, la autoridad, el privilegio y la dominación. [187]

La división esencializante de los esquemas teóricos tiene una función inmovilizadora que obtura los espacios de la crítica en su misma posibilidad, que es la de la exploración de lazos y relaciones posibles más que la de un ordenamiento aislante. El objetivo, a menudo considerado paradójico, de Said es pensar esas relaciones de manera general sin reducirlas sin embargo a una teoría abstracta o desatenta a las conexiones singulares entre elementos; es encontrar lazos entre fenómenos a veces considerados muy lejanos entre sí sin incorporarlos necesariamente a una maquinaria conceptual cerrada y omniexplicativa para la que solo serían ejemplos o ‘material empírico’. Said no es, sin embargo, un positivista o particularista que rechaza la teoría a causa de un simple fetichismo de la concreción de lo meramente presente: lo que busca es **dejar abierto y móvil el plano de la generalidad**, que es justamente el de la reflexión crítica. La teoría debe ser dinámica, y no un cuerpo de saber establecido que solo en una segunda instancia se tratará de aplicar a fenómenos concretos. ‘Mundanidad’ e hibridez, como herramientas teóricas, resultan así útiles resguardos respecto de la posible petrificación de la intervención crítica alrededor de cuerpos de saber que se sustancian en su pretensión de constituirse como ‘espejos’ de las prácticas reales.

Sirviéndose de otra analogía musical, Said da el nombre de **contrapunto** a la estrategia de lectura que mejor hace justicia a sus posiciones acerca de la ‘mundanidad’ y la hibridez de las prácticas culturales. Se trata de un modo de leer que subvierte las lecturas unívocas y etnocéntricas de los fenómenos culturales para dar lugar a una apertura interpretativa que tenga en cuenta contrastiva y positivamente las “otras historias” [101] en las que esos fenómenos podrían ser enmarcados. El contrapunto surge del cruce de la lectura canónica (que, se

entiende, no es simplemente relevada, sustituida u omitida por la lectura contrapuntística) con otros modos de leer, y su interés se concentra en las “disparidades”, “discrepancias”, “irregularidades” y “anomalías” [191] que surgen de la correlación. No se trata de una ampliación de la historia universal (eurocéntrica), de modo que sea capaz de incluir, representándolo, aquello que no pudo tener en cuenta, ni de su negación absoluta en función de un discurso alternativo: la lectura contrapuntística conserva las categorías tradicionales, pero las yuxtapone a experiencias que según esas mismas categorías deberían ser consideradas ajenas o no pertinentes. Y el ‘cortocircuito’ que se genera en esa yuxtaposición, junto con las fallas y conflictos irresueltos que se disparan, es el verdadero objeto de este tipo de lectura crítica que Said propone.

Por supuesto, la lectura contrapuntística está íntimamente relacionada con el surgimiento de movimientos de resistencia a los discursos (y poderes) dominantes con o sobre los que trabaja. En efecto, ella debe desnaturalizarlos, y por esto apela a las perspectivas alternativas que los primeros abren. Pero, además, el contrapunto es en sí mismo una operación que desestabiliza cualquier categoría excluyente, basada justamente en la oclusión de toda posibilidad que la exceda; fundamentalmente, la categoría de identidad definida de manera esencial. El juego del contrapunto entre tramos de experiencia dispares y conflictivos, con cuya intersección trabaja, pone en cuestión cualquier identidad que se piense como sometimiento de lo no-idéntico; en el contrapunto, la no-identidad es la ley de la operación crítica y, por lo tanto, aquel interviene a menudo haciendo equivaler resistencia (a las posiciones dominantes) a crisis anti-identitaria más que a ‘política de identidad’. Por eso Said es capaz de sugerir incluso, en una presentación bien clara del trabajo del crítico, que

la labor del intelectual de la cultura no consiste en aceptar la política de la identidad tal como se le propone, sino en mostrar que todas las representaciones son construcciones, describir cuáles son sus propósitos y sus componentes y quiénes las fabrican. [482]

La finalidad última de la operación contrapuntística es la desestabilización de los límites esencializados que pretenden naturalizar o sustraer cualquier identidad a su yuxtaposición y contacto con aquello que excluyen. De este modo, Said somete a interrogación crítica incluso los movimientos de resistencia basados en definiciones alternativas, pero igualmente esencializadas, de la identidad. Sobre la cuestión de si esto implica una pérdida o una ganancia en términos políticos para esos movimientos, habrá más hacia el final de este trabajo.

## 6. 'Estructura de actitud y referencia'

El modo contrapuntístico de lectura desarrollado por Said encuentra en su noción de 'estructura de actitud y referencia' una de sus herramientas más eficaces. El mismo Said reconoce en esto su deuda con Raymond Williams y su 'estructura del sentir' [50], pero debe destacarse que, además de intentar introducir en el contexto de la reflexión crítica aquello que en una época no ha sido todavía formulado o fijado conceptualmente pero que sin embargo conforma maneras básicas de experimentar la realidad, Said se sirve de su noción para, en primer lugar, destacar la importancia de la cultura en la conformación de actitudes que favorecen y sostienen el establecimiento de ciertos modelos de lazos sociales e internacionales, pero no de otros; en segundo, para poner énfasis en cómo esas actitudes están ligadas al diseño de modos de percepción, recorrida y apropiación de espacios geográficos; y, en tercero, y fundamentalmente, para trazar relaciones de mediación entre fenómenos diversos o pertenecientes a distintos niveles y áreas sin tener que recurrir a explicaciones globales dependientes de teorías generales, explicitadas o no. Las 'estructuras de actitud y referencia' dan lugar a una sostenida topología que, como

estructuras de localización y de referencia geográfica aparecen en los lenguajes de la literatura, la historia, la etnografía, a veces de manera alusiva y otras cuidadosamente tramada, a lo largo de abundantes obras individuales, que solo muestran ese modo de conexión entre ellas o con la ideología oficial del 'imperio'. [102]

La noción permite articular esas obras individuales, sin concebirlas como todos ya dados en sí mismas o fenómenos aislados en esquemas disciplinares limitantes, y apunta al modo en que en ellas se puede acceder a la experiencia misma de 'tener un imperio', o al 'tener un imperio' como experiencia vivida y sentida que recorre las distintas esferas del saber y las prácticas a lo largo del siglo XIX europeo. La 'estructura de actitud y referencia'

extrae sus materiales tanto de la superioridad racial como del brillo del arte, tanto de la autoridad política como de la técnica, tanto de las técnicas simplificadoras y reductivas como de las complejas. [187]

De este modo, permite llevar a cabo críticamente los cruces y conexiones que, para Said, constituyen el centro de la reflexión histórica y de la crítica.

Sin embargo, resulta obvio que la 'estructura de actitud y referencia' no funciona como un esquema abstracto que, *a priori*, moldea la experiencia: "lejos de ser una estructura autónoma y trascendente", indica Said, "está muy próxima al mundo de la Historia" [187]. Precisamente, da lugar a un juego de elementos y relaciones que expanden la historicidad de

los fenómenos culturales a partir de su enlace significativo con otros aspectos aparentemente ajenos de las sociedades imperiales y coloniales. Además, dicha estructura apunta a lo tal vez todavía no expresado, a lo emergente de una situación social y a los factores de transformación y cambio; por esto es constitutivamente histórica. Y, también por esta razón, está sujeta a elaboraciones y reelaboraciones, privilegiadamente en el ámbito de la literatura. Los escritores trabajan sobre esas modalidades experienciales dotándolas de contornos o figuraciones más o menos nítidos, de mayores o menores profundidad, complejidad o vividez, sustanciándolas o incluso, a veces, explorando sus límites o posibilidades de transformación.

La cultura es entonces el ámbito privilegiado de configuración de las ‘estructuras de actitud y referencia’, de la posibilidad de intervenir en los modos en que la realidad se experimenta que a su vez son capaces de orientar actitudes y prácticas respecto del espacio y de los ‘otros’ que respaldan y sostienen instituciones, formaciones y estructuras sociales específicas en procesos históricos determinados. Said encuentra la realización final de los aspectos más negativos de esta función ideológica de la cultura a lo largo de los últimos doscientos años en los medios de comunicación contemporáneos. En sus diversas versiones y manifestaciones, los medios de comunicación construyen estructuras de actitud y referencia enormemente simplificadoras y abstractas, basadas a menudo en oposiciones binarias y tajantes entre términos definidos de manera esencialista y adialéctica. Sus operaciones, muchas veces representantes directas de las políticas de los estados, tienden a reducir los márgenes de reflexión y los matices, configurando modos muy primitivos y esquemáticos de ver la realidad, dividiéndola, por ejemplo, entre ‘nosotros’ y ‘ellos’, entre el ‘bien’ y el ‘mal’, entre ‘nuestro espacio’ y el ‘espacio ajeno’, entre el ‘mundo moderno y civilizado de las democracias occidentales y cristianas’ y la ‘órbita bárbara de los fundamentalismos islámicos dictatoriales y terroristas’, etc. (18). Y cuentan con un enorme poder de penetración y de articulación de los más diversos elementos en distintos ámbitos y niveles a lo largo de todo el mundo, generando de hecho el cruce mundano e híbrido que Said reclama para la actividad crítica, pero haciéndolo en función de intereses políticos de Estado bien precisos. De este modo, las estructuras experienciales básicas que construyen y de las que se sirven los medios para ‘interpretar’ la realidad terminan orientando los debates en torno de las cuestiones más candentes de la ‘esfera pública’ de acuerdo con principios dogmáticos, naturalizados y nunca verdaderamente discutidos o interrogados. Said llega incluso a equiparar los efectos de las configuraciones mediáticas de la realidad con las llevadas a cabo durante los procesos de constitución de los diversos nacionalismos históricos:

[L]o que hace en realidad el sistema internacional de los medios de comunicación es lo mismo que aspiran a hacer las comunidades imaginadas, es decir, alimentadas por nociones de colectividad idealistas o ideológicas. [475]

Y esto se expande también a los ámbitos académicos, incluso los aparentemente menos sujetos a los vaivenes de la opinión pública. En las palabras de Said:

Así pues, en el marco, bastante abierto, de comunidades de lectores interesados, por ejemplo, en la naciente literatura poscolonial anglófona y francófona, las configuraciones fundamentales están dirigidas y controladas no por procesos de investigación hermenéutica, o por una intuición docta y comprensiva, o por una lectura instruida, sino por mecanismos mucho más toscos y de fines pragmáticos, cuyo objetivo es promover el consentimiento, erradicar la disidencia y fomentar un patriotismo ciego, casi en el sentido literal de la palabra. Gracias a estos métodos, queda asegurada la gobernabilidad de un gran número de pueblos, cuyas ambiciones democráticas y de libertad de expresión, potencialmente subversivas, se ven oprimidas (o adormecidas) en las sociedades de masas; incluidas, por supuesto, las occidentales. [477]

A partir de esto, y como estrategia oposicional frente a las interesadas simplificaciones mediáticas, se puede entender la encendida defensa, por parte de Said, de las técnicas y los recursos más tradicionalmente propios del ámbito de los estudios literarios, como los que pueden ser reunidos bajo la denominación clásica de *close-reading*: la particular atención concentrada en los textos, en sus detalles y minucias, y en el proceso mismo de la lectura como experiencia real a llevar cabo es una actitud ante los fenómenos culturales que resulta por sí misma revulsiva en un contexto de interpretaciones instantáneas y solidificación de prejuicios como el que ofrecen comúnmente los medios de comunicación internacionales. Por esto Said rescatará también la erudición del estudioso e investigador clásico de la literatura (cuyo modelo heroico y arquetípico será, para él, Eric Auerbach), índice y salvaguarda de una posición a propósito de la cultura más informada y atenta a sus complejidades y dificultades. El debate cultural tiene entonces, según Said, implicaciones metodológicas fundamentales en las que se juegan cuestiones tan cruciales como las maneras mismas en que experimentamos la realidad del mundo en que vivimos. Desde su perspectiva, las simplificaciones autocelebratorias y esencializantes de los medios de comunicación no se deben enfrentar con simplificaciones similares, aunque de signo opuesto, sino a través del enriquecimiento de las distintas posiciones, de la búsqueda de sus interrelaciones y de sus puntos en común, de, en síntesis, una complejización de las discusiones más que una búsqueda de su resolución inmediata según criterios excluyentes y absolutos.

## 7. El problema de la prioridad

El análisis de las estructuras de actitud y referencia hegemónicas antes, durante e incluso después de la época del alto imperialismo busca, entre otras cosas, y como se indica más arriba, destacar el carácter crucial de las prácticas y productos culturales en la configuración y sostenimiento de la empresa colonial e imperial. Pero con esto se presenta un problema al que ya han prestado atención varios críticos de Said, sobre todo por sus implicaciones en tradicionales discusiones propias del ámbito del materialismo cultural: se trata de la cuestión de la prioridad de los fenómenos culturales respecto de las acciones políticas o el establecimiento de instituciones o lazos sociales y económicos efectivos. Said sugiere constantemente en sus trabajos el carácter en varios sentidos determinante de la cultura, y de las estructuras de actitud y referencia que a menudo encarna, respecto de la empresa colonial en su conjunto. Por supuesto, el riesgo, señalado por los críticos, es el de caer en reapropiaciones idealistas que, a pesar del énfasis puesto por Said en la ‘mundanidad’ y la ‘hibridez’ de las prácticas culturales, terminen constituyendo la cultura como un ámbito puro, en el sentido de no comprometido por condición alguna, de ‘producción de conciencia’, la cual solo *a posteriori* daría lugar a acciones o políticas concretas (según el modelo tradicional de la estética).

Lo cierto es que las posiciones de Said al respecto no se conservan ni mantienen constantes, incluso en el marco de una misma obra como *Cultura e imperialismo*. Nuestro interés no tendrá a continuación que ver con señalar sus incoherencias o inexactitudes, que críticos como Ahmad y Young (19) ya se han encargado de destacar con acierto, sino con estudiar la lógica que podría subyacer a las mismas. Said comienza señalando el carácter todavía problemático de toda la cuestión; respecto de las ‘estructuras de actitud y referencia’, indica que

[n]o hemos llegado todavía al punto en que se pueda decidir si estas estructuras planetariamente integrales constituyen preparativos para el control y la conquista imperiales, si acompañan tales empresas o si, de alguna manera, refleja o inadvertida, son resultado del imperio. [103]

Resulta ya claro que la cultura europea de los siglos XVIII, XIX y XX debe pensarse ‘mundanamente’ en conexión con la empresa colonial e imperial; sin embargo, lo aparentemente indeterminado es el carácter de esa conexión. Todo indica que intentar definir ese carácter según un criterio general estrictamente causal puede llevar, en los términos explícitamente propuestos por Said, a un interminable y paradójico ida y vuelta del tipo ‘el-huevo-y-la-gallina’.

A partir de esto es posible desplegar dos líneas de razonamiento: en primer lugar, el abandono de la búsqueda de un criterio general o absoluto para pensar la conexión; en segundo, la exploración de posibles relaciones no estrictamente causales entre los ámbitos de la cultura, la política y el poder. Said ofrece, implícita y espaciadamente, materiales que sostienen ambas líneas de interpretación. Siguiendo la primera de ellas, sostengo que las contradicciones a las que se hizo referencia más arriba dependen en realidad de la explícita desconfianza de Said respecto de los planteos abstractos a la hora de analizar críticamente los fenómenos culturales; lo que sí es posible criticarle es que no exponga de un modo manifiesto lo que sin dudas se desprende de sus propias manifestaciones. Así, Said puede afirmar que

[t]ras 1880, los grandes retóricos de la justificación teórica del imperio –en Francia, Leroy-Beaulieu; en Inglaterra, Seeley– despliegan un lenguaje cuyas imágenes de crecimiento, fertilidad y expansión, con su estructura teleológica de propiedad e identidad, y su separación ideológica entre “nosotros” y “ellos” ya había madurado antes de que las utilizaran allí: en la ficción, en las ciencias políticas, en la teoría de las razas y en los libros de viajes. [179].

Desde esta perspectiva, la cultura es capaz de prefigurar estrategias de respaldo y sostenimiento para la empresa colonial en su etapa de pleno desarrollo. En la metrópoli, aun no habiéndose constituido todavía plenamente como tal, la cultura puede conformar constitutivamente el proyecto imperial otorgándole los que serán sus rasgos definitorios como empresa de dominación y sometimiento.

Sin embargo, no parece suceder exactamente lo mismo con los fenómenos de resistencia a la dominación imperialista. En la metrópoli no puede existir una conciencia o una estructura de expectativa que se adelante a los efectos de la resistencia popular efectiva: “no se produjo una condena global del imperialismo hasta que –y éste es el hecho significativo– los alzamientos de los nativos llegaron demasiado lejos como para ser ignorados o suprimidos” [373]. Aquí Said está intentando mostrar la persistencia de la construcción cultural y, privilegiadamente, experiencial de la mentalidad imperialista, y su autonomía relativa respecto de los acontecimientos históricos. Pero de sus afirmaciones se desprende también que el proceso de autonomización y diferenciación de las prácticas específicamente culturales puede implicar una ‘des-mundанизación’, una especie de solidificación claramente contraria al dinamismo mostrado algunos años antes por esas prácticas en su configuración *avant la lettre* del ‘espíritu’ de la aventura colonial y la dominación geográfica, económica y política imperial. Y en el caso de la relación entre la cultura metropolitana y las luchas anti-imperialistas, es necesario afirmar la primacía de la constitución de una posibilidad de agencia política efectiva respecto de la transformación de las representaciones tradicionales del nativo,

sus circunstancias, intereses, pretensiones y derechos. Las relaciones entre estas diversas esferas y la reflexión misma sobre los procesos que han dado lugar a su relativa autonomización (que no implica desatención respecto de su ‘mundanidad’), problemas con una larga tradición en el ámbito de la teoría cultural, están marcadas por el despliegue de procesos históricos contingentes que hacen que no se las pueda concebir siempre del mismo modo, en la misma dirección o con las mismas herramientas teóricas. De esto se desprende que las relaciones mundanas entre cultura y política siguen siendo un problema para Said, aun después de que se las reconozca como constitutivas a pesar de los procesos de auto-borramiento a las que las someten las mismas prácticas culturales. En síntesis: no alcanza con destacar el carácter afiliativo de toda práctica cultural, sino que es necesario profundizar en los rasgos mismos de esa afiliación, cuya naturaleza y funcionamiento no resultan para nada evidentes ni simplemente dados en una primera aproximación. En efecto, la afiliación y la ‘mundanidad’ de toda práctica cultural no pueden considerarse simplemente un dato autoconsistente. Su facticidad no implica que no requieran de una intervención crítica; es más, solo como resultado de la elaboración reflexiva de configuraciones culturales específicas en el análisis podrá señalarse el alcance y la repercusión social, económica y política de manifestaciones culturales singulares y concretas. La ‘mundanidad’ no es entonces una condición universal *a priori* de los fenómenos culturales: sí es parte de sus condiciones, pero la particular configuración de las mismas será siempre histórica y singular. No hay, de este modo, intervención crítica sin la participación de un sujeto, se lo defina como se lo defina.

Por esto tal vez resulte crucial notar que el sitio donde el problema de si la cultura debe ocupar, un poco como herencia del tradicional humanismo europeo, un lugar preponderante respecto de la práctica política efectiva se manifiesta de manera más plena en *Cultura e imperialismo* es el de la discusión de la obra del teórico y militante de la resistencia anti-imperialista Frantz Fanon. En ella Said sostiene que el logro de Fanon es justamente desplazar el conflicto anti-imperialista del plano de la lucha por la independencia nacional al de la guerra de liberación. Esto daría lugar, según él, a un “inmenso giro cultural”, que implicaría “una cultura y una teoría posnacionalistas completamente nuevas” [414]. Fanon parece sugerir que la superación de la resistencia contra la metrópoli en clave exclusivamente identitaria, nacional o étnica, para dar lugar a una lucha por una transformación mucho más radical de la sociedad post-colonial es una tarea prioritariamente cultural, orientada a modificar justamente los modos en que se conciben la realidad y los lazos más básicos entre las personas, principalmente entre exdominados y exdominadores, liberando “a toda la humanidad del imperialismo” [423], y no

solo a las excolonias. Y en este proceso, “[u]na vez más, la cultura y el esfuerzo cultural son elementos que determinan el curso de los acontecimientos” [423-4].

Aquí Said afirma que los procesos de independencia nacional post-colonial y post-imperialista no han sido capaces de producir transformaciones reales de base en las estructuras de actitud y referencia previas, y que lograrlas depende de un giro cultural que todavía no ha tenido lugar. El nacionalismo poscolonial, tras los diversos procesos de independencia y descolonización, no habría conseguido constituirse como fenómeno cultural verdaderamente alternativo respecto de los modelos eurocéntricos en los que se habían basado la dominación y la explotación de las excolonias; no habría logrado lo que, precisamente, la cultura europea (se entiende: en circunstancias y condiciones materiales muy diferentes) consiguió al prefigurar las actitudes y experiencias correspondientes al dominio geopolítico de gran parte del planeta; no articuló una modalidad de experiencia mediadora alternativa. Por esto los movimientos de resistencia anti-imperialista simplemente ‘aparecen’ con imprevisibilidad en el espacio metropolitano, y recién en un segundo paso dan lugar a una condena generalizada respecto de la ‘cultura del imperio’: la conformación muy limitada de una alternativa cultural y, por lo tanto, de experiencias desvinculadas de los modelos imperialistas en los procesos de descolonización da lugar a que la resistencia se planteé siempre según los modelos del estallido, del brote o de la emergencia, es decir, como mero ‘accidente’ frente a la ‘estructura de actitud y referencia’ dominante. Por esta razón Said destaca la prioridad fundamental que Fanon otorga a la creatividad cultural en la postulación de nuevos lazos sociales liberados de las marcas del imperialismo. Y también por esto parece que no deberían reclamársele a Said mayores precisiones respecto de su concepción de la causalidad histórica, específicamente alrededor de las relaciones entre cultura y política: lo importante es, según él, no despreciar el carácter dinámico y multiforme de esas relaciones, entre las cuales la prioridad tal vez sea una de las menos significativas. Debe entonces tenerse definitivamente en cuenta que, con sus nociones de ‘mundanidad’ e ‘hibridez’, Said no pretende dar cuenta de una lógica más o menos universal de las relaciones entre esferas, procesos o prácticas caracterizados por dinámicas diferentes, sino abrir un campo de interrogaciones cada vez más amplias a propósito de algunas cuestiones. Sin embargo, también resulta claro, como se verá más adelante, que esas interrogaciones irresueltas no se pueden concebir simplemente como motores de la imaginación del intelectual en un plano teórico, sino que, más bien, surgen de dolorosas y críticas contradicciones de las que este no puede hacerse completamente cargo pero que sin embargo reclaman a cada instante su intervención. La ‘imaginación cultural’ que Fanon y Said

reclaman no puede resultar simplemente de un espíritu transgresor, constructivo y lúdico presupuesto, ni mucho menos de la presuposición de la mundanidad e hibridez objetivas de los fenómenos culturales. Si la noción de experiencia (a través de la estructura de actitud y referencia) le sirve a Said como herramienta significativa de mediación, habrá que retener que a su vez la transformación de la misma nunca podrá depender exclusivamente de la dinámica objetiva de los elementos de la estructura, por más heterogénea y mundana que sea: no es posible destacar la necesidad de una categoría en un momento del análisis para simplemente dejarla de lado en otro. La intervención política transformadora presupondrá también un cambio en la experiencia y, por lo tanto, en los modos mismos de constitución de los sujetos implicados. ¿Cómo es posible pensar el cambio de esa constitución?

## **8. El lugar del crítico y el intelectual**

El sujeto de la crítica por excelencia es para Said el intelectual. El análisis de las posibles funciones actuales de la labor intelectual constituye entonces un foco inevitable de atención que Said, como intelectual contemporáneo, no puede dejar de lado. Y, en este sentido, no se puede evitar constatar que la figura del intelectual y los sitios desde los que tradicionalmente ejercía su labor han sufrido enormes transformaciones en los últimos sesenta o setenta años. De esas transformaciones, Said elige prestar mayor atención a dos, a cuyo análisis dedicaremos los próximos párrafos: primero, el desmoronamiento del marco de ‘politicidad’ inmediata o simplemente presupuesta de las operaciones del intelectual crítico anti-imperialista, marco que habría estado ligado con los procesos de constitución y desarrollo de los nacionalismos poscoloniales; y, segundo, la correlativa profesionalización de su labor y la constitución de comunidades institucionales definidas metodológica o disciplinariamente, para enmarcarla.

¿Qué sucede cuando la lucha por la emancipación nacional de las excolonias deja de otorgar su más inmediata justificación política al trabajo del intelectual crítico? Said explora esta pregunta a través de una comparación de dos característicos intelectuales anti-imperialistas como C.L.R. James (teórico y activista de la independencia de las colonias caribeñas, autor de *The Black Jacobins*) y George Antonius (teórico y político palestino, autor de *The Arab Awakening*) con dos críticos e historiadores contemporáneos como Ranajit Guha (economista e historiador fundador del colectivo ‘Subaltern Studies’, y autor de *A Rule of Property for Bengal*) y S.H. Alatas (historiador y teórico, profesor de la Universidad de Singapur, autor de *Myth of the Lazy Native*). Aunque la valoración de las obras de todos estos autores por parte de

Said es igualmente positiva (20), sus conclusiones apuntan a que el cierre de los procesos de descolonización y emancipación nacional ha dado lugar a modificaciones sustantivas en la actitud de los intelectuales críticos: los alegatos, cuya relevancia es dada por sentada, dan lugar a un estilo más distanciado o académico; la apelación al público en general es reemplazada por la expectativa de una audiencia más especializada o incluso exclusivamente académica; la voluntad de inscripción en una tradición libertaria de origen occidental pero de alcance universal es sustituida por la sospecha frente a los presupuestos ocultos de esa tradición; la narración como procedimiento principal de elaboración del material es abandonada en favor de la ironía, de la exposición de discontinuidades y asimetrías más que de recorridos lineales y unitarios; etc.

Pero lo que resulta fundamental en esta comparación es el modo en que expone los actuales problemas de la relación de la labor intelectual, especialmente la académica, y la política. La ‘politicidad’ de dicha labor, en los intelectuales del momento histórico de la emancipación nacional, está ligada al carácter **universal** de sus reclamos, a la relevancia presupuesta e inmediata de los mismos y a su consecuente apelación a un oyente o receptor ideal generalizado (que, especialmente, incluye a los lectores ‘occidentales’). En esto, como indica Said, los intelectuales como Antonius serán luego desplazados por “un grupo de escritores en lengua árabe más radicales, populares y defensores de un carácter nativo. Ya no era posible, ni necesario, tratar de dirigirse a los políticos occidentales, y mucho menos hacerlo desde el interior de un universo común de debate” [398]. Said deplora la pérdida de ese carácter universal de los planteos emancipatorios de los intelectuales anti-imperialistas, ahora borrados por el particularismo combativo de los diversos nativismos o nacionalismos. Por supuesto, ese universalismo quizás nostálgicamente reclamado no debe ser identificado con el sometimiento indiscriminado de cualquier particularismo a un conjunto de determinaciones esenciales y trascendentes respecto de cualquier contexto específico: el carácter universal de la actividad del crítico y del intelectual, si seguimos el planteo de Said, solo puede depender de una situación contextual específica, como lo demuestran las recientes transformaciones de dicha actividad. En intelectuales críticos como James y Antonius, esa universalidad surgía de la búsqueda de legitimación de sus proyectos en normas, valores o criterios jurídico-políticos no exclusivamente nacionales, aunque se orientaran directamente al logro de una emancipación entendida en principio nacionalmente. Lo que había de político en esos proyectos estaba dado precisamente por la universalidad de sus alcances últimos, es decir, por su pretensión de quebrar las barreras excluyentes y, por lo tanto, antidemocráticas y sometedoras, impuestas por

el imperialismo europeo; y viceversa, la urgente politicidad de sus intervenciones se desplegaba a partir del carácter universal de los criterios normativos que ellas mismas postulaban.

La pregunta que se plantea entonces es: si se puede acordar que ese modelo de universalismo para la labor intelectual ha caducado o se ha visto desplazado, y que el nativismo o el nacionalismo particularista, como puesta del intelectual al servicio de estados, partidos y poderes efectivos, termina derribando la posibilidad del ejercicio de la reflexión y la crítica que deberían ser sus objetivos fundamentales, ¿cómo construir un lugar desde el cual la labor intelectual pueda volver a sostener de manera legítima sus pretensiones universales, es decir, constitutivamente políticas según Said, y ya no en el sentido de una mera política de la particularidad identitaria? Lo que está en discusión en los planteos de Said acerca de la posición del crítico de la cultura en la contemporaneidad es cuál es el sitio de ese universalismo de la actividad crítica del intelectual, del cual depende esa distancia que hace que no pueda por definición considerársele un mero articulador o representante de un proyecto político particular, estatal o no, que se define siempre en ‘otro lugar’. En primer lugar, para Said resulta claro que el erudito militante nacional ya no puede ocupar ese ‘sitio de universalidad’ que la crítica política reclama: ha degenerado en mero servidor de los poderes de turno o, en todo caso, ha quedado contextualmente desprovisto de la investidura de universalidad que Said era capaz de reconocer en el espacio de la lucha por la independencia y la liberación anti-imperialistas. Por eso, en segundo, Said explorará preferencialmente las instancias de ‘desnacionalización’ de la actividad intelectual, y desde esta perspectiva conferirá al académico **migrante** la función de renovar los alcances universales de la crítica. En una fuerte y audaz inversión, Said es capaz de otorgar al intelectual nómada característico en las instituciones académicas contemporáneas las credenciales universalistas antes ligadas a la emancipación colonial y el nacionalismo anti-imperialista, pero ahora precisamente a causa, si no de su no-pertenencia nacional absoluta, sí de su exterioridad relativa respecto de diversas estructuras y experiencias de la nacionalidad.

La figura de la emigración tiene un carácter en principio doble en *Cultura e imperialismo*. Por supuesto, se destacan “las dislocaciones masivas, la pérdida, la miseria y los horrores experimentados en nuestro siglo por las vidas mutiladas de las masas migratorias” [510], junto a los sufrimientos de todo tipo que tal fenómeno supone. La explotación y las persecuciones que los migrantes suelen sufrir, como resultado del exilio económico crónico al que los someten las transformaciones de los esquemas laborales impuestos por las condiciones

de funcionamiento del capitalismo internacional contemporáneo, no pueden ser ajenas, como experiencias, a cualquier tipo de atención que sean capaces de suscitar las experiencias de la migración y el exilio, y Said no podría dejarlas de lado, incluso, o especialmente, por razones personales o autobiográficas. Pero, además, según él la migración posee un carácter positivo, habilitante, sobre todo para aquel que es capaz de tomar una posición reflexiva frente a dicha condición. El exiliado (especialmente el intelectual o académico) es capaz de cruzar fronteras, desnaturalizar costumbres y explorar nuevos territorios con una mirada transformadora y desautomatizante. Los cánones y las barreras tradicionales adquieren para él un carácter dudoso o por lo menos sujeto a legitimación, perdiendo su presuposición de validez *a priori*. Su recorrido vital le permite cruzar y conectar lo en apariencia incoherente o poco pertinente de un modo constitutivamente ‘mundano’ e híbrido.

Pero lo más importante es que el intelectual migrante, como indicábamos más arriba, quiebra “la imagen del poeta o el erudito como personajes aislados, seguros, estables y en posesión de un carácter nacional en virtud de su identidad, clase, género, o profesión” [488]. La ‘inseguridad’ de la posición del migrante como sujeto lo convierte en un receptor o ‘corredor’ privilegiado de experiencias de orígenes y características muy diversas; sin embargo, esas mismas experiencias dislocan los límites mismos de su esfera de actividad, quiebran la naturalidad de cualquier supuesta independencia no interrogada como tal. La subjetividad del migrante es precaria, siempre bajo amenaza de desintegración ante las presiones de la objetividad, pero por eso mismo incapaz de encerrarse en una lógica de repetición de modalidades de experiencia anquilosadas y rígidas. Y la des-identificación que las experiencias de migración y exilio suponen le abre al migrante la posibilidad de constituir un tipo de agencia política crítica no ligada exclusivamente a procesos de emancipación **nacional**, pero sin abandonar las pretensiones **universalistas** de los eruditos nacionales clásicos; sin embargo, esas pretensiones surgen ahora precisamente del carácter necesariamente internacional y cosmopolita, pero a la vez fracturado y múltiple, de dichas experiencias. Y además, extendiendo esta posición, se puede incluso agregar que exilio y migración se han transformado en una experiencia (políticamente hablando) **común**, en un verdadero “hábito” [488] generalizado, dado que prácticamente todos los sitios de posible agencia política concebibles en una escala exclusivamente nacional se han ido paulatinamente vaciando del sentido que alguna vez poseyeron, para dar lugar a variantes nativistas o nacionalistas extremas de carácter particularista o exclusivista que deben renunciar al universalismo como opción política, o al simple desmantelamiento de esos sitios políticos nacionales como resultado de las

presiones institucionales del ‘libre juego de las fuerzas del mercado a escala global’ (sitio de un ‘globalismo’ opuesto a ese universalismo buscado) sobre los distintos estados nacionales. Todos somos, en este sentido, migrantes, podría decir Said. El exilio alcanza casi un estatuto de condición necesaria generalizada de cualquier acción política realmente transformadora, y por esto urge explorar todas las posibilidades del mismo como figura caracterizadora de la reflexión crítica. Si la cultura, en sus características que aspiran constitutivamente a la universalidad, ya no puede reducirse a una escala simplemente nacional en torno de identidades fijas, habrá que aprovechar su carácter constitutivamente desplazado para reencontrar su también constitutiva aspiración a la transformación de lo simplemente dado. La estrategia es clara:

hay que poseer la independencia y la distancia de alguien para quien la patria es ‘dulce’ pero cuyas condiciones reales hacen imposible recapturar esa dulzura, y aun menos encontrar satisfacción en sustitutos ofrecidos por la ilusión o el dogma, vengan ya del orgullo por la propia herencia, ya de la certeza de saber ‘quiénes’ somos.

Detrás de esta iniciativa sería posible delinear un nuevo sitio para la práctica intelectual.

Pero de lo anterior se desprende el problema, claramente destacado por Aijaz Ahmad en su *In Theory* (21), de la relación entre el intelectual académico migrante y las masas de personas sujetas al exilio económico obligatorio. Según Ahmad, Said deja de lado, por su consuetudinario antimarxismo, las inevitables consideraciones relativas a la **clase** al caracterizar un fenómeno tan complejo como el exilio (por ejemplo, respecto de las filiaciones de clase de los intelectuales capaces de emigrar, resultado de los beneficios obtenidos por las burguesías nacionales tras los procesos de independencia). El pretendido universalismo de la labor intelectual académica crítica resulta así falso, al ser incapaz de dar cuenta de sus propias condiciones de existencia y funcionamiento, basadas en una desigualdad fundante surgida de las configuraciones de clase específicas de las excolonias tras los procesos de descolonización. Las experiencias del intelectual migrante ni siquiera podrían ser consideradas afines a los de otros exiliados, ya que una experiencia específicamente ligada a la pertenencia de clase estaría limitando los alcances de su sitio de subjetivación, parcial desde el momento en que excluye ese tipo de experiencia. En este sentido, resulta sorprendente, y a la vez sin dudas irritante para teóricos como Ahmad, que el mismo Said apele, para pensar las relaciones del intelectual con las “persona[s] corriente[s]” [510], a una figura característicamente burguesa y occidental, la de la “conciencia” [510]. El intelectual, según Said, es “*el primero en expresar* las características que desfiguran la modernidad” [510; *mi cursiva*]; es por lo tanto capaz de elevar al plano de lo simbólico las condiciones de opresión y sometimiento de las que el

desplazamiento del exilio es un efecto central, y, de este modo, de legitimar, desde el camino de universalización que ese proceso de simbolización y expresión supondría, la crítica reflexiva de esas condiciones y la apertura de posibilidades de transformación basadas en vías concretas de acción política.

De más está decir que una concepción de la labor y el sitio del intelectual como la recién expuesta sigue suponiendo una cantidad de problemas. Uno de ellos preocupa especialmente a Said: el de la “profesionalización de la vida intelectual”. Bajo esta denominación, Said se refiere a un fenómeno con implicaciones diversas, que surgen de una especie de escisión de la figura tradicional del “modelo del intelectual secular” [504]. Por un lado, el intelectual dedicado a la política se ha convertido simplemente en un experto académico al servicio del estado, mientras, por otro, la universidad (especialmente la estadounidense) ha generado un ambiente aislado y enrarecido para la práctica intelectual, en el que ésta se cierra sobre sí misma generando lo que para Said son jergas y teorías completamente autorreferentes y autorreguladas, en el marco de esquemas disciplinares autonomizados o, mejor, atomizados (22), y, por esto, muy distantes de la ‘esfera de lo público’ y de las discusiones políticas del momento, que así simplemente “pasan a ser competencia de los medios de comunicación y de cualquier candidato político durante una campaña electoral” [467]. Por cualquiera de las dos vías de la división se cae en una pérdida tanto del sentido crítico como de la responsabilidad pública que la labor del intelectual académico debería suponer si pretende recuperar su ‘universalidad perdida’, dejando de este modo el campo libre para la imposición de versiones ideológicas de la realidad cada vez más limitadas, abstractas y unilaterales, impropriamente generalizadas, con las que luego a la larga los intelectuales y las instituciones académicas terminan alineándose [84]. Desde esta posición puede comprenderse mejor el reiterado énfasis de Said en la ‘mundanidad’ de toda práctica cultural y también de sus interpretaciones críticas: se trata de reconstruir, en cierta forma, desde el debate contemporáneo en torno del análisis cultural y de la cultura misma como fuente de renovada interrogación crítica y teórica, la figura del “intelectual secular” universalista, que no teme intervenir, aunque lo haga desde su sitio diferencial, autónomo e, incluso, erudito y teórico, en el plano de la discusión pública de los temas más urgentes de su tiempo. A este modelo renovado, y a la vez con una larga tradición, de intelectual le correspondería la tarea de enriquecer las perspectivas y representaciones acerca del mundo y los conflictos que lo cruzan y constituyen, quitándoles a las empobrecidas imágenes mediáticas el monopolio de su consideración o articulación simbólica. En este sentido, como se indicaba más arriba, el intelectual se convertiría en “conciencia” capaz de

“expresar” los conflictos en toda su heterogeneidad y su poder de resistencia frente a clasificaciones y ordenamientos simplificadores: interviniendo como catalizador de la amplificación y complejización de las discusiones y enfrentamientos, de la búsqueda de sus puntos de hibridación, de mezcla y diferencia, más que de su resolución según esquemas conceptuales excluyentes y tajantes.

Ahora bien, ¿en qué sentido es verdadera experiencia de la heterogeneidad, la fractura y la resistencia, aquella que se deja apropiar por el poder siempre unificador de la conciencia (del intelectual)? Más específicamente, ¿cómo puede unir Said la figura subjetiva clásica de la conciencia, junto a sus nociones asociadas de representación y expresión, y el carácter radicalmente dislocado y heterogéneo de la experiencia migrante? Si no se puede hablar de experiencia sin recurrir a alguna categoría subjetiva, ¿cuál es la instancia de sujeto en la cual en la cual la experiencia migrante ‘tiene lugar’? ¿En qué sentido puede pensarse como una conciencia? ¿Como resultado de qué procesos u operaciones específicos una experiencia se hace conciencia? Esta es, por supuesto, una pregunta clásica de la fenomenología, y la respuesta está en sus análisis de la constitución trascendental del ego. Sin embargo, ¿no es esta modalidad de sujeto la herencia mejor condensada de la cultura falsamente universalista denunciada por Said? En su exclusión de todo obstáculo respecto del mundo del sentido pleno (o de su integración de todo obstáculo como ‘parte’ del sentido), ¿no se recae con este modelo de la conciencia (del intelectual) en la pretensión de superioridad naturalizada y generalizada que Said reprobó en el intelectual burgués colonial?

La figura de la conciencia puesta en relación con la del intelectual tiene además para Said correlatos institucionales precisos. La universidad, tal como la concibe Said, es el “espacio utópico” [31] de un proyecto como el suyo. Por las condiciones que, según él, requiere una intervención verdaderamente crítica, aquella debe resguardar su estatuto de autonomía respecto de las presiones objetivas de la política; “[p]orque si la universidad se convirtiese en un lugar donde las cuestiones políticas y sociales realmente se impusieran o se resolviesen, esto supondría liquidar su función y convertirla en algo subordinado a cualquier partido político en el poder” [31]. Entonces, la labor de simbolización que se requiere del intelectual depende de la distancia que le garantiza la relativa autonomía de la universidad y las instituciones académicas; si no, el ejercicio de la reflexión deja lugar al del simple oficio de portavoz del poder de turno. Creo que no es errado reconocer en estas exigencias una analogía con la figura de la reflexión por parte de una conciencia operante; así, podría decirse que si el intelectual crítico hoy solo puede constituirse plenamente como tal en el espacio institucional de la

universidad, no le queda otra posibilidad que pensarse a sí mismo como conciencia: el concepto de universidad surgido del siglo XVIII y la figura subjetiva de la ‘conciencia’ formarían un núcleo ideológico indisoluble y mutuamente necesario, y esto es algo que Said no puede dejar de reconocer.

Por esto Said rechaza las formas específicamente académicas de la ‘política de identidades’, al menos tal como se han desarrollado en los Estados Unidos, bajo la acusación de suponer que, por ejemplo, “el deseo de criticar el mito de la Norteamérica blanca” implica “la necesidad de suplantar ese mito por otros nuevos de carácter igualmente dogmático” [413]. Las formas académicas de la ‘política de identidades’ dan lugar a construcciones intelectuales de carácter sustancialista, en cierta medida ‘inconscientes’, y, por lo tanto, pretendidamente no sujetas a interrogación crítica ni a la posibilidad de su conexión y puesta en diálogo con otras posiciones. Por lo tanto, no pueden constituir por sí mismas un verdadero punto de partida para reconstruir las perdidas relaciones de intelectual académico y política: no se puede basar una política intelectual en la postulación inicial de un núcleo sustancialmente ‘intocable’ como sitio de intervención. En este sentido, podría incluso llegar a decirse que no puede haber propiamente una política ‘de identidades’, ya que la política comienza cuando la identidad como término sustancial pierde su hegemonía naturalizante y aparentemente esencial frente a un espacio igualitario de naturaleza común. De todos modos, está claro que la política no puede agotarse en este comienzo, y que tampoco es hoy en apariencia políticamente viable un planteo basado en el dualismo tradicional de ‘sustancia’ y ‘conciencia’, con su también tradicional aparato de mediaciones, superaciones y síntesis, del que en última instancia estarían también dependiendo las manifestaciones de Said a propósito de la institución universitaria. Se vuelve necesario entonces, en un segundo momento, repensar políticamente la cuestión de la identidad y la del sujeto, concibiéndolas como ‘resultado’ de un proceso de construcción y de las posibles representaciones políticamente operantes de dicho proceso (23).

Para Said, el síntoma más claro de la inviabilidad académica universitaria de la ‘política de identidades’ es su inmediata estabilización, compartimentación y departamentalización en espacios institucionales separados y aislados. La universidad ha admitido en su interior las diversas variantes de “las disciplinas multiculturales [...] para neutralizarlas, hasta cierto punto, al catalogarlas como subespecialidades académicas” [493]. Profesionalización, oscurecimiento de las responsabilidades políticas del intelectual, confinamiento dentro de compartimientos académicos limitados y exclusiva destinación de la producción al “gremio colectivo de colegas y expertos” [493] son las consecuencias paradójicas de lo que en un principio se presentó como

un proyecto tendiente a la subversión de los límites que la academia había impuesto a su pretendida politización. La ‘política de identidades’ y la universidad terminan pariendo, como conclusión de su prolífica unión, una nueva legión de expertos prestos a cumplir, de manera aparentemente desinteresada, con las tareas que desde otros campos de decisión y agencia políticas (por ejemplo, el Estado y los medios de comunicación) se les adjudique, sin poder interrogar reflexivamente en función de qué fines políticos últimos ejercen su labor de investigación, esperanzados en el destino irremediamente positivo de su supuesta vinculación indisoluble con un proyecto de emancipación identitaria, más allá de cualquier espacio de mediación del que, por supuesto, no podrían tener verdadera ‘conciencia’.

Por eso, el proyecto de Said, sirviéndose de la experiencia pasada de la ‘política académica de identidades’ y de las “disciplinas multiculturales”, es otro, y se resume en esta cita casi definitiva de las últimas páginas de *Cultura e imperialismo*:

Es necesario establecer un nuevo paradigma, diferente e innovador, en la investigación humanística, para que así los especialistas puedan dedicarse libremente a la política y los intereses del presente, con los ojos abiertos, con un enérgico rigor analítico y con los decentes valores sociales propios de aquéllos preocupados no por la supervivencia de un feudo o del gremio de una disciplina, ni tampoco por una identidad manipuladora como “India” o “Norteamérica”, sino por la mejora y la reafirmación, no coactiva, de la vida en una comunidad que lucha por existir entre otras comunidades. [479-80]

Sin embargo, a pesar de las buenas intenciones, las formulaciones anteriores dejan también en claro lo difícil (y lo todavía inacabado) de la tarea que se impone Said. Está claro que las clásicas figuraciones de la actividad intelectual como “expresión” y del intelectual mismo como “conciencia” elevada por encima de las experiencias todavía opacas o informes de la ‘masa’ no alcanzan a cumplir con las exigencias que supone la pretensión de recuperar el alcance universal de dicha actividad sin renunciar a la heterogeneidad y a la diferencia, al interés y al conflicto, a la ‘mundanidad’ y a la hibridez que, inevitablemente, la constituyen como tal, en su mismo carácter crítico. “Conciencia” y “expresión” parecen resultar hoy herramientas conceptuales muy ‘primitivas’ para enfrentarse a las complejidades de las operaciones teóricas que Said intenta llevar a cabo, por no hablar de la gran cantidad de compromisos prácticos que se le imponen, profesionalmente hablando, al intelectual académico contemporáneo. Decir que el profesor migrante, por lo general capitalizado laboralmente por la universidad estadounidense, es, por su misma condición, representante y ‘voz’ de todos los oprimidos por las actuales condiciones de desplazamiento y dislocación generadas como resultado de las recientes transformaciones del capitalismo globalizado, resulta, por lo menos, limitado, si no directamente ingenuo o pueril, y en esto Aijaz Ahmad está sin dudas en lo

cierto. Por eso, se debe considerar la apelación por parte de Said a figuras como éstas un síntoma de los límites conceptuales de las perspectivas contemporáneas acerca de la cultura y sus relaciones con la política, la economía y la sociedad, límites a los que llamar simplemente ‘materiales’, aunque sería muy justo y acertado, implicaría también descargar las tensiones descansando en las simplificaciones o la ‘pereza’ reflexiva que a veces (y hoy especialmente, gracias al constante reclamo académico-estatal de nuevos marcos explicativos globales ‘realmente efectivos’) puede significar la remisión a nociones heredadas de las grandes tradiciones del pensamiento occidental, como el marxismo en este caso. Es mejor explorar estos límites de un modo provisional o hipotético lo más desprejuiciado posible, analizando de manera inmanente dónde y cómo se producen los ‘cortocircuitos conceptuales’ irresueltos en las posiciones de Said, para luego en todo caso sí reflexionar sobre las armas que las diversas tradiciones intelectuales a nuestro alcance pueden ofrecernos, si no para resolverlos, sí al menos para hacernoslos inteligibles o, en un punto, conceptualmente manejables. La pregunta es, entonces, qué ‘materialismo’ puede servir para desplazar las facilidades con que Said cree oportuno utilizar la noción de conciencia para pensar la ‘posición de sujeto’, por denominarla de algún modo, del intelectual crítico. ¿Es posible, en síntesis, pensar políticamente la relación entre materialismo y universalismo sin caer en la figura mediadora de la conciencia, pero tampoco abandonando la interrogación, inevitable como hemos visto, acerca del sujeto? Además, ¿con qué herramientas conceptuales podría llevarse esto a cabo?

Como se indicaba más arriba, la clausura de la vía de proyección universal de la práctica intelectual, que tiene como resultado central la des-politización de la misma por un lado, y por otro la profesionalización y el encierro de los intelectuales académicos en disciplinas, metodologías, protocolos de investigación, teoría y lenguajes de escasa relevancia en el plano de la discusión de los asuntos públicos, es la certeza desde la cual Said se enfrenta a la tarea, que medularmente atraviesa toda su obra madura, de reconducir la actividad intelectual hacia un campo en el que su capacidad y responsabilidad de intervención política resulten expandidas y aquella recobre su poder de elaboración, conceptualización y catalización de situaciones de conflicto, desigualdad, opresión o sometimiento. Said une esa tarea a la posibilidad que se abre al intelectual de enriquecer simbólicamente esas situaciones, es decir, de convertir conflictos a menudo definidos según una oposición de términos tajantes y sustanciales, como ‘identidades’ o ‘pertenencias’, en espacios abiertos a la reflexión y al trabajo conceptual, prácticas éstas últimas que podrían implicar, quizás paradójicamente, un nuevo género de universalismo a nuestro alcance en la contemporaneidad. Pero las figuras que

Said adelanta para conformar sitios posibles de instrumentación de estas prácticas dejan bastante que desear y resultan insatisfactorias.

Said está en lo cierto al suponer que no es por la vía de una mayor abstracción o generalización que se podrá alcanzar ese plano de universalidad. Desde esta perspectiva es comprensible y aceptable su rechazo de la teoría cuando se la entiende como discurso-maestro que, esotéricamente, es capaz de dar cuenta de la totalidad de un modo trascendente, junto con su énfasis en la ‘mundanidad’ de todo fenómeno cultural. Pero también está claro que un giro hacia el particularismo anti-teoricista no es el arma adecuada para oponer a tal abstracción; así, Said rechaza las variantes académicas de la ‘política de identidades’ y los ‘estudios culturales’ que directamente abjuran, al menos desde lo manifiesto, de toda referencia a cualquier proyecto universalista. Resulta evidente además que la vía particularista le impone a la tarea del intelectual una agenda política que le viene de afuera y sobre la que no puede ejercer su poder reflexivo: la identidad, por ejemplo, en un contexto como ese, se convierte en un dato no interrogable como tal, y por eso pasa a definir axiomáticamente los frentes de conflicto. El intelectual, de este modo, solo podría encargarse de **representar** de la mejor manera posible ese núcleo identitario básico, se lo defina en los términos en que se lo defina. Frente a esto, sin embargo, se puede inmediatamente percibir que las figuras de “conciencia” y “expresión” de que se sirve Said también pueden entenderse como reducciones de la práctica del intelectual al mero ejercicio de la representación respecto de un núcleo sustancial trascendente cuya definición última le sería ajena, aunque ese núcleo mismo sea el de la identidad móvil, desplazada y fracturada del migrante o el exiliado. Una vez más, el universalismo de la conciencia representante ocultaría un particularismo limitado y por lo tanto políticamente poco aprovechable. De este modo, Said mismo estaría sujeto a sus propios análisis respecto de la noción tradicional de representación expuestos en la sección 4 de este capítulo, dando lugar, inevitablemente, a un nuevo ‘orientalismo’ al que ahora podría aludirse con el neologismo de ‘migrantismo’.

Said parecería entonces estar planteando preguntas cuyas respuestas, todavía, se le escapan. ¿Se puede concebir un sitio para la práctica intelectual, con las aspiraciones universalistas que ésta conlleva, que evite a la vez tanto la tentación de erigirse como saber objetivo capaz de representar sin más la totalidad desde su abstracción, como su claudicación frente a poderes constituidos que la restrinjan también a una labor de representación, pero esta vez de intereses meramente particulares, vías ambas que, está claro, solo son dos caras de la misma moneda, la de una reducción de los alcances de la reflexión? Y luego: ¿es posible

encontrar en las tradiciones del pensamiento occidental herramientas conceptuales que permitan elaborar las condiciones para la articulación de un sitio como ése o es necesario acuñar nuevos instrumentos? Se intentará ahora responder esas preguntas analizando las actitudes con las que Said se enfrenta a una de esas tradiciones, la de la estética entendida como perspectiva trascendente de articulación de lo universal y lo particular, localizando las contradicciones implícitas en las mismas, para finalmente tratar de extraer de ellas indicaciones posibles hacia sus respuestas.

## **9. Esteticismo y anti-esteticismo en la crítica de la cultura**

En *Cultura e imperialismo* Said se hace eco de una actitud anti-esteticista bastante común y manifiesta en el ámbito de la crítica de la cultura contemporánea. Los términos y razones que conforman esa actitud (o, verdaderamente, ‘estructura de actitud’, para servirse de un término del mismo Said) no son para nada inesperados o innovadores: la conciencia de la ‘mundanidad’ de las prácticas y los productos artísticos, del modo en que reforzaron el consenso en torno de actitudes y modos de experiencia asociados a la dominación imperial de las colonias, insertándose en la educación y conformando las diversas ‘culturas nacionales’, definidas generalmente de manera excluyente, lleva irremediablemente a un rechazo de las maneras en que la estética caracterizó tradicionalmente esas prácticas y esos productos. La autonomía del arte entendida como su separación y distinción absolutas respecto del mundo de la *praxis*, su sustanciación como correlato de una facultad universal del ser humano, la del gusto como apreciación o contemplación estética, y la delimitación de todo el campo de los ‘fenómenos estéticos’ sobre la base del desinterés y la elevación de las prácticas artísticas por encima del mundo del trabajo y de la producción son re-evaluadas al ubicarlas en su contexto ‘mundano’ preciso, el del surgimiento y desarrollo del capitalismo moderno con su carácter intrínsecamente internacional e imperialista. Las obras de arte (especialmente la novela, en la perspectiva de Said) sostienen y prestigian la empresa colonial, y lo hacen precisamente por no ser meramente exposiciones ideológicas o dogmáticas de la misma o simple propaganda: su constitución institucional como productos desinteresados y universalmente accesibles, valorables y disfrutables le dan a dicha empresa, desde el plano de lo cultural, una justificación que nunca podría alcanzar ‘por sí sola’, y que la liga con el destino mismo del ‘ser humano’ como especie, con lo que lo hace, precisamente, ‘humano’. Si el mundo de la ‘cultura’, definida estéticamente como el ámbito de realización de lo mejor y lo más propio del ‘ser

humano’, aquello en que este se manifiesta como principio de su actividad más allá de las presiones y urgencias de la necesidad y la naturaleza, se configura como universal y desinteresado pero a la vez se pone ‘secreta o inadvertidamente’ al servicio de la interesada y mundana estructura política, económica y social concreta del capitalismo imperialista del siglo XIX, su fuerza y su poder de legitimación de dicha estructura y de las actitudes y experiencias que la sostienen resulta realmente incontenible.

Por esto, resulta evidente que una actitud crítica frente a esta tradición implicará una estrategia de análisis material de los productos culturales que los reconducirá de su presunta autonomía estética absoluta a su conexión con sus condiciones efectivas en el contexto de las prácticas ligadas con el imperialismo, por más alejadas que estas parezcan de aquellos precisamente como eficaz resultado de las operaciones mismas desde las que se las concibió e hizo inteligibles en el marco de esa tradición. Así, certezas aparentemente incommovibles de esta concepción estética de la cultura, como la forma definida como totalidad orgánica y articulación sin conflicto de todo y partes en el espacio ideal de la obra de arte, o la caracterización del artista como ‘genio creador’ separado del mundo de la producción material y capaz de constituirse en creador homólogo de la naturaleza en la humanidad, son mostradas en sus verdaderas dimensiones al ser iluminadas por las relaciones que la crítica elabora al ponerlas en contacto con las operaciones que por sí mismas esas aparentes certezas son también capaces de respaldar. Así se enfrenta Said a *Aida* de Verdi:

[...] Verdi confundió fatalmente esta capacidad [...] de dar vida a una distante fábula operística, con el ideal romántico de una obra de arte orgánicamente integrada, sin fisuras, informada solo por la intención estética de su único creador. De este modo la noción imperial del artista se ensamblaba convenientemente con la noción, también imperial, de un mundo no europeo cuyas exigencias respecto al compositor europeo eran inexistentes o mínimas. [194]

Una concepción estetizante de la creación y la obra artísticas pueden perfectamente hacer juego con la actitud imperial básica frente a lo ‘otro’, y legitimarla desde la monumentalidad, culturalmente hablando, de sus resultados, del privilegio de la forma artística sobre los materiales solo ‘colonialmente accesibles’. Se entiende entonces la importancia de destacar la ‘mundanidad’ de los fenómenos culturales, de modo que puedan así ser sustraídos de la esfera estética que los legitima por encima de todo lo demás.

Así, la primera tarea será reconstruir este tipo de relaciones entre fenómenos ‘estéticos’ y política. Es lo que Said hace, por ejemplo, con *El corazón de las tinieblas* de Conrad: “lejos de ser la novela y su imagen de África ‘solo’ literatura, la obra forma parte –de hecho forma parte orgánicamente- del ‘reparto’ de África, contemporáneo a ella” [123]. Pero también está claro

que esto no alcanza como estrategia crítica. El poder de la cultura imperial descansó sobre todo en su capacidad de auto-legitimación como espacio desinteresado o, mejor, dotado de un interés universal, el del ‘mejoramiento’ y ‘ennoblecimiento’ de la ‘humanidad en su conjunto’. Una increíble fuente de poder para el discurso orientalista fue también su “capacidad para producir imágenes extrañamente autónomas tanto desde el punto de vista intelectual como estético” [184]. La crítica no debe entonces solo reconstruir los compromisos ‘mundanos’ de la cultura estética si pretende analizar su cautivante poder de legitimación institucional; tiene también que prestar atención a las operaciones a través de las cuales los fenómenos culturales han logrado sostener y conservar ese poder. El problema de la autonomía de la esfera de la cultura no se resuelve si simplemente se lo niega o deja de lado: es necesario mantenerlo críticamente como problema para poder dar cuenta de sus verdaderos alcances y tratarlo reflexivamente.

En este sentido, Said está interesado en demostrar, como ya se indicó, que la empresa imperial no habría tenido éxito si no hubiera sido acompañada (o precedida) por un aparato cultural de producción de ideas, conceptos, imágenes, tonos, actitudes y experiencias afines a ella. Por ejemplo, el uso que Napoleón y sus académicos oficiales hicieron de (la dominación imperial francesa sobre) Egipto, fundando casi, de paso, el orientalismo moderno, no se habría conseguido “sin una intención estética a la par que política” [196]. No puede dejarse de lado el específico “efecto estético” [213] de las producciones culturales imperiales sobre el público europeo, e incluso sobre el que no lo era. Este efecto consiste, según Said, por un lado, en un distanciamiento del objeto; la estetización presenta, a través de técnicas precisas (ya descubiertas hace casi un siglo por la teoría y la crítica literaria moderna), la imagen del tema tratado que se construye en la obra como si fuese natural; la representación se presenta así como universalmente necesaria, y por lo tanto resulta inmodificable sin afectar su insuperable valor de ‘creación original’. El “efecto estético” produce olvido: olvido de las posibilidades interpretativas alternativas a las que necesariamente se abre, en su ‘mundanidad’ e hibridez, la materia representada (el Egipto de *Aida*, por ejemplo). Por otro lado, la ‘natural elevación’ valorativa producida por la forma artística oculta, cuando se impone sobre el ‘otro’ colonial, la violencia de la representación imperial, la desigualdad constitutiva de la relación de dominación bien concreta que presupone. La belleza, el pintoresquismo y las cualidades formales de las imágenes imperiales universalizan de manera injustificada esa situación desigual de dominación, cerrándola sobre sí misma y volviéndola ‘a prueba de re-interpretaciones’, las cuales, por supuesto, para hacerse un sitio, deberán comenzar por poner

en cuestión todos esos procedimientos de ‘ennoblecimiento estético’ o de ‘divinización’ en una era secular.

Said ve incluso hoy los residuos de esta actitud estética frente a los fenómenos culturales, y también de sus efectos ideológicos, en los compartimentados espacios académicos definidos todavía de acuerdo con criterios exclusivos de nacionalidad o lengua, y en el “formalismo” de algunas metodologías teórico-críticas [486]. Desde este punto de vista, es capaz de saludar como un positivo avance las transformaciones y el surgimiento de “nuevos terrenos académicos creados desde la Segunda Guerra Mundial” [486], que obligan, por ejemplo, a “la mayoría de los estudiantes y profesores de literaturas no europeas” a “tener en cuenta la política existente en el ámbito de su estudio” [486], o a no dejar de lado los conflictos y situaciones de sometimiento que dieron origen a las sociedades de las que provienen sus objetos de análisis. Y el anti-esteticismo de estos “nuevos terrenos”, que tuvieron en su momento la pretensión de transformar radicalmente todo el ámbito académico de los estudios literarios y artísticos, es notorio.

Pero, de todos modos, Said no busca ocultar su fascinación por los modos en que tradicionalmente se definió, principalmente en Europa, la autonomía de una esfera cultural en términos estéticos. Esto se nota, por ejemplo, cuando defiende a Rudyard Kipling de posibles ataques a causa de su labor propagandística a favor de la dominación inglesa en la India: “*Kim* es obra de gran mérito artístico; no puede rebajársela de modo simplista calificándola de producto de la imaginación racista de un imperialista ultrarreaccionario y perturbado” [242]. ¿Cuál es, si no, el criterio que guía una afirmación como la de que “para nada disminuye la riqueza, complejidad e interés de la cultura europea el hecho de que haya apoyado casi sin restricciones la experiencia imperial” [259]. Está claro, entonces, que el anti-esteticismo de las posiciones teóricas de Said no puede verse como una actitud unilateral o absoluta; también, que con estos comentarios valorativos en la más tradicional modalidad del ‘juicio estético’ busca defender un espacio institucional de análisis e investigación de los fenómenos culturales que ve amenazado por las presiones de agendas políticas definidas en otros sitios. Por eso, Said no puede aceptar sin más las premisas anti-estéticas de un ‘culturalismo’ radicalizado, ni por supuesto simplemente reivindicar un formalismo esteticista clásico, bajo la figura de una autonomía irrestricta.

De este modo, sintomáticamente, las actitudes encontradas de Said a propósito de la tradición idealista de la estética también se manifiestan en los comentarios que desliza respecto de las metodologías y los modalidades contemporáneas de estudio y lectura crítica de la

literatura. Esta, como resulta obvio, no puede ser leída sino como fenómeno ‘mundano’: no se trata de una actividad necesaria de un modo absoluto, de un orden elevado por encima de cualquier consideración que no sea exclusivamente estética. Así, Said dice:

Preferiría considerar una novela como elección de una forma literaria entre muchas otras, la actividad de escribir como expresión social entre otras, y la categoría de lo literario como algo creado para servir a diversos propósitos terrenales, entre los cuales, quizás incluso principalmente, los estéticos. [485].

Lo importante es mantener críticamente esta ‘definición’ abierta e híbrida de lo literario, de modo que no se cierre alrededor de una supuesta identidad sustancial **solamente** estética. De aquí, entonces, la defensa de Said de nuevos (respecto de las tradicionales compartimentaciones de los estudios literarios) modos de leer:

De esta manera, los enfoques desconstruccionistas y las investigaciones que se oponen activamente a la autoridad de estados y fronteras, enfatizan el modo en que una obra de arte, por ejemplo, empieza *como* trabajo, y *desde* una situación política, social, y cultural al mismo tiempo comienza a *producir* algunos efectos y no otros. [485-6]

La literatura aparece aquí en cierta forma ‘delimitada’ por su inevitable pertenencia a una situación contextual determinada, situación que aunque no puede pensarse como su origen y garantía de sentido, forma siempre parte de la obra sin que esta pueda, sin contradicción, considerarse separada de ella de manera absoluta, idealista, como lo pretendían las concepciones estéticas del arte y de la literatura

Sin embargo, cuando Said se enfrenta al problema de los posibles usos políticos propagandísticos de la literatura, relacionados en general con proyectos identitarios naturalizantes y por eso ideológicos, reconoce la necesidad y la pertinencia de metodologías de análisis más tradicional, las “dirigidas y controladas por procesos de investigación hermenéutica, o por una intuición docta y comprensiva, o por una lectura instruida” [477], según citábamos más arriba. La *close-reading* que fue emblema del ‘*new criticism*’ norteamericano, la atención erudita a los más mínimos matices de la expresión en la obra literaria y artística en general, se convierten aquí en un antídoto contra la posible reducción de la literatura y de la cultura en general a un medio para “promover el consentimiento, erradicar la disidencia, y fomentar un patriotismo ciego” [477]. Las formas de análisis de los fenómenos culturales asociados históricamente con la tradición de la estética de la autonomía se ponen así al servicio de la resistencia del intelectual frente a los límites impuestos a los alcances de la reflexión crítica.

Pero, ¿cómo se puede entender, prácticamente, estas contradicciones? ¿Cuál es la improbable modalidad de trabajo que Said trata de presentar o postular con sus afirmaciones? Y, más interesante aún, ¿qué figura de intelectual, de crítico y de lector promueven? ¿De qué modo se relacionan con la del académico migrante? Más que denunciar de modo antagonista, como ya se ha hecho, estas supuestas contradicciones flagrantes de Said, sería importante analizar entonces cuáles son las condiciones de su propia práctica como intelectual que lo llevan de manera tan reiterada a estas actitudes cruzadas.

Desde luego, en las actitudes de Said respecto de la tradición cultural de la estética europea es posible leer los conflictos mismos de su propia posición como intelectual y crítico de la cultura. Dicha tradición condensa en cierta forma las ventajas y desventajas de la postulación de la cultura como el ámbito de la más plena y universal realización del ‘ser humano en cuanto tal’: su capacidad de elevar a un plano de reflexión y discusión razonada los conflictos sustanciales, definidos de otro modo en términos exclusivamente identitarios y necesarios, dando lugar en cambio a la diferencia y al disenso en pie de igualdad, por una parte; y su poder de enmascaramiento de las relaciones de poder y las operaciones específicas de sometimiento y explotación bajo la pantalla del desinterés y de la belleza, por otra. Lo que sucede es que también hoy en día, la actividad del intelectual (migrante), que Said pretende “conciencia” y “expresión” del ser dislocado y exiliado de la humanidad en la contemporaneidad, representante de las condiciones básicas de su existencia actual, también encarna este dilema. Su labor de ‘simbolización’ de los urgentes conflictos y desigualdades que hoy son presupuesto inevitable de cualquier agenda política en curso de definición también está sujeta a un amedrentador ‘doble juego’: el de constituir un espacio para el disenso y la crítica, para la construcción de imágenes alternativas de la vida social e, incluso, de la ‘humanidad’ en su carácter de tales, y al mismo tiempo una usina de justificaciones ideológicas no solo de los poderes de turno, sino sobre todo de las condiciones básicas que refuerzan el mantenimiento de esas desigualdades contra las que cualquier proyecto crítico debería levantarse (24).

Said encuentra en la tradición cultural de la lucha anti-imperialista un nombre para el universalismo de la práctica intelectual que reclama: como se indicó, se trata de “**liberación**”. Basándose ahora un poco arbitrariamente en las obras de C.L.R. James y de Frantz Fanon más que en la de los intelectuales migrantes contemporáneos, Said apunta al giro universalista que podrían haber adquirido los proyectos de emancipación nacional post-colonial. Con “liberación”, se refiere a un posible universalismo que no termine resultando coactivo como el del imperialismo en su veta cultural. Se trataría, claramente, de un paso más allá de la política

definida solo en términos identitarios, para generalizar y a la vez diversificar las instancias de agencia política, cruzando y aliando lo que el imperialismo separó y compartimentó, y abriendo un espacio para la configuración de nuevas relaciones que desarticularían las oposiciones tradicionales naturalizadas como centro y periferia, metrópoli y colonia, primer mundo y tercer mundo, etc., que en general los proyectos de emancipación nacionalista habían terminado, política, económica o culturalmente, reforzando. Said propone, en esta línea, tres tareas básicas a llevar a cabo: 1. una integración contrapuntística de las historias occidental y no-occidental, unidas por el imperialismo, sobre la base de una nueva definición no imperialista de ‘humanidad’, o sea, concebir nuevos modos de articulación política y cultural; 2. la persistencia de la emancipación generalizada e igualitaria como proyecto político central, su no abandono en función de la supuesta defensa de ‘intereses nacionales’, es decir, una renovación de los fines de la política que no implique una renuncia al plano de lo universal que habría caracterizado a gran parte de los movimientos de transformación desarrollados más o menos durante la primera mitad del siglo XX; y 3. la puesta en cuestión, a partir de “un tipo particular de energía nómada, migratoria y antinarrativa” [431], de las instancias actualmente hegemónicas de poder. La emancipación universalista persistiría entonces como proyecto central, pero no en función de una identidad sustancial supuestamente preexistente, la de una ‘definición científica’, antropológica, de ‘lo humano’, por ejemplo, sino como resultado de la constante reconfiguración de las relaciones estructurales, de la apertura de la identidad propia a la alteridad entendiéndola como algo no exhaustivo ni excluyente, de la mezcla y la hibridación como operaciones de articulación por excelencia.

¿No se dispone en este proyecto intelectual crítico, en esta manera de releer el programa de la ‘liberación’, nuevamente un ‘cortocircuito’ como el que en primer lugar se manifestó en el análisis de las actitudes de Said ante la tradición estética? El intento de cruzar un proyecto político emancipatorio con el potencial deconstructivo y heterogeneizante de la crítica de la cultura recuerda claramente, en algunos de sus posibles desarrollos, varios problemas irresueltos de la herencia de la estética idealista en el siglo XX. El arte y la cultura, según la tradición estética, se definen como un ámbito separado del mundo de la *praxis*; pero solo desde este espacio, con esa distinción como condición, serían capaces de presentar ese mundo como totalidad, y de, reflexivamente, criticarlo o someterlo a interrogación. En esa discontinuidad constituyente descansan sus poderes de representación, es decir, de construcción de ‘imágenes’ dotadas de un enorme poder de seducción capaz de permear varios niveles, planos o esferas de actividad, como la política e, incluso, la producción y el trabajo. El valor de esas ‘imágenes’,

que se refieren al mundo de la *praxis* presentándolo como totalidad, muchas veces como comunidad integrada y a la vez no-coactiva, depende no del modo en que se ajusten a un supuesto referente sustancial, digamos, a algún tipo de identidad, sino más bien de su éxito en la postulación de un orden de necesidad inmanente, propia: por ejemplo, el ideal estético de la obra de arte orgánica, en el que todo y partes se relacionan de un modo a la vez indisoluble y naturalmente necesario, y no-violento ni reductor. Las contradicciones surgen, se entiende, de la oposición entre totalidad reconciliada en la ‘imagen’ y discontinuidad constitutiva de la misma respecto del mundo de la *praxis* que esa imagen pretende representar o en el que pretende intervenir. La aspiración a la totalidad como absoluto choca con la diferencia (en la base de la constitución de una esfera cultural autónoma) que es condición de posibilidad de la postulación misma de la verdad de esa totalidad, sustraída de plano al mundo de la *praxis*. De este modo, la cultura pasa a oscilar sin posibilidad de síntesis transformadora alguna entre dos opciones: 1. adherirse a la totalidad de la imagen, pero sustanciándola, convirtiéndola en referente absoluto y por lo tanto aspirando a su posibilidad de ‘colonizar’ el mundo de la *praxis* que, de otro modo, se le escapa; y 2. reforzar sus límites y su heterogeneidad respecto del mundo de la *praxis* como totalidad, haciendo de la fragmentación, la ruptura, la disonancia y la dislocación la imagen ideal de su propia tarea destructiva respecto de esa totalidad.

Said postula como ejemplo de esta segunda estrategia el modernismo artístico de la primera mitad del siglo XX., a cuyas obras principales (Said menciona las de Conrad, Forster, Malraux, T. E. Lawrence, Joyce, T. S. Eliot, Proust, Mann y Yeats) aplica términos del orden de “autoconciencia”, “discontinuidad”, “autorreferencia” e “ironía corrosiva” [296]. Said se apresura a señalar que estos rasgos deben pensarse como “respuesta a las presiones externas que ejerce el *imperium* sobre la cultura” [296]. Es significativo que a Said se le escape en este contexto el costado mucho más inmediatamente político del modernismo (y radicalizado en un sentido o en otro del espectro), tan constitutivo del mismo como sus aspectos lúdicos o disruptivos, el cual sería por otro lado posible asociar a la primera de las opciones expuestas más arriba. Said elige llamar la atención, estratégicamente en apariencia, sobre la experimentación formal característica del modernismo, de la que destaca la apelación a una estructura constructiva cerrada y abierta a la vez, la yuxtaposición de materiales preformados provenientes de diferentes épocas, tradiciones, niveles y registros, y el llamado de atención de la forma sobre sí misma. Pero además, hacia el final del breve capítulo que le dedica en *Cultura e imperialismo*, Said explica que todos estos recursos del modernismo artístico podrían agruparse en torno de una imagen que podríamos asociar también con la primera de nuestras

opciones: la del artista modernista todopoderoso, amo de su obra, cuyo ejemplo más cabal sería Joyce. “Cuando ya no se puede suponer que Britannia dominará los mares para siempre, se impone la idea de que la realidad es algo que solo el artista puede mantener unido: unido en la Historia, más que en la geografía” [298]: el artista, según esta auto-representación modernista, está dotado de un poder de ‘aglutinación formal’ que no sería exagerado llamar ‘imperialista’, ya que es capaz de unir en un mismo conjunto estructurado materiales provenientes de las más diversas fuentes, y es la estructuración de su conjunto, aunque ya no pueda pensarse no irónicamente como armonía de todo y partes, lo que define ahora el carácter artístico de la obra. De este modo, el trabajo formal mismo del artista modernista termina siendo todavía cruzado por las contradicciones heredadas de las definiciones estéticas de la cultura contra las que reacciona.

Sin embargo, está también claro que hay otra política de la vanguardia (25), quizás podría decirse que mucho más mundana que la implicada por los compromisos formales (también, por supuesto, crucialmente importantes sin embargo). Said se apresura al hacer equivaler sin más, en algunas zonas de *Cultura e imperialismo*, esteticismo cultural y desvinculación de lo mundano, autonomía y formalismo. Como señala con mayor claridad en otras zonas de su libro, el esteticismo cultural es él mismo una forma de ‘mundanidad’, y esto implica que presuponga operaciones políticas bien diferentes y mucho más radicales que la simple homologación de una ‘estructura de actitud y referencia’ imperial: hay política en el arte moderno más allá del modo en que construya, por ejemplo, las ‘posiciones de sujeto’; o, mejor dicho: en el arte se construye subjetividad en un sentido político que va mucho más allá de la representación en las obras de una posición de sujeto análoga a la del ‘amo imperial’.

Con esto se pretende marcar dos puntos fundamentales: en primer lugar, que las dos opciones a las que se ve enfrentada la cultura moderna, según se las presentó más arriba, no son en ninguna medida mutuamente excluyentes; es más, podría decirse que una presupone siempre a la otra y viceversa. Pero en segundo lugar, lo central aquí es el modo en que la lectura que hace Said del modernismo artístico puede iluminar sus consideraciones sobre la posición del intelectual crítico en la contemporaneidad. En efecto, la descripción que Said hace de intelectuales académicos de la actualidad como Guha o Alatas, a la que se hizo referencia en la sección anterior, se parece bastante, con su énfasis en la ironía, la discontinuidad y la fragmentación, a la de los artistas modernistas recién presentada. Comparándolos con teóricos de la liberación anti-imperialista como Antonius o James, Said reclama, en cierta forma, a estos intelectuales migrantes, que sean capaces de unir heterogeneidad y emancipación universal,

discontinuidad y algún tipo de generalidad, en contra de las posibles sustanciaciones particularistas, nacionalistas o identitarias, de sus propios proyectos intelectuales (y de la sustanciación identitaria efectiva de los de los intelectuales nativistas radicalizados de los que son contemporáneos). Said repone con esto en el centro de la discusión sobre el quehacer de los intelectuales términos que toma de la definición estética del mundo de la cultura, tal como se la presentó más arriba en este capítulo. Pero sus reticencias en la presentación que hace de las grandes figuras del modernismo artístico le impide ver que en cierta forma estos artistas ya llevaron a cabo a su manera la mediación entre fragmentación y proyecto universalista emancipatorio que reclama, aunque lo hicieron en la singular forma en que en su momento confrontaron arte y política. ¿Pretende entonces Said, sin que pueda reconocerlo definitivamente, una reivindicación de las vanguardias como modelo para concebir la actividad del intelectual contemporáneo, quebrando o al menos extremando las condiciones de la definición estética de la cultura tradicional? ¿O, más bien, como puede suponerse, Said sigue todavía cautivo de esa definición (y de las figuras del artista, del intelectual y del sujeto que le son solidarias) al exponer simplemente sus contradicciones o resolverlas, en todo caso, de manera idealista, en un movimiento de reacción más que de superación de las vanguardias?

#### **10. ¿Qué ‘mundanidad’? ¿Qué política? ¿Qué cultura?**

El condicionante ‘doble juego’ que, desde concepciones contrapuestas de cultura y arte puede ser interpretado como el rasgo definitorio de la posición actual del intelectual en relación con la política, da lugar, en la obra de Said, a dos actitudes contradictorias: por un lado, su trabajo para lograr dar cuenta de los modos en que la cultura estructura, a menudo inadvertidamente, campos de saber, poder, experiencia y actividad que son sustanciados y naturalizados bajo las figuras de la ciencia, la administración y el arte (estéticamente definido), falsamente concebidas como universalmente válidas; por otro, su reivindicación del carácter oposicional del crítico, y de las posibilidades de universalización, y por lo tanto, de intervención muy poderosa (por lo constitutivamente utópica y emancipatoria) en el campo de la política, que le abre al mismo el ejercicio de la reflexión como des-sustancialización de cualquier poder constituido como ‘naturalmente’ legítimo. Los ‘cortocircuitos’ surgen, por supuesto, cuando se exige a la práctica intelectual que, de la desconstrucción de saberes y poderes, de la explicitación de sus condiciones y presupuestos constructivos, pase a la seria cuestión de la constitución de un sitio de enunciación pública, agencia y transformación que

encarne el universalismo utópico al que sus pretensiones últimas aspiran (se entiende, el de la apertura a una movilidad constructiva de las estructuras de organización, distribución y circulación de saber y poder); y esto se manifiesta con claridad, como hemos visto, en la actitud prescindente de Said respecto del problema de la prioridad analizado en la sección siete de este capítulo. ¿En qué sentido podría, si no, reclamarse un sitio de intervención política universalista para la práctica intelectual? El intelectual, como crítico de la cultura, debería ser capaz de capitalizar sus poderes diferenciales y reflexivos respecto de ciencia, administración y arte para dar lugar a la transformación radical de los mismos que su universalismo igualitario reclamaría inevitablemente. Por supuesto, las herramientas del intelectual para llevar a cabo esta tarea resultan a menudo insuficientes, y las respuestas a este cortocircuito suelen ser las diagnosticadas por Said: el encierro en la actividad profesional definida disciplinar y metodológicamente al margen del mundo de la política, o la puesta al servicio de proyectos particulares, estatales, sociales o grupales, de intervención política, muchas veces de carácter identitario.

En la actualidad, se puede ver las dificultades que implica esta encrucijada. El intelectual crítico no puede dejar de reconocer el desgaste o la revelada insuficiencia de los proyectos poscoloniales clásicos de emancipación nacional. Si alguna vez hubo en ellos algún material universalizable, este parece haberse degradado en mero nativismo o nacionalismo particularista, muy lejos de alcanzar, por condiciones históricas que sería interesante precisar, las aspiraciones a la universalidad que en algún momento conformaron esos proyectos (26). Por eso, si no se desea abandonar esas aspiraciones para la práctica intelectual, es necesario construir nuevos proyectos políticos capaces de encarnarlas; frente a esto, sin embargo, resulta evidente la desactivación de las instancias tradicionales de agencia, casi todas ligadas al espacio de lo nacional, trátase de partidos, movimientos o grupos. Si bien se nota la más o menos incipiente configuración de nuevos actores políticos internacionales (uno puede pensar, sin pretender hacer las necesarias distinciones significativas, en los movimientos ecologistas, algunas ONG, los restos sobrevivientes de los antiguos partidos internacionalistas, como el socialismo, los movimientos anti-globalización, el Foro Social Mundial, etc., pero también, obviamente, en los bloques de naciones orientados a la defensa militar, los mercados comunes regionales, los organismos internacionales de crédito y las instituciones internacionales sobrevivientes de la re-organización mundial tras la Segunda Guerra Mundial y antes del desmoronamiento de la Unión Soviética), todavía es imposible concebir un sitio en el que pueda formularse la posibilidad de una transformación radical de las actuales condiciones para

el desenvolvimiento de la actividad humana. De aquí el aislamiento (y las acusaciones de idealismo o de mero formalismo) del proyecto de Said de devolver a la cultura y al intelectual sus credenciales políticas desde una posición universalista, ya que esa posición es por ahora un 'no-lugar', por decirlo de algún modo. El reclamado universalismo ocupa en la obra de Said (como, por otro lado, también todavía en este trabajo) el lugar de una especie de contraseña o de una llave de paso: es el resto a través del cual las concepciones tradicionales de cultura permiten entrever una alternativa al actual orden mundial, alternativa que por ahora es solo eso, el chorro de agua que se pierde después de la llave de paso cuando todavía no se ha completado la cañería, o el espacio vacío que nos franquea la puerta atravesada gracias a la contraseña. Sucede, entonces, que tal vez tal alternativa solo pueda en las actuales condiciones resolverse en una imagen.

¿Es posible crear las condiciones culturales para una política universalista de corte internacionalista como aquella que Said pretende anunciar? Por ahora, la función de esta pregunta parece ser la de hacer completamente evidente que casi todos los actores políticos internacionales existentes aparecen en última instancia, quiéranlo o no, ligados a intereses geopolíticos particulares bien concretos, relativos a la expansión, sostenimiento y legitimación de poderes políticos, militares, económicos y culturales ya constituidos, y no con el reclamado universalismo constituyente al que apunta la pregunta: este es el resultado básico de las tareas destructivas que hoy lleva a cabo la crítica de la cultura tal como la conocemos y como intenta presentarla el mismo Said. Pero su búsqueda también apunta a encontrar, en el ámbito de la cultura contemporánea (mostrando de paso que es erróneo identificar exclusivamente la noción recibida de cultura con proyectos identitarios excluyentes y/o homogeneizantes), imágenes, señales o indicaciones de una posible respuesta, en las que por supuesto no habrá que suponer una capacidad intrínseca de transformar de cabo a rabo el actual orden internacional, pero que sin embargo, de manera alusiva o tendencial, llamarían la atención sobre la aperturas (o los agujeros) de las actuales condiciones globales de existencia.

Como en su análisis del modernismo artístico, Said privilegia los aspectos dislocadores, heterogeneizantes, destructivos y negativos de la crítica de la cultura, aun en su posible contribución política a la transformación de las actuales condiciones de existencia, y por eso tiende a identificar, aunque sea solo como *desideratum*, emancipación y dislocación, liberación y heterogeneidad, agencia e hibridez. Si la identidad definida sustancialmente, en sus múltiples avatares imperialistas y nacionalistas, ha sido la fuente de los diversos servicios legitimadores y formadores de consenso prestados por la cultura al poder constituido del Estado, la apuesta

por lo 'otro' entendido no como identidad contrapuesta, sino más bien como apertura constante de toda identidad a su posible reconfiguración en contacto con otros elementos y otras series, parece una atractiva vía posible de recuperación de la pertinencia política por parte de las actuales líneas de pensamiento académicas. El universalismo requerido a la crítica de la cultura para alcanzar su significación política emancipatoria aparecería entonces ligado ya no a 'lo humano' como 'contenido positivo', como centro inamovible al que todo debe remitirse, como sustancia general siempre igual a sí misma en todo contexto cultural posible (según el proyecto de las 'ciencias del hombre' comprometidas en el proyecto orientalista), sino a su disrupción constante, a su dislocación y apertura como sus rasgos 'definitorios'. Las posiciones de Said tienden a defender un universalismo destructivo en el que la emancipación se identifica con la proliferación de las relaciones y los contactos, con un énfasis en el carácter construido y construible de toda identidad, siempre resultante del compromiso y la estabilización relativa de relaciones históricas cambiantes.

Sin embargo, como se ha señalado, la cultura siempre oculta otra cara que a menudo resulta inadvertida. En sus aspectos críticos y negativos, la crítica de la cultura contemporánea alude tendencialmente, es cierto, a un posible universalismo emancipatorio *restituto*. Pero no olvidemos que, como surgía de nuestro análisis de la herencia de la tradición estética del siglo XIX, al mismo tiempo la cultura construye imágenes positivas totales y autónomas de sí misma y de la sociedad muy poderosas debido precisamente a su carácter único y aparentemente válido por sí solo. Said parece suponer que identificar emancipación y disrupción crítica es simplemente suficiente para esquivar este poder de representación positiva de la cultura, y construir de paso instancias renovadas de subjetivación política en una escala ya no nacional. Por lo tanto, esquivando también preguntas que, críticamente, debería plantearse: ¿qué imágenes positivas de la sociedad y de su relación con ella es capaz de producir o estaría ya produciendo la posible cultura internacionalista que él ve asomando detrás de las figuras del exilio, la migración y la hibridez? ¿De qué modo ese proyecto cultural puede articularse representativamente con instancias de agencia política en el plano internacional (si bien todavía inexistentes o apenas constituidas), es decir, qué nuevos sujetos (lo cual, por supuesto, no necesariamente equivale a nuevas identidades) es capaz de habilitar como camino de resistencia a las hasta ahora limitadas opciones en ese sentido propuestas por estado y mercado? ¿En el marco de qué espacios, de qué improbables instituciones, podrán constituirse las normas y criterios de legitimación de esas subjetividades? Aunque por supuesto no se pueda dar hoy todavía respuesta a estas preguntas, hay que contar con las posibilidades imaginativas

y constituyentes de la cultura para resolver en imágenes poderosas y *performantes* esas relaciones y articulaciones posibles, y no simplemente suponer que la dislocación y la disrupción harán, por sí solas, todo el trabajo, por conjurar el horror que todavía pueden generar los aspectos ‘positivos’ de las cautivantes imágenes de la cultura del imperialismo, o hacer del simple anti-subjetivismo la respuesta a las definiciones eurocéntricas de sujeto que la acompañaron. Más que oscilar alternadamente, en el ejercicio de la crítica, entre los dos polos contradictorios de la definición estética de la cultura, haciendo en cada caso como si el otro no existiera, ora horrorizándose, ora entusiasmándose ante sus efectos, la labor del intelectual debería tener que ver con asumir conscientemente ese carácter dual y conflictivo con intención realmente mediadora. De otro modo, las imágenes y las representaciones positivas de una universalidad posible, resultado de esa mediación irrealizada, quedan en manos, como sus únicos sujetos e instituciones, de los medios, el mercado globalizado y sus tergiversaciones y sustituciones ideológicas; porque, en efecto, las configuraciones efectivas de la totalidad, a pesar de todo lo que se diga a propósito de la actual atomización particularista de las relaciones sociales, siguen existiendo y poseen más fuerza que nunca gracias a su aparente borramiento absoluto. Si consumo y crédito forman aparentemente las dos caras dominantes de esas representaciones totalizantes contemporáneas surgidas de la omnipresencia del mercado, y en su abstracción prácticamente borran las mismas representaciones que constituyen y los sitios desde los que se las sostiene al tiempo que las expanden y alcanzan su nivel máximo de ‘totalización’ bajo la figura de la ‘globalización’, más que abjurar de toda posible representación cultural habrá que explorar de manera inteligente qué otras imágenes de nuestra posible universalidad es capaz de articular hoy la crítica de la cultura, y en inevitable consecuencia qué otros sitios de enunciación, comunicación y acción puede sugerir, y con qué derecho. Las ‘políticas académicas de la identidad’ y sus instituciones asociadas han descuidado por lo general este aspecto ‘subjetivo’ de sus prácticas, y han sido fácilmente asimiladas a las falsas representaciones totalizantes del mercado globalizado bajo la figura del ‘multiculturalismo’ mediático, que como imagen tan fácilmente resume todo lo que el sistema político-económico en su estado actual es capaz de ofrecer a las ‘identidades excluidas’: ingreso en el mercado de bienes de consumo y acceso al sistema de crédito internacional, con no importa qué consecuencias financieras posteriores. Las ‘nuevas identidades’ parecen de este modo haber terminado convirtiéndose en ‘objetos’ de mercado, sujetas a los vaivenes de las circunstancias comerciales y financieras, más que haber articulado nuevos sitios subjetivos de enunciación de la verdad acerca de los lazos sociales y de lo que, hoy, excluyen. El ejercicio de

la crítica de la cultura no solo como mera operación desacralizadora, sino sobre todo como exploración de las condiciones de la postulación de nuevas instancias institucionales de enunciación, recepción y sostenimiento legítimo de imágenes de la sociedad alternativas o francamente opositivas, sería una garantía frente a esa imposibilidad o prescindencia.

## **11. Gayatri Chakravorty Spivak en el espacio polémico de la teoría poscolonial**

Si Edward Said estableció el marco problemático básico y los ‘temas’ de la teoría poscolonial, y en ese rol ejemplar de “fundador de discursividad” (27) fue interrogado en las secciones anteriores de este capítulo, Gayatri Chakravorty Spivak fue quien más firmemente se dedicó a explorar los límites y vacíos de la misma, aunque reconociéndola ya como un punto de partida inevitable. Tal vez su principal diferencia con Said reside en su intento persistente de poner en contacto posiciones teóricas claramente desconstruccionistas o genealógicas con lecturas de los textos de Marx, objeto de una crítica más bien unilateral, en cambio, por parte de Said; esto, sin embargo, la volvió blanco preferido, junto a Homi Bhabha, de críticas provenientes desde otros modos de leer la tradición marxista (Ahmad, San Juan, Dirlík o Varadharajan). En efecto, el modo de pertenencia institucional y disciplinar de Spivak, quien a menudo es presentada como “feminista marxista desconstruccionista” (28), la coloca a la vez dentro y fuera de diversas tradiciones y perspectivas teórico-críticas, a veces incluso contrapuestas entre sí según algunas interpretaciones, y esto ha supuesto tener que poner en juego sus dotes de polemista y sus particulares habilidades para la intervención en espacios de disputa teórica. Su lugar en este capítulo tendrá que ver con cómo en su obra se despliegan muchas de las contradicciones y las problemáticas que encontrábamos en Said, singularmente el modo en que en ella la defensa del rol del intelectual crítico como desconstructor de los usos naturalizados de la cultura y vigilante de las reapropiaciones metafísicas que pueden producirse en los movimientos emancipatorios mismos se articula con una preocupación por el funcionamiento de las instituciones académicas en las que su labor se enmarca.

La atención que Spivak dedica a la situación colonial o al imperialismo, sus ‘objetos’ de reflexión privilegiados, fuerza a tener en cuenta las discontinuidades de los rasgos generales con que habitualmente se define su perspectiva teórica presentados más arriba. Clase, raza y género aparecen en el contexto poscolonial como series heterogéneas, en el sentido de que no pueden reunirse en un planteo o una estrategia de intervención únicos, ni reducirse a uno solo de esos ‘conceptos maestros’ sin operar a la vez un gesto de exclusión en la definición de

subalternidad y de las prácticas de resistencia, repitiendo en este sentido el gesto imperialista por excelencia. La “puesta en obra de la desconstrucción” (29) por la que Spivak aboga tiene que ver con poner justamente el acento de la intervención teórica, de acuerdo con una calculada operación de inversión y desplazamiento, sobre esos factores de heterogeneidad, los ‘blancos’ que esas nociones claves dejan al pretender convertirse en categorías omniexplicativas. De este modo, la situación poscolonial se revela como constitutivamente heterogénea, y resistente respecto de las pretensiones de subsumirla bajo un modo de exposición teórica determinada, unívoca y exclusivamente afirmativa, y de la a veces apurada instrumentación de estrategias esencialistas de resistencia. Así, Spivak interroga la noción misma de “Tercer Mundo” (en lo que coincide con Aijaz Ahmad (30)), llamando la atención sobre las complicidades que dicha noción implica en relación con el relato universalizante que, en términos económicos, busca globalizar los espacios (neo-)coloniales de modo que se sometan a la lógica del capital transnacional a través de la figura del desarrollo, incluso en aquellos movimientos de resistencia para los que el “Tercer Mundo”, como noción de base que abre la posibilidad de constituir alianzas o bloques de poder ‘no alineados’, parece fundamental como categoría ideológica. En relación con esta perspectiva se orienta la crítica que Spivak, como veremos, llevará a cabo respecto del gran relato de los “modos de producción” en Marx, que impone sobre el espacio colonial una lógica económica concebida de manera uniforme y teleológicamente orientada en un solo sentido. Como se ve, Spivak comparte los objetivos críticos de Said, aunque difieran en las tradiciones intelectuales en que se inscriben y en el tratamiento que dan a las mismas en sus propias obras.

A partir de lo dicho, puede entenderse que, en Spivak, el trabajo de investigación histórica característico de la teoría poscolonial se oriente hacia la construcción de espacios de intervención específica en los contextos académicos y de enseñanza. Desde este punto de vista se puede llamar la atención sobre las relaciones de Spivak (tal vez en última instancia algo ambiguas) con el grupo de “Estudios Subalternos”, formado principalmente por Ranajit Guha, ejemplo del intelectual migrante para Said, y Dipesh Chakrabarty, entre otros: la lectura de su artículo “Subaltern Studies. Deconstructing Historiography” (31), sobre este grupo, es un excelente ejemplo de cómo Spivak desplaza el interés ‘propriadamente’ histórico de los ‘Estudios Subalternos’ acerca de la resistencia marginal al poder colonial inglés en la India hacia una verdadera interrogación crítica de los modos sancionados por la historiografía tradicional de concebir la agencia social, y no solo en el período colonial. De este modo, si vimos cómo la atención ‘histórica’ de Said y Spivak al período colonial operaba como un generador de frentes

de disputa teórica a causa de su resistente heterogeneidad frente a distintos saberes disciplinares, ahora es posible también considerar el modo en que la teoría funciona en Spivak desplazando ciertos relatos históricos institucionalizados, y ciertos modos de narrar. Su investigación alrededor del discurso colonial (por ejemplo, su trabajo con los archivos de la “East India Company” (32)) se separa del manejo histórico acostumbrado de la fuente como modo de sustanciación de un ‘así fue’. La lectura del archivo puede disparar fácilmente, como veremos más adelante, una fina reflexión teórica y, sobre todo, una transformación del modo en que el investigador mismo concibe su propia intervención. Y, según una lógica parecida, la manifestación de un contra-discurso en el ámbito académico universitario da a menudo lugar en los textos de Spivak a una exploración de sus consecuencias en lo relativo a las prácticas específicas de enseñanza que dicho discurso supondría. A esto se suma una interrogación inevitable de cómo la propia Spivak, como ‘sujeto investigador’, resulta implicada en su ‘objeto’, básicamente de su lugar como académica emigrada miembro de la elite nacional de su país de origen. Spivak critica aquello que justamente la respaldaría en el contexto de los estudios poscoloniales: el valor de su experiencia como nativa. La experiencia del nativo no implica prerrogativa alguna, ya que de ningún modo se le puede adjudicar una mayor ‘pureza’, o una mayor objetividad por proximidad.

¿Cómo puede entonces llegar a pensarse ‘lo subalterno’ en el contexto académico, si se somete la noción de representación a una crítica desconstrutiva radical y se pone en cuestión la pretensión de intelectuales y pedagogos de ‘dar voz’ a reclamos políticos concretos, a lo heterogéneo, a lo que no se deja apropiar por los discursos de las diversas disciplinas? Efectivamente, esa ‘voz’ no podrá ser formulada como la manifestación de una identidad oprimida que se abre objetivamente a la investigación del académico, como una esencia dada de antemano e ‘igual a sí misma’. Desde este punto de vista, y desde la necesidad de vigilar y resguardar su discurso de siempre posibles reapropiaciones de estructuras eurocéntricas reductivas, puede entenderse el rechazo de Spivak de toda visión nostálgica del pasado precolonial, de todo ‘nativismo’ acriticamente elevado al estatuto de posición intrínsecamente resistente al orden colonial; este esencialismo incuestionado no tiene en cuenta que la intervención colonial transforma completamente el espacio de la ‘colonia’, incluyendo su autodefinición del pasado precolonial y de la identidad nativa, que se convierte, paradójicamente, en una predicación invertida de la identidad y el saber del colonizador. Así, Spivak coincide con las críticas al nacionalismo nativista de Said. Pero, además, ella lee una reapropiación similar en el discurso del feminismo occidental, para el cual la categoría de

‘mujeres del Tercer Mundo’ resulta una identidad cierta y clara, dada, intrínsecamente crítica sin mediación, y cuya única función es en realidad sostener el paternalismo del modelo de la identidad femenina individualista y occidental a través de una inversión directa.

Por lo tanto, Spivak debe pensar lo subalterno, si no bajo el funcionamiento de una identidad esencial, sí de lo que se podría llamar ‘identidad diferencial’. Lo subalterno aparece como resultado de una sustracción entre dos términos generales que no pueden dar cuenta de ello (por ejemplo, en el contexto de los Estudios Subalternos a propósito de la India y el papel del campesinado en la resistencia anticolonial, se trata de la diferencia entre la población total de la India y la elite nacionalista, la única parte de la población visible en los relatos históricos tradicionales acerca de la descolonización); se trata de un modo relacional y, si se quiere, negativo, de identidad. De este modo, lo subalterno se constituye como heterogeneidad respecto del discurso imperialista y el ‘reparto’ de identidades en el contexto colonial, pero también, y especialmente, respecto de los modos en que tradicionalmente se pretende hacerle eco a ese factor de resistencia en los ámbitos académicos. Este carácter diferencial de la subalternidad manifiesta, para Spivak, cómo la identidad se constituye como negociación entre posiciones diversas en un determinado contexto. Es siempre en un contexto determinado donde debería aplicarse el “esencialismo estratégico” defendido en alguna circunstancia por Spivak (con la salvedad, señalada por Moore-Gilbert, de que “el concepto deba siempre ser mantenido ‘bajo borradura’ y no confundido con una ‘verdad universal’” (33)). En efecto, una identidad fijada, detenida, aun aquella sobre la que pueda edificarse la resistencia respecto de un orden represivo, debe razonarse como resultado de un intercambio y un juego de sustituciones de ningún modo cerrados a la intervención crítica (con lo cual Spivak se sitúa cerca de la reflexión acerca del sentido, la lectura y la retórica de su maestro Paul de Man). Una identidad surge del cruce de dos órdenes discontinuos, como compromiso fijado impropriamente; la catacrexis se convierte entonces en la figura retórica por excelencia para pensar la identidad: se trata de nombrar algo que no tiene nombre dándole uno ‘traslaticio’, tomado de otro contexto o injertado. La identidad surge de este desplazamiento nominal, a menudo como solución de compromiso y circunstancial, que luego resulta sustanciada o literalizada. En el contexto colonial, entonces, suponer que existe una identidad de resistencia pura (nativa, precolonial o como se la quiera llamar) implicaría pretender borrar el impacto del fenómeno colonial mismo en ese contexto y en la constitución de esa identidad; supondría una abstracción drástica del contexto de intervención de esa resistencia y una tergiversación radical de sus condiciones, y además la clausura de toda interrogación. La operaciones deconstruccionistas de Spivak le

permiten destacar la heterogeneidad constitutiva de toda identidad, lo que genealógicamente implicaría llamar la atención sobre su ‘naturaleza’ de mezcla.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, y frente a objeciones que a menudo se dirigen contra variantes del pensamiento posestructuralista en la teoría poscolonial, que señalar las dificultades que pueden implicar la posibilidad de la intervención política y la resistencia no es negar esa posibilidad. Spivak sostiene que hay que fomentar una actitud teórica vigilante y reflexiva frente a las elaboraciones en este campo, sin que esto signifique pretender que, simplemente, teoría y *praxis* política no puedan encontrarse nunca; mostrar las dificultades que supondría ese encuentro, pero dificultades, errores e incluso violencias que resultan productivas en contextos determinados; examinar las condiciones de esa productividad de sentido, que son, en un habitual *leitmotiv* deconstructivo, a la vez las de su posibilidad y las de su imposibilidad. Efectivamente, la deconstrucción permite leer estrategias retóricas de construcción de relatos que, literalizados, imponen ideológicamente identidades catacrásticas, y, según el modelo de ‘crítica de la ideología’ explicitado en su momento por Paul de Man, suponen una “confusión de la realidad lingüística con la natural, de la referencia con el fenomenalismo” (34). Esta estrategia deconstructiva habilita una lectura inmanente de los conflictos o exclusiones velados que disponen el marco de definición de las identidades en el contexto colonial. Pero, por otro lado, como se señaló, la deconstrucción supone una mayor atención a las exclusiones y a las reapropiaciones de los contradiscursos, incluso en un nivel de discusión geopolítica, y, de este modo, una apertura a factores de resistencia no reconocidos por los discursos hegemónicos. Tal vez desde este lugar podrían entonces pensarse los aspectos políticamente pertinentes que la deconstrucción sería capaz de adquirir en algunos contextos. Pero también, como se viene señalando, importa prestar atención a los límites del proyecto deconstructivo en sus alcances políticos. Bajo la figura de la resistencia y la vigilancia, la deconstrucción de Spivak entendida como politización poscolonial de los planteos originales atribuibles a Paul de Man y a Jacques Derrida supone la construcción asociada de un sitio de enunciación para el intelectual crítico. La cultura sería, desde este punto de vista, una vez más el espacio de la mezcla y la heterogeneidad que por esto garantiza las condiciones mismas de posibilidad de la crítica. Pero una vez más se obvia considerar, aunque, como veremos, en Spivak esto resulta mucho menos evidente y bastante más tortuoso que en Said, el problema de la representación en el plano de la cultura, es decir, el modo en que, como resultado de operaciones específicas que, por supuesto, no debe obviarse analizar, es capaz de configurar

‘imágenes’ y prácticas transformadoras sin (o precisamente por no) renunciar a su específica pertenencia institucional.

En síntesis, gracias a esta muy breve consideración se puede ya notar que Gayatri Spivak se encuentra en el ojo de la tormenta de la teoría poscolonial, si tenemos en cuenta el panorama trazado más arriba. Efectivamente, Spivak interviene en todo frente de disputa a su alcance: tiene algo que decir sobre los problemas de la interdisciplina en la teoría poscolonial, la relación en este contexto entre marxismo y posestructuralismo, la cuestión acuciante de la relación entre academia, universidad o institución educativa en general, y resistencia política en el así llamado ‘Tercer Mundo’, y, correlativamente, los límites de una noción compleja y polisémica como la de representación, además de los a menudo problematizados y resistidos intentos de llevar la desconstrucción derridiana ‘a la práctica’. Spivak se sumerge en los espacios críticos y teóricos que Said apenas bordeaba, y en este sentido el análisis de su obra podrá servir para acceder de manera crítica a los límites de los planteos de la teoría poscolonial a propósito de la relación entre sujeto, cultura y política.

## **12. Teoría poscolonial, deconstrucción y marxismo**

Es a veces muy difícil, dentro de la vasta, heterogénea y ambiciosa obra de Gayatri Spivak, encontrar un hilo que permita abordar su pensamiento según la lógica del comentario. Sin embargo, se nos hace aquí necesario introducirnos en ella de manera que se puedan llevar a cabo los propósitos expuestos en la sección anterior. Para eso, hemos elegido concentrarnos en parte del trabajo que Spivak lleva a cabo con una de las más importantes tradiciones del pensamiento occidental. Analizar los modos en que Spivak lee los textos de Marx resulta oportuno y ejemplar, por supuesto no solo desde un punto de vista crítico o como construcción de una interpretación alternativa, filológicamente hablando, sino, fundamentalmente, pensando a partir de ellos las posibilidades de apertura de renovadas estrategias de intervención política, que es lo que en última instancia está en juego en nuestra discusión acerca de la transformación de las relaciones entre sujeto y cultura.

La lectura de Marx que Spivak lleva a cabo tiene un carácter doble: por un lado, se trata de transformar críticamente lo que en Marx resulta más frágil, “la trama predictiva eurocéntrica, reforzada solo por un espectacular andamiaje de teoría de la crisis y la teoría de un mercado mundial lejos en el futuro” (35). En este sentido, como veremos, previsiblemente, se tratará de detectar en los textos de Marx estrategias argumentativas que, inadvertidamente

literalizadas, concluyen otorgando un respaldo teórico a las intervenciones imperialistas y el establecimiento de una financialización global basada en un desarrollo (geográficamente) desigual (36); por supuesto, la gran narración de la sucesión de los modos de producción y la filosofía de la historia de Marx serán aquí los objetos privilegiados de ataque.

Ahora bien, por otro lado, Spivak destaca, complementariamente, la noción de “forma valor” acuñada por el Marx de *El capital* como condición de posibilidad de los intercambios y, por lo tanto, de la constitución del capital; pero a la vez señala que aunque lo económico resultó para Marx la arena por excelencia de estudio y trabajo del valor, su funcionamiento tiene lugar también en otras áreas, lo cual permite hablar de “valor afectivo, valor cognitivo, [...] valor ‘cultural’” (37). ¿Por qué esta ‘extensión’, que desplaza el supuesto economicismo del último Marx, resulta importante para Spivak? Precisamente porque se convierte en una herramienta ideal para poner en cuestión concepciones estáticas, naturalizadas o esencialistas de la “identidad cultural” (38): ligar la noción de identidad con la de valor permite pensarla como resultado de un intercambio, de una negociación en un marco global que la excede al tiempo que la constituye. Como veremos más adelante en detalle, la actitud de una teórica poscolonial como Spivak frente a Marx no puede ser sino doble: deplora por un lado el modo en que, de una manera etnocéntricamente característica, la argumentación filosófica especulativa de Marx, orientada a la construcción de una lógica narrativa de la historia, se sirve para sostenerse de una conceptualización de lo otro en términos de lo mismo (por ejemplo, del “modo asiático de producción” como concepto habilitante del despliegue dialéctico del discurso de Marx); y por otro, destaca la posibilidad de teorizar ‘a escala global’ que surge de sus textos, es decir, de no renunciar a una perspectiva ‘macro’ a la hora de enfrentarse con las cuestiones culturales, al caer, como reacción opositiva directa frente al etnocentrismo, en un fragmentarismo conceptual que presupondría que la única globalidad teorizable lo es en términos exclusivamente económicos en un sentido restringido. Es precisamente la búsqueda de una perspectiva universalista como la que reclamaba Said lo que sigue haciendo a Marx atractivo ante los ojos de Spivak.

Pero volvamos ahora al modo en que Spivak lee el eurocentrismo de Marx, para pasar luego a su teorización del valor. En efecto, Spivak alinea a Marx junto a Kant y Hegel, a quienes lee en el primer capítulo, “Filosofía”, de su *A Critique of Postcolonial Reason*, como cómplices, a través de su modo mismo de argumentar y su propio andamiaje conceptual, del establecimiento de un orden capitalista global basado en la desigualdad del desarrollo, y, por lo tanto, respaldando un proyecto imperialista y colonial. Sin embargo, Spivak señala también

que Marx habría sido capaz de pensar de otro modo a escala global, diferenciándose así de Hegel y Kant. El objeto de interrogación es entonces si Marx pudo realmente generar las condiciones teóricas para concebir un posible agente histórico no-atlántico, es decir, no exclusivamente europeo (39), institucionalmente validado, posibilidad estrictamente vedada (“*foreclosed*”, en el original de Spivak) en los textos de Hegel y Kant que analiza (la *Estética* y la *Crítica del juicio*, respectivamente). La pregunta es entonces si Marx puede servir como herramienta teórica para concebir un sujeto de agencia política autónomo respecto del proyecto imperialista y colonial occidental.

El punto de partida de Spivak para intentar responder esta pregunta será revisar los avatares, en los textos de Marx y en alguna bibliografía secundaria, de la categoría del “modo asiático de producción”, central en el desarrollo argumentativo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política*. En efecto, el ‘modo asiático de producción’ viene a responder una pregunta crucial frente al despliegue de la lógica que supone el relato unilineal de la sucesión dialéctica de los modos de producción (según el modelo europeo que va del romano al germánico y al feudal, hasta llegar al capitalista): **¿por qué existe la diferencia**, y esta dialéctica no se da del mismo modo en lugares diferentes? Se trata, entonces, del problema crucial de lo otro, de lo heterogéneo respecto del relato de los modos de producción, corazón de la teorización marxiana en la *Contribución*. Desde este punto de vista, es importante entonces señalar que el ‘modo asiático de producción’ no se constituye en Marx como descripción de ningún espacio económico empíricamente accesible, sino como resolución conceptual del problema de la diferencia y de la alteridad en la lógica de los modos de producción. ¿Será entonces éste el único modo en que se puede pensar globalmente desde Marx, es decir, imponiendo a lo ‘otro’ la lógica conceptual de lo mismo, o sea, de manera imperialista?

Spivak desarrolla este problema del ‘modo asiático de producción’ y la diferencia poniéndolo en relación con dos formulaciones pertenecientes a diferentes etapas del pensamiento de Marx: primero, el joven Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y luego el Marx maduro, teórico del valor, de *El capital*. En los *Manuscritos*, el problema de la diferencia aparece planteado como una puesta en crisis de la herencia del idealismo de Kant recibida por Marx; allí, concibe el ser de la especie humana como un universal: el hombre es ese ser que es capaz de concebirse a sí mismo como libre. Sin embargo, la desigualdad social efectiva quiebra la posibilidad de este reclamo absoluto; la historia introduce la diferencia en ese sujeto normativo universal, bajo la forma de desajustes concretos

en relación con el trabajo. El proyecto de Marx, ligado al destino del socialismo, es entonces establecer esa identidad subjetiva universal a través de una autodeterminación del sujeto que fuera capaz de anular esa diferencia históricamente surgida. La subjetividad emancipada universal se convierte entonces en el *telos* de la historia. De este modo, el sujeto se definiría como un invariable sustancial de toda esta historia, presupuesto siempre por toda intervención política con propósitos emancipatorios.

Ahora bien, Spivak también destaca que Marx lleva a cabo una crítica de esa noción idealista de sujeto heredada. En efecto, el sujeto aparece como actualización o realización de algo que lo excede, la naturaleza en su ser corporal mismo en la primera formulación de los *Manuscritos* o, más adelante, en *El capital*, el movimiento mismo del capital que es el gran sujeto detrás del capitalista que compra la fuerza de trabajo del obrero. El problema, o la aporía, que el marxismo hereda de estos planteos originales de Marx, es el que se da entre esta crítica del sujeto intencional llevada a cabo según los términos de un sistema que lo desborda, y el *telos* de un sujeto universal autodeterminado que es el motor mismo de la intervención crítica marxista (40). La crítica de Spivak no estará basada en el simple señalamiento de esta contradicción constitutiva del pensamiento de Marx, de su falta de coherencia conceptual, sino que explotará esta indecidibilidad intrínseca a la hora de pensar desconstructivamente la crítica marxista como “una crítica persistente de lo que no se puede no querer habitar” (41). La verdadera crítica, para Spivak, debe partir siempre de esta instancia aporética en la que es su propio ‘suelo’ el que resulta interrogado; se trata de desarrollar lo ‘otro’, lo heterogéneo, en lo que se concibe como propio, como ‘uno’. El pensamiento de Marx es crítico solo a condición de que no se resuelva en una arquitectura conceptual plenamente consistente en sí misma, es decir, que dé lugar a la diferencia, a la mezcla; ese es precisamente el sitio de la intervención crítica de una teoría: ahí está, entonces, el lugar del intelectual.

¿Cómo funciona en este marco del pensamiento de Marx el ‘modo asiático de producción’? Desde los *Manuscritos*, el socialismo está orientado hacia una superación de la diferencia, pero una superación dialéctica, que la contiene y la tiene en cuenta al superarla. Para el teórico marxista consecuente, esto implica, en relación con el ‘modo asiático de producción’, que este no puede simplemente dejarse de lado como un error de apreciación de Marx, ya que es el modo en que en la *Contribución* se puede figurar la diferencia respecto del poder identificador del capitalismo. Pero a la vez, reconocer el carácter argumentativamente central dentro de la lógica del pensamiento de Marx del ‘modo asiático de producción’ implica notar que esta teorización, en el marco del relato unilineal de los modos de producción, supone

hacer jugar la diferencia (en este caso, por decirlo rápidamente, ‘colonial’) en el circuito de lo mismo. Spivak, a partir de esto, es capaz de mostrar cómo, correlativamente, la categoría del ‘modo asiático de producción’ puede respaldar y sustanciar la ideología del desarrollo de economías ‘estancadas’ (por excelencia, las del llamado Tercer Mundo) que en realidad enmascara la financiarización global de esas economías y su sometimiento en última instancia a la lógica del capital internacional. Efectivamente, la lógica del argumento de Marx a propósito del ‘modo asiático de producción’, como diferencia a ser superada en el socialismo, con mayores o menores mediaciones según las circunstancias teóricas e históricas, se sirve de esa categoría cerrando a su vez toda posibilidad de que se constituya a partir de ella algún tipo de agencia económica separada a escala global, cuestión que sin dudas figura en la agenda de muchos movimientos contemporáneos de resistencia respecto del ‘Nuevo orden mundial’ y de la ‘globalización del libre mercado’. La argumentación marxiana de la *Contribución* sería entonces no solo solidaria respecto del proyecto imperial del siglo XIX sino también con las políticas contemporáneas de los organismos internacionales de crédito.

¿Cómo podría pensarse este recorrido en el pensamiento del Marx posterior, el de *El capital*? Aquí, lo humano de los *Manuscritos* podrá concebirse solo en el marco de una teoría general del valor. Lo característicamente humano, en estos términos, es solo la diferencia entre “necesitar y hacer”. La actividad humana consciente se concibe como producción de forma valor, condición de posibilidad de la medida y del intercambio; pero lo característico del hombre es su capacidad de producir valor en exceso, como consecuencia de la diferencia mencionada. Esta diferencia o exceso es lo que funda la posibilidad misma del intercambio, llevando en última instancia, lógicamente, a la constitución del capital y, correlativamente, de una sociedad de clases, basada en una desigualdad a ser superada por el socialismo.

Dentro de la lógica de la constitución del capital, el ‘modo asiático de producción’ tendría ahora la función de explicar su diferenciación histórico-geográfica (que se constituye entonces como un campo diferencial más abarcador respecto de la diferencia (articulada antes solo en términos de clase) a ser superada por el socialismo). Pero para Spivak cumple otro rol mucho más fundamental, que es en el que está centralmente interesada: el ‘modo asiático de producción’ es la única manera de asegurar la coherencia interna del argumento de Marx. Esto terminará dándole un estatuto singular: en cierto sentido, el ‘modo asiático de producción’ está y no está presente en el argumento de Marx; está, pero vedado, “*foreclosed*” en la terminología de Spivak. Sirviéndose de bibliografía secundaria, Spivak demostrará que el ‘modo asiático de

producción' no puede funcionar en Marx como la categoría histórica descriptiva por la que se lo tomó a menudo:

el "Modo asiático de producción" como una descripción "real" de "prácticas efectivas" está fuera de discusión en su tiempo y lugar aparentemente apropiados. Se lo necesitará como la ficción teórica crucial para establecer la maquinaria de la transformación emancipatoria del hegelianismo autoconcebido como un sistema general (42).

La crítica de Spivak se dirigirá entonces, desconstructivamente, contra la literalización de esta elaboración teórica, es decir, contra las consecuencias de la confusión inevitable, en el texto de Marx, entre el carácter descriptivo y el especulativo de la categoría del 'modo asiático de producción', y fundamentalmente contra la posibilidad de su constitución como justificación de cursos de acción concretos que implicarían violentas operaciones de ingeniería social o de imposición de estrategias de desarrollo abstractas para reducir la diferencia; en este caso, el 'subdesarrollo'. En el campo de la definición de las políticas, el 'modo asiático de producción', de estrategia retórica de cierre textual de una argumentación, puede pasar fácilmente a convertirse, literalizado, en herramienta de reducción forzada de la diferencia al imperio de lo mismo, de la exclusión abstracta de la posibilidad misma, por parte de instancias no centrales, no 'occidentales', de constituirse como sitio de agencia política concreta, y no de su 'superación que a la vez es capaz de contenerla'.

Esta confusión se da también en otro nivel: la insusceptibilidad de los espacios diferentes respecto del modelo europeo-'universal' a ser sometidos al movimiento de la morfología filosófica de la dialéctica se confunde con un detenimiento o inmovilidad histórica concreta y habilitante, políticamente hablando, ya que se constituye en sí misma desde la teoría presuponiendo la necesidad de una intervención externa que sea capaz de impulsar el desarrollo y la movilidad de ese espacio diferente, en consonancia con el curso global del 'Espíritu'. Surge entonces el problema de las relaciones, en el Marx de *El capital*, entre filosofía e historia, y aquí Spivak subraya los riesgos que dichas relaciones podrían suponer. En primer lugar, la crítica de Marx al idealismo tiene que ver con

abrir la *mera* filosofía re-constelándola en la esfera de la economía política –'confundiendo' la filosofía con la 'historia'- y persiguiendo la cuestión de la diferencia hacia dentro del relato de la historia. Tal 'confusión' metodológica fuerte corre el riesgo de la restauración de la misma jerarquía –la filosofía (ciencia) en el punto más alto, 'aplicada' a la historia (materia o *hyle*)- materialismo dialéctico tanto como histórico (43).

En efecto, en la apertura crítica que implica la lectura de Marx del idealismo de Hegel está también la posibilidad de recomponer el privilegio del discurso filosófico y, correlativamente, de considerar de nuevo una "morfología especulativa" como "modelo adecuado de justicia

social” (44). Aquí se encuentra entonces el punto central de la crítica de Spivak al marxismo: la fuerza transformadora del discurso de Marx y su puesta en cuestión de los límites tradicionales entre filosofía e historia es capaz de abrir la posibilidad de legitimación de operaciones violentas de las que el (neo)colonialismo sería el ejemplo por excelencia (45).

A partir de este punto se puede entonces resumir la lectura siempre doble que, deconstructivamente, Spivak lleva a cabo de la herencia marxista, a partir de la diferencia entre capitalismo y socialismo. Sirviéndose de la noción de *pharmakon* que Derrida analiza en “La farmacia de Platón” (46), que a la vez puede significar remedio y veneno, Spivak llega a la conclusión de que “el capitalismo es el *pharmakon* del marxismo. Produce la posibilidad de operación de la dialéctica que dará lugar al socialismo, pero dejado a sus propios recursos es también lo que bloquea esa operación” (47). Desde una perspectiva económica, el sistema del “capitalismo global microelectrónico postindustrial” (48) debe ser objeto de la crítica del marxismo, ya que se trata del momento real de la lógica de todo el proceso encaminado al socialismo; pero esta crítica no puede sino tener un carácter típicamente deconstructivo, desde el momento en que rechaza aquello sobre lo que ella misma se alza, poniendo en cuestión el proceso mismo que la constituye como tal. Es aquí donde funciona, desapareciendo en el mismo momento en que aparece en el argumento filosófico, el ‘modo asiático de producción’. Por otro lado, desde una perspectiva social general, el capitalismo bloquea el proceso orientado al socialismo a través del constitutivo y necesario desarrollo desigual, del que colonialismo y neocolonialismo serían versiones; a esto el marxismo opone una ética igualitarista que puede ser entendida multiculturalmente (49); sin embargo, en el marco de esta ética, el otro se reduce también a un funcionamiento según la lógica de lo mismo, sujeto a algo que lo excede siempre y vedado como agente posible, objeto de una definición en otro nivel y en otros términos.

El ‘modo asiático de producción’ (junto a otra figura afín que analiza Spivak, la del “informante nativo”, que también desaparece al aparecer como sujeto en una ética multicultural) puede entonces funcionar para Spivak como herramienta de una apertura deconstructiva de los textos de Marx y del discurso del marxismo, y de este modo ilustra, de un modo inimaginable en los planteos originales de Said, en qué consistirían, más concretamente, las operaciones del intelectual crítico según la teoría poscolonial. El ‘modo asiático de producción’ permite acceder a los límites del ‘modo de producción’ como categoría omniexplicativa (y llevar a cabo una crítica de lo que en Marx hay de ‘eurocentrismo universalizante’), y desplazar la oposición norma-aberración en el marco del relato general del desarrollo de los modos de producción; es, de algún modo, su punto de heterogeneidad, su

‘otro’. El ‘modo asiático de producción’ (con el “informante nativo”), que aparece en la *Contribución* como una figura que cubre la laguna diferencial del relato especulativo-explicativo del pasaje del modo de producción feudal al capitalismo, hace vacilar ese mismo relato, mostrando sus límites al tiempo que se señala a sí mismo como el lazo que cubre como transición retórica una diferencia constitutiva que ese relato pretende enmarcar. El intelectual crítico deconstructivo interviene destacando el doble momento que supone en la argumentación, por lo tanto nunca simplemente resumible en su propia lógica. Sin embargo, además, una crítica deconstructiva no debe dejar de tener en cuenta las consecuencias históricas concretas de esa figuración argumentativa, cuya literalización sustancia la operación del colonialismo. El imperialismo sería así un modo de suplementar, es decir, de ‘completar’ activamente, ese relato que presupone la globalidad quebrando, supuestamente por su propio bien, lo que desde la teoría se concibe como un detenimiento del curso histórico normal en el espacio catacrésticamente definido, desde otro lugar y según otros términos, como ‘Asia’ (50). El análisis retórico está indisolublemente ligado a un trabajo con las prácticas.

### **13. Cultura y valor**

Sin embargo, una lectura deconstructiva de los textos de Marx no se acaba aquí. Señalar las ‘lagunas retóricas’ de la argumentación no tiene solo la función de desarticular construcciones ideológicas en las que, según la enseñanza de Paul de Man, se confunden lenguaje y mundo de los fenómenos, sino también dar lugar a nuevas lecturas que transformen esa herencia: “El desafío de la deconstrucción no es excusar, sino suspender la acusación para examinar cuidadosamente si los protocolos del texto contienen un momento capaz de producir algo que generaría una lectura nueva y útil” (51). Spivak es consciente de que no se puede renunciar plenamente a la tradición marxista como resultado del reconocimiento de su contaminación ideológica etnocéntrica; Marx subsiste, espectralmente (en el sentido derridiano), en las operaciones críticas de lectura. De este modo, dar con herramientas textuales que permitan desplazar las interpretaciones recibidas de los textos de Marx implicará a su vez su renovación, y no simplemente su desecho. La herramienta de la que se servirá Spivak para operar esta renovación será la noción marxiana de forma valor.

En efecto, Spivak está bastante lejos de las corrientes revisionistas británicas del marxismo, es decir, las ligadas a un cierto ‘culturalismo’ que tiende a despreciar el economicismo de *El capital* (corrientes en las que se puede incluir a Terry Eagleton y su

concepción de la estética, según se vio en el primer capítulo de esta parte de este trabajo); ella pondrá el énfasis, en su artículo “Scattered Speculations on the Question of Value” (52), en los textos económicos de Marx. El punto de partida de la lectura será, precisamente, una desconstrucción de las lecturas filosóficas meramente analógicas de estos textos económicos, que tienden a encontrar en las nociones de capacidad de trabajo y valor equivalentes de términos referidos a las operaciones de la conciencia (en la línea de un marxismo ‘rehegelianizado’) o a la constitución de la subjetividad. En un primer momento, Spivak resaltará positivamente el economicismo de estos textos de Marx en contra de las analogías idealistas, por ejemplo, las que ven en la capacidad de trabajo, definida como superadecuación, es decir, como capacidad de producir más de lo necesario para la autoconservación del sujeto, un símil del volcarse de la conciencia intencional hacia el objeto. Sin embargo, esto no quiere decir que haya que excluir la cuestión del sujeto de la consideración: Spivak, desplazando posiciones como la de Althusser o, incluso, la del mismo Derrida, indicará que tener en cuenta una predicación de sujeto en este contexto “es metodológicamente necesario” (53), de modo que no se caiga inadvertidamente en las mismas analogías idealistas que se busca evitar borrando el sujeto del análisis del pensamiento de Marx. En efecto, indica Spivak,

para Derrida, el capital es generalmente capital comercial capaz de generar interés. Por lo tanto, plusvalía es para él la superadecuación del *capital* más que una predicación ‘materialista’ del *sujeto* como superadecuado a sí mismo. Esta noción restringida solo puede llevar a analogías ‘idealistas’ entre capital y sujeto, o mercancía y sujeto (54).

Puede percibirse en esta cita que Spivak, por un lado, rechaza las versiones hegelianizadas hasta el extremo del pensamiento marxista, pero por otro, indica los peligros de borrar, consecuentemente, toda referencia al sujeto en la lectura de Marx, que tienen que ver con su reaparición bajo la forma de figuras analógicas. Por eso, en una argumentación crítica a propósito de su maestro Jacques Derrida que, como veremos en el próximo capítulo, será común a algunos de sus continuadores, como Ernesto Laclau, y a sus críticos, como Slavoj Žižek, a Spivak le interesará distinguir una predicación “idealista” de sujeto, ligada a las figuras de conciencia e intencionalidad, y una predicación “materialista” (ya se verá en qué sentido se sirve Spivak de esta palabra), ligada a la capacidad de trabajo y a la producción de valor. Preservar la discontinuidad entre estas predicaciones será importante, de modo que no se produzcan analogías o literalizaciones apresuradas.

En primer lugar, Spivak crítica la versión “continuista” (55) tradicional de la constitución del valor, es decir, aquella que presenta como “un argumento continuo con un comienzo (*arché*), un medio (encabalgamiento histórico), y un fin (*telos*) asegurados” lo que en el texto

de Marx son “intervalos insalvables y cambios de planos” (56). En esta versión, el proceso de constitución del capital se explica tomando como punto de partida el valor de uso, que surgiría, precisamente, del uso inmediato por parte del ser humano de una manufactura o de un elemento de la naturaleza; a continuación, en la posibilidad de sustitución reducida de una cosa por otra, surgiría el valor de cambio; y finalmente, la plusvalía se constituiría como producción de un valor por nada, con la cual, junto a la liberación de la capacidad de trabajo y el salario, estarían dadas las condiciones para la constitución del capital. En la línea de su interrogación del relato unilineal de los modos de producción, Spivak criticará este esquema continuista para pensar la noción de valor, desarmando las relaciones narrativas internas que aparentemente lo respaldan o integran.

Las versiones continuistas tienden a pensar el valor como **representación** del trabajo, el cual de este modo no sería otra cosa que su origen, cerrando la cadena de sustituciones o de suplementaciones que finalmente daría lugar a la constitución del capital. El valor surge, entonces, del trabajo objetivado, y de este modo lo sustituye. Pero para Spivak no habrá otro punto de partida, si se trata realmente de uno, que el valor como diferencial, no ligado al trabajo como origen, y solo concebible en un sistema de intercambio de mercancías. En efecto, Spivak propone una definición de valor (de la que la económica sería solo la instancia más evidente) como la categoría que a Marx le permite reescribir catacrésticamente “la posibilidad de la mediación que en su turno hace posible todo intercambio, toda comunicación, la socialidad misma” (57). La forma valor propiamente dicha surgiría con la posibilidad de todo intercambio (en este sentido ampliado) y viceversa, y no como representación objetivada del valor de uso del trabajo. Spivak lleva a cabo una lectura materialista de la teoría del valor de Marx ‘**textualizándola**’, es decir, pensándola como proceso que no remite a un origen, un círculo sin otro fundamento original que el ‘fundamento’ de una diferenciación que luego se constituirá como posibilidad de la apertura del sujeto mismo, concebido ahora en su predicación materialista.

El capital se constituirá definitivamente a partir de la liberación de la capacidad de trabajo del sujeto más allá de la coerción extraeconómica, o sea de su capacidad de trabajo como superadecuación, la capacidad de exceder en un tiempo determinado el trabajo necesario para la simple supervivencia, y de la diferencia que instaura. De este modo, el capital terminará de hecho consumiendo el valor de uso de la capacidad de trabajo, a partir de cuya sustracción o abstracción surgirá la forma valor como tal, como vimos más arriba, concebida ‘textualizadamente’ como diferencial, no ligado a la capacidad de trabajo como origen

representado. El valor surge justamente con la superadecuación, es decir, el exceso respecto del valor de uso del trabajo para la autoconservación, a partir de la cual Spivak ‘define’ materialmente el sujeto, y no de su representación.

De lo anterior se desprenden ciertas consideraciones a propósito de la intervención política. El rechazo de Marx del socialismo utópico (y, correlativamente, el de Spivak de todo vanguardismo político, es decir, de la pretensión de fundar una práctica política sobre construcciones especulativas ideales o definiciones de modelos naturalizados de identidad, sin tener en cuenta las condiciones globales efectivas en las que dicha práctica tendría lugar) tiene que ver con una crítica de los proyectos de restauración original del valor de uso del trabajo, en un mundo supuestamente más allá de la lógica del capital y del salario, como si se pudiera ‘regresar’ a un plano en el que el trabajo solo se definiera por su uso (y la identidad, de corte nacional o de otro tipo, por su mera ‘mismidad’, es decir, su independencia radical de cualquier ‘otro’). La intervención política revolucionaria no puede pensarse entonces, en Marx, a partir de la justificación teleológica de una sociedad únicamente concebida en los términos del valor de uso: he aquí una imposibilidad teórica radical, ya que según Spivak Marx nunca le da en su obra un estatuto tal al valor de uso. Entonces, el problema histórico de la articulación política de lo universal y lo particular en la sociedad revolucionaria, que Terry Eagleton resolvía estéticamente a través de su noción del “sublime marxista” (58), se da en Spivak grafemáticamente: la imposibilidad de concebir en las actuales condiciones, utópicamente, la sociedad comunista, tiene aquí que ver con la imposibilidad de anclar en un determinado fundamento o punto de llegada lo que, como el valor, es movimiento diferencial, textual. La textualización tiene que ver aquí, como en los trabajos de Paul de Man mencionados en el capítulo 1 de esta parte de este trabajo, con una intervención crítica que busca quebrar toda apelación a un fundamento naturalizado que impida el movimiento crítico deconstructivo.

Pero, entonces, ¿qué función cumple entonces la noción de valor de uso? Una función, habría que decirlo, deconstructiva: el valor solo se constituye realmente como tal a partir de la posibilidad del intercambio, pero a la vez como parásito o suplemento del valor de uso, y así éste se carga de una función crucial, argumentativamente hablando.

Según un cálculo simple [el valor de uso] debe estar fuera del circuito de la economía política, como el producto anterior (no necesariamente desde un punto de vista histórico) de una diferencia originaria existente en una temporalidad diferente de la duración [*Zeitdauer*] que es la medida de la magnitud del valor (59).

El mismo Marx destaca la necesidad del momento del uso como realización del valor en el consumo de mercancías, y el valor de uso de la capacidad de trabajo es aquello que resulta negado por el capital definitivamente constituido. Es un momento inevitable.

Se ve entonces cómo el valor de uso, como el ‘modo asiático de producción’ o la figura del “informante nativo”, se considera, desconstructivamente, a la vez dentro y fuera del sistema de determinaciones de valor, a la vez presente y ausente, radicalmente heterogéneo respecto de los intercambios y la noción misma de valor, pero la cual a su vez no podría constituirse sino como su suplemento. La forma valor se constituye como parásito del valor de uso, ya que el valor de uso es lo que se sustrae o niega para definir el valor como forma general de los intercambios; pero a la vez el valor de uso mismo no puede concebirse sino como ‘lo exterior’ al sistema de los intercambios. Se constituye en Marx como una ficción teórica y argumentativa que, sin embargo, inadvertidamente puede convertirse en ‘fundamento’ literalizado de una práctica política vanguardista y revolucionaria, que el mismo Marx rechaza, tendiente a la realización o restauración del valor de uso bajo la forma de un programa utópico de ingeniería económico-social. La desconstrucción vigila y alerta sobre la posibilidad de estas reapropiaciones.

Spivak textualiza la noción de valor resaltando sus factores de indeterminación respecto de un origen determinable, y señalando los puntos de fuga del proceso de su constitución que impiden su cierre alrededor de un modelo positivo de identidad consigo mismo no sujeta a una diferenciación originaria, es decir, a un intercambio. Es esta textualización lo que habilita a Spivak a llevar a cabo varios proyectos teóricos que resultan cruciales en el contexto de una posible intervención política en el contexto de los estudios académicos poscoloniales. En principio, es enormemente importante para Spivak destacar la posibilidad de un uso no reduccionista de las categorías de análisis que se definen, en interpretaciones tradicionales de Marx, de un modo supuestamente exclusivo como ‘económicas’. Llevar a cabo un análisis sirviéndose de la categoría de valor no implicará para Spivak ni un reduccionismo a lo económico como instancia fundamental (haciendo en función de un supuesto ‘materialismo’ lo que evita como reacción contra el idealismo), ni establecer analogías dependientes de continuidades impropias entre órdenes heterogéneos (conciencia=capacidad de trabajo; moneda=lenguaje; trabajo intelectual=trabajo manual) para tratar de borrar o a su vez reducir ese supuesto reduccionismo, como en ciertas variantes del marxismo culturalista. Spivak señala incluso, en una alusión a la famosa frase de Walter Benjamin, que “un ‘culturalismo’ que deja de lado lo económico en sus operaciones globales no puede manejar la producción

concomitante de barbarie” (60). Esto adquirirá una importancia crucial cuando ella se enfrente a la cuestión de las ‘identidades subalternas’.

¿Qué implicará pensar el valor y otras categorías ‘económicas’ más allá de las relaciones de determinación en última instancia o de las analogías acrílicas? Reconocer, en primera instancia, que este ‘más allá’ es relativo, y que en los análisis destructivos mismos el reduccionismo económico sigue siendo un riesgo, del mismo modo que las metaforizaciones inadvertidas lo eran en el texto del mismo Derrida; pero también que, a pesar de constituir órdenes discontinuos y no inmediatamente asimilables, lo económico y lo cultural guardan relaciones entre sí, relaciones cuya lógica habría que explorar. Y esta lógica surge para Spivak cuando se piensa la relación entre el alcance pretendidamente universal del capital, su internacionalismo o globalismo constitutivos ‘manifestados’ en el contexto de las telecomunicaciones microelectrónicas, y la clásica teoría de los tres mundos o el funcionamiento de mecanismos económicos que sustentan el desarrollo desigual.

El punto de partida es aquí una ficción contrafáctica que surge del texto de los *Fundamentos de la crítica de la economía política* de Marx, la de considerar la posibilidad de una circulación instantánea de productos y capital, según el modelo de la mente y los pensamientos como espacio de movimiento sin tiempo, y por lo tanto de la definitiva universalización del capital por encima, incluso, de su diferimiento temporal. La teoría del valor se volvería obsoleta bajo este modelo de circulación instantánea, donde se lograra finalmente la pretendida analogía idealista de dinero y mente, y el primero se moviera según la velocidad sin tiempo de la segunda, completando la totalización absoluta del capital, ya que, en primer lugar, el valor necesita realizarse en el consumo, y presupone la posibilidad de salir del universo de los intercambios; y en segundo, el tiempo es aquí el factor de diferenciación que permite que el valor se constituya en los hiatos respecto de esa realización, como parásito suplementario o diferencial, resultado de la abstracción en el sistema de los intercambios de ese consumo efectivo. La pregunta de Spivak será entonces: ¿puede pensarse entonces que el capitalismo microelectrónico global contemporáneo es la realización final del humanismo, de esa asimilación entre mente y dinero, en la que la teoría del valor desaparece a partir de la circulación inmediata del capital y de la reducción de toda diferencia a una totalidad universal, la del capital mismo? ¿Se ha vuelto entonces anticuada la teoría de Marx acerca del funcionamiento del capital en la sociedad posindustrial y en la época del capitalismo tardío y, por lo tanto, no resulta la herramienta indicada cuando se trata de una intervención política crítica y transformadora?

La respuesta, por supuesto, es no, ya que el capital mismo quiebra esa pretensión de universalidad y de totalización que lo constituye como tal, y también la posible instantaneidad de su circulación. Aquí Spivak lee el funcionamiento de la noción de ‘Tercer Mundo’ en la economía multinacional: necesariamente debe mantenerse una reserva de trabajo en el Tercer Mundo (avatar teórico de la relación constitutiva del capital con el diferencial de tiempo de trabajo del que surge la plusvalía) fuera de esa instantaneidad de la libre circulación universal del capital, de modo que la inversión no pueda nunca realizarse plenamente y que, de este modo, la clase trabajadora subalterna no pueda asimilarse al orden universal del humanismo del consumo (entendiéndose de este modo el interés del capital por primitivizar la legislación laboral y de medio ambiente en estos espacios de desarrollo desigual, de otro modo incomprensible en tanto afecta directamente al consumo). El ‘Tercer Mundo’ aparece entonces como ese diferencial que el capital busca reducir pero a la vez constituye para funcionar como tal, es decir, para garantizar la operatividad del sistema de intercambios. Es esa diferencia que está a la vez dentro y fuera del sistema. Indica entonces Spivak:

En tanto el sujeto como sobreabundancia en capacidad de trabajo parece negarse a sí mismo en el marco de la telecomunicación, una negación de la negación es continuamente producida por las líneas móviles de la división internacional del trabajo. Esta es la razón de que cualquier crítica de la teoría laboral del valor, apuntando a la infactibilidad de tal teoría bajo el postindustrialismo, o como un ‘cálculo de indicadores económicos’, ignora la oscura presencia del Tercer Mundo (61).

Lo mismo sucedería con el trabajo de las mujeres, reconocido o no como tal: siempre quebraría las aparentes instantaneidad, regularidad y universalidad de la circulación de los intercambios. La teoría deconstructiva, diferencial, del valor que Spivak encuentra en su lectura de Marx no ocluye, entonces, la posibilidad de la constitución de una intervención política crítica de la contemporaneidad, y se convierte además en un arma eficaz a la hora de detectar las exclusiones de otras teorías que de otro modo pueden llegar a pasar por supuestas guías para la acción.

Esto impone condiciones claras a la hora de pensar la posibilidad de intervención activamente crítica en el contexto (neo)colonial, que no puede desconocer que en los relatos de emancipación universal en los que a menudo se basa hay importantes riesgos de reproducir y respaldar inadvertidamente el orden frente al cual se planea construir una instancia meramente opositiva. El riesgo, por supuesto, es el de vedar argumentativamente la posibilidad de agencia subalterna en casos como los señalados más arriba, introduciéndola en una lógica que la excede, por ejemplo, la de los ‘países en vías de desarrollo’ o las ‘naciones del Tercer Mundo’. Es obvio que esto tampoco implicará para Spivak que, por ‘debajo’, exista una supuesta

‘identidad subalterna pura’ desde la cual podría pensarse la acción transformadora; esa agencia solo podrá surgir, como veremos, de una negociación, de un intercambio, de una construcción. Esto no implica, como resultará ya evidente, que Spivak abogue por una crítica de la representación que termine dando lugar finalmente a una política ‘posmoderna’ del fragmento y de ‘lo local’, consecuencia de la imposibilidad radical de sostener una perspectiva global de análisis y acción: de hecho, lo positivo de Marx es que da lugar a una perspectiva global. Lo importante para Spivak será justamente analizar la lógica de esa perspectiva teórica, de modo que no dé lugar a reapropiaciones inadvertidas, y no simplemente señalar las condiciones que la hacen imposible en todos los frentes. También Spivak reconoce la importancia de la recuperación de un universalismo a la hora de pensar las intervenciones políticas; pero lo hace llamando la atención sobre la necesidad de mantener la vigilancia para no caer, en función del mismo, en una negación unilateral de la singularidad, riesgo al que un proyecto tal siempre estará abierto. Está claro que el sitio de la intervención se plantea como universal, aunque no pueda plantearse ya como un fundamento sustancial, sino como una diferencia: la heterogeneidad que instaura, aunque nunca originalmente, la operación desconstruccionista.

Esto puede percibirse cuando Spivak juzga el activismo político académico estadounidense. Básicamente, este tiene que ver con políticas o estrategias específicas, en un contexto internacional, a favor de una universalización de los principios humanistas: “boicotear elementos de consumo, llevar a cabo demostraciones en contra de inversiones en países con una política doméstica racista, unirse en contra de una política extranjera genocida” (62). Ahora bien, esta manera de entender la política supone pensarla solo como lucha contra la **dominación**, es decir, en términos de sometimiento directo, ligado a una predicación de sujeto ‘idealista’, a una sujeción de conciencia. Sin embargo, a este modelo de activismo se le escapa la cuestión ‘materialista’ de la **explotación**, que está en el corazón de las formulaciones de Marx en torno del valor que se viene de analizar. De este modo, el activista cae en flagrante idealismo cuando supone que la telecomunicación microelectrónica será capaz de traer “nada sino la promesa de una infinita libertad para el sujeto” (63), pensándolo, por supuesto, como conciencia universal, como mente por fin realizada en una generalización del consumo que no reconoce nada distinto de sí. Esto implica perder de vista y clausurar la posibilidad de analizar lo que la realización comunicacional a escala global de esa conciencia supondría, sometiendo los espacios de subalternidad a la lógica de la explotación, en la que su inhabilitada diferencia es sin embargo a la vez la condición de constitución del capital multinacional mismo.

## 14. Valor, identidad y sujeto

¿Qué consecuencias tienen estas formulaciones en relación con un análisis material (en los términos ya especificados) de los modos de constitución de identidades y de sujetos de una intervención política transformadora en la escena multinacional?

El análisis material de la constitución de identidades poscoloniales tiene que ver, como se ha indicado, con estudiar las codificaciones de valor a partir de las cuales esas identidades se constituyen. Aquí puede entenderse plenamente el porqué de los movimientos de lectura que Spivak lleva a cabo sobre los textos maduros de Marx, buscando desplazar su habitual calificación de ‘economicistas’. La forma valor no es en Marx un concepto meramente económico; a lo sumo, la economía será el plano en que el valor se codifica de forma más abstracta (por esto Marx habría elegido tratarlo en ese nivel, según Spivak), pero solo uno de esos planos: “El punto de entrada de Marx es la codificación [*coding*] económica de la forma valor, pero la noción misma tiene un alcance mucho más flexible” (64). A Spivak le interesa formular las condiciones teóricas que permitan hablar de un valor cognoscitivo, un valor social, o un valor afectivo. Desde este punto de vista, podrá pensarse el modo en que una identidad marginal o subalterna resulta codificada en una determinada estructura de valor. Analizar esta codificación significará prestar atención a cómo el margen no responde a ningún tipo de entidad fenomenal, perceptible como tal en sí misma, sino a una negociación, es decir, a un conjunto de elementos impropia y circunstancialmente entrelazados en un campo de fuerzas. En palabras de Spivak,

“[m]arginalidad”, en el modo en que se está volviendo parte de la jerga disciplinar-cultural, es en realidad el nombre de cierto conjunto constantemente cambiante de representaciones que es su condición y efecto. Está codificada en la moneda circulante [*currency*] de las equivalencias de conocimiento. Esta moneda circulante mide la magnitud del valor en la esfera del conocimiento (65).

La idea será, como veremos, someter el problema de las identidades a la lógica de valor y plusvalía a través de la cual Marx piensa la relación entre trabajo y capital.

A partir de esto, deben destacarse por lo menos dos cuestiones, relacionadas entre sí:

1. El problema del lugar del intelectual dentro de esta codificación. En tanto el valor es forma sin contenido, no puede conceptualizarse plenamente como tal, ya que siempre se constituye como forma, es decir, como posibilidad de conceptualizar más que como concepto. Es de este modo que Spivak puede hablar, justamente, de un ‘valor cognoscitivo’, entendiéndolo como aquello que hace el conocimiento posible, aunque no como origen

presente, sustancia, sino como diferencial; es aquello que está dentro y a la vez fuera, porque condiciona el conocimiento posible, pero no como un fundamento ni como un elemento más del sistema de los intercambios o sustituciones (tropológicas, diría Paul de Man) de los que la conceptualización es un efecto. Por lo tanto, y esto es lo verdaderamente crucial en este razonamiento, el investigador académico no puede arrogarse el derecho de ‘nombrar’ el valor como tal, sustrayendo así la constitución de su propia identidad del sistema de sustituciones del que pretendería dar definitivamente cuenta. No puede hacerse dueño del valor identitario desde un supuesto ‘metalenguaje’ que implicaría que existe algún tipo de origen o fundamento del valor sobre la base del cual podría construirse un ‘saber’ acerca de él (66). Por otro lado, una tentación común del investigador es la de literalizar o volver concreta la codificación de valor cuyo efecto es la identidad, como si los elementos “en la cadena de una codificación de valor [...] fueran personas o cosas” (67), a los efectos de fundar una práctica, partiendo del supuesto de que un curso de acción e intervención políticas concretas solo puede desprenderse de su legitimación en los términos de una apelación a algún origen, presumiblemente identitario, como si, digamos, por ejemplo, los sujetos subalternos del campesinado indio se constituyeran simplemente ante sus ojos como personas con características determinadas cuyos reclamos permitieran fundar un modelo de práctica emancipatoria. Pero el intelectual académico, como sujeto, también, si se quiere, está dentro y fuera del sistema de sustituciones cognoscitivas (y puede, en este sentido, ser ‘objeto’ de una intervención desconstructiva), ya que, por un lado, no puede basar su perspectiva en un procedimiento de auto-exclusión que lo coloca fuera de la lógica misma del valor: la posición del investigador también es resultado de una negociación. Pero, por otro lado, el intelectual tampoco debe considerarse habilitado para asimilar esta pertenencia suya a un sistema de codificación de valor con una ‘familiaridad’ con su ‘objeto’, digamos, los sectores subalternos o migrantes, como si efectivamente fuera uno de ellos. Que toda identidad esté codificada y que un sujeto de intervención solo pueda concebirse como resultado de una negociación no quiere decir que la codificación o la negociación sea en todos los casos la misma. Desde este punto de vista, podría formularse una crítica a la postulación abstracta de posiciones de sujeto determinadas a la hora de construir una instancia de intervención política, por ejemplo bajo la figura del ‘migrante’. Cuando Said reivindica este rol, lo abstrae de su campo de negociación específico y de sus siempre singulares codificaciones de valor (68).

2. La cuestión de cómo se concibe la posibilidad de intervención en este espacio de codificación. En efecto, si se tiene en cuenta el sistema de sustituciones e intercambios del que

depende todo conocimiento, que es consecuencia de la codificación del valor cognoscitivo (69), y que evidentemente la constitución de una identidad está ligada a factores relativos al conocimiento (como también a codificaciones de valor social o afectivo), el intelectual yerra al considerar que su propia intervención teórica está anclada en una identidad oprimida que le sirve de fundamento, y que ella se legitima sobre la base de su transparencia respecto de la misma. El teórico se introduce en el sistema de intercambios sin dominarlo, es decir que negocia su posición ‘en pie de igualdad’, aunque esto tampoco significa, como en las habituales ‘defensas’ de la teoría que la subsumen en o asimilan a formas de *praxis*, que por esto tenga un acceso directo concreto a la fuente del valor. El teórico también es un negociador, un ‘cambista’, y no un ‘representante’ de ‘los oprimidos’; sin embargo, esto no lo vuelve a su vez un ‘oprimido’ más. Se trata, entonces, de no fetichizar la identidad, de no concebirla meramente como algo igual a sí mismo y que así se abre a la mirada objetivante del investigador; la identidad es siempre catacréstica, es un abuso de un nombre, impropriamente usado, en un sistema de sustituciones. Pero esto no implica una identificación simple, en un mismo plano, de ‘sujeto’ y ‘objeto’. A partir de esto, Spivak concibe la posibilidad de intervención, por ejemplo en la situación de los estados descolonizados, como una inversión, “un desplazamiento y un aprovechamiento de una codificación de valor previa” (70). Así ve entonces la relación entre esos estados y lo que Benedict Anderson conceptualizaba como la mera “modulación” del nacionalismo europeo (71): los reclamos por “los nombres que son el legado de la Ilustración europea (soberanía, constitucionalidad, autodeterminación, nacionalidad, ciudadanía, incluso culturalismo) son reclamos catacrésticos” (72), ya que se los ‘toma prestados’ de otro contexto para hacerlos jugar en un sistema de codificación de valor (económico, pero también social, o cognoscitivo) diferente. Es en este marco de sustituciones donde operará el intelectual poscolonial, pero no a partir de su presunta conexión espontánea o inmediata con movimientos populares o su carácter de nativo (el ‘(informante) nativo’ y el ‘intelectual comprometido’ son también identidades catacrésticas en el contexto poscolonial), o de “continuar dramatizando patéticamente una victimización o afirmando una identidad espuria” (73).

El modo en que Spivak concibe la identidad en el marco de una teoría del valor puede ejemplificarse también claramente en lo que señala respecto de las ‘definiciones’ genéricas: “el carácter determinado del género es la codificación del diferencial de valor que posibilita el intercambio de valor afectivo, negociando la ‘sexualidad’ más que la identidad sexual” (74). Más que pensar, entonces, en términos de identidad de género o sexual, se trata de examinar

cómo se codifica el sistema de sustituciones que condiciona, como su efecto literalizado, esa identidad. Esto tiene consecuencias evidentes como reevaluación de la ‘política de identidades’: la labor del intelectual o del pedagogo poscolonial, como se indicaba recién, poco tiene que ver con afirmarse sobre una identidad determinada que no es reconocida o representada en los marcos habituales de la deliberación institucional; desde este punto de vista, esta lectura de Spivak desarma el modo en que un Charles Taylor concibe la lucha por el reconocimiento en el contexto multicultural en términos de representación (75): según Spivak, el intelectual no representa ninguna identidad, sino que interviene en un campo de intercambios. ¿En qué consiste esa intervención? Ya está claro: en una vigilancia de las posibles apropiaciones de ese diferencial de valor que determina las codificaciones identitarias; de en palabras de Spivak, “la canalización del exceso” (76) (de valor, se entiende, o plusvalía). Las codificaciones de valor no son, efectivamente, inocentes, aunque no pueden pensarse según intereses identitarios previamente constituidos (o ‘intenciones determinadas’): la labor del intelectual no consistirá, entonces, en ‘dar voz’ a identidades oprimidas fetichizadas, sino en recodificar teóricamente el campo en el que esa identidad se constituye como efecto, atendiendo al plusvalor que surge de la negociación de esa identidad a partir de su misma constitución como tal, como diferencial no reconocido socialmente o no conceptualizable teóricamente (los ejemplos reiterados de Spivak son el trabajo de mujeres en espacios subalternos, en el hogar o en la manufactura; el trabajo infantil, o, en otro plano, las economías de los países ‘en vías de desarrollo’). El intelectual no representa (al menos en el sentido tradicional del término), no ‘deja hablar’: busca recodificar un campo de negociación de la identidad y controla las apropiaciones que tengan lugar en ese campo.

Aquí se puede explorar con precisión las zonas de conflicto entre una posición como la de Spivak y la formulación del problema del multiculturalismo y del ‘más allá’ del Estado nacional en la obra de Jürgen Habermas. En efecto, cuando Spivak señala que en los contextos poscoloniales se opera un desplazamiento sobre los conceptos maestros de la Ilustración europea, está apuntando directamente al modo en que Habermas sostiene una defensa militante del liberalismo de los derechos y del modelo de esfera pública de deliberación que implica. En el contexto poscolonial, la expansión de los principios deliberativos y del modelo procedimental de democracia de Habermas (expansión que, como vimos, es condición de posibilidad de la extensión de su argumentación al ámbito internacional) implica movimientos, negociaciones y recodificaciones que pueden exceder su propio punto de vista.

Habermas solo reconoce que:

1. este modelo solo puede funcionar como ideal regulativo, y no como fundamento de una posibilidad de reflexión absoluta en la toma de decisiones;

2. y que necesariamente cada comunidad es capaz de introducir modalidades particulares para entender los procedimientos democráticos, buscando, en el marco de una determinada tradición institucional, el mejor camino para la constitución de una esfera pública de deliberación no distorsionada, según los procedimientos juzgados más adecuados en cada situación cultural.

Sin embargo, es obvio que este momento de relativización culturalista no puede tocar ciertos límites preestablecidos del modelo ilustrado de Habermas, por ejemplo, como ya se dijo, la separación de Estado y culto religioso. De este modo, Habermas traza las líneas de un frente opositivo en el que, por más lazos que tienda hacia una limitada sustanciación democrático-culturalista situada, hay un momento de ruptura radical con el contexto de negociación, en el que de hecho el modelo de la democracia procedimental sí termina operando como supuesto fundamento, apropiándose por supuesto del exceso no reconocido del intercambio cultural (neo)colonial. Así, aunque Habermas no lo reconozca, el modelo de intervención pública que se puede extrapolar de su teoría de la esfera pública sería, llevado al extremo, el de la vanguardia política que impone, de manera abstracta, una concepción especulativa de la sociedad sobre lo que presupone es la *tabula rasa*, en términos de posibilidad de constitución de una agencia política legítima, del espacio poscolonial híbrido al que pretende hacer justicia. De la teoría de Habermas se desprende, a pesar de sus pretensiones democráticas, que el flujo de la agencia emancipadora tendrá siempre su origen en occidente, estableciendo así inadvertidamente una prioridad geopolítica clara en las relaciones internacionales. Así, la esfera pública podrá constituirse en sociedades no-atlánticas solo si estas se ‘mimetizan’ con el modelo occidental de democracia procedimental. Esta mimesis tiene como efecto en Habermas otorgar al actor occidental un *status* de originalidad que relega la posibilidad de la legitimación de la agencia no-occidental al límite de una versión separada de su contexto y vacía de contenido, siguiendo el modelo tradicional de las modernidades desvinculadas y extemporáneas implantadas en las naciones subalternas. El poscolonial no puede ser reconocido precisamente como contexto desde la teoría de Habermas, como resultado de la concepción homogeneizante de contexto con la que se maneja (77).

Si se atiende a la radicalidad del desplazamiento de los procedimientos basados en los “nombres de la Ilustración” en el contexto poscolonial, los reparos con los que Habermas responde a las acusaciones a propósito de las deficiencias contextuales de su teoría no pueden

ser suficientes. Habermas es incapaz de extraer las consecuencias de la extensión global de su proyecto emancipatorio porque suponen recodificaciones de valor según términos que no está dispuesto a aceptar. Una teoría de la intervención pública transnacionalmente atenta debe ser capaz de formular las condiciones de una agencia subalterna, no como apelación a una identidad marginal pura, pero tampoco a partir de la pretensión de establecer un esquema universal generalizado de la política que implique una clausura de lo que es un sistema ampliado de sustituciones sin punto ‘metalingüístico’ de anclaje. Se trata, por el contrario, de llamar la atención sobre los límites de toda pretensión de una homogeneización de los contextos, es decir, sobre los restos heterogéneos que un proyecto como el de Habermas deja de lado. La agencia surgirá del análisis de las fracturas de una perspectiva tal, de los desplazamientos conceptuales de la Ilustración, no de completar su aplicación, ya que dicha aplicación expandida no hace sino vedar la posibilidad de dicha agencia, es decir, de la negociación.

Por eso, Spivak destaca los límites de un proyecto tal. Efectivamente, de este modo se orienta su proyecto de recodificación del valor, pero en este caso literario: “He propuesto en este libro que un *standard* diferente de evaluación literaria, necesariamente provisional, puede surgir si trabajamos en la perspectiva (im)posible del informante nativo como recordatorio de la alteridad, más que si permanecemos atrapados en alguna identidad para siempre” (78). En literatura, Spivak estará interesada en leer justamente aquello que a Habermas se le escapa: una perspectiva imposible en el ‘concierto’ de las políticas identitarias, surgida de los restos heterogéneos de los diversos proyectos de individuación y constitución de la identidad, en las fracturas y los límites de una ‘esfera pública’ que, quiéralo o no, veda su posibilidad de agencia.

Está claro, sin embargo, que la posición de Spivak no está legitimada por haber dado cuenta de un estado de cosas que ‘antes’ nadie fue capaz de ‘percibir’. “La ‘verdad de la cultura’”, señala en su *A Critique of Postcolonial Reason*, “desde mi punto de vista, es la batalla por la producción de explicaciones culturales legitimizantes” (79). La legitimación de la intervención del intelectual crítico es lo que está en juego, especialmente cuando no se puede recurrir a esquemas prefijados por fuera de toda negociación efectiva para formular sus condiciones de posibilidad en la contemporaneidad.

¿Cuál puede ser entonces el estatuto de la teoría en el campo de las investigaciones contemporáneas? ¿Desde qué perspectiva se pueden plantear sus condiciones de legitimación si ya no se puede contar con sus cualidades más o menos ‘espontáneamente’ representativas y

conceptualizantes, es decir, si no se puede simplemente confiar en sus cualidades de distanciamiento y autonomía respecto de la sociedad que pretende tomar como objeto y las codificaciones de valor que en ella rigen?

En primer lugar, está claro, según Spivak, que la teoría supone siempre un uso. Esto se muestra con total claridad en sus propias intervenciones en contextos de militancia o intervención política, sean estos feministas, anti-imperialistas, anti-racistas, anti-globalización, o lo que se prefiera. Spivak reclama este tipo de 'puesta en uso' a todos los campos de trabajo e investigación más clásicos, incluyendo en estos la desconstrucción y aun al mismo Derrida. Con esto, Spivak se hace eco de la expansión de los métodos de análisis de la teoría a otros campos del saber, en el marco general (y por eso, a menudo interpretado todavía de manera demasiado homogénea) del impacto de los estudios culturales en las universidades estadounidenses desde los años '80. Pero lo que es importante retener de toda esta cuestión es que, a pesar de lo señalado, no es en ningún sentido evidente u obvio que la teoría pueda servir como arma de intervención política directa, y Spivak lo reconoce claramente respecto de la desconstrucción, de la cual no podría extraerse un programa político positivo y concreto, sino solo, como se vio, su condición de vigilancia respecto de reapropiaciones literalizantes (80). Por eso, lo significativo será precisamente analizar con Spivak los límites, alcances o condiciones posibles de la relación misma entre teoría y política.

A pesar de esto, es obvia la cada vez más creciente presuposición de una agenda política más o menos secreta detrás de cada posición teórica, y la exigencia, respecto del intelectual académico contemporáneo, como se vio en las posiciones de Edward Said en *Cultura e imperialismo*, de su intervención efectiva en los problemas de su tiempo. ¿Por qué si solo mediada o indirectamente podrían plantearsele cuestiones propiamente políticas a la teoría, al mismo tiempo esta se ve obligada, sin embargo, a aceptar planteos al respecto que no cesan de repetirse?

Esto sucede, sugiere Spivak, a causa del carácter intrínsecamente operativo u operatorio de la teoría, su imposibilidad de sustraerse a las codificaciones de valor de las que pretende dar cuenta, en el sentido de que en ella no se trata solamente de dar cuenta de un determinado objeto (de estudio) o problema, o de establecer los criterios de delimitación de los mismos, de modo que una vez establecidos se ofrezcan simplemente a las investigaciones en un período de 'ciencia normal'. Las decisiones y posicionamientos teóricos surgen siempre de un campo específico de negociación o de conflicto, como excedentes generalizables de un programa de investigación, trabajo de campo o análisis de un corpus, en los que la teoría puede encontrar

sus realizaciones institucionales efectivas, pero nunca solidificarse alrededor de una identidad sustancial consigo misma. El plano de la lógica de ese excedente, de ese plusvalor, será precisamente el sitio de intervención teórica de Spivak. Su obra permite reflexionar sobre la constitución de ese campo de conflicto, más allá de las intuiciones conceptuales temáticas que puedan surgir de él, más o menos resumibles y sistematizables en cuerpos tópicos de saber.

Lo que se ha venido llamando teoría, sugiere Spivak identificándola paradigmáticamente con la desconstrucción derridiana y demaniana, tiene como presupuesto siempre operante la atención al costado político (dada su situación constitutiva en un campo de conflicto y negociación) de cualquier estrategia de conceptualización de los fenómenos culturales. No hay entonces para Spivak uso de la teoría en una intervención política militante sin presuponer una interrogación sobre sus propias condiciones (que incluyen por supuesto las condiciones de su uso), que nunca puede dar naturalmente por sentadas.

Este problema se plantea con particular profundidad en el trabajo más famoso de Spivak, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” (81). En este artículo, Spivak pone de manifiesto los problemas que implicaría reducir radicalmente la política de la teoría a una práctica, a una acción: aquí estará el centro de su crítica del pensamiento de Gilles Deleuze. El punto de partida de este texto de Spivak es uno de esos supuestos tópicos habituales de la teoría, si no el tópico teórico por excelencia: el descentramiento del sujeto, viejo conocido de los lectores de Michel Foucault, Deleuze y los trabajos de los estructuralistas y los llamados posestructuralistas en general. Spivak sostiene concretamente que desde la teoría no se puede plantear la cuestión de ese descentramiento de manera abstracta o absoluta, pues con esto no se hace otra cosa que inaugurar un nuevo sujeto, el de ese descentramiento mismo. Detrás de su crítica al anarquismo insurgente de Deleuze está esta reacción: la valoración positiva que este último propone de “*todo tipo de* deseo que destruya *algún* género de poder” (82) generaliza de manera absoluta la noción de deseo de la que se sirve, suponiendo de este modo una noción también absoluta de sujeto, aunque sea solo como su efecto o como su resto ‘excesivo’. En su lectura del diálogo sobre “Los intelectuales y el poder” de Foucault y Deleuze (83), Spivak muestra cómo una crítica de la noción de sujeto por parte de dos intelectuales puede sin embargo implicar, como consecuencia, reforzar inadvertidamente una posición de sujeto universalizando lo que en realidad está concreta y contingentemente situado desde un punto de vista político, legal e incluso económico (por ejemplo, “occidente como sujeto”: en la relación del intelectual radical europeo con los ‘otros’ subalternos sería posible leer las marcas de la ideología imperialista). Esto conlleva, como consecuencia ‘indeseada’, la inhabilitación de

otras posiciones de sujeto alternativas como sitios de una agencia transformadora posible, reduciéndolas justamente a un papel de simple reaseguramiento del sujeto hegemónico. Así, indica Spivak, “[I]a muy publicitada crítica de la soberanía del sujeto, por lo tanto, funda, en realidad, un sujeto, un único tema” (84). La crítica del sujeto presupone a su vez una noción de sujeto determinada; una vez más, la cuestión del sujeto no puede ser meramente descartada como resultado de la crítica, y debe seguir siendo una fuente de interrogación reflexiva.

Este sujeto que sigue presuponiendo el afirmativo deseo deleuziano es asimilable a “occidente como sujeto”, es decir, al sujeto imperial, a partir del modo en que, para él, el deseo del otro está siempre disponible para ser conocido y referirse a él (desde el lugar del intelectual radical, por supuesto). Ese otro aparecerá siempre como otro, y otro de ese mismo sujeto imperial del intelectual, y de él solamente, ‘a su imagen y semejanza’. Tiene lugar aquí un verdadero ejercicio de “violencia epistémica” por parte del intelectual occidental: se construye otra vez un sujeto (por ejemplo, el colonial) sobre la base de una serie de sistemas, sobre todo los de las instituciones educativas y el Derecho, como objeto de cuerpos de saber aparentemente desinteresados, universales, científicos, aunque en este caso se manifiesten simplemente en el nihilismo del intelectual que simplemente pretende ‘dejar hablar al otro’. La violencia se ejerce precisamente cuando esos saberes implicados en la construcción de sujetos vedan, por su misma pretensión de universalidad, la posibilidad de prestar atención a las condiciones mismas de esa construcción (en el caso del sujeto colonial, por ejemplo, sus concretas y contingentes determinaciones geopolíticas bajo el imperialismo). El supuesto ‘dejar hablar al otro’, otorgarle aparentemente ‘entidad’ como sujeto, enmascara en realidad la persistencia de una situación de dominación. Así, históricamente, se configuraron grandes estructuras unificadoras ideológicas, como ‘Asia’, ‘África’ o ‘el Tercer Mundo’. Bajo esas denominaciones, la ‘alteridad’ se vuelve coherente y significativa, y de este modo ‘habla por sí misma’, pero solo para reforzar la posición de sujeto del intelectual occidental, fuente de la nominación misma, que se ha vuelto así ‘transparente’ a aquella para hacerla oír, es decir, que se ha borrado a su vez como posible objeto de análisis. No prestar atención a las complejas relaciones en las que se constituye ese supuesto otro es la condición de su unidad manejable y representable por el intelectual comprometido, que sale de toda la ‘investigación’ reforzado como sujeto, por esas operaciones, de este falso encuentro con el ‘otro’.

El problema, como resultado de esta consideración de la violencia epistémica siempre involucrada en la representación del otro (por ejemplo, en el ‘saber acerca de Oriente’ estudiado por Edward Said), es de qué modos alternativos se puede tratar o dialogar con esas

posibilidades ocluidas, con esas subjetividades sojuzgadas. Está claro que, para Foucault y Deleuze, la constitución de una posibilidad de agencia revolucionaria tiene que ver con las relaciones entre deseo y poder, de las que, para ellos, el sujeto sería como un efecto, una especie de residuo cristalizado de algo que es básicamente acción, según lo expone Spivak en su análisis de “Los intelectuales y el poder” en “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. Pero ellos excluyen cualquier consideración del **interés**, sobre todo en su desfasaje respecto del deseo. Es precisamente en este desacuerdo entre deseo e interés, más que en la continuidad entre ambos que plantea Deleuze al decir que el interés es un efecto de la productividad autónoma del deseo, que será para Spivak posible localizar un sitio de intervención crítica. En efecto, considerar las relaciones de deseo e interés de una manera no ingenua implica tener en cuenta la posibilidad de su desacuerdo. Por esto Spivak les reclama a Foucault y Deleuze que presten atención a la cuestión de la ideología, que no la nieguen unilateralmente como categoría, precisamente en tanto constituye un factor de desestabilización o discontinuación de las relaciones entre deseo e interés, dado el hecho de que, como indica Deleuze en el diálogo, citando a Reich, las masas hayan podido desear el fascismo en contra de sus intereses objetivos.

La reaparición de la noción de ideología en el horizonte teórico de Spivak abre precisamente un nuevo espacio para reconsiderar la cuestión del sujeto, y en este sentido reivindica al Althusser de “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” (85). La ideología, en su encarnación material misma, conforma la subjetividad, orientándola por supuesto a la perpetua reproducción de las condiciones de producción, a través de lo que Althusser denomina “interpelación”: la ideología se dirige al sujeto y en el mismo acto de apelar a él lo constituye como tal. Aunque presten atención al carácter siempre construido, en el marco de un sistema de saber-poder, de la relación de deseo e interés, al desligarlos supuestamente de cualquier sujeto que pueda actuar como su fundamento, Deleuze y Foucault ignoran la posibilidad siempre posible de su no-coincidencia, precisamente en tanto ese sujeto se constituye como resultado de la operación de interpelación ideológica. Como resultado de esto, las estructuras de poder, de las que el deseo es efecto, aunque son claramente para-subjetivas, parecen constituirse desde la perspectiva de Foucault como un nuevo fundamento, que termina funcionando como un nuevo sujeto pleno, no atravesado por la desestabilización ideológica, siempre coincidente consigo mismo. Foucault disuelve la “contradicción constitutiva” (86) de la subjetividad que supone tener en cuenta la ideología, sustancializando el poder, convirtiéndolo en una nueva piedra de toque fundamentadora de la acción. El resultado de esto es que el poder, como matriz para-

subjetiva, pasa a ocupar el lugar de la cuestión de la posibilidad de constitución del sujeto como agente, que por supuesto tradicionalmente se vio como resultado de una crítica (de la ideología) como factor operante en la relación entre sujeto y acción. Desde este punto de vista, que los ‘otros’ del poder (los presos, los locos, los niños) hablen por sí mismos se vuelve importantísimo para Foucault como posibilidad de manifestación de su deseo, y así de su interés, y constituirse de ese modo como sede de un poder y de un conocimiento específico ligado a él. Deseo, interés y poder aparecen así completamente desideologizados: mi deseo, cualquiera que sea, es mi interés, y por lo tanto mi poder afirmativo. Pero lo que Foucault y Deleuze están haciendo es simplemente invertir la ecuación del poder, dándole la palabra al ‘otro’ suponiendo que esto implicará inmediata y espontáneamente la constitución de una instancia de agenciamiento. Con esta inversión, que pone al investigador en el lugar del sujeto transparente de esa manifestación, cierran la posibilidad de la constitución de esos sujetos-otros como agentes, ya que parecen suponer que no es necesaria producción contraideológica alguna, que no hace falta combatir ideológicamente transformando o produciendo subjetividad: el otro siempre es ya ‘sujeto’ en el marco de enunciación hegemonizado por el mismo del intelectual occidental. Se les quita a esos ‘sujetos parlantes’ la posibilidad de acceder al lugar de la ‘mirada’, aquel desde el que se para el intelectual radical para ‘dejarlos hablar’. En la espontaneidad de su subjetividad expresa, se cierra la posibilidad de esos otros de construir su propia agencia, de construirse críticamente ellos mismos como capaces de intervenir en el campo de negociación y conflicto ideológico de su propia identidad.

Aquí Spivak parece estar recurriendo a un proyecto marxista clásico (el de la ‘crítica de la ideología’) como herramienta desconstructiva del planteo de Foucault, llamando la atención justamente sobre un sitio posible de intervención política: esta siempre tiene lugar en un campo de conflicto y lucha preexistente, y poco tiene que ver con la manifestación simple y ‘voluntaria’ de un deseo. Del mismo modo, sirviéndose de un argumento presentado más arriba, indicará que Foucault y Deleuze reducen la explotación capitalista, como extracción de la plusvalía, a una mera cuestión de dominación, de poder.

Dos presupuestos relacionados de las afirmaciones de Foucault y Deleuze servirán para que Spivak despliegue sus operaciones teóricas: en primer lugar, que, como se desprende de la célebre frase de Deleuze, “una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante” (87), la *praxis* teórica pueda desentenderse justamente de la producción significativa, con todos los juegos textuales y contextuales que esto implica, a la

hora de considerar las condiciones de posibilidad de una intervención teórica; y, en segundo, que sea posible excluir de plano la representación de la *praxis* teórica.

Desatender los juegos significantes es justamente fuente de la confusión deleuziana entre los dos sentidos de ‘representación’, que Spivak va a distinguir en su análisis de un pasaje de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* de Marx. Deleuze pierde de vista que su ‘dejar hablar’ al sujeto subalterno es en efecto a pesar de todo una forma de representación, a pesar de que a través de ella se busque llevar a cabo una crítica del sujeto y de la función representante de la conciencia teórica. Por esto Spivak presta atención, en su lectura de *El dieciocho brumario*, a la distinción que en alemán existe entre ‘*Vertretung*’ y ‘*Darstellung*’, ambas traducibles como ‘representación’. Hay que destacar que Spivak no piensa estas nociones como dos conceptos definibles por sí mismos, sino como cadenas de conexiones, como constelaciones significantes de elementos diversos. Mientras que ‘*Vertretung*’ se puede traducir por ‘hablar en nombre de’, y corresponde habitualmente a los ámbitos del derecho, la política y el Estado, ‘*Darstellung*’ se asocia con la re-presentación propia de una imagen de algo, y su uso es común en el arte y la filosofía (de la conciencia). ‘*Vertretung*’ tiene que ver, por ejemplo, con un poder que se le puede otorgar a un apoderado; ‘*Darstellung*’, con retrato. En una jugada habitual en su pensamiento, Spivak destaca la importancia de llamar la atención sobre la discontinuidad entre ambos sentidos, aunque por supuesto puedan relacionarse e incluso usualmente confundirse. Y no prestar atención a la heterogeneidad de estas cadenas de significación implica borrar el problema mismo de la constitución ideológica de los sujetos en el contexto de los aparatos ideológicos del Estado, suponiendo así que cualquier crítica de la cadena ligada al *darstellen* es, consecuentemente, una crítica del *vertreten*. De este modo, se supone que un descentramiento del sujeto como fundamentador del conocimiento en tanto conciencia representadora como el que llevan a cabo Deleuze y Foucault, implicaría una crítica igualmente exitosa de la representación política. El intelectual radical occidental, con su crítica absoluta de las nociones tradicionales de sujeto y representación, supone que se ha librado del ‘hablar por’ tan tradicional de las relaciones entre intelectuales y clases subalternas. Pero esto no es así: más bien, lo que Foucault y Deleuze no advierten es que están llevando a cabo, inadvertidamente, una analogía. Su argumento se basa en una metáfora inadvertida, que es la que supone tomar *Darstellung* por *Vertretung*. Sostener la teoría de que dejar hablar a los sujetos subalternos implica su constitución posible en una instancia de agenciamiento depende de la ceguera teórica frente a esta operación propiamente retórica, metafórica, argumentativa, que tiene que ver precisamente con la sustitución de una cadena significativa por otra. Pero es

importante retener lo siguiente, que a veces no resulta del todo claro en este texto de Spivak: esta ceguera respecto de su propia constitución retórica no es resultado de una simple desatención teórica evitable por parte de Deleuze y Foucault; no es un error subsanable. Sino que esa ceguera es precisamente lo que constituye centralmente la influencia de su teoría, su seducción o apelatividad radical, y por supuesto su aparente conexión directa con el espacio de la *praxis*.

Spivak opone el análisis de Marx en *El dieciocho brumario* a los planteos de Foucault y Deleuze, críticos de la noción marxista de ‘conciencia de clase’. El Marx destructivo de Spivak estaría pensando la clase siempre en el contexto de un sistema diferencial, no como simple ‘dato’ (que es lo que hacen Foucault y Deleuze al suponer que el tomar la palabra de los sujetos subalternos alcanza para construir una instancia de posible agencia transformadora). Según ese análisis, lo que permite describir una clase como clase (los pequeños propietarios campesinos, por ejemplo), re-presentarla, es tener un apoderado-representante (Luis-Napoleón): el interés que los une surge de un efecto persuasivo, y en ningún sentido es esencial o natural; pero a la vez, su resultado es una imagen descriptiva: su agrupación en torno de Luis Napoleón les da a los propietarios campesinos un estatuto de clase desde un punto de vista descriptivo. ‘*Vertretung*’ y ‘*Darstellung*’ no se confunden en este análisis; es más, es precisamente su distinción irónica, su discontinuidad, lo que le da su verdadero alcance a la crítica de Marx a la Francia del Segundo Imperio: tratar de hacer pasar uno por otro es el efecto ideológico por excelencia.

De este mismo modo, el ‘dejar hablar’ al otro por sí mismo no es más que un refuerzo de la hegemonía del sujeto representante del intelectual occidental, que es el foco de unificación de la heterogeneidad en la supuesta instancia de enunciación que propone. Describiendo (‘*Darstellung*’) la enunciación del otro, el intelectual se convierte subrepticamente en su representante (‘*Vertretung*’), reforzando así su propia posición. Por esto Spivak termina reclamándoles a los intelectuales radicales occidentales una reconsideración de los factores económicos de explotación (por ejemplo, la división internacional del trabajo detrás de las estrategias de ‘desarrollo’ e inversión en el ‘Tercer mundo’), ya que cumplen una función articuladora de deseo, interés y poder que, de otro modo, se vuelve ininteligible, inmanejable para cualquier tipo de intervención, y es usualmente reapropiada de manera violenta. La sustanciación de una teoría crítica del sujeto alrededor de una supuesta *praxis* subalterna local y no mediada por la representación termina cerrando teóricamente ciertas vías posibles de acción, relacionadas justamente con la producción ideológica y significativa en esos sistemas

globales en los que, inadvertidamente, esa subalternidad se constituye como tal. Así, el modelo de sujeto del intelectual radical es solidario con el del sujeto imperial que hace de su universalidad, naturalidad y transparencia la garantía de su posición hegemónica. El ‘dejar hablar’ al sujeto subalterno es análogo a “la constitución del sujeto colonial como Otro”.

Para analizar más concretamente cómo estas operaciones que Spivak analiza en Foucault, Deleuze y Marx funcionan en el contexto colonial e imperial, Spivak se va a servir, en “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, de dos ejemplos centrales: el trabajo del colectivo de investigadores indios de los “Estudios Subalternos”, entre los que se cuenta Ranahit Guha, reconocido como ejemplo del intelectual migrante contemporáneo por Edward Said; y la reflexión sobre el *sati*, la auto-inmolación tradicional de las viudas en la India.

El objeto de estudio del grupo de los ‘Estudios Subalternos’ son las discontinuas, repentinas y fallidas rebeliones e insurgencias campesinas en la historia de la India. Los campesinos pertenecen a las clases subalternas (el término es del teórico marxista Antonio Gramsci) porque están dentro y fuera del sistema de explotación colonial: está claro que no pertenecen al grupo de los colonizadores británicos, pero también se distinguen de la elite burguesa india que va a liderar la independencia nacional y que, por supuesto, va a construir la historia oficial, visible, de esa independencia. La única identidad que permite agrupar estos movimientos circunstancial y no continuamente emergentes es su diferencia: la clase subalterna solo puede definirse, pues no es posible encontrar otros rasgos comunes, como la diferencia entre la población total de la India y la elite. La subalternidad es entonces más el resultado de una operación crítica sobre la historia oficial de la independencia india que se concentra en sus blancos y sus restos, que un término que se usa para nombrar una identidad perfectamente delimitable y reconocible como tal. Bajo lo que en el marco de los ‘Estudios Subalternos’ parece un programa esencialista, dar cuenta de la ‘conciencia de clase subalterna’ como su factor de unificación, de identidad, se esconde la posibilidad del trabajo con las desviaciones, más que con los supuestos núcleos unitarios del ‘otro’ (justo al revés del esencialismo oculto en la agenda post-metafísica de Foucault y Deleuze). Desconstructivamente, el grupo de los ‘Estudios Subalternos’ trata de “reescribir sus propias condiciones de imposibilidad como las de su posibilidad” (88): no se trata de quebrar la distancia o, directamente, la inaccesibilidad de las insurgencias subalternas, sino de analizarlas precisamente en sus resistencias, en su carácter siempre constitutivamente mediado por un campo que las excede. Lo silenciado, los silencios mismos son objeto de investigación, aquello excluido en su misma posibilidad como resultado de la violencia epistémica. “El sujeto

implicado en los textos de insurgencia”, indica Spivak, “puede servir solamente como una posibilidad alternativa para las normatividades del relato garantizadas a los sujetos coloniales entre los grupos dominantes” (89). La discontinuidad del objeto debe resguardarse desde la investigación misma, que no debe congelarlo como piedra de toque o punto de llegada del saber. El trabajo parece ser, sugeriría Spivak, mantener desde la investigación misma la alteridad en su heterogeneidad, en sus resistencias al saber, en sus silencios. Se trata de prestar atención a lo inefable en las construcciones ideológicas, pero no considerándolo trascendental, sino inmanente de algún modo a las mismas, constitutivamente.

¿Qué implica esto como programa teórico? No la idea romántica de conservar lo otro en su pureza para resguardarlo en una alteridad radical que también sería auto-afirmante para el sujeto occidental: mucho de esto habría en las idealizaciones europeas o americanas, radicales o conservadoras, de Oriente o del Tercer Mundo. Mejor, hay que prestar atención a los mecanismos mismos de construcción de los objetos de estudio. El interés teórico está precisamente en la configuración misma de la inteligibilidad del sujeto subalterno, en sus modalidades y operaciones.

Ahora bien, toda la obra de Spivak parece no consistir en otra cosa que en el asedio a través de múltiples perspectivas y marcos teóricos de ese ‘otro’. En este sentido se orientan en “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, por ejemplo, las referencias al psicoanálisis (sobre todo, al Freud de “Pegan a un niño”), como modo de ‘negociar’ con la historia de una represión que a la vez es constitutiva. ¿No podría entonces indicarse rápidamente que el propio planteo de Spivak cae víctima de sí mismo? Aunque sea como blanco, vacío, o silencio no-trascendental, ¿no sigue cumpliendo aquí el sujeto subalterno una función en la lógica de lo mismo, es decir, del discurso del intelectual occidental, u occidentalizado?

Spivak da dos respuestas posibles a esta cuestión: en primer lugar, este tipo de análisis deconstructivo está menos expuesto, aunque no de manera absoluta, se entiende, a las mistificaciones de las tesis antirrepresentativas de Foucault y Deleuze, ya que no ‘borra’ simplemente las nociones problemáticas, sino que las reinscribe. Y, por otro lado, se trata de desarmar la perspectiva occidental misma que tiende a autodefinirse en bloque como dominante, más que de pretender ‘pararse’ en el lugar del otro. Por esto Spivak indica que hay que “desaprender” el privilegio occidental como sujeto del conocimiento del otro. En este desaprendizaje se jugaría justamente esa apertura a lo otro en el sujeto mismo del conocimiento. En el contexto del feminismo, por ejemplo, el desaprendizaje tendría que ver con no suponer que el ideal individualista de la emancipación de la mujer surgido de occidente

necesariamente es el único modelo posible de la práctica feminista; pero también con tener en cuenta que una crítica o descentramiento del sujeto, como crítica precisamente del ideal sustancialista de mujer que podría haber guiado la práctica feminista, tampoco implica necesariamente la destrucción de todo privilegio subjetivo, como claramente demuestran los análisis de Foucault y Deleuze.

Esta apertura radical a lo otro supondría, extrapolando el planteo de Spivak, un momento ético, como encuentro con una obligación que surge justamente de los límites mismos del sujeto como 'sí mismo' y de su saber. En este sentido, Spivak remite en la versión definitiva de su trabajo en *A Critique of Postcolonial Reason* a los textos de Jacques Derrida sobre el 'don' o la (im)posibilidad de la justicia, como *Fuerza de ley* o *Dar (el) tiempo* (90).

Se podría entonces entender que esta ética podría constituirse así en el sitio de un nuevo universalismo afirmativo y, por lo tanto, en el sitio de una política de la teoría. Porque Spivak no puede simplemente ubicarse en el lugar de quien señala los 'errores' de Foucault y Deleuze, reproduciendo así a través de la negatividad de su crítica el mismo mecanismo de autosustanciación a través del otro. Spivak se refiere a esto cuando habitualmente define la desconstrucción como la crítica persistente de aquello que no podemos no querer o del discurso mismo que habitamos (91). Esta negación de la negación que no implica superación sino radicalización de la aporía no puede evitar constituirse como un momento afirmativo, el de un acto. Y el carácter universal de ese acto no surge sin embargo de su completa indeterminación, sino precisamente de su determinación como límite de un espacio ideológico específico. De todos modos, es más que significativo que ese acto solo pueda aparecer en el trabajo de Spivak bajo la figura del ejemplo (el del suicidio de Bhuvanewari Bhaduri, al que nos referiremos más adelante).

La otra referencia fundamental en "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" para pensar las posibilidades de intervención crítica en el contexto colonial es la relativa al ritual del suicidio de las viudas en la India o *sati*, que consiste precisamente en la auto-inmolación de la esposa en la pira funeraria de su marido, no obligatoria pero sí consuetudinaria. Spivak destaca, en la línea 'anti-identitaria' sobre la que venía trabajando, que las diferentes pertenencias sociales de las viudas sacrificadas hacen que formen un grupo heterogéneo, sin una voz previamente unificada: el ritual que implica su desaparición es lo único que las une y, por lo tanto, las 'identifica'. Spivak indica incluso que '*sati*' puede simplemente traducirse como 'buena mujer'. La identificación de la palabra con el sacrificio mismo, llevada a cabo por confusión por los ingleses al abolir la práctica misma, unifica una identidad femenina exclusivamente

definida alrededor del ritual, borrando todas esas diferencias, aunque sea para rechazarlo, como pretendían los colonos.

Alrededor de ese ritual 'des-identificador', entonces, se tejen diversos discursos en los que la viuda cumple funciones diversas. Estos discursos pueden resumirse básicamente en dos: el británico emancipador, que pretende 'salvar' a las viudas del ritual 'impuesto' tradicionalmente para que ellas puedan decidir de verdad libremente; y el nativista, que de manera revisionista sostiene que las viudas suicidas realmente 'querían morir'. Desde ambos discursos, lo que pasa por ser la libre manifestación de la voluntad de la viuda, lo que propiamente la constituye en este contexto como sujeto de esta práctica, es en realidad resultado del tejido de una compleja red de intereses. Y la voluntad de la viuda cumple esas funciones precisamente por su carácter, como tal, excesivo (debe recordarse que la muerte de la viuda no estaba prescrita, y debía ser voluntaria, no directamente coaccionada). Este exceso se convierte, en el discurso británico, precisamente en aquello que es capaz de quebrar la anterior política de no-intervención en las codificaciones legales indias. Así, la protección de la viuda por parte de las autoridades británicas se convierte en el significativo mismo del establecimiento de la buena sociedad bajo la administración de esas autoridades. El legislador que caracteriza, evalúa y califica lo que era práctica tradicional (llevando a cabo un pasaje de privado a público, de ritual a crimen), sale enormemente reforzado como sujeto de toda la operación. Pero por otro lado, para grupos marginales tradicionalistas antes y durante los procesos independentistas, el *sati*, en su mismo exceso 'voluntario', es significativo del tradicionalismo mismo que sostienen y defienden. En síntesis, la libertad de la mujer como tal, como sujeto, el exceso de valor que caracteriza su propia práctica, es, en el marco del debate en torno de la legislación sobre el *sati*, un significativo. Su constitución misma como sujeto de una acción definida como libre (por el sujeto imperial patriarcal que aparece en la legislación protegiendo esa libertad) juega en el campo de operaciones, conflictos y resistencias que supone el establecimiento del Imperio. La libertad de la mujer a la que se protege borra o vuelve transparente, como supuesto criterio universal de acción, la acción 'emancipadora' del sujeto imperial. Pero desde una perspectiva tradicionalista, hay que recordar que las tradiciones hindúes mismas celebraban justamente la libertad de acción de la viuda que, sin estar esto prescrito de manera terminante o absoluta, decidía voluntariamente inmolarsse.

De este modo, el sacrificio, en un sentido o en otro, termina convirtiéndose en símbolo del deseo de la mujer como tal; pero ese deseo se define en el cruce de diversos discursos en conflicto. Spivak lo deja claro: "Lo que los británicos leían como el caso de pobres mujeres

víctimas camino al matadero es de hecho un campo de batalla ideológico” (92). Freudianamente, el análisis de Spivak termina señalando el momento de la represión de toda esta compleja historia: la prohibición definitiva del *sati* en la codificación inglesa final lo caracteriza como un crimen, junto a otros tantos. En todo este contexto, la mujer doblemente subalterna ocupa una posición de sujeto aporética: su lugar es precisamente el de un silencio como blanco en el cruce de diversos sistemas legales. En el contexto de cambio respecto de los modos de dominación de los territorios de ultramar que es el siglo XIX, la mujer sufre un desplazamiento significativo que permite trazar justamente las transacciones entre esos sistemas.

¿Hay un lugar aquí para alguna posible intervención transformadora? En este sentido Spivak cierra su artículo refiriéndose al caso de Bhuvanewari Bhaduri, una joven que en 1926 se suicidó ante su imposibilidad de cometer el crimen político que le había encomendado el grupo nacionalista pro-independentista indio en el que militaba. Ella lograría con su suicidio, con ese acto, en cierta forma reescribir el *sati*, resignificarlo. En efecto, Bhuvanewari Bhaduri generaliza en cierto modo un presupuesto sobre los suicidios femeninos, el de que suelen ser el resultado de un embarazo ilícito, preocupándose por negarlo al esperar a menstruar para suicidarse. Se ubica así de lleno en un discurso patriarcal acerca del deseo de la mujer. Pero inscribiendo esa negación en su cuerpo mismo, identificándose así con esa figura de mujer, transgrede a la vez otra codificación, la del *sati*, que prohibía a la viuda sacrificarse durante el período menstrual. Paradojalmente, al identificarse como mujer según la definición del discurso patriarcal de la misma, y en el mismo acto de hacerlo, la niega o transgrede. Con esto, toda la lógica y la historia reprimidas del *sati* no solo reaparecen sino que se reescriben a partir de una intervención que anuncia otra lógica posible, aunque, por supuesto, indica Spivak (aunque solo en la primera versión de su artículo), esto no alcanza para que el sujeto subalterno pueda hablar, ya que la acción de Bhuvanewari Bhaduri no puede ser percibida en todo su alcance.

Pero más allá de las interpretaciones que se puedan formular sobre el caso de Bhuvanewari Bhaduri, lo importante es analizar como Spivak se sirve de él, sobre todo en su versión definitiva de “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” que aparece en *A Critique of Postcolonial Reason*. Bhuvanewari Bhaduri recodifica el exceso de su identidad como mujer india llevando a cabo un acto que implica una interrogación de los límites de los campos de codificación de su misma identidad como tal. Esos límites tienen que ver con la explicitación de una imposibilidad, de un conflicto entendido no como choque de fuerzas preexistentes sino

como discontinuidad entre dos sistemas legales. Desde este punto de vista, se puede comprender un poco más el proyecto de intervención del intelectual crítico que la teoría poscolonial busca formular a partir de sus operaciones genealógicas y deconstructivas. No se trata de buscar hablar en nombre de la identidad sustancial de los sectores subalternos reprimidos; no es esta la manera en que en esta teoría se codifica la heterogeneidad. Cuando tanto Spivak como Said enfatizan el rol de la apertura a la ‘alteridad’ en la producción teórica del intelectual, en Said bajo la figura, objeto de crítica, del migrante, se están refiriendo a la posibilidad de su discurso de explorar (y negociar en) los límites de los discursos que delimitan el campo problemático de la ‘globalización’ poscolonial. Esto no consiste en otra cosa que alcanzar los ‘puntos de imposibilidad’ de esos discursos, sus grietas y vacíos, que no son equivalentes de una inefabilidad trascendente, del desfasaje generalizado del lenguaje y ‘ser’, sino sitios surgidos de situaciones bien concretas en los que es posible que se dispare un acontecimiento, entendido precisamente como aquello que no ha sido previamente codificado en forma completa por los sistemas de codificación con los que limita o que delimita.

Investigar si los alcances de esta concepción hacen verdadera justicia a las posibilidades de intervención política del intelectual crítico en la contemporaneidad será el objetivo del próximo capítulo de este trabajo, en el que las estrategias retóricas poscoloniales serán recuperadas a partir del trabajo con los textos de uno de sus inspiradores, Jacques Derrida.

## Notas

- (1). Bart Moore-Gilbert. *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London and New York, Verso, 2000; p.12.
- (2). Aijaz Ahmad. *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. London and New York, Verso, 1992. E. San Juan, Jr. *Beyond Postcolonial Theory*. New York, St. Martin’s Press, 1999.
- (3). San Juan. *Beyond Postcolonial Theory*; esp. pp 18 y 271-273.
- (4). Benedict Anderson llama “modular” a la “nacionalidad”, o “calidad de nación”, en su libro *Comunidades imaginadas* (México, Fondo de cultura económica, 1997; p. 21).
- (5). Edición original: London, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- (6). Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 1995.
- (7). *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996; p. 11 (edición original en inglés: London, Chatto & Windus, 1993).
- (8). Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983. Los números de página que se indican entre corchetes a continuación de las citas que siguen remiten a esta edición, salvo referencia en contrario.

- (9). Aquí es sin dudas posible percibir el lugar de Giambattista Vico entre las fuentes de inspiración de Said, como se puede ver en *The World, the Text and the Critic*; pp. 290-291.
- (10). Habría que tener en cuenta que Said, al usar este término, está haciendo referencia a las diversas culturas nacionales, especialmente la inglesa, a través sobre todo de su lectura de Matthew Arnold.
- (11). Se usa este término, original de Jean-Luc Nancy en su libro *La comunidad inoperante* (Santiago de Chile, Universidad Arcis – Ediciones Lom, 2000 (1990)), para evitar las connotaciones regresivas asociables a ‘comunidad’.
- (12). Sin embargo, como veremos, a causa de su abominación de procesos como este, Said deja de prestar atención a la inevitable producción cultural de imágenes de la ‘mundanidad del mundo’, imágenes cuya función aparecería como exclusivamente coactiva o reaccionaria solo ante una percepción abstracta y unilateral de las mismas.
- (13). Debe ya señalarse que dejar de lado la cuestión de la representación puede suponer algunos problemas para Said, como se verá claramente en el análisis ulterior de *Cultura e imperialismo*, sobre todo en lo que tiene que ver con el sitio del intelectual migrante, hacia el final de este trabajo.
- (14). *Cultura e imperialismo*; p. 479. De aquí en más las referencias a números de página entre corchetes remiten a este texto.
- (15). Este es sin dudas un punto difícil dentro del proyecto de Said. Debe tenerse en cuenta, por ejemplo, que antes de la cita que sigue en el cuerpo de este trabajo Said indica que la importancia de ese factor político de la resistencia anti-imperialista “ya había sido advertida en el plano cultural” [408]. No resulta por lo tanto nada claro en qué sentido procesos histórico-sociales pueden ser condición de fenómenos culturales; incluso se puede pensar que más bien la cosa sucede a la inversa (por ejemplo en el análisis por parte de Said de *Mansfield Park* de Jane Austen). Se debe entonces intentar salir de esta paradoja conceptual de la precedencia o la prioridad; intentaremos hacerlo en la sección 7 de este capítulo.
- (16). Como consecuencia de esto, es posible reconocer en Said una notable actitud anti-esteticista; sin embargo, ésta aparecerá cruzada con inadvertidas recuperaciones del paradigma de las tradicionales definiciones estéticas de la cultura, como se puede ver en las últimas secciones de este trabajo.
- (17). Por ejemplo, Robert Young, en su *White Mythologies. Writing History and the West* (London and New York, Routledge, 1990), p. 127.
- (18). Esto resultó especialmente notable en la representación mediática del llamado ‘mundo árabe’ durante la Guerra del Golfo Pérsico. “Jamás”, indica Said, “se habían pronunciado tanto los nombres que designan el mundo árabe y sus objetos; jamás habían tenido un significado tan extrañamente abstracto y carente de valor, y en muy pocas ocasiones se los pronunciaba con algún matiz de respeto o consideración, a pesar de que Estados Unidos no estaba en guerra con todos los árabes” [453].
- (19). Robert Young. *White Mythologies*; p. 133; y Aijaz Ahmad. *In Theory*; pp. 164 y 184.
- (20). Esta indistinción valorativa de Said, sobre todo por lo que supone al no tener en cuenta las pertenencias u opciones de clase de los diversos autores, provoca las iras de Aijaz Ahmad en su *In Theory*, pp. 204-211.
- (21). Pp. 208-210.
- (22). Said se refiere de manera general al “postmodernismo”, al “análisis del discurso”, al “Nuevo Historicismo”, “la deconstrucción” y el “neopragmatismo” [467].

- (23). Intentaremos analizar las condiciones de este ‘segundo momento’ en la sinopsis que cierra esta primera parte de este trabajo.
- (24). Como se señaló en la sección 2 de este capítulo, Said es bien consciente de este carácter dual de la cultura, y de lo que su mantenimiento en foco supone como fuente de interrogación crítica (aunque en apariencia no extrae de ello todas las consecuencias posibles, sobre todo en relación con el trabajo específico del intelectual). En efecto, a la hora de indicar “lo que hemos aprendido sobre la cultura”, se refiere a “su productividad, su diversidad de componentes, su fuerza crítica y a menudo contradictoria, sus rasgos radicalmente antitéticos, y sobre todo su exquisita mundanidad y compromiso tanto con la conquista imperial como con la liberación” [493].
- (25). En este sentido, puede revisarse el volumen sobre *La política del modernismo* de Raymond Williams (Buenos Aires, Manantial, 1997 [1989]), especialmente su capítulo 3 (pp. 71-87).
- (26). El internacionalismo político universalista de Said resulta una propuesta interesante y tiene a su favor su capacidad de intervenir resonantemente en varios frentes de conflicto contemporáneos. Sin embargo, sus recomendaciones pueden sonar algo irónicas o incluso sarcásticas si se considera que muchos de los proyectos poscoloniales de emancipación nacional nunca llegaron a completarse y que, en las actuales circunstancias de capitalismo globalizado, el desmantelamiento de los sitios de agencia política ligados a los muchas veces precarios estados nacionales que fueron resultado de esos procesos ha sido la conclusión obligada del ajuste de esos estados al ‘nuevo orden económico’. De aquí que un proyecto internacionalista como el aquí analizado genere tantas dudas entre los intelectuales nacionales como las que hoy en día debería producir, según Said, un plan emancipatorio nacionalista de corte clásico, digamos nacional-popular o, mejor, nacionalista-populista, que aunque parezca ser la única respuesta posible al único internacionalismo todavía hoy realmente efectivo, el del capital globalizado (y por eso capaz de sumar adeptos, como por ejemplo E. San Juan), llevaría a consecuencias como las ya exploradas por Said (y por Ahmad, que al menos (o solo) en su crítica a los procesos de emancipación nacional en las excolonias coincide con él) en sus circunstancias originales. Por eso aquí se vuelven más que pertinentes las indicaciones de Ahmad respecto de atender a las dinámicas de clase que sostienen los proyectos emancipatorios nacionalistas poscoloniales, aunque este nacionalismo haya, como también bien señala Said, degenerado en mero populismo irreflexivo y particularista, renunciando a cualquier posible alcance emancipatorio radical. Pero la pregunta que surge de esta crítica respecto de cualquier nacionalismo (político o económico) irreflexivo es desde qué otra instancia universalista (dado que la de la emancipación nacionalista nos ha sido, en parte o por completo, vedada) se puede entonces cuestionar el internacionalismo del capital dominante. ¿Cómo enunciar, entonces, esta política?
- (27). Para esta noción, ver Michel Foucault. “¿Qué es un autor?”. En *Conjetural*, n° 4, agosto 1984 [1969].
- (28). Por ejemplo, por Colin McCabe, en su “Foreword” al libro de Spivak *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York and London, Routledge, 1987; p. ix.
- (29). *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999; pp 212 y 428-429.
- (30). “Three Worlds Theory: End of a Debate”. En *In Theory*; pp.287-318.
- (31). *In Other Worlds*; pp. 197-221.
- (32). En *A Critique...*; pp. 209-244.
- (33). *Postcolonial Theory...*; p. 88.

- (34). “La resistencia a la teoría”. En *La resistencia a la teoría*. Madrid, Visor, 1990 [1986]; p. 23.
- (35). “Scattered Speculations on the Question of Culture Studies”. En *Outside in the Teaching Machine*; p. 281.
- (36). Paralelamente, en su “Feminism and Critical Theory” (*In Other Worlds*; pp. 78-84), Spivak es capaz de acusar a Marx de falocéntrico, en una lectura conjunta de sus textos sobre la mujer y los niños con la teoría de la sexualidad femenina de Freud.
- (37). “Scattered Speculations on the Question of Culture Studies”; p. 281.
- (38). Ibid.
- (39). Aunque, por supuesto, la referencia al océano Atlántico permite incluir quizás, más contemporáneamente hablando, a los Estados Unidos.
- (40). Terry Eagleton pretendía resolver una variación de esta aporía, en su *The Ideology of the Aesthetic*, apelando al “sublime marxista”, según se vio en el primer capítulo de esta parte de este trabajo. Que una asociación radical con el pensamiento deconstructivo podría enriquecer enormemente las resoluciones algo apresuradas de Eagleton era la tesis sostenida en el final de ese capítulo; he aquí una posible comprobación de la misma.
- (41). *A Critique...*; passim.
- (42). op. cit.; p. 88.
- (43). op. cit.; p. 90.
- (44). op. cit.; p. 91.
- (45). No sé si resultará sorprendente para el lector que Spivak acuse a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe de lo mismo, es decir, de pretender imponer un discurso filosófico como modelo explicativo de lo histórico-social, pero ya no en relación con el discurso de Marx, sino con el de la deconstrucción derridiana.
- (46). En *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1975.
- (47). *A Critique...*; p. 83.
- (48). op. cit.; p. 84.
- (49). Spivak señala que este proyecto de ética muestra en Marx un conflicto entre ética de los derechos y ética de la responsabilidad. op. cit.; p.85.
- (50). Como ya se ha indicado, Spivak también alertará, paralelamente, sobre los riesgos que implica suponer que efectivamente existen términos **propios** para definir ese espacio, en relación con el nacionalismo y el nativismo surgidos de los procesos de descolonización.
- (51). *A Critique...*; p. 98.
- (52). En *In Other Worlds*; pp. 154-175; versión definitiva (a la que remitirán las siguientes referencias) en Donna Landry y Gerald MacLean (eds.). *The Spivak Reader*. New York and London, Routledge, 1996; pp. 107-140.
- (53). “Scattered Speculations on the Question of Value”; p.109.
- (54). op. cit.; p. 119.
- (55). op. cit.; p. 111.
- (56). op. cit.; p. 134, nota 5.
- (57). “Marginality in the Teaching Machine”. En *Outside in the Teaching Machine*; p. 61.
- (58). Véase la sección 4, “Estética e intersubjetividad”, del capítulo 1 de esta parte de este trabajo.
- (59). “Limits and Openings of Marx in Derrida”. En *Outside in the Teaching Machine*; p. 106.
- (60). “Scattered Speculations on the Question of Value”; p. 125.
- (61). op. cit.; pp. 123-124.

- (62). op. cit.; p. 124.
- (63). ibid.
- (64). “Marginality in the Teaching Machine”; p. 61.
- (65). op. cit.; p. 62.
- (66). Aquí puede verse como de los análisis de Spivak podría también desprenderse una crítica a las posiciones de teóricos marxistas como Eagleton como la que se formuló, acudiendo a Paul de Man, en las últimas secciones del capítulo uno de esta parte de este trabajo. Eagleton no es capaz de renunciar a una posición dominante como intelectual ‘dueño’ de los saberes del marxismo, y de este modo se sustrae él mismo impropriadamente a las redes del valor cognoscitivo.
- (67). “Marginality in the Teaching Machine”; p. 63.
- (68). Véase la secciones 8, 9 y 10 de este capítulo.
- (69). Un análisis detallado de esta concepción del conocimiento tal como se formula en los textos de Paul de Man podrá hallarse en el capítulo 2 de la segunda parte de este trabajo.
- (70). “Marginality in the Teaching Machine”; pp. 64-65.
- (71). *Comunidades imaginadas*. México, Fondo de cultura económica, 1997; p. 21.
- (72). “Marginality in the Teaching Machine”; p. 64.
- (73). op. cit.; p. 63.
- (74). ibid.
- (75). Según se vio en la sección 1 del capítulo 1 de esta parte de este trabajo.
- (76). “Marginality in the Teaching Machine”; p. 65.
- (77). Según se expone en detalle en la sección 2 del capítulo 1 de esta parte de este trabajo.
- (78). *A Critique of Postcolonial Reason*; pp. 351-352.
- (79). op. cit.; p. 340.
- (80). Esta cuestión ha sido considerada en la sección del capítulo 1 de esta parte de este trabajo, a propósito de Paul de Man.
- (81). En *Orbis Tertius*, año III, número 6, 1998, traducción de la versión original, “Can the Subaltern Speak?”, publicada en C. Nelson y L. Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press, 1988; hay otras versiones publicadas, la definitiva como un fragmento de *A Critique of Postcolonial Reason* de Spivak (pp. 247-308). Aquí se citará la traducción mencionada en primer lugar.
- (82). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”; p. 177.
- (83). En *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992 [1972].
- (84). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”; p. 175.
- (85). En *Posiciones*. Barcelona, Anagrama, 1977 [1970].
- (86). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”; p. 179.
- (87). “Los intelectuales y el poder”. En *Microfísica del poder*; p. 79.
- (88). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”; p. 195.
- (89). op. cit.; p. 198.
- (90). *Fuerza de ley. El ‘fundamento místico de la autoridad’*. Madrid, Tecnos, 1997 [1994]; *Dar (el) tiempo*. Barcelona, Paidós, 1995 [1991].

- (91). Por ejemplo, en “Bonding in Difference. Interview with Alfred Arteaga” [1993-1994]. En *The Spivak Reader*, cit.; p. 28.
- (92). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”; p. 216.

## D. Sujeto, creencia y acontecimiento, o ‘Dios ha muerto’

### 1. Un punto de partida

Bajo la figura de la confrontación del pensamiento de cuatro importantes personajes de la filosofía y la teoría contemporáneas, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek y Alain Badiou, en torno de una cuestión común, la de la religión, se buscará en este capítulo dar cuenta de las condiciones en las que se está reformulando teóricamente el problema del sujeto. Intentaremos entonces analizar cómo en efecto estas teorías tratan la cuestión de la religión, cómo se enfrentan con este ‘asunto’, pero sobre todo cómo al mismo tiempo cruzan en él sus posiciones explícitas o no respecto no solo del sujeto como problema insalvable de la teoría sino también de los protocolos dominantes de la labor teórica y del trabajo del intelectual, y de su relación con la política. Solo de una consideración detenida de las diferentes modalidades de ese cruce podrá surgir un verdadero análisis de lo que podría ser considerado el objetivo último de este trabajo: localizar los sitios de una verdadera política de la teoría y su relación con la postulación de un sujeto que no se construya como simple efecto de la interpelación de las estructuras.

Se impone primero una consideración a propósito de la elección de este núcleo problemático común, el de la religión. No alcanzará aquí con que nos refiramos a la problematicidad supuestamente dada, en nuestra contemporaneidad, del retorno del pensamiento religioso, de su pertenencia a un ‘espíritu de la época’ evidente y descriptible de modo general, ni que encaremos investigaciones sociológicas al respecto: el gesto teórico implica el ejercicio crucial (y constitutivo) de una distancia respecto de la modalidad del simple ‘dato’ en la constitución de los objetos de análisis crítico. La legitimidad de la elección del tema de este capítulo vendrá, por supuesto, del modo en que la cuestión de la religión es capaz de condensar un admirable campo de disputa para las teorías que nos interesan alrededor de sus nociones básicas. Pero esto no implica sin embargo que se trate de una simple excusa externa respecto de nuestras preocupaciones: contemporáneamente la religión condensa muchas de las líneas que organizaron los capítulos anteriores de este trabajo. Por un lado, ella se presenta a veces como obstáculo sustancial frente al poder de abstracción de la razón. Así, en algunos análisis de los más recientes conflictos geopolíticos, aparece como un límite de cualquier búsqueda de consenso, muchas veces según la figura de un ‘retorno de lo reprimido’ (originalmente, se entiende, por la razón). Correlativamente con esta operación, y como si se tratara del mismo movimiento, la religión se transforma fácilmente en una forma de identidad cultural (o incluso, en civilización) en apariencia intocable que con obstinada insistencia echa perder, por ejemplo, cualquier tipo de diálogo de paz (1). De estas dos posiciones hay que retener la conveniencia (para algunos) de que esta ‘culturalización’ de la religión coincida, paradójicamente, con su naturalización sustancializante. La religión no abandonaría su carácter ‘sagrado’ al convertirse en marca identitaria; al contrario, resultaría intangible precisamente por haberse reducido a un rasgo cultural. Con esto quizás se expone la afinidad de muchos planteos políticos cultural-identitarios con lo sagrado entendido como sustancia sustraída plenamente al intercambio simbólico: la religión como identidad cultural (o la cultura como sacralidad) se convierte en un bloque monolítico que no podría ya introducirse en ninguna ecuación. Si esta manifestación ‘cultural’ es sin embargo ‘natural’, ¿cómo negociar con ella? Solo resta hacer desaparecer biológicamente a su portador: he aquí la conclusión de este renovado fundamentalismo religioso. Este carácter sustancial de la religión como instancia cultural estaría precisamente ligado por su

forma a la manera misma en que ella definiría la relación con el Otro: la trascendencia divina como absoluta plenitud. Dios es ese Otro que determina de manera absoluta a sus criaturas. Una concepción tal de la divinidad es claramente funcional respecto de la ‘culturalización natural’ recién mencionada. La religión es el obstáculo objetivo que no se deja subsumir en el diálogo abierto por los protocolos de la racionalidad pública (no solo en sus versiones más clásicas, sino también en su rejuvenecimiento habermasiano (2)). Y la cultura es aquello que se sustrae a cualquier negociación y solo espera ser reconocida como tal, es decir, según la modalidad de la identidad sustancial; por esto, como hemos visto en el capítulo anterior, puede ser objeto del trabajo de la deconstrucción en el marco de la teoría poscolonial, que insiste en el carácter ‘negociable’, significativo, de toda identidad cultural.

Sin embargo, a la vez, por otro lado, la religión sería el testimonio más flagrante del ‘giro subjetivo’ de los conflictos más recientes, en contra de la presuposición (positivista) que tendería simplemente a verlos como resultado de dinámicas objetivas (por ejemplo, económicas o sociales): se trata del conocido diagnóstico que pone en las creencias (subjetivas) los motores de la historia más reciente, y ya no en las cuestiones ligadas con, por ejemplo, el choque entre fuerzas y relaciones de producción. Si se concibe los conflictos recientes como choques de culturas o de ‘civilizaciones’, se está impugnando un modo de contar la historia (impugnación legitimada en apariencia por el fracaso histórico de las hipótesis revolucionarias de corto plazo y los ‘socialismos reales’): el marxista de la sucesión de los modos de producción. Son los aspectos ligados con la vida cultural de los sujetos los que se estarían tomando revancha respecto de la primacía de las racionalidades económicas o sociales: los seres humanos vivimos en comunidades definidas por un conjunto de normas y regulaciones sustanciales que escapan a las pretensiones universales de la razón (moderna). El sujeto trascendental de la modernidad creyó poder descomponer esas tradiciones para alcanzar un verdadero conocimiento objetivo de la realidad a través de la ciencia, pero, como se ve, el sujeto no puede reducirse a sus aspectos meramente trascendentales. Sin embargo, está claro desde el principio que también puede denunciarse el carácter ideológico de estas presuposiciones: este giro cultural-subjetivo solo estaría ocultando las verdaderas causas objetivas detrás de las guerras, las invasiones y los despojos, nada más que ‘nuevos’ episodios de la historia del capitalismo. De esto se puede seguir la denuncia del giro cultural como relativización general que deja de lado toda referencia a lo universal para mejor salvaguardar, ‘poniéndolo fuera de escena’, el plano del sometimiento general efectivo a un sistema de producción y de financialización mundial desigual y retrógrado. Pero, ¿debe implicar esta crítica (de la ideología culturalista) correlativamente un paso (¿atrás?) respecto del ‘giro subjetivo’ que parecía acompañar el ‘giro cultural’? ¿Se trata entonces de reconducir todo el plano de las creencias subjetivas a un conjunto de procesos de los que se puede dar cuenta objetivamente?

Pero quizás habría que tomar más bien como punto de partida, como lo hacen todos los autores que analizaremos, que es esta dicotomía rígida que opone como totalidades sustancia y sujeto lo que hay que interrogar, para con esto quebrar las oposiciones que enfrentan, por ejemplo, razón trascendental a pertenencia cultural, o ‘choque de civilizaciones’ a ‘dinámica histórica objetiva’ (3). Y hacerlo de un modo materialista (evitando posibles reappropriaciones idealistas que reduzcan simplemente todo a un ‘modelo’ unilateral y excluyente de sujeto) es uno de sus propósitos fundamentales. En este sentido, el planteo de Alain Badiou a propósito del sujeto es completamente ejemplar: este no puede constituirse como sustancia siempre igual a sí misma, como identidad, ya que esta siempre se da en el marco de un orden o estructura, y el sujeto se sustrae

por definición a las determinaciones de ese orden; sin embargo, esto no quiere decir que entonces el sujeto se constituya, fenomenológica y trascendentalmente, en el garante de la organización del sentido de la experiencia, bajo la figura de la consciencia, es decir, radicalmente 'por fuera' de la estructura. Gran parte del esfuerzo filosófico de Badiou tendrá que ver con desprender la presentación efectiva de una situación o un mundo de la noción de experiencia de la consciencia, y separar sentido de verdad (4); de este modo, sujeto y estructura no se opondrán tajantemente como en el discurso usual de los críticos históricos del estructuralismo (y quizás en el de algunas variantes del estructuralismo mismo, aunque no lo reconozcan).

Si no se puede renunciar a una noción de sujeto al plantear el problema de la religión, ni darle la razón a los críticos tradicionales de la ideología que verían en el fenómeno simplemente un retroceso reactivo frente a los desafíos que supondrían las crecientes crisis del capitalismo tardío, debe sin embargo evitarse resolverlo en el plano de una metafísica de la subjetividad que le dé a la religión algún estatuto ontológico clásico. La cuestión de la creencia resulta aquí absolutamente crucial, y a menudo el planteo del problema de la religión tiene contemporáneamente que ver más bien con rehabilitarla como instancia tanto en el marco de la política como en el del conocimiento. La creencia abre un espacio reflexivo alrededor de lo que de otro modo se puede concebir como plenamente dado o determinado, aunque decir que ella es solo el sitio general de la indeterminación no es tampoco apropiado: la creencia parece llevar inevitablemente a interrogarnos sobre dónde y cómo se puede plantear algo como un sujeto en el marco de un campo general de existencia.

Por supuesto, planteado así el punto de partida, la discusión parecerá abstracta y poco significativa, pero el desarrollo de este capítulo pretenderá interrogarla de manera realmente crítica y específica, es decir, ubicando en el sitio correcto de cada una de las argumentaciones el juego de lo mismo y lo otro que siempre está detrás de la cuestión del sujeto. Desde ya, las posiciones de las que nos ocuparemos coinciden en el rechazo o la elaboración crítica de concepciones metafísicas naturalizadas de este juego, concepciones que lo piensan, por ejemplo, como un asunto de conocimiento más o menos transparente o logrado de alguna identidad autoconsistente, como dialéctica en el sentido clásico del juego de negación determinada y superación tendiente a la constitución de un saber absoluto o, lo que es lo mismo, según versiones simplemente negativas de dichos procedimientos (lo otro como aquello que se resiste radicalmente a ser conocido, lo otro solo como tensión u obstáculo frente al poder asimilatorio de la dialéctica). De más está decir que con esto estas posiciones impugnan las maneras en que habitualmente, como se vio más arriba, se construye ideológicamente el problema de la religión.

De todos modos, a pesar de esta coincidencia básica, es bueno alertar ya aquí sobre el problema que pueden implicar las acusaciones entre los participantes de esta discusión cuando tienden a reducir a sus contradictores a posiciones a veces demasiado unilaterales: no hace falta más que hojear la *Ética* de Alain Badiou (5) para percibirlo, pero también se lo puede ver en algunos análisis de Slavoj Žižek. Sucede que la cuestión de las relaciones con la alteridad forma parte, como resulta evidente, de una agenda política en curso y, sobre todo, de un conjunto de modos contemporáneos de 'definición' de los campos mismos de lo social y lo político, y esto está muchas veces detrás de las acusaciones que se hacen estos teóricos entre sí. La exploración de este espacio de disputa que proponemos no buscará establecer distinciones clasificatorias muy fáciles y distribuir 'bandos' en un campo ya constituido, sino interrogar especialmente las formas de dicha 'evidencia' de las definiciones de lo social y lo político.

Como consecuencia de esto, este capítulo buscará más despejar algunas líneas del campo actual de debate en torno del sujeto, que ofrecer, aunque lo hará ocasionalmente, conclusiones o tomas de partido definitivas. De todos modos, se verá también que la naturaleza misma del tema en cuestión hará muy difícil sostener una posición como esta, lo cual forma parte también de las condiciones en las que el problema mismo se plantea.

## 2. La ‘mesianicidad sin mesianismo’ de Jacques Derrida: fe, técnica y salvación

Pasemos entonces a la exposición de las posiciones en juego: ¿cómo se articulan, en los textos que consideraremos, estas cuestiones generales? El punto de partida de la conferencia “Fe y saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”, un texto de Jacques Derrida que, es bueno aclararlo ya, comparte buena parte de sus premisas de trabajo con una de sus obras más influyentes de la década del 90, *Espectros de Marx* (6), es precisamente el rechazo de un diagnóstico facilista a propósito del supuesto ‘retorno’ de la religión que tiende a pensarlo según una figura de ‘lo reprimido’, basándose en la exclusión mutua de creencia religiosa y pensamiento ilustrado. El tema weberiano de la secularización irreversible como rasgo definitorio de la modernidad es retomado contra Weber por este supuesto diagnóstico de acuerdo con una lógica seudo-freudiana: la religión y más específicamente el fundamentalismo (comparable por esto con el resurgir espectral de raza y etnicidad como factores de catalización política o social) aparecen como afirmaciones de lo irracional como alteridad irreductible a los procesos de racionalización en el momento mismo de la aparente realización final de estos últimos bajo el capitalismo microelectrónico transnacional, y como reivindicaciones identitarias violentamente contrapuestas a los mecanismos desidentificadores de un mercado llevado definitivamente a escala global.

Lejos de concebir lo religioso como perteneciente a este supuesto núcleo identitario sustancial irracional y por eso sustraído al dominio de la razón ilustrada (7), Derrida se esfuerza por demostrar la copertenencia de religión y racionalización:

Más allá de esta oposición y de su herencia determinada [...], tal vez podríamos intentar ‘comprender’ hasta qué punto el desarrollo imperturbable e interminable de la razón crítica y tecnocientífica, lejos de oponerse a la religión, la porta, la soporta y la supone. Sería preciso demostrar, lo cual no será sencillo, que la religión y la razón tienen la misma fuente [46] (8).

No hay, por lo tanto, tal contraposición categórica o pura de religión y razón ni, por lo tanto, equivalencia naturalizada de religión e irracionalismo. De hecho, Derrida llega a sostener, como veremos, que “el desencanto” es “el *recurso mismo de lo religioso*”, lo cual impediría también entonces referirse a una “era de la secularización” [104] como la de una radical extirpación generalizada de lo religioso.

Por supuesto, aquí se abre un riesgo importante: el de reconducir la oposición a una jerarquización invertida igualmente abstracta a través de la cual la religión (o una versión más o menos secularizada o, incluso, atea de la misma) se convirtiera en fundamento de la razón sustraído a los alcances de sus propios efectos. El ‘crimen’ de la razón consistiría así en no ver aquello que está en su misma base, la creencia, y en permitir de este modo su retorno traumático, imprevisto y para ella intangible o ‘sagrado’.

Pero para Derrida la intangibilidad o sacralidad será solo uno de los momentos de la religión. Con la apelación a lo fiduciario, al crédito y al testimonio como segundo momento buscará justamente desarmar la

línea irracionalista de argumentación basada exclusivamente en esa resistencia de la religión a la razón. En una jugada característicamente deconstructiva, Derrida recurrirá no a una inversión de la oposición (que es lo que en última instancia implica la rejerarquización), sino a la postulación de un punto de ‘origen’ común que no podrá, sin embargo, operar como fundamento: se trata del

compromiso testimonial de todo performativo que incita a responder tanto *ante* el otro como *de* la performatividad performante de la tecnociencia. La misma fuente única se divide maquinalmente, automáticamente, y se opone reactivamente a sí misma: de ahí las dos fuentes en una [46].

El testimonio, definitorio como modalidad de la relación con el Otro (9) en el pensamiento religioso (inseparable por ejemplo de la noción misma de evangelio), funciona de acuerdo con o presupone un mecanismo que está también en la base de la razón tecnocientífica o instrumental: el de la confianza o certidumbre en la repetibilidad o iterabilidad (por ejemplo, de un determinado procedimiento técnico, pero también de la palabra dada y la promesa). El testimonio, sin dudas central en las religiones basadas en la idea de revelación (“no hay religión sin promesa de mantener la promesa de decir la verdad prometiendo decirla” [48], indica Derrida), depende también de esa posibilidad de repetir, de volver a decir, de anunciar la ‘buena nueva’, etc. Derrida entiende la creencia, al estilo fenomenológico, como pre-comprensión: para creer hay que, en efecto, dar previamente algo por sentado, y esto supone necesariamente cierta repetición, entendiéndola por supuesto a la vez como distancia constitutiva respecto de cualquier original, sin la cual no sería repetición ni implicaría confianza alguna.

Sin embargo, como también lo indicaba la cita, lo sagrado, lo salvo, lo inmune e intangible para la razón, aquello que, por divino, es Uno o único, se retienen en el pensamiento de Derrida, quien a partir de esto señala la ligazón de la religión con las cuestiones de la lengua, la nación, la comunidad, el suelo y la sangre (10), es decir, “todo lo que se reúne hoy confusamente bajo el término de lo ‘identitario’” [38]. Pero desplaza esta “*presencia* indemne del presente” [67] de su pretendido lugar fundamental para pasar a comprenderla bajo la figura de la “autoinmunidad” (11) del carácter fiduciario de la razón técnica y de la religión: el movimiento de iterabilidad “reacciona inevitablemente *contra sí mismo*” [69], es decir, contra los efectos dislocadores de esa repetibilidad constitutiva, aunque lo hace sin contar con otros ‘medios’ más allá de lo fiduciario mismo (si partimos del presupuesto de la imposibilidad de acceder a la presencia inmediata que reclama más que bajo la forma de la apertura de su promesa, o sea, de que no hay presencia sin una confianza operando previamente).

Como se ve, un primer paso de Derrida, propiamente deconstructivo, tiende a mostrar que religión y ciencia, que creencia y razón no se distinguen sobre la base de una oposición rígida y tajante, y que, por el contrario, ambos polos están divididos por operaciones similares y hasta coincidentes que sin embargo, al dirigirse sobre sí mismas, impiden cualquier identificación plena, sin resto, de cada polo consigo mismo: no hay sacralidad religiosa de lo Uno sin duplicación, sin iterabilidad y promesa de reiteración; y todo saber que se pretenda racional supone un momento técnico sostenido sobre la estructura de la promesa, la creencia y la fe, que a su vez resulta sacralizado impropriamente en su pretensión de realización bajo la forma de un conocimiento absolutamente objetivo y a la vez puramente instrumental. Señalar estos compromisos que vuelven contingente la conceptualidad en juego, marcada por lo que se supone es en cada caso su ‘otro’, y que la separan respecto de su pretendida realización plena en sí misma, es uno de los propósitos de la deconstrucción derridiana de la religión.

Pero a esto se agrega inevitablemente un segundo paso, que en realidad Derrida jamás distingue del primero (como en última instancia harán por sus propias necesidades conceptuales tanto su continuador Laclau como su crítico Žižek): los dos aspectos de la religión que sirven para vincularla con la razón moderna se remiten a un único principio, aunque, vale la pena aclararlo, vuelto contra sí mismo y constitutivamente dividido (no por supuesto por una auto-negación, sino más bien como diferencia respecto de sí mismo, en un juego singular del dos y el uno característico de todo el pensamiento de Derrida). Razón y religión parecían oponerse dado que tanto las operaciones abstractas y mecánicas ligadas a la primera (no solo en sus aspectos específicamente tecnocientíficos, sino también en el ámbito de los procedimientos institucionales del derecho y la democracia, que implican la repetibilidad de la ley como su condición de posibilidad) amenazaría lo que en la segunda se presentaba como espacio de lo sagrado o intocable (la vida en su espontaneidad misma como aquello que merece ser respetado por encima de todas las cosas, por ejemplo, o la identidad singular del ser humano o incluso de la comunidad que están el centro de la creencia religiosa), como los rasgos que hacían única, intransferible y propia la experiencia religiosa y por eso separable o distinguible de otras formas de experiencia, pretendían sustraerse al cálculo racional y a su abstracción con pretensión universalizante (tanto, por ejemplo, de un mercado expandido a escala global como del derecho internacional que tanto lugar ocupa en los reclamos de algunos filósofos políticos contemporáneos como Jürgen Habermas (12)). Sin embargo, Derrida considera no solo, de manera weberiana, que hay entre razón y religión puntos de contacto, sino más bien que ambas proceden de una misma fuente. En efecto, la religión tampoco existiría sin la referencia a la repetibilidad, ligada justamente con la posibilidad del testimonio, la promesa, el poner “a Dios por testigo” [44] y, más específicamente, como agrega Derrida, con los recursos de la comunicación global y de su correlativa homogeneización cultural (la “mundialatinización” [48] que describe como característica del proyecto histórico de universalización del derecho occidental pero también de la religión misma, por ejemplo si se tiene en cuenta la modalidad del predicamento de una figura como la del Papa).

Entonces, cuando reacciona contra la técnica, la religión reacciona contra sí misma: de aquí las referencias derridianas a su destructiva autoinmunidad bajo la forma de los diversos fundamentalismos y del terrorismo (que Derrida liga, ya en 1994, con la tecnología comunicacional). Y todo esto sucede porque tanto la apertura al otro en el testimonio y la promesa como el movimiento reactivo del rechazo de lo ajeno sobre la base de la delimitación de lo sagrado dependen del juego que abre la repetibilidad performativa: “ese puede ser el lugar y la responsabilidad”, indica Derrida, “de lo que se llama la creencia” [46]. Las dos fuentes de la religión se hacen una, pero esta poco tendrá que ver con la reaparición en estado puro de un núcleo irracional intocable sustancial y sagrado, siempre derivado, sino que será su condición la actualización de un ‘principio’ de contaminación constitutivo, al que Derrida da, entre otros, el nombre platónico (*Timeo*) de *khôra* (13), que “es único, es lo Uno sin nombre. *Da lugar, puede ser*, pero sin la más mínima generosidad, ni divina ni humana” [106] como “el lugar de todo sitio” (14). ¿Es *khôra*, en este planteo que podría llamarse propiamente archirreligioso, pues sustrae la creencia al orden de lo específicamente religioso para constituirlo como principio (dividido) de toda experiencia y manifestación, el nombre derridiano de Dios? Quizás, pero seguro no si se lo sigue pensando según la lógica de la metafísica de la presencia: se trata de la suplementariedad o la *différance* derridianas, en el juego que diseña Derrida entre  $n + \text{Uno}$  y  $\text{Uno} + n$ . En efecto, el Uno de lo divino según Derrida nunca puede presentarse solo: “*hay dos por lo menos*”, señala, precisamente porque “hay división e iterabilidad de la fuente” [105], es decir, contaminación desde el origen; pero también, agrega

enseguida, “lo más de Uno, sin demora, es más de dos”, y de la imposibilidad de estabilización de este dos en un juego místico y sagrado cerrado (lo que Derrida llama “la locura pura de la fe pura” [105], la supuesta entrega plena a una divinidad trascendente en la vía de los místicos, por ejemplo) surge justamente la coincidencia de fe y repetición que aseguraba la copertenencia de razón y religión.

Según Derrida, debe sostenerse esta división del origen como condición “cuasi-trascendental” [57], o sea, siempre sujeta a una, digamos, ‘dialéctica’ abierta e infinita con aquello que condiciona y no estabilizable según un esquema ahistórico plenamente presente en sí; no se la debe silenciar buscando una fuente ‘más’ única para no caer ni en la violencia reactiva del fundamentalismo de cualquier signo, en busca de una pureza absoluta de lo Uno, ni, por el contrario, en la represión positivista que ejerce el saber (objetivo) que se pretende meramente constatativo, sin ningún efecto de promesa. Encontramos aquí los rudimentos de una ética deconstructiva, que tiene que ver con sostener la radical exterioridad de *khôra*, es decir, del espaciamiento que abre la posibilidad misma de la repetición que está en la base de tanto de la religión como de la ciencia. Se trata de reservar su separación respecto de cualquier manifestación efectiva, aun aquella que bajo la “vía negativa” del “pensamiento de aquello que (es/está) más allá del ser” llega hasta Heidegger y que Derrida impugna por considerar que “no es universalizable” [32] por su apelación a una supuesta inmediatez en la experiencia del vacío del ser: *khôra* es “heterogénea a todos los procesos de revelación histórica o de experiencia antropoteológica que no obstante suponen su abstracción”, sin la cual no tendrían lugar, y “a lo sano y a lo salvo, a lo santo y a lo sagrado” [33], con los que no coincide –esto es importante para evitar posibles reapropiaciones– porque son ya manifestaciones supuestamente experimentables como presentes en sí mismas, y *khôra* está más allá de cualquier manifestación. *Khôra* consiste en la resistencia infinita del otro a su asimilación según la lógica de lo mismo, aunque es a la vez la condición de posibilidad misma de la repetición, de la iteración, o sea de la vuelta de lo mismo. Ella se sustrae a ser nombrada en el marco de cualquier vínculo de pretendida inmediatez y unidad con ella: de aquí el rechazo del anuncio heideggeriano del desocultamiento del Ser, que a la larga también puede ser considerado Uno (15). Derrida destaca que en este archi-origen, en el sentido de que excede la manifestación o el tener efectivamente lugar de cualquier origen presente, de *khôra* se dan las condiciones mínimas del “vínculo”, de la relación con el otro, más allá de que sea entre los hombres o entre ellos y Dios, aunque a la vez se constituiría como la condición de posibilidad de cualquiera de esas relaciones efectivas. Este vínculo, que Derrida llama “fiduciario” [28], tiene que ver con la confianza abierta al otro en la reiteración que ya habíamos encontrado en la doble fuente común de religión y tecnociencia: solo puedo vincularme realmente con otro si su alteridad es resguardada; la relación con un otro cualquiera se diseña sobre la ‘base’ de esta alteridad constitutiva que, como tercero siempre presupuesto (aunque nunca plenamente presente en ninguna de sus manifestaciones, ni capaz de operar como síntesis), garantiza que aquella relación se mantenga como tal y no resulte subsumida bajo lo mismo (por ejemplo, según una teoría de ‘lo social como tal’); por eso es que *khôra* nunca puede constituirse como totalidad en sí misma.

Derrida ubica el infinito en esta apertura de la relación con otro: el lugar de este vínculo “infiniteza al otro” [28] al abrirlo sin modificar su alteridad; *khôra* es “el lugar mismo de una resistencia infinita, de una restancia infinitamente impasible: un cualquier/radicalmente otro sin rostro” [34]. Es por supuesto posible desprender de esto conclusiones éticas, y aunque Derrida no es absolutamente claro en relación con esto (ni con hasta dónde llega su ascendencia levinasiana), debe ya llamarse la atención sobre que aquí se dará la principal fuente de desacuerdo entre él, Slavoj Žižek y Alain Badiou (y también con su en otros aspectos

continuador Ernesto Laclau). Hay en este giro del pensamiento de Derrida, una relación con el juego “de lo calculable y de lo incalculable”, “de lo innumerable y del número” [88], que aparecen siempre ‘aliados’ cuando trata de pensar las relaciones entre el saber y la fe. Se trata de la relación entre el número de la repetición, del poder contar que está detrás de toda fe entendida como confianza en una promesa, y lo infinito de lo Uno (o lo Uno como infinito) que pretendería definir lo sagrado, lo intocable, lo inmune. *Khôra* como fuente dividida “introduce lo incalculable en el seno de lo calculable” [105]; como se verá más adelante, esto implica la suspensión del saber en la decisión, que es siempre para Derrida apertura al otro, es decir, a lo no subsumible simplemente bajo la lógica previsible de lo mismo, de lo numerable o contable.

Pero, ¿por qué exactamente este espaciamento y esta performatividad ‘originarios’ no operan como un nuevo fundamento, aunque sea negativo? ¿Qué diferencia el planteo derridiano del heideggeriano? ¿Y por qué sin embargo tampoco la intervención deconstructiva sería conducente a un pragmatismo generalizado (en la tradición de una posible lectura conjunta de Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein, como la que se da en el pensamiento de Richard Rorty, quien también intenta leer de este modo a Derrida (16)) que disolvería cualquier fundamento u origen (incluso un archi-origen) en las prácticas que son efectivamente en cada caso llevadas a cabo? Precisamente porque *khôra* es a la vez, según un verdadero tópico deconstructivo, condición de posibilidad y de imposibilidad de los efectos siempre dobles de los que aparece como ‘fuente única’ y, por tanto, ‘principio’ de su contaminación mutua, alrededor de lo que en varios lugares Derrida ha denominado “indecidibilidad”: *khôra* es el origen y a la vez el límite interno de toda pretendida pureza del saber, aun del que versa sobre el funcionamiento de los discursos, o del que al menos reduce a las prácticas discursivas todo lo que es. Si detrás de toda manifestación está *khôra*, ella no solo la hace posible sino que también limita, como resto, su realización plena, ya que ella misma nunca puede manifestarse. Así, por ejemplo, está claro que un discurso obedece a ciertas reglas de formación y uso; sin embargo, la formulación de esas reglas en su carácter mismo de reglas supone como su condición una regularidad ligada con la promesa que nunca puede decirse efectivamente en los términos de ese mismo discurso, ya que implicaría la formulación de las reglas de formación y uso de esa regla, y así sucesivamente, aunque esto no suponga aceptar simplemente que no existan reglas discursivas o que el discurso no sea una práctica sometida a reglas. Pero, a diferencia de la lectura que Richard Rorty dedica a los párrafos sobre ‘seguir una regla’ de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein que acabamos de evocar, Derrida no concluye de lo anterior que la interrogación sobre los primeros principios sea fútil; todo lo contrario, el resguardo de su distancia respecto de cualquiera de sus realizaciones es la tarea misma del pensamiento. Debe sin embargo recordarse que, a diferencia del Ser heideggeriano, no hay en *khôra* nada que tienda a la reunión, al encuentro o experiencia de lo inmediato del otro en su negatividad por encima o más allá de la desconexión y el ‘desparejamiento’, según indica Derrida en *Espectros de Marx* (17). Es lo otro en su resistencia a todo acceso, ni siquiera figurable negativamente.

En esta infinita distancia, separación o disyunción se diseña para Derrida todo un campo ético de la responsabilidad, el respeto y la tolerancia, que vincula constitutivamente con la posibilidad de la justicia (18). Él lo resume de este modo a propósito de la religión:

Con la experiencia del “desierto en el desierto” [de *khôra*] concordaría otra “tolerancia” que respetaría la distancia de la alteridad infinita como singularidad. Y ese respeto sería aún *religio*, *religio* como escrúpulo o continencia, distancia, disociación, disyunción, desde el umbral de toda

religión como *vínculo de la repetición consigo misma*, desde el umbral de todo vínculo social o comunitario [36].

Derrida destaca (etimológicamente) en la religión lo que en ella habría de cuidado o reserva a la hora de pensar el vínculo con el otro, inconcebible por fuera de la iterabilidad, es decir, de la apertura misma a la alteridad en la posibilidad de la repetición que funda toda identidad. Con esto, asocia el proyecto de la salvación religiosa a una ética (y una política) de la finitud en la que la actitud crítica coincide con la conservación de la distancia respecto de cualquier pretensión de realización plena, dada y presente del Ser. La deconstrucción se concibe de este modo como la operación vigilante que abre un espacio de alteridad y reserva en cualquier discurso que pretenda instaurarse a y en sí mismo como revelación definitiva de la verdad y el saber. Es, en este sentido, un equivalente de la justicia (19), pero entendida siempre como responsabilidad frente a “aquellos que no están ahí” (20), es decir, una justicia que siempre remite, espectralmente, a lo nunca plenamente presente ya o todavía, y con esto es capaz de estar alerta a las operaciones de exclusión que están detrás de toda pretendida ‘presentificación’ de la totalidad de lo ‘esperable’, de toda vocación por decirlo, finalmente, todo.

Es muy importante introducir rápidamente aquí otro aspecto del tratamiento derridiano de la religión que podría parecer contrario a lo que venimos afirmando: el de lo mesiánico y su relación con el acontecimiento, relación que separará claramente a Derrida de Alain Badiou. Para disipar malentendidos, no se trata por supuesto de que el pensamiento de Derrida ofrezca revelación profética efectiva alguna, ni afirme algún tipo de escatología milenarista, sino de la simple apertura a la venida futura del otro como realización definitiva de la justicia. Se trata, una vez más, del crédito y el testimonio, de la promesa del acontecimiento de la salvación, pero del mismo modo que en *khôra* el origen se constituye siempre como doble y dividido, este acontecimiento es radicalmente imprevisible pero a la vez abierto a la posibilidad de ser aguardado. “El acontecimiento debe agujerear cualquier horizonte de espera” [16]; es una “dis-yunción anacrónica” (21), lo realmente por-venir sin anticipación posible, sin tiempo que lleve hacia él, aunque por otro lado Derrida también afirme que no hay “ningún por-venir sin herencia y sin posibilidad de *repetir*”, o sea, sin “iterabilidad” [75]. También otras paradojas lo definen según Derrida: el acontecimiento es decisión, pero “decisión del otro en lo indecible” [31]; a la vez “implica libertad, voluntad y responsabilidad”, pero “*sin autonomía*” [55], aunque esto no quiere decir que deje de ser una decisión; anuncia “una cultura universalizable de singularidades, una cultura en la que la posibilidad abstracta de la imposible traducción pueda no obstante anunciarse” [30]. Todo esto indica entonces que no solo el origen está dividido en sí mismo (*khôra*), sino que el porvenir también se sustrae a ser simplemente Uno, como plena presencia en su realización efectiva, aunque esto no quite que siga constituyendo un anuncio de una inanticipable ‘plenitud’.

Estas contradicciones para nada aparentes no impiden que, fenomenológicamente, Derrida proponga esta promesa del acontecimiento imprevisible como “una ‘estructura general de la experiencia’” [30], es decir, una condición de posibilidad y a la vez de imposibilidad (“cuasi-trascendental”, aclararía nuevamente Derrida) de toda presencia. Y no solo eso: el acontecimiento mesiánico tiene que ver más bien para Derrida con “revelar la revelabilidad misma” [27], entendiendo por esto no el acceso inmediato a una trascendencia, sino la crisis constitutiva de cualquier dogma que se pretenda dado, uno y pleno, es decir, su incompletitud frente a la posibilidad siempre abierta del acontecimiento. Sucede que el acontecimiento de la revelación (22) implica según Derrida “lo acontedero del acontecimiento”, “la historicidad de la historia [...] como tal” [18]: en pocas palabras, el acontecimiento surge en un horizonte de espera pero a la vez neutraliza toda espera posible

porque lo define la 'capacidad' de interrogar ese mismo horizonte, es decir, de 'exponer' su carácter constitutivamente finito, limitado: no se puede saber todo lo que puede esperarse. Derrida incluso llega a afirmar que el acontecimiento, entendido como advenimiento de la justicia, supone "una reserva con respecto a todos los horizontes", ya que "la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera" (23); ella tiene que ver con lo que ocurre aquí y ahora, aunque nunca de manera plenamente presente (24). De todos modos, aclara que esto se refiere al horizonte de saberes y deliberaciones que pueden estar detrás de la decisión sobre lo justo y lo injusto; no al de la vacía promesa de justicia. En efecto, la justicia "no tiene horizonte de espera (regulador o mesiánico). Pero precisamente por eso, *quizás* tiene justamente un porvenir, un *por-venir*" (25).

Por esto, entonces, el acontecimiento tampoco puede revelarse como pura presencia realizada porque a pesar de su imprevisibilidad sigue apareciendo según la lógica de la promesa: no solo, indica Derrida, ha sido en cierta forma anunciado, sino que "el acontecimiento que vendrá ya se ha producido" [48-49]. Esta coincidencia de acontecimiento por venir y origen se da, según explica Derrida en *Espectros de Marx*, con el propósito de resguardar su alteridad absoluta "más allá de toda modificación de cualquier presente", pero también "de su simple reverso negativo" (26); fenomenológicamente, el acontecimiento se abre así al pasado y al futuro. La alteridad del acontecimiento, como la de *khôra*, se sustrae a cualquier modificación que se pretenda plenamente presente, incluso de aquella que busca presentificar (es decir, delimitar excluyendo aquello que no coincide con ella misma) la ausencia a través de una ontología de la nada o una teología negativa (27). El acontecimiento como advenimiento de la justicia posee una "condición des-totalizante" (28) que es, como sabemos, a la vez la de su posibilidad (no podría haber justicia si solo se tratara de aplicar un cuerpo de normas presente, no habría acontecimiento si este fuera completamente previsible) y la de su imposibilidad (la justicia nunca puede tener lugar de manera plenamente acabada, todo acontecimiento supone un resto todavía abierto a la espera de lo imprevisible: no hay acontecimiento de la clausura del acontecer, o no hay fin de la historia). Derrida lo resume bien en *Espectros de Marx*: el acontecimiento coincide siempre con una interrupción de todo horizonte que se pretenda presentificable en sí mismo, pero, "por otra parte, no deja jamás de suceder también, pero no sucede sino en la huella de lo que *sucedería de otra manera* y, por tanto, sucede también, como un espectro, en lo que no sucede" (29). El acontecimiento da lugar a la vez a la disyunción y también mantiene constante la apertura a lo otro, como la simple marca de la des-totalización de cualquier horizonte y el corte temporal que es garantía de su apertura.

Esta noción de acontecimiento será sin embargo el punto principal de conflicto entre Derrida y los otros teóricos de los que nos ocuparemos: Ernesto Laclau la hará desaparecer de entre los elementos que hereda de la deconstrucción derridiana, mientras que Slavoj Žižek y Alain Badiou se preguntarán más bien qué queda de acontecimiento en uno definido como lo piensa Derrida, justificando quizás de este modo su desaparición en la obra de Laclau. Para Žižek, el acontecimiento resultará re-trascendentalizado por la deconstrucción, convertido en un horizonte inalcanzable que limitará cualquier intento de interrogación radical de lo establecido en sus fundamentos mismos. Según Badiou, en cambio, la presentación derridiana del acontecimiento se reducirá solo a un aspecto del mismo: la de su relación con el saber, es decir, con lo que efectivamente se hace presente o aparece de cualquier situación, sin que Derrida desarrolle nunca lo que implica el acontecimiento respecto del ser en tanto múltiple.

### 3. Una teoría deconstructiva del sujeto y de la política: Derrida y los nombres de Dios

El vocabulario mismo del que se sirve Derrida en “Fe y saber” para pensar el acontecimiento está sin dudas motivado por su manifiesto propósito de no establecer falsos ‘cortes epistemológicos’ entre fe y saber, entre religión y filosofía de la religión, entre creencia y conocimiento. Pero, además, esto tiene importantes consecuencias políticas, a las que el mismo Derrida no ha dejado de aludir por su cuenta. Llamar especialmente la atención sobre ellas es necesario para comenzar a plantear la confrontación con los otros autores, que, hay que decirlo ya, hacen un uso bastante más laico o incluso ateo de la religión (salvo tal vez Žižek, quien directamente liga la significación política de la religión a su sostenimiento como creencia efectiva, aunque esto lo lleve a criticar fuertemente las posiciones de Derrida). Sin embargo, debe quedar también claro que Derrida no consideraría nada inocente o natural esta transposición de términos de la religión a la política, ya que lo que está en juego es precisamente la manera en que se piensan la autonomía del campo de lo político y la instancia del sujeto; aunque nos reencontraremos con este problema más adelante, vale la pena ya llamar la atención sobre él.

Hemos visto hasta aquí que fe y saber, técnica y creencia, y la serie de términos que a ellos asocia por cada lado Derrida tienen dos fuentes comunes: lo fiduciario, es decir, lo relativo a la promesa y la repetición, y lo sacro, lo inmune, intangible y como tal, Uno o único. Estas dos fuentes, aunque no pueden reducirse a un origen común presente, sino a aquél dividido constitutivamente al que Derrida da el nombre de *khôra*, son sin embargo indisociables: no hay sacralidad, inmunidad o unidad (o divinidad) alguna sin la posibilidad constitutiva de su reiteración; lo sagrado es una ‘reacción’ de la posibilidad de repetición sobre sí misma. No hay entonces identidad única y plenamente autoconsistente de lo religioso, ni de la experiencia de la fe de que dimana, más que sobre la base de la apelación a lo que las versiones limitadas, fundamentalistas, de esa experiencia consideran propiamente su otro: la razón, la técnica, la reiteración. La operación crítica (y siempre correlativamente ética) de Derrida consiste en reconducir la religión a sus dos fuentes o, mejor a su inevitablemente doble condición de posibilidad, y la garantía que legitima esa operación es precisamente la apertura de esa instancia ‘cuasi-trascendental’ que es *khôra*, que la separa de cualquier sustancialización identitaria o fundamentalista: la religión no puede así realizarse nunca plenamente en sí misma como pura presencia pero, al mismo tiempo, solo a costa de esa finitud es realizable precisamente como religión, basada en la fe y en el testimonio, y no en la simple unión mística absoluta con lo otro, que Derrida considera una versión ‘ideológica’ de la creencia religiosa. Sin embargo, hay que decir ya mismo que la deconstrucción no nos enfrenta, en el ‘estilo’ de la crítica de la ideología, a lo que realmente oculta la religión tras ella luego de disolverla como fenómeno, sino que simplemente la abre a un contexto velado o denegado y la desplaza respecto de sus coordenadas habituales. Podría decirse incluso que la deconstrucción misma solo es una reiteración dislocada de la religión (aquí se entiende más aun la pertinencia del uso de vocabulario religioso para hablar de la religión en el artículo de Derrida), con lo cual ella también queda sujeta a la promesa, a lo fiduciario de la fe y la creencia, a esa confianza básica que, aun en su ruptura, es para Derrida la condición de todo vínculo. De este modo, las operaciones deconstructivas no se sustraen tampoco a la repetibilidad, ya que no hay horizonte sin expectativa de reiteración. No es posible, entonces, acusar a Derrida de trascendentalizar la religión convirtiéndola en un aparato conceptual autónomo separado de su práctica efectiva, como en Kant, para sostener la deconstrucción como ‘filosofía de la religión’: una parte importante de sus operaciones se

orienta a mostrar precisamente como su discurso mismo se encuentra marcado por los movimientos que analiza en el religioso. Es decir, en última instancia, como la deconstrucción misma se ve también afectada por su diferencia respecto de sí misma, por la imposibilidad de su realización plena que a la vez es su condición de posibilidad.

A pesar de esto, hemos visto que Derrida reserva todavía un lugar para una peculiar 'plenitud', aunque entendiéndola de una manera singular: como acontecimiento. Este implica una decisión en el campo de indecidibilidad que abre el origen siempre dividido: si ninguna remisión al origen puede completar, fundamentar o legitimar por sí misma definitivamente un todo (social, por ejemplo) sino que, al contrario, su división expone cualquier orden a su radical finitud, ningún acto puede resultar plenamente garantizado por un horizonte (por ejemplo, por un sistema de reglas); entonces, solo resta decidir, y el acontecimiento es esa decisión 'sin red', única posibilidad de concebir cualquier tipo de legitimación de una acción. El acontecimiento derridiano se define por su radical imprevisibilidad en el marco de cualquier horizonte, al que de hecho pasa a cuestionar: no habría verdadero acontecimiento si este pudiera ser prefigurado por una espera. Tampoco, por supuesto, si no fuera en cierta forma también resultado de una promesa, pero que Derrida entiende como apertura o hiato sin contenido, es decir, como *khôra*. Pero hay que retener especialmente que para Derrida el acontecimiento se constituye no solo como tal en un horizonte de finitud (como hemos visto, no hay posibilidad de presencia y experiencia algunas por fuera del marco 'cuasi-trascendental' pero originalmente dividido de la iterabilidad) sino que también es el punto de partida de un modo de historicidad, es decir, de fundación del acontecer mismo, y con esto cuestiona todo desarrollo previo a él como ahistórico, por cerrado al acontecimiento. Por esto Derrida se sirve para pensar el acontecimiento del modelo religioso de la revelación, que en su acontecer 'crea' el horizonte para su propio suceder histórico (entendido, digamos, por ejemplo, como 'después de Cristo' y por eso separado de la repetición circular previa a la encarnación). Esto era esperable, ya que no podría darse una exclusión definitiva entre acontecimiento y horizonte a pesar de la al mismo tiempo perpetua posibilidad de apertura de la distancia que los separa.

A partir de esto, resta tratar dos importantes corolarios de los planteos derridianos, que más adelante ocuparán el centro de la confrontación con los otros autores. En primer lugar, ¿qué condiciones se desprenden de ellos para pensar el saber, por ejemplo el que habitualmente pasan por ejercer los intelectuales y que sin dudas opera detrás de lo que llamamos teoría? ¿Y qué relaciones se puede entonces trazar entre saber y sujeto según Derrida? ¿Hay o puede haber, en efecto, una noción deconstructiva de sujeto, a pesar de los conocidos reparos de Derrida al respecto? Y en segundo, ¿qué consecuencias políticas y sociales concretas surgen de los planteos de Derrida? ¿Qué noción de vínculo social y de comunidad se desprende de ellos? ¿En qué sentido se puede considerar el pensamiento de Derrida propia o impropriamente *crítico*, si con este término entendemos su capacidad para cuestionar o pensar lo que desde otras perspectivas sobre lo social aparece como dado o natural? ¿Cuál es, entonces, para Derrida, el sitio de una intervención que sea capaz de desplazar las líneas dominantes del *statu quo*, es decir, de las concepciones sacralizadas y autoinmunes de las relaciones que instituyen la vida política, si existe algo que pueda ser denominado de esta forma? Como veremos, Ernesto Laclau, con su teoría de la hegemonía, se encargará de responder varias de estas preguntas, a las que en algunos casos, y por razones teóricas identificables, Derrida prefirió enfrentarse siguiendo estrategias diferentes o, simplemente, no hacerlo.

Primero, entonces, la cuestión del saber. Como hemos visto, lo fiduciario de la fe y la creencia se relaciona con la técnica, la ciencia y la razón como instancias de lo repetible o iterable. Las dos fuentes de la religión, lo sagrado y la creencia, son también las dos fuentes del saber científico-técnico, y esto le permite a Derrida pensarlos conjuntamente, por ejemplo en la figura de la promesa, que para él es constitutiva de toda relación y de todo vínculo, y así deconstruirlos, conducirlos a su origen siempre doble o contaminado por su otro. Toda promesa implica, sostiene Derrida, un tercero o testigo al que se invoca como garantía de confianza; en última instancia, ese otro testigo, producido en cada caso por cada promesa y operando cuasi-transcendentalmente, siempre ya allí en cada lazo (social o pre-social), no puede ser otro que Dios, un Dios de cierta innegable filiación kantiana. Como en Kant, este Dios garante nunca puede manifestarse de manera completamente presente como marco de la promesa; es, por así decir, “una ausencia”, “un vacío” [44], es decir, *khôra*. Derrida lo explica con claridad:

Sin Dios, no hay ningún testigo absoluto. Ningún testigo absoluto que se ponga por testigo en el testimonio. Mas con Dios, un Dios presente, con la existencia de un tercero (*terstis, testis*) absoluto, cualquier atestación se hace superflua, insignificante o secundaria [44].

Una promesa o una prueba solo tienen sentido cuando presuponen un testigo confiable, y esa confiabilidad solo puede encontrarse en última instancia en Dios; sin embargo, si la existencia de Dios a su vez se concibiera como plenamente dada, presente y garantizada, el prometer y el probar mismos perderían su sentido de compromiso y responsabilidad personales, si se quiere su carácter ético. Detrás de toda promesa y atestación se juega entonces la creencia en un otro que sirva como testigo, aunque esa creencia no puede nunca convertirse en certeza si se trata efectivamente de una promesa. Esto podría quizás ser considerado propio del orden del sujeto: la promesa, y todo lo que implica, no se sostiene sin creencia, es decir, que no puede darse de manera legítima si las condiciones de la repetición que supone, ese tercero siempre otro, están plenamente dadas, presentes y accesibles, y todo en las operaciones deconstructivas tiende a mostrar que no lo están, es decir, que siempre hay lugar para la decisión. Y este podría ser el lugar de la intervención del sujeto: el de la creencia que lleva a la decisión. No se trataría, está claro, de un sujeto absoluto o incondicionado: al contrario, es su finitud la que da lugar a la posibilidad de la promesa y el testimonio. Y esto quiere decir que no hay sujeto en sí que no se abra al mismo tiempo al juego de su reiteración como otro, pero no que no haya sujeto; sin embargo, también es de todos modos evidente que la única manera de que lo haya es que esté dividido por su dependencia, por llamarla de algún modo, respecto del otro, de la apertura al espacio de indecidibilidad en que se ‘fundan’ cualquier creencia y cualquier decisión. Igualmente, Derrida opondrá varios recaudos a este paso teórico en relación con la noción de sujeto, según tendremos ocasión de verlo en breve.

Derrida retoma para pensar estos asuntos un tema kantiano, el de la relación entre moralidad pura y cristianismo, en lo que el filósofo –en *La religión en los límites de la mera razón*– llamó la “fe reflexionante”, interiorizada, que da origen a la incondicionalidad del imperativo categórico, la cual es analizada por Derrida en el apartado 15 de “Fe y saber”. Esta tiene que ver con que la condición para actuar moralmente es no poder apelar a la posibilidad de saber qué quiere Dios de nosotros, “hacer en resumidas cuentas como si Dios nos hubiera abandonado” [21]. Esta posibilidad de suspender la existencia de Dios es la condición de la obligación de decidir a la que está precisamente sujeto el sujeto moral kantiano. Derrida extrae como consecuencia de esto que el cristianismo es entonces la religión que ha asumido constitutivamente la ‘muerte de Dios’, la

imposibilidad de contar con la certeza de su existencia como garantía de todo lo que es y lo que debe ser: de aquí la idea de que la revelación tiene que ver con la apertura del horizonte de la historia, del acontecer mismo. Sin embargo, la consecuencia inmediata de esto, en el discurso religioso y en la filosofía kantiana, es según Derrida una “reinmanentización antropológica” [68], centrada en los derechos humanos y de la vida (humana) como sacralidad inalienable (ni siquiera por la trascendencia divina), que al mismo tiempo da lugar al intento correlativo de definir trascendentalmente el propio sujeto humano. El humanismo (afín al ecumenismo, imperecedera pretensión cristiana) puede entenderse entonces como no otra cosa que un desplazamiento de lo sagrado que, aun en plan laico o ilustrado, consiste en una nueva operación de inmunización que, por supuesto, puede dar también lugar a sus reacciones autoinmunes (por ejemplo, en la función de legitimación de todo tipo intervenciones violentas que pueden llegar a cumplir términos como ‘ayuda humanitaria’, ‘restablecimiento de los derechos humanos elementales’ e incluso simplemente ‘libertades’).

Una vía tras la ‘muerte de Dios’ cristiana sería entonces la del humanismo universalista de una posible lectura de Kant y su concepción sacralizada del sujeto trascendental, con estas posibles consecuencias autoinmunes. Derrida, fuerte crítico del humanismo, aun en la versión espiritualista de un aparente anti-humanista como Heidegger (30), ve en esta vía no solo una versión reductora (‘ideológica’, diría ya Laclau) del pensamiento religioso a solo una de sus fuentes, sino también una denegación del lazo de mutua implicación que une razón y religión. La consecuencia última de la sacralización de lo humano es una liberación de la razón y de la técnica respecto de sus vínculos con la fe: la repetibilidad, como su condición de posibilidad, se independiza de toda relación con lo fiduciario y se hace (tecno)ciencia positiva; también ella, paradójicamente, se inmuniza, excluye todo aquello que no obedece a su propia lógica o, en todo caso, lo constituye externamente como mera ‘ética de la práctica científica’ o, en un evidentemente paradójico compromiso con el humanismo sacralizado que muestra la afinidad formal última de ambos, en ‘bioética’.

Derrida ve aquí la figura por excelencia del ‘mal radical’ kantiano: sirviéndose de figuras bíblicas, se refiere a la “tentación del saber”, pero la entiende como “creer saber no solo lo que se sabe [...], sino lo que es el saber, y que se ha liberado, estructuralmente, del creer o de la fe –de lo fiduciario o de la fiabilidad” [49], o sea que puede darse plenamente en sí mismo y como tal, sin otro. Esta inmunización del saber tiene como consecuencia para Derrida la clausura de la apertura del porvenir basado en la iterabilidad como posibilidad permanente, clausura sustentada precisamente en lo que niega esa apertura: “el programa y la prueba, la predictividad o la providencia, el puro saber y el puro saber-hacer, es decir, la anulación del porvenir” [75]. El saber absolutamente constatativo, exonerado de su carácter de promesa y de la fiabilidad que implica, implica la subsunción de toda diferencia en el ámbito de lo mismo en su completa previsibilidad y su sometimiento tecnológico. No hay lugar entonces para la decisión ni para el otro (o la “decisión del otro” en su conjunto de la que hablaba Derrida), ni por supuesto para el acontecimiento, sometido a un horizonte absolutizado (que consistiría en una versión inmunizada del sujeto trascendental kantiano). Se puede encontrar aquí entonces un sitio para un posible ejercicio de la deconstrucción (si no de la crítica, demasiado comprometida conceptualmente con el sujeto trascendental): reconducir todo saber a su vínculo con la repetibilidad como apertura a la alteridad, rompiendo el cerco de su pretendida inmunidad al demostrar que su origen es doble y con esto permanece siempre abierto y por lo tanto presupone la creencia. La ‘crítica’, entendida de este modo, solo puede ser deconstructiva: no disuelve el saber falso para dar lugar a un nuevo (y único, o Uno) fundamento, sino que abre lo que en él es ‘falso’, si puede seguir usándose el término, por pretender ser Uno

sin resto, a su constitutiva alteridad, es decir, a sus relaciones con lo que excluye como secundario, marginal o accesorio, empírico o circunstancial (según los casos). Por esto de este trabajo de Derrida sobre la religión se desprende a su vez una posible estrategia de deconstrucción del saber que no consiste, por supuesto, en su negación, sino en su inscripción en un campo general más amplio pero que sin embargo no le resulta exterior. Y del mismo modo, podría llevarse a cabo una deconstrucción del sujeto que ese saber presupone: el esquema abstracto de las categorías de conocimiento que condicionaría todo saber no puede constituirse como puramente trascendental, plenamente ‘apartado’, *malgré* Kant. Siempre resultará contaminado por sus compromisos ‘empíricos’, por sus vínculos con el otro más allá de la objetivación. Será, entonces, cuasi-trascendental. Y, al mismo tiempo, la inmunidad de la objetividad positiva pura resultará impugnada.

Pero a partir de lo anterior pueden surgir las siguientes preguntas: al consistir lo ‘crítico’ de la operación deconstructiva de los saberes en su desplazamiento y contextualización en relación con lo que en cada caso estos definen como su otro excluido o marginado, ¿no se enfrenta de todos modos la deconstrucción con el riesgo de re-trascendentalizar el gesto crítico reduciéndolo a la actualización de una serie de estructuras sostenidas en apariencia de manera puramente presente al margen de su propia iteración, por ejemplo las de una teoría de la relación con el otro, del ‘vínculo social’ o de la intersubjetividad, por más secular, post-metafísica o ‘comunicativas’ que aparente ser? Esta es, está claro, la tentación habermasiana frente al problema de la decisión y el vínculo social intersubjetivo, y ya hemos analizado la concepción de contexto o contextualización que se desprende de ella (31).

Pero, aun si Derrida logra efectivamente evitar esta tentación, ¿no se da el riesgo correlativo (o, de hecho, el mismo riesgo) de que la operación deconstructiva se convierta en una especie de neo-empirismo pragmático, entendido como simple disipación de las nieblas ideales que ocultan en cada caso ‘lo que efectivamente hacemos’? En contra de esta última posibilidad, Derrida sostiene que “habrá siempre un hiato irreductible entre la apertura de la *posibilidad (como estructura universal)* y la *necesidad determinada*”. “Por eso”, agrega, volviendo a la cuestión de la religión, “siempre se podrá criticar, rechazar, combatir esta o aquella forma de sacralidad o de creencia, incluso de autoridad religiosa en nombre de la posibilidad más originaria” [93]. La operación deconstructiva parecería sostenerse a partir de una posibilidad que está operando siempre más allá de cualquier limitación empírica, lo cual produciría la tentación de calificarla de ‘trascendental’. Derrida indica, precisamente, que “parece imposible denegar la *posibilidad*”. Pero con sagacidad agrega inmediatamente, aplicando la conclusión deconstructivamente a ella misma, que “*no* se la puede denegar: esto quiere decir que, como mucho, se la puede denegar. El discurso, en efecto, que se le opondría entonces, siempre cederá a la figura o a la lógica de la denegación” [93-94]. Sirviéndose de esta categoría psicoanalítica, Derrida llama la atención sobre cómo, aunque la posibilidad permanece abierta, ella misma implica siempre también una decisión. La división del origen es también la indecidibilidad de la posibilidad: ella siempre está sujeta a un suplemento que habría que llamar, aunque impropriamente (pero ¿podría serlo ‘propriamente’ a partir de lo dicho recién?), ‘empírico’, que impide que se convierta en plenamente trascendental, y que solo resulte ‘cuasi-trascendental’ (porque está sujeta a la decisión y a la posibilidad de la denegación). Esto no quiere decir sin embargo que la deconstrucción se convierta en un neo-empirismo pragmático, dado que sus operaciones se caracterizan, como indicamos, por resguardar la referencia ‘primera’ a las condiciones de posibilidad de cualquier fenómeno efectivo.

Con esto se entiende entonces el doble juego que abre el movimiento deconstructivo en el pensamiento de Derrida, y se aclaran los puntos dejados en suspenso por sus aplicaciones al contexto poscolonial en el capítulo anterior. Por un lado, la deconstrucción destrascendentaliza cualquier horizonte que se pretenda absoluto y único en relación con cualquier campo de saber; esto implica, como vimos, llamar la atención sobre las exclusiones de lo ‘marginal’, ‘secundario’ o simplemente ‘otro’ que ese horizonte debe llevar a cabo para constituirse como trascendental (por ejemplo, y por excelencia, el ‘borramiento’ del otro del sujeto trascendental de la filosofía idealista: el sujeto subalterno colonial que le es contemporáneo). Y por otro, y al mismo tiempo, se reconduce cualquier campo de saber a su posibilidad de origen siempre abierta, universal aunque nunca una y siempre abierta a lo otro, dividida; esto implica a menudo notar que lo excluido como marginal es sin embargo central en la constitución de esa posibilidad (la conformación del sujeto del idealismo coincide con el sujeto colonial, es decir, el sometimiento del otro es su condición misma de posibilidad). La deconstrucción derridiana se constituye como una tarea interpretativa que trabaja siempre sobre materiales previos que son campos de saber constituidos, a los que destrona de sus pretensiones absolutas (por ejemplo, las de dar cuenta definitivamente de sus objetos, por ejemplo en la vía del orientalismo desacralizado por Said) y al mismo tiempo reenvía a sus propias condiciones de posibilidad cuasi-trascendentales, en las que se muestran contaminados por aquello que ellos mismos pretendían definir como ajeno, accesorio o circunstancial al delimitar sus propios objetos.

Todo esto se ve con claridad en el trabajo de Derrida “Del derecho a la justicia”, aunque aquí Derrida llama todavía más la atención sobre el carácter verdaderamente indeconstruible de la apertura a la posibilidad como diferencia constitutiva, en la estela trazada por la ‘noción’ de *khôra*. En este artículo, Derrida caracteriza el derecho indicando que es asimilable a un saber ya que “es esencialmente *deconstruible*”, y esto por dos razones: “porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables” y “porque su último fundamento por definición no está fundado” (32), dado que no hay derecho sin institución performativa de la justicia previa a la distinción de lo justo y lo injusto en términos legales, es decir, sin un gesto contingente, por no fundado, de establecimiento, ni legal ni ilegal, otro. La apertura del derecho y la ley a la interpretación, digamos, a la jurisprudencia, coincide entonces no solo con la des-absolutización del horizonte de su aplicación o, mejor dicho, con el hecho de que es esencialmente aplicable a casos cada vez singulares, nunca plenamente generalizables (en esto consistiría el carácter ‘textual’ del derecho y la ley), sino también con su reconducción a un origen que se escapa de aquello mismo que funda, de lo que nunca puede ser parte (¿conforme a qué derecho es el acto de institución misma del derecho?). Podría decirse que el derecho se funda en última instancia sobre la justicia, pero para esta Derrida reserva un tratamiento particular que ahora sí termina de completar nuestra descripción de las operaciones deconstructivas: “[l]a justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible” (33), pero con esto hace posible la deconstrucción misma, “por no decir que se confunde con ella” (34). De hecho, “la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstruibilidad de la justicia y la deconstruibilidad del derecho” (35). Por un lado, como se ve, la deconstrucción llama la atención sobre el carácter finito, no absoluto ni fundado de una vez y para siempre de un campo de saber (el del derecho en este caso); pero por otro, lo reenvía a su relación constitutiva con su otro siempre infinitamente distante, que es a la vez su condición de posibilidad (en este caso, el acontecimiento indeconstruible, pero contingente, de institución de la justicia que nunca puede ser conforme a derecho). Pensar el fundamento del derecho es entonces experimentar una aporía, que Derrida asocia con el

carácter infinito de los problemas que genera la relación entre derecho y justicia (36). Si el derecho es el ámbito de lo calculable, de la aplicación de reglas a casos particulares, “la justicia es incalculable” (37), ya que implica una decisión (entre lo justo y lo injusto) que nunca puede ser resultado de la simple aplicación de una regla, sino que tiene que ‘inventarla’ (38) en cada caso singular. Y hay que retener que es ella misma la que ‘reclama’ al derecho que funda y al mismo tiempo deconstruye su propia puesta en cuestión en función de una interrogación de sus ‘orígenes’ y ‘principios’. Pero la indeconstructibilidad de la justicia (y de la deconstrucción misma) no equivale, como vimos, a su trascendentalización: esos ‘orígenes’ escapan a cualquier tipo de manifestación presente, incluso la de una determinación estructural.

El carácter deconstruible del derecho da en Derrida lugar a una consecuente deconstructibilidad del ‘sujeto del derecho’ o de la persona jurídica. Derrida llama efectivamente la atención sobre los rasgos antropofalo-etnocéntricos de ese sujeto, es decir, sobre cómo su supuesta generalidad oculta en realidad toda una serie de compromisos particulares que tienden a hacerlo concebir siempre como varón, occidental y humano (y en esto Derrida coincide con algunas de las operaciones características de la teoría poscolonial, según se vio en el capítulo anterior). Al hacerlo, se ocupa también de “toda una red de conceptos conexos” (39); entre ellos, Derrida menciona, resumiendo su propio trabajo deconstructivo en sus textos de los años 60 y 70, “propiedad, intencionalidad, voluntad, libertad, conciencia, conciencia de sí, sujeto, yo, persona, comunidad, decisión, etc.”. Pero Derrida responde a quienes lo acusan de dar lugar con esta deconstrucción del sujeto a una “irresponsabilización” que ésta en realidad entraña un “incremento de responsabilidad” (40), ya que, como hemos visto, la deconstrucción del derecho supone llamar la atención sobre cómo la decisión entre lo justo y lo injusto suspende siempre la aplicación directa de reglas para dar lugar a la llamada del otro, es decir a aquello que hace responsable al sujeto antes de la identificación consigo mismo que lo constituye (aunque nunca de manera plena) como sujeto de derecho. La deconstrucción interviene en ese campo de saber para trasladarlo al espacio en el que se abre a lo no sujeto a reglas de previsión, o sea, al acontecimiento, que es decisión del otro, y por lo tanto no subjetivable, no interiorizable. Y para Derrida,

un sujeto no puede nunca decidir nada: un sujeto es precisamente aquello a lo *que* una decisión solo puede llegar como accidente periférico que no afecta ni a la identidad esencial ni a la presencia a sí sustancial que hacen del sujeto un sujeto (41)

Si la posibilidad de la deconstrucción está ligada a la apertura de un espacio cuasi-trascendental de indecidibilidad que es condición de la verdadera decisión (y no de la simple aplicación mecánica de reglas), esta no puede detenerse ante la figura de un sujeto definido trascendentalmente de acuerdo con la red de categorías mencionadas más arriba, que pretenden, bajo la apariencia de un resguardo de la responsabilidad personal, circunscribir el campo de la decisión, haciéndola equivaler siempre a ‘decisión de un sujeto’ (por supuesto, siempre definido con determinadas características y excluyendo otras, como se vio).

La deconstrucción del sujeto es entonces evidentemente una de las tareas del pensamiento derridiano, y en consecuencia ocupa el centro de una entrevista que Jean-Luc Nancy le realiza a Derrida, publicada bajo el título de “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto” (42). Allí éste toma todos los recaudos posibles a propósito del uso de la palabra ‘sujeto’, indicando que con ella se corre el riesgo de recaer inadvertidamente en aquello que, como vimos recién, la deconstrucción busca desarticular: dar por sentado que existe algo como el sujeto de lo que se puede hablar porque es delimitable, homogéneo e idéntico a sí mismo. Como veíamos recién, el sujeto sigue

siendo para Derrida en general “un principio de calculabilidad” (43) que veda o retiene el verdadero espacio de la decisión y la responsabilidad, que es el de lo infinito o incalculable. Este es sin embargo también el caso incluso en Nietzsche y Heidegger, quienes a pesar de sus reacciones contra la metafísica del sujeto e incluso de su resistencia al uso mismo de la palabra, de todos modos no serían capaces de renunciar a sus prerrogativas; el *Dasein* heideggeriano ocupa de hecho para Derrida “un lugar análogo al del sujeto trascendental” (44), que es el de “una cierta clausura –saturada o suturada– de la identidad a sí, una estructura todavía demasiado estrecha de la identificación a sí”, lo cual “confiere hoy al concepto de sujeto su efecto dogmático” (45). La noción de sujeto sería así ‘pre-deconstructiva’ por su resistencia a la apertura respecto del otro, al definirse precisamente por su delimitación de un campo de apropiación del otro en la identidad de lo mismo.

Paradójicamente, una filosofía centrada en el sujeto como la fenomenología de Husserl es para Derrida sin embargo más capaz de abrir el espacio de una interrogación de las condiciones que lo exceden (y a partir de esto se entiende que el mismo Derrida haya comenzado su trabajo deconstructivo a partir de una lectura de la fenomenología atenta a lo que hay de pre- o para-subjetivo en la constitución de la idealidad del ego). Esta interrogación del ‘sujeto’ tendría entonces que ver con “olvidar un poco la palabra. No tanto olvidarla, es inolvidable, sino más bien ordenarla, sujetarla a las leyes de un contexto que ella ya no domine desde el centro. Dicho de otro modo, no decirlo más sino más bien escribirla, escribir ‘sobre’ ella” (46). Se trata entonces de abrir el sujeto a un campo de relaciones que la tradición metafísica reprimió, replanteando por ejemplo las existentes entre las nociones de sujeto, hombre y animal, como hace el mismo Derrida en su entrevista con Nancy, llamando la atención sobre cómo la sacrificabilidad de la vida no humana (animal o vegetal) es condición de toda concepción humanista del sujeto, aun entre aquellos que han pretendido ponerlo en cuestión, como Heidegger y Levinas, pero al mismo tiempo han seguido estableciendo siempre algún tipo de singularidad diferenciada respecto del animal.

Como conclusión de lo anterior, debe retenerse, como indicamos más arriba, que la deconstrucción trabaja cuidadosamente interpretando materiales de la tradición para reconducirlos a su origen siempre doble. Con esto intentamos explicar por qué Derrida, a pesar de su ‘desagrado’, no puede evitar preguntarse por las condiciones de posibilidad del sujeto en la tradición filosófica, que en un giro deconstructivo por excelencia son a la vez las de su imposibilidad, y a esto apunta sin dudas que a la cita incluida más arriba de su trabajo “Del derecho a la justicia” sobre el hecho de que “un sujeto no puede nunca decidir nada”, agregue el siguiente comentario: “todo esto asumiendo que la elección de la palabra ‘sujeto’ no sea arbitraria, al menos, y se confíe en lo que en efecto siempre se exige, en nuestra cultura, de un ‘sujeto’” (47). Esto puede querer decir tanto que la palabra ‘sujeto’ resulta inadecuada para dar cuenta de los acontecimientos a los que da lugar la deconstrucción, como que ella misma puede reinscribirse más allá de la red conceptual que la circunscribió en la tradición filosófica occidental. Derrida podría afirmar sin dudas que más allá de esta parafernalia filosófica para pensar el sujeto, muchos de los rasgos que se le adjudican (responsabilidad, juicio, intención, etc.) son efectos de su conducción a un punto de indecidibilidad radical; desde este punto de vista, no habría sujeto del derecho sin este ‘resquicio legal’ que lo ‘libera’ de sus obligaciones prefijadas al tiempo que lo expone, sin embargo, a una responsabilidad mucho más ‘primitiva’ y constitutiva. A esto se refiere precisamente Derrida en la entrevista con Nancy mencionada anteriormente, pero lo hace según una estrategia que hace que valga la pena citar este pasaje extenso:

Nosotros hablamos de la dehiscencia, de la dislocación intrínseca, de la *différance*, de la desterrancia, etc. Algunos podrían decir: pero justamente, aquello que nosotros llamamos “sujeto” no es el origen absoluto, la voluntad pura, la identidad consigo misma o la presencia a sí de una conciencia, sino más bien esta no-coincidencia consigo mismo. He allí una réplica a la cual sería preciso que retomáramos. ¿Con qué derecho apelar a este sujeto? ¿Con qué derecho, inversamente, prohibirnos apelar a este “sujeto”? Pienso en aquellos que querrían reconstruir hoy en día un discurso sobre el sujeto que no fuera pre-deconstructivo, sobre un sujeto que no tuviera más la figura del dueño de sí mismo, de la adecuación a sí, centro y origen del mundo, etc., sino que definiera más bien al sujeto como la experiencia finita de la no-identidad consigo, de la interpelación inderivable en tanto ésta viene del otro, de la huella del otro, con las paradojas o las aporías del ser-ante-la-ley, etc. (48)

Es significativo que Derrida diseñe el espacio de enunciación de un comentario acerca de la posibilidad de una ‘reinscripción’ no metafísica del concepto de sujeto que coincide con lo que veníamos anunciando, sobre la base del juego explícito de la oposición entre lo que decimos “nosotros” y lo que podrán decir “algunos”, “aquellos”, que buscan reconstruir “hoy en día un discurso sobre el sujeto”. Derrida reconoce tanto lo que habría de legítimo como de ilegítimo en esa ‘reconstrucción’, pero no da una respuesta definitiva a la cuestión; más bien, multiplica las advertencias a propósito de las dificultades que entrañaría un proyecto como este. ¿Sería entonces posible decir que con esto se abre un espacio para la decisión dentro del pensamiento mismo de Derrida? O, lo que es lo mismo, ¿puede ser el sujeto uno de los nombres de lo indecible en el campo de la deconstrucción, en el sentido de que la posibilidad de su ‘rescate’ parece tener que ver no solo con acontecimientos por venir sino también con el problema del sentido de que se pueda hablar, en relación con ellos, de una ‘herencia’ del pensamiento de Derrida? Y a pesar de esto, resta todavía la cuestión de si esta especie de dicotomía planteada por el mismo Derrida no obtura tal vez otra posibilidad, que como veremos será aprovechada por un Slavoj Žižek lector de Jacques Lacan: la de una noción de sujeto que no implique ni la autotransparencia de la conciencia para sí misma ni la separación respecto de sí entendida como finitud.

Si prestamos atención nuevamente a la “mesianicidad sin mesianismo” que guía las operaciones deconstructivas, habría que tener en cuenta la posibilidad de introducir la lógica de la promesa y el por-venir para pensar el sujeto, si, como sugiere Derrida, es al menos posible seguir usando este término deconstruyendo la manera en que se inscribió en la tradición filosófica, o sea, dando lugar a la vez a su paradójica supervivencia espectral (es decir, como huella nunca plenamente presente pero no por eso ausente o borrada del campo de la reflexión filosófica o política). La decisión (pero siempre en un campo de indecidibilidad que nunca puede ser revocado plenamente por ella) y la promesa (pero infinitamente abierta al porvenir, por fuera de cualquier pretensión de regularla como un acto de habla) son entonces los dos focos que organizan en Derrida las condiciones para que pueda plantearse el problema del sujeto (49). En este sentido, si la deconstrucción reconduce toda pretendida presencia a la iterabilidad de la promesa que es su condición y se introduce en los saberes dando lugar en ellos a uno o más, por llamarlos de algún modo, ‘sitios de decisión’, es decir, a los momentos de alteridad o indecidibilidad como imprevisibilidad contingente que inevitablemente los conforman, se podría decir que las operaciones de la deconstrucción suponen la intervención de un sujeto (que por supuesto, no la preexiste); este surgiría obviamente no como horizonte trascendental absoluto de las tareas que implican, ni como foco personal de sus intenciones o motivaciones empíricas (en el plano ya instituido de los saberes con los que trabajan, por ejemplo), sino en los imprevistos cruces de ambos planos que dan lugar a su alteración deconstructiva. Aunque ella presupone sin dudas la aplicación de ‘técnicas de lectura’ específicas o de una especie de ‘metodología’, estas solo tienden a la apertura imprevisible de estos

espacios que en los cuerpos estables de saber dan lugar a la postulación de un sujeto sin más horizonte que el de la espera o la promesa abiertas que toda técnica implica constitutivamente. Y esto vale especialmente para los cuerpos de saber que tienen al sujeto como su objeto: refiriéndose a la “axiomática subjetal” que está detrás de las nociones de ‘responsabilidad legal’ hoy dominantes en el campo del derecho (vinculadas con la ‘premeditación’, lo ‘preterintencional’, lo ‘culposo’, etc., por ejemplo), Derrida declara que “ningún saber es accesible en relación con este tema” (50). Pero está claro que esto no quiere decir que, por lo tanto, la responsabilidad y la intención no existan, ni tampoco el sujeto de derecho, aunque por supuesto siempre se lo siga concibiendo como efecto paradójico de un campo de saber, y no como su fundamento.

Nada más lejos, sin embargo, que este posible ‘sujeto de la deconstrucción’ que postulamos, de lo que desde la terminología de algunas interpretaciones de los fenómenos culturales y sociales, derivadas libremente en su metodología del análisis arqueológico de las formaciones discursivas de un Foucault, se denomina ‘posiciones de sujeto’. Si se entiende estas ‘posiciones’ como efectos más o menos generalizados de las estructuras discursivas de los saberes y las prácticas, en el sentido trivial de que todo enunciado o acto da lugar a la posibilidad de su análisis en el plano de la enunciación y la acción, y que ese plano no los preexiste, está claro que no es esto lo que evoca el ‘sujeto de la deconstrucción’ del que hablamos, aunque Derrida sin dudas esté atento a los procesos de configuración de todos estos efectos antro-po-falo-etnocéntricos, entre los que el del sujeto ocupa seguro un sitio fundamental, como se vio más arriba (51). Tampoco está en juego aquí el sujeto como resultado de la interpelación de las estructuras ideológicas, con el que esta noción de ‘posiciones de sujeto’ guarda probablemente alguna afinidad (ya sea a partir de cierto althusserismo original e irredento en Foucault, ya sea por la preponderancia de la lectura de Althusser entre los fundadores de los estudios culturales ingleses, que iniciaron a generaciones de investigadores en esta terminología). Estos diferentes modelos de análisis y esta terminología responden a versiones más o menos rígidas y formales de un mismo principio: el que identifica al sujeto solamente con el plano de una trascendentalidad abstracta (en la tradición filosófica) para luego negarla enfáticamente en función de un empirismo engañosamente materialista que pone en una serie de hipóstasis conceptuales (estructura, ideología, discurso, cultura, identidad, lo social, etc.) el origen manifiesto de todo sujeto, en las que él mismo se agotaría, negándole de plano toda otra posibilidad (porque siempre se la sigue presuponiendo como rígidamente trascendental). Con esta denegación no hacen sin embargo otra cosa que re-trascendentalizar el espacio del saber y el análisis cultural, y otorgar invisibilidad e inmunidad a un modelo determinado de sujeto, el del teórico o el crítico cultural todopoderosos cuya mirada, por más que multiplique los gestos de ‘compromiso’ con la ‘realidad’ que describe, se sustrae así por siempre del campo de saber que pretende delimitar (52). Cabría entonces preguntarse: ¿cuál es el sujeto de las ‘posiciones de sujeto’? Sin dudas una versión bastante fuerte (por inanalizada) del sujeto de conocimiento positivista, ‘dulcificado’ por la terminología culturalista académicamente al uso y las coartadas proporcionadas por profesiones de fe materialistas (por ejemplo, las que tienen que ver con una apelación al cuerpo y la corporalidad en general como supuestos ‘antídotos’ en contra del sujeto trascendental).

Frente a esto, el sujeto de la deconstrucción, en cambio, al reconducir a su doble foco iterable toda configuración pretendidamente trascendental y llamar la atención sobre la posibilidad siempre abierta a la que se puede remitir todo fenómeno dado, se sustrae por un lado a las reapropiaciones a las que inadvertidamente pueden dar lugar las ‘posiciones de sujeto’ (bajo la forma de su implícita recuperación del sujeto de conocimiento más clásico), y por otro establece una distinción, a la que la teoría de las ‘posiciones de sujeto’

no puede acceder (y he aquí una razón por la cual puede ser coyunturalmente oportuno recuperar el término 'sujeto' en las discusiones contemporáneas: para evitar su 'secuestro' conceptual por parte del culturalismo, aunque el mismo Derrida destaque incansablemente al mismo tiempo, vía Levinas, que en todo sujeto hay algo de "rehén" del otro (53), entre el sujeto como mero efecto trivial de las estructuras y como el o los sitio/s de su imprevisibilidad, de su apertura a su posibilidad más 'originaria', siempre singular y no generalizable; o sea, al cambio y al acontecimiento. Como consecuencia de esto, resulta claro que la deconstrucción cifra su operatividad 'crítica' no en la reconfiguración identitaria (o, más primitivamente, en la simple reducción conceptual del sujeto a la identidad), que solo implicaría modificaciones secundarias de las condiciones de los saberes y las prácticas (solo relativas a algunos de sus efectos), y reforzaría la condición intocable del sujeto (de conocimiento), sino en volver a llamar la atención sobre las clausuras que ese sujeto supone abriéndolo al mismo tiempo a su origen indecible y a sus posibilidades imprevistas (aunque no simplemente denegándolo, lo cual daría probablemente lugar a nuevas reappropriaciones).

De todos modos, a pesar de que esta posibilidad de un 'sujeto de la deconstrucción' pueda tomarse en serio (y lo sea efectivamente, como veremos con la extensión que de la deconstrucción lleva a cabo Ernesto Laclau), debe desde ya llamarse la atención sobre que la letra de del discurso de Derrida no hace otra cosa que alertar sobre las dificultades que encierran estas posibilidades, lo cual puede haber llevado a Slavoj Žižek a identificar simplemente las operaciones deconstructivas con la postulación de 'posiciones de sujeto', es decir, del sujeto como mero 'efecto de las estructuras'. La discusión, como se verá, tendrá que ver con determinar hasta dónde llega el verdadero alcance crítico de las operaciones de la deconstrucción, y si no es necesario partir desde el principio de una noción de sujeto más fuerte para articular un discurso verdaderamente crítico respecto del *statu quo* contemporáneo, a cuya defensa la deconstrucción sería, según afirmará Žižek, secretamente afín.

Es importante señalar ya aquí que, aunque por un lado la deconstrucción parece estar restringiendo superficialmente los alcances de la intervención crítica al llamar la atención sobre sus límites cuasi-trascendentales, sin embargo no da lugar a una postulación rígida de un único modo de subjetivación: mientras el análisis contemporáneo de la cultura multiplica las 'posiciones de sujeto' y con ello sustancia el carácter único y absoluto del sujeto del conocimiento cultural o social, la deconstrucción, como tarea interpretativa, supone enfrentarse en cada momento estratégicamente a cada campo de saber para detectar, por llamarlas de algún modo que, por supuesto, tiene que ser en este caso algo ajeno a la terminología del propio Derrida, sus zonas de 'subjetivación' como apertura a la "decisión del otro". Como se ve, aunque esto no implica generalizar de manera abstracta una definición de sujeto (sea trascendental, sea un efecto de las estructuras, lo que no es tan diferente), tampoco supone recaer en una teoría sustancialista del sujeto que lo reduzca rígidamente a un único sitio ya siempre metodológica o estructuralmente prefijado, ya que el 'método' deconstructivo no prefigura ninguna instancia determinada de subjetivación por encima o más allá del campo sobre el que opera (pero, y es bueno ya decirlo, preguntaría Žižek: ¿no existe una tercera posibilidad, un sujeto que no pueda considerarse ni trascendental ni sustancial y a la vez no esté marcado por la decisión del otro, en este caso del gran Otro de Lacan?). Y el carácter infinito de la distancia que separa ese campo de su posibilidad originaria, es decir, de su otro doble (lo cual se encuentra claramente, como hemos visto, detrás del interés de Derrida por la religión) se orienta a impedir que se lo configure como un núcleo sustancial naturalizado (identitario, por ejemplo).

Todo esto muestra de paso también de manera clara que la deconstrucción no renuncia a la posibilidad de lo universal; se trata sin embargo de un universal singular, situado y no generalizable, que resiste como posibilidad cuasi-trascendental (es decir, no absoluta) toda necesidad efectivamente dada, y a la vez no implica una operación de reducción de la alteridad a lo Uno de un horizonte también ya dado (y es el resguardo de esta universalidad lo que aparenta guiar al propio Derrida, al menos según sus propias palabras, al resistirse a otorgar explícitamente un espacio más crucial al sujeto en su propio discurso). Estas son las condiciones de posibilidad de la intervención deconstructiva, y su descripción deja claro el riesgo que implican, que Derrida expone con acierto en su presentación del conflicto entre religión y tecnología. En un tipo de argumentación que como hemos visto resulta característica, Derrida se hace en parte eco del discurso progresista que ve en el actual predicamento de la religión una reacción primitiva y arcaica, ligada con identidades sustanciales, frente al desarraigo producido por la reiteración maquínica y abstracta de la tecnología y la modernidad en general; sin embargo, también llama la atención sobre cómo la tecnología, cuyos principios y funcionamiento se alejan cada vez más de la experiencia humana, puede cargarse de rasgos místicos y animistas aparentemente más propios de la religión. Lo que realmente importa aquí es sin embargo la conclusión de que, por esto, “[l]a misma religiosidad debe aliar la reactividad del retorno primitivo y arcaico, lo dijimos antes, *tanto* con el dogmatismo oscurantista *como* con la vigilancia hipercrítica” [91] respecto de los aspectos más propiamente mitificantes de la modernidad técnica. Más allá de que la inevitable analogía que se puede trazar con la tarea deconstructiva implique, por qué no, adjudicarle rasgos religiosos, de los que Derrida, por consecuencia con su propia argumentación, no podría pretender expurgarla, es importante retener que el ejercicio crítico debe ser concebido también como siempre constitutivamente expuesto a dar lugar a un giro dogmático y sustancializante, y por qué no, como la religión, a constituirse a la vez como la defensa autoinmune de una identidad particular y como la reivindicación singular de una universalidad posible. Esto queda claro en *Espectros de Marx*, donde Derrida indica que la desarticulación o disyunción del “ser o el tiempo presentes” que es característica de las operaciones deconstructivas, “es algo que puede hacer daño o hacer el mal- es sin duda la posibilidad misma del mal. Pero sin la apertura de esta posibilidad puede que no quede, más allá del bien y del mal, sino la necesidad de lo peor. Una necesidad que no sería (ni siquiera) fatalidad” (54). Es esa necesidad de lo peor en lo meramente dado de manera total, a la que Derrida hace también referencia en “Hay que comer [bien]” (55), lo que la deconstrucción está tratando constantemente de conjurar (sin embargo, debe ya indicarse que Alain Badiou, en su *Ética*, sostendrá que la evitación del mal (o de lo peor) no puede nunca constituirse como el punto de partida de una ética).

La deconstrucción no puede constituir entonces un programa crítico determinado ni un sitio fijado de una vez y para siempre para el ejercicio de la crítica; la operación deconstructiva, incluso considerándola una técnica o un método de trabajo con los textos, es ella también imprevista e implica una “decisión del otro”. No habría, entonces, sujeto de la deconstrucción si se lo piensa como una identidad determinada; sí, tal vez, si se le da el lugar siempre abierto de una perenne posibilidad inesperada en el campo de los saberes y las prácticas, que sin embargo también puede cerrarse en reacciones autoinmunes. La constitución del sujeto de la deconstrucción está ella misma implicada en la decisión que esta supone como tarea a llevar a cabo, no la preexiste; y esta decisión a su vez se da en el horizonte de la posibilidad de su apertura a un origen doble, es decir, a la reconducción a su otro, y aunque esta implica una distancia infinita no supone sin embargo su inmunidad radicalizada a reapropiaciones identitarias como las analizadas anteriormente.

Por esto, como vimos en el capítulo anterior a propósito de la teoría poscolonial, la tarea de la deconstrucción puede describirse como una constante vigilancia respecto de posibles reapropiaciones metafísicas en cualquier campo de saber: esta rastreará incluso en su propio discurso todo cierre alrededor de un núcleo pretendidamente sustancial que deniegue la posibilidad abierta de reiterarse como otro que al mismo tiempo lo está constituyendo. Sin embargo, la naturaleza de las tareas ‘críticas’ propias de la deconstrucción, si se las puede presentar de este modo, parecerá demasiado limitada a algunos de sus críticos, como Slavoj Žižek, dado que estos consideran que esta actitud vigilante (constituída alrededor de una ética de la alteridad y la responsabilidad ante la separación respecto del otro que abre *khôra*, más que de una política) consiste en realidad en el trazado de un límite trascendental respecto de cualquier intento de otorgar a la crítica un rol más fundamental, que se proponga la transformación radical de un orden establecido desde su misma base y no simplemente el control de sus posibles efectos metafísicos. Y la concepción deconstructiva del acontecimiento del último Derrida no alcanza según estos críticos para dar lugar a ese tipo de operación fundamental. Si bien Derrida se separa expresamente del neo-pragmatismo posmoderno gracias al mesianismo de su idea de acontecimiento, ese mesianismo es fácilmente recuperable como condición trascendental, dado que aleja al infinito, y concibe siempre ‘en potencial’, la espera de la realización de un cambio real. Está claro que Derrida podrá responder a esto llamando la atención sobre los compromisos metafísicos de una noción de transformación radical y sobre el carácter urgente e instantáneo, aun en su reserva, de la necesidad de justicia, pero es oportuno llamar ya la atención sobre lo que más adelante se volverá un conflicto crucial entre las posiciones en juego.

Para presentar ahora las extensiones de los planteos originales de Jacques Derrida que lleva a cabo Ernesto Laclau conviene dar un paso más, que tiene que ver con la ontología, que es, desde nuestro punto de vista, el punto en el que Laclau retoma a Derrida (y no precisamente en lo que no es, como diría Badiou, ‘el ser en tanto ser’, es decir, el acontecimiento, de cuya formulación por parte de Derrida es difícil encontrar rastros en Laclau, por razones que analizaremos en breve). Aunque las circunstanciales descripciones de la ‘actividad’ deconstructiva en los textos de Derrida no dan generalmente lugar a conclusiones ontológicas explícitas (por el contrario, la deconstrucción puede pensarse como un paso más allá respecto de la última gran ontología, la del Heidegger de *Ser y tiempo*), es oportuno destacar aquí las referencias, en su trabajo “Fe y saber”, al vínculo fiduciario como unión de “singularidades puras antes de cualquier determinación social o política, antes de cualquier intersubjetividad” [28], y por lo tanto, de cualquier sujeto. A pesar de los recaudos de esta cita para no circunscribir la naturaleza del vínculo y sostener su apertura frente a lo meramente dado (es en esto que iría precisamente más allá de Heidegger), queda de todos modos claro que la deconstrucción presupone, si no un modelo, sí al menos una manera de pensar el ser de la comunidad y la sociedad, y en este sentido podría decirse que ella conforma una peculiar ontología social crítica, marcada por la finitud. Por un lado, Derrida destaca el carácter suplementario del ‘origen’ o la fundación de toda comunidad (y con esto reflexiona de paso sobre el funcionamiento de los nacionalismos e integristas contemporáneos): esta no se vincula simplemente con la diferencia radical de lo propio y lo ajeno, en la que lo propio se vuelve sagrado, como sustancia identitaria presente e intocable (centralmente, la vida de aquel que pertenece a la comunidad), sino sobre todo con el hecho de que ese carácter sacro que pretende sustraer la identidad de la comunidad de toda negociación, de todo intercambio, de toda reiteración, solo puede conservarse al precio de un exceso sobre sí mismo, de aquello que Derrida llama precisamente suplemento. Aquí se ven claros los lazos que se

pueden trazar entre comunidad y religiosidad, que es la forma que ese suplemento toma al convertirse en trascendencia espiritual, según venimos viendo. A propósito de la vida como valor absoluto en el marco de la religión, que es una de las formas que en la religión toma ese exceso suplementario, Derrida indica que “no se puede mantener sino más allá de lo que está vivo y presente” [83] en sí mismo. Esto vincula toda comunidad pretendidamente sustancial con la alteridad de la repetición técnica, la abstracción y, finalmente, la muerte, o sea, con la otra fuente de lo religioso: aquello que da identidad a la comunidad religiosa es precisamente aquello que la hace otra. De este modo, en su definición religiosa o comunitaria, la “vida no vale absolutamente salvo si vale más que la vida” [83]. De aquí, como ya se vio, el hecho de que Derrida adjudique a toda comunidad el carácter de autoinmune: la protección de su propia vida, de su propia identidad, es equivalente a su destrucción en nombre de un principio trascendente y absoluto que es precisamente su propia vida e identidad, pero como suplemento, siendo a la vez aquello que se busca defender y más que ello, a la manera de *khôra*.

Comunidad como *auto-inmunidad co-mún* [indica Derrida]: no hay comunidad que no alimente su propia autoinmunidad, un principio de autodestrucción sacrificial que arruina el principio de protección de sí (del mantenimiento de la integridad intacta de uno mismo), y ello con vistas a alguna super-vivencia invisible y espectral [83].

La lógica deconstructiva del suplemento llama la atención sobre aquello que no parece ocupar un lugar esencial en la relación de la identidad consigo pero, aunque a menudo se lo desdeñe como una instancia sin importancia, termina revelándose como condición de posibilidad inevitable de esa identidad. Por supuesto, esto indica que no hay identidad comunitaria más que al precio de su apertura a lo otro, a la iteración que da lugar a la construcción misma de esa identidad como tal por encima de aquello que supuestamente la constituye ‘en sí’. La idea es simple, y ha estado presente en varias de las teorías contemporáneas acerca del nacionalismo (56): la comunidad se define en sí misma como algo que está más allá de ella. Esta ‘idealización’ no puede ser resultado más que de la iterabilidad, de su reiteración maquinal suplementaria, como reconoce Derrida cuando en su trabajo sobre la Europa contemporánea, “El otro cabo”, indica que “ninguna identidad cultural se presenta como el cuerpo opaco de un idioma intraducible, sino siempre, por el contrario, como la irremplazable *inscripción* de lo universal en lo singular, el *testimonio único* de la esencia humana y de lo propio del hombre” (57), destacando con sus subrayados que lo universalizable de la identidad depende de su ligazón con la lógica iterable de la escritura y el testimonio más que con la plena presencia de una esencia dada de una vez y para siempre. Pero Derrida extrae la consecuencia de que esto es precisamente lo que mantiene viva la comunidad, “es decir, abierta a otra cosa distinta y que es más que ella misma: lo otro, el porvenir, la muerte, la libertad, la venida o el amor del otro, el espacio y el tiempo de una mesianicidad espectralizante más allá de cualquier mesianismo” [83-84], o, como sostiene en “El otro cabo”, que “[l]o propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma [...], no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo o [...] en la diferencia consigo” (58). La mesianicidad se revela entonces como constituyente (aunque muchas veces reprimida sobre la base de pretensiones mesiánicas concretas) de toda identidad comunitaria y en última instancia de todo sujeto, abiertos así radicalmente a lo otro. Está clara de todos modos la diferencia entre este planteo deconstructivo y la reivindicación comunitarista del reconocimiento: esta última sí pretendería construir una especie de teoría del vínculo social que implica suponer, como se vio en el primer capítulo de esta sección, una posible plena presencia ante la mirada de la representación, o sea, una reducción en última

instancia de toda identidad al plano del saber más allá de todo verdadero vínculo fiduciario, de todo verdadero reconocimiento del otro (que, como Derrida reitera, sería incalculable, irrepresentable). Y también se nota por qué Žižek tiende a identificar este movimiento de Derrida con un giro trascendentalizante que deniega el acontecimiento mesiánico transformándolo en estructura o en impropia ontología.

Es cierto que de estas formulaciones de Derrida se desprende una posible ‘concepción’ (ya que no puede considerársela una teoría o esquema definitivo) del vínculo social: “No hay oposición –fundamental– entre ‘vínculo social’ y ‘desvinculación social’. Cierta desvinculación interruptiva es la condición del ‘vínculo social’, la respiración misma de toda ‘comunidad’” [103]. Se trata de concebir la unión “sin perjudicar la *disyunción*, la dispersión o la diferencia, sin borrar la heterogeneidad del otro” o, como aclara Derrida en *Espectros de Marx*, de “un *volver-a-juntar* sin con-junto, sin organización, sin partido, sin nación, sin Estado, sin propiedad” (59). La mesianicidad en juego en la constitución de toda comunidad la abre por supuesto a la posibilidad de su propia disolución, ya que si no se abriera el campo para la misma el vínculo comunitario no sería tal sino mera integración natural: no habría nada de social, como ‘lazo’ con un otro, en ese vínculo. Pero ese ‘lazo social’ no da lugar a ninguna síntesis en una entidad superior. Por eso, la identidad de una comunidad no se da para Derrida más que en su interrupción, como queda claro en lo que tiene para decir sobre la identidad europea en “El otro cabo”.

Derrida hace coincidir en “Fe y saber” esta mesianicidad constitutiva con la paradoja, a la que ya asistimos en nuestro tratamiento del acontecimiento, de que

el fundamento de la ley –la ley de la ley, la institución de la institución, el origen de la constitución– es un acontecimiento ‘performativo’ que no puede pertenecer al conjunto que él funda, inaugura o justifica. Tal acontecimiento es injustificable en la lógica de lo que él habrá abierto. Es la decisión del otro en lo indecible [31].

Derrida expuso por primera vez esta paradoja de la fundación de la ley en “Del derecho a la justicia”. Allí habla de la “violencia realizativa” [otra traducción del vocablo inglés *performative*] que estaría detrás del origen de la justicia, ya que el “lenguaje instituyente” (60) de ese acontecimiento se sustrae a toda posible justificación (¿en términos de qué criterios previos de definición de lo justo?). En este trabajo Derrida caracteriza ya como “místico” (61) este acontecimiento fundante, en el sentido de que constituye un “silencio” inaccesible a su plena articulación discursiva *racional* (¿en el marco de qué legalidad, de qué principio?). La racionalidad del sistema legal, del derecho y por qué no de la completa organización del Estado e incluso de las entidades supraestatales que son objeto de demanda en los conflictos internacionales contemporáneos (Habermas era un ejemplo de esa demanda), descansa sobre la base de este acontecimiento infundado y no de un cuerpo de saber susceptible de ser cartografiado o reducido a sus principios formales.

Pero Derrida no está explorando con esto las condiciones de la fundación de un nuevo orden, sino que por el contrario cuenta con la referencia a este acontecimiento para destacar la finitud constitutiva de toda fundación de ese tipo, su carácter suplementario frente al vacío, a la no-presencia plena del ‘lazo’ previa a cualquiera de sus pretendidas actualizaciones en modelos determinados de lo social. Derrida concluye que los

conceptos de lo político y del derecho internacional, de la nacionalidad, de la subjetividad ciudadana, de la soberanía estatal [...] tienden a reinar sobre un mundo, pero solo desde su finitud: la tensión creciente de su poder así como su perfectibilidad no son incompatibles, sino todo lo contrario, con su precariedad. La una no va nunca sin remitir a la otra [32-33].

Derrida destaca de este modo la función política de las operaciones deconstructivas: ellas intervienen señalando el carácter constitutivamente contingente, disyunto, de esos grandes sistemas de poder (coincidiendo en esto con los procedimientos de la teoría poscolonial analizados en el capítulo anterior, de los que sin dudas son el origen), pero al mismo tiempo los reenvían a su abierto porvenir inalcanzado, a su fundamento ‘místico’ (quizás la ‘zona’ de la deconstrucción menos visitada por aquella teoría). Sin embargo, es evidente de cualquier modo que no se encuentra ni puede encontrarse en la deconstrucción un proyecto determinado de fundación de un orden social o de una comunidad (un proyecto político). Quizás esto permita entender más adelante por qué, aplicada a la política por Laclau, la deconstrucción por sí misma solo puede proporcionar una teoría de la hegemonía, y no del acontecimiento revolucionario como la que Žižek reclama en cierta forma a Laclau.

La manera en que Derrida piensa la relación de deconstrucción y política implica en efecto una teoría de la institución. Derrida lo reconoce a propósito de la religión, que además de ser una experiencia de la fe y de lo sagrado, es sin dudas “una institución separable, identificable, circunscritable” [52], es decir, sujeta a ciertas normas y estatutos que la constituyen como tal, al menos contemporáneamente. Émile Benveniste, quien con su *Vocabulario de las instituciones indo-europeas* provee gran parte de las etimologías de las que se sirve Derrida en “Fe y saber” (aunque con una actitud de docta seguridad que éste no deja de reprocharle), le proporciona la oportunidad de interrogar la institución, o mejor de desplazarla en su campo de posibilidades. Derrida indica que está claro que la religión no existe como tal en los ámbitos en los que no constituye una institución separada; con esto, siguiendo los análisis del vocabulario indoeuropeo de Benveniste, destaca el carácter finito, contingente, de la religión como institución, es decir su dependencia de algún acontecimiento instituyente con todas las dificultades recién analizadas:

No siempre ha habido, no siempre ni en todas partes hay, por consiguiente no siempre ni en todas partes habrá [...] *alguna cosa*, una cosa *una e identificable*, idéntica a sí misma que todos, religiosos o irreligiosos, estarían de acuerdo en denominar “religión” [58].

A esto sin embargo Derrida agrega que “no queda más remedio que responder”, como en el caso de la pregunta por el ser de la comunidad y el ‘lazo social’, y desarrolla el análisis de la palabra “religión” según Benveniste. Este tiende precisamente a dar por sentado que existe un núcleo de significado propio ligado a este vocablo, a pesar de todos sus recaudos históricos y de reconocer que habría sin dudas dificultades para analizar “correlativamente [...] aquello que, retrospectivamente, tendríamos la tentación de identificar con ese nombre, a saber, una realidad institucional parecida a lo que denominamos ‘religión’” [58, nota 18]. En una larga nota, Derrida da cuenta de cómo Benveniste, en su análisis, tiene por seguro que ya se sabe en cierta forma qué es la religión a través de lo que ha significado históricamente la palabra ‘religión’, aunque de lo que está tratando de dar cuenta es precisamente de eso. A pesar de sus críticas a este historicismo de Benveniste, de todos modos, Derrida se pregunta al final de la nota si “no es ésta la definición menos mala de religión” [60, nota 18]. En efecto, según vimos, en ella se da un juego particular entre lo sagrado, o sea aquello que es único y Uno (en este caso, el significado de la palabra), y lo relativo a la fe y la promesa; la religión nunca puede simplemente reducirse a lo Uno sin ser a la vez doble y múltiple, es decir, sin desplegarse históricamente de manera contingente; y de todos modos, esto no implica tampoco que se agote en su simple despliegue histórico.

Esto, “correlativamente”, vale para el análisis de la religión como institución. La operación deconstructiva no coincide ni con el dogmatismo que da por sentado el carácter universalmente dado de la religión, por más ecuménicamente que se la conciba, ni con la crítica ilustrada que simplemente la deja de lado denunciándola como mera fantasía desde el tribunal de la razón. No se trata, como se ve, de desarmar esta instancia desde una posición externa a ella, dado que la deconstrucción no puede disponer de otros principios para interrogarla que aquellos que ella misma le provee; tampoco de exacerbar un nihilismo tradicional ya en la modernidad que busca destacar la falibilidad, el carácter finito de cualquier institución establecida, por más racionalmente universal que aquél se pretenda. El objetivo de la deconstrucción (si puede nombrárselo así, con esta pretensión de ‘exterioridad’ presente) es conducir todo ‘estado dado’ de una institución a su poder-ser abierto, aunque no según el modelo de la ‘kulturkritik’ que somete todos sus objetos a su presunto modelo acabado o deber-ser (por ejemplo, sobre la base de una descripción mítica de la tradición o de la ‘organicidad’ de la sociedad): el horizonte de la crítica deconstructiva permanece abierto, ya que no hay nada en él de ideal (no hay, desde este punto de vista, un ‘ideal’ de la justicia o de la fe). Pero tampoco sus operaciones se orientarían a la racionalización ilustrada de la institución como su regulación conforme al principio de razón, en el marco de la macro-regulación legitimante del Estado. A esta otra posible naturalización moderna y procedimental de las instituciones, la deconstrucción opone su radical contingencia. Una institución está para Derrida atada a este doble juego en el que su realización plena y autónoma es equivalente en todo momento de su inclusión de la posibilidad de su desaparición o inexistencia, de su no-necesidad.

De todo esto es importante retener que, a pesar de que de este trabajo de Derrida sobre la religión pueden extraerse toda una serie de conclusiones políticas, como de hecho acabamos de hacer, el mismo Derrida alerta sobre estas operaciones que pretenden definir de manera autónoma el espacio de lo político, por ejemplo respecto de la misma religión; y de esto pueden por supuesto concluirse otros aspectos de su ‘teoría’ de la institución. Incluso uno de los teóricos más importantes de “la pureza de la esfera de lo político”, Carl Schmitt, “debía admitir que las categorías aparentemente más puramente políticas a las que había recurrido eran el producto de una secularización o de una herencia teológico-política” [42], es decir, religiosa. De este modo, sugiere Derrida, la política tampoco puede constituirse como una mega-institución que sirva de principio fundante y autónomo (aunque se la conciba como nunca plenamente reconciliable con el principio de razón, o sea, contingentemente basada en el antagonismo, en el conflicto entre amigo y enemigo) de toda otra institución. Esto nos lleva a la conclusión, que sin dudas habrá que retomar más adelante, de que el análisis deconstructivo de lo institucional va más allá de simplemente indicar su carácter siempre indecible, es decir, no lógica o racionalmente fundado; además, destaca el carácter siempre limitado de cualquier pretensión de autonomía institucional, tenga o no ese nombre. El carácter doble de su origen o fundamento, que es su condición de posibilidad, no es a la vez su condición de imposibilidad solo porque impida su cierre presente alrededor de un núcleo de sentido o un sistema de reglas, sino también, y quizás sobre todo, porque contiene el ‘germen’ de su propia desaparición como tal, es decir, de la posibilidad de su completa dispersión o diseminación. Hay aquí un punto crucial: si bien está claro que la deconstrucción está muy lejos de reclamar el retorno de una sociedad orgánica, es decir, aquella en la que las relaciones den lugar a ningún o a un muy limitado grado de autonomía, sin embargo también es un arma que permite poner en cuestión las pretensiones de autonomía de las instituciones resultantes de la modernización, aun cuando se las reconozca fundadas precisamente, en su posibilidad misma, en la indecibilidad sobre su propia naturaleza, en la apertura del

sistema que abre su mismo juego. La deconstrucción abre el campo de la decisión, expone más y más territorios de la sociedad y la cultura a su 'politización', podríamos decir; pero lo hace según un juego doble: los autonomiza respecto de cualquier normativa que se pretenda natural o universal (por ejemplo, de modelos prefijados de las relaciones étnicas, de género, raciales, etc.), pero al mismo tiempo llama la atención sobre las posibilidades de su 'despolitización' desde el origen, a la que incluso ella misma puede dar lugar. Este juego de institucionalización y desinstitucionalización característico del acontecimiento deconstructivo puede ser una fuente interesante de polémicas en el ámbito que nos ocupa, sobre todo si se tiene en cuenta que, frente al diagnóstico que cifró el fracaso del materialismo histórico como método de análisis en su subordinación de lo político a lo económico-social, diagnóstico al que los autores que nos ocuparán, todos ellos de uno u otro modo marxistas, tuvieron en algún momento que enfrentarse, una respuesta generalizada fue precisamente el intento de autonomizar radicalmente la instancia de lo político (62).

Ernesto Laclau, como se sabe, ha reconocido a menudo la importancia de la deconstrucción para su teoría política de la hegemonía, que él mismo presenta como su "consecuencia" [111] (63) y como una posibilidad de "enriquecerse" para aquella [124]. El modo en que se sirve del trabajo de Derrida podrá analizarse oportunamente en esta circunstancia a partir de un breve trabajo suyo que toca el tema central de este capítulo: "Sobre los nombres de Dios". Allí, Laclau se enfrenta a este tema afín al de "Fe y saber", sin abandonar por supuesto sus preocupaciones políticas, pero lo hace por fuera de la religión, es decir, elige acercarse a él a través del análisis de la religiosidad no institucionalizada propia del misticismo, la "vía negativa" que Derrida denunciaba en su trabajo como no universalizable (es decir, condenada a la particularidad) a causa de su modalización del vínculo con lo otro bajo la figura de la 'reunión', que evoca siempre una plenitud particular, y de la que encontraba restos en las referencias heideggerianas a un 'más allá del ser'. En el misticismo se trata, precisamente, de unirse a Dios a través de la negación de todo contenido; Laclau, consecuente con el denominado 'giro lingüístico', estudia el problema que en esa vía supone *nombrar* a Dios: ningún nombre le correspondería, ya que si lo hiciera implicaría su determinación como algo, es decir, como diferente de otra cosa, cuando Dios es el todo y no puede ser diferente de nada, sino que es pura y absoluta identidad presente. Dar un nombre positivo a Dios sería para el misticismo negar su divinidad, que es a lo que está buscando 'acceder'.

Laclau se pregunta primero por qué la negación (definir a Dios por lo que no es) es la vía principal del misticismo, si en última instancia, decir, por ejemplo, como Dioniso Areopagita, que Dios "no es alma" (64), puede implicar simplemente querer decir que efectivamente es cuerpo, y esto para cualquiera de las negaciones particulares con las que se nos ocurra definirlo. En realidad, aclara Laclau, la vía mística no tiene que ver simplemente con la negación (de hecho, para él ni siquiera tiene que ver centralmente con ella (65)), sino con la enumeración, con lo que Laclau llama el establecimiento de una "cadena de equivalencia". La condición de la inefabilidad mística de Dios es que sus nombres (afirmativos o negativos) no solo sean varios, sino que formen parte de una serie: Dios es Dios precisamente porque no es esto, ni eso, ni aquello, ni lo de más allá, y así sucesivamente, sin que importe del todo qué se niega o afirma en cada caso, dado que es en realidad la cadena en su conjunto lo que podría llegar a cumplir su peculiar función denominativa, más allá de cada uno de sus elementos particulares. De esta singular versión saussuriana del misticismo, en la que los términos de la cadena solo valen, como signos, por sus diferencias con los otros y no por alguna virtud intrínseca, Laclau saca dos conclusiones fundamentales: en primer lugar, la cadena enumerativa debe permanecer siempre abierta

potencialmente; no debe ser objeto de ninguna pretensión de clausura, ni siquiera tendiente a establecer su gramática general; si no, se abandona la pretensión de nombrar a Dios o, si se quiere, el carácter universal de la operación. Y en segundo, el propósito místico de reunión con la divinidad solo puede darse a costa de su ‘distribución’ en esta enumeración más o menos contingente de elementos particulares, de la que su manifestación, si puede llamársela así ya que nunca se acaba en una totalidad presente, en un punto efectivamente final, depende.

Hasta aquí, Laclau elabora varios de los puntos tratados por Derrida en “Fe y saber” y sus otros artículos y entrevistas mencionados. El misticismo busca resguardar la trascendencia divina a través del trazado de una distancia infinita respecto de Dios como otro a partir de su carácter sagrado, sin el cual nunca podría constituirse como verdadero y único fundamento de todas las cosas. Pero esto puede implicar en última instancia tanto 1. su sustracción a cualquier tipo de manifestación efectivamente presente; con esto, Laclau retoma el tema de *khôra* bajo la figura de lo que para él es el “significante vacío”; como 2. su apertura a lo porvenir, es decir, a la mesianicidad sin mesianismo de Derrida. Más en la línea de una lectura de sus textos de los años 60, como “La *différance*” o “Firma, acontecimiento, contexto” (66), Laclau ‘traduce’ de este modo lo que “Fe y saber” definía como lo fiduciario: si es imposible dar con un fundamento presente en sí mismo, es decir, acceder a una experiencia directa de la divinidad, o, mejor, si ese fundamento no es un significado trascendental sino más bien un significante vacío, la posibilidad de dicha experiencia solo puede tener sentido en el horizonte de una promesa previa y en su apertura a un porvenir, pero entendidos aquí como sus relaciones tanto con lo que la sigue como con lo que la precede, o sea, estableciendo una serie. Derrida denomina iterabilidad a esta condición de posibilidad de toda experiencia, que nunca puede agotarse en su pura presencia a sí sino que depende de su reiteración como otra para tener lugar; del mismo modo, la experiencia de ningún nombre puede corresponder a la unicidad y la presencia a sí mismo de Dios, pero al mismo tiempo en principio cualquier nombre podría anunciarlo mesiánicamente (siempre y cuando lo haga en el marco de una serie, es decir, yendo más allá de sí mismo, lo cual es inevitable en cualquier promesa o anuncio). La unidad de Dios, su carácter único, solo puede surgir de la naturaleza múltiple de los elementos de la serie que permite ‘nombrarlo’; y a la vez, esa multiplicidad solo cobra sentido en tanto ‘remite’ mesiánicamente a esa unidad nunca plenamente presente, es decir, no se agota en sí misma.

Laclau comienza a ir más allá de lo estrictamente planteado por Derrida cuando trata la cuestión de las relaciones entre universalidad y particularidad en el marco de la cadena de equivalencia. Cuando antes indicábamos que no se puede clausurar la cadena a través, por ejemplo, de una gramática, podríamos haber dicho también que la serie tampoco puede alcanzar como tal el nivel de lo absolutamente general; o sea, la cadena no puede borrar totalmente la particularidad de sus elementos en función de sus relaciones, aunque por supuesto los sustraiga en parte de la misma al conectarlos. Si lo hiciera, los elementos serían estrictamente equivalentes entre sí y por lo tanto cualquiera de ellos podría así nombrar efectivamente a Dios de manera apropiada, sin promesa: un significante vacío a cambio de otro significante vacío. Pero esto no implicaría creencia alguna, y desvanecería la noción misma de divinidad. Laclau coincide en esto con el ‘posestructuralismo’ de Derrida, si se lo puede llamar así: la serie no puede reducirse completamente a un sistema de vínculos formales cuyo carácter vacío fuera la garantía de su plena presencia, por no dar lugar a ninguna particularidad (sometida inevitablemente al valor como juego de diferencias), gracias a un sometimiento pleno y definitivo al principio de razón. Derrida desarrolló durante los años 60 y 70 una toda una

'lógica' (la denominación no puede ser, por supuesto, más inadecuada) de estos restos particulares, a cuyo principio de contaminación de cualquier supuesta universalidad denominó de maneras diferentes: huella, suplemento, *pharmakon*, etc., y demostró, como vimos, que juega un papel central en la constitución misma de la plena presencia que sin embargo al mismo tiempo echa a perder. Ahora bien, ¿puede implicar esto una renuncia a la universalidad (en términos místicos, a nombrar a Dios), que se vería menoscabada por la particularidad de los elementos? La respuesta de Derrida y de Laclau, ya lo dijimos, es que no; pero ¿qué se hace entonces de esos restos particulares y a la vez constitutivos? Según Derrida, se prosigue la apuesta 'cuasi-trascendental': habrá que encontrar la fuente común que pueda dar cuenta tanto del supuesto centro presente como del caso suplementario, marginal, excluido como particular, un principio de contaminación que como ya hemos visto coincidirá con la posibilidad de la apertura a la decisión de todo el campo de saber en el que la operación deconstructiva esté interviniendo, al quebrar el cuerpo de exclusiones que buscan volverlo decidible de manera presente. Derrida destaca de este modo el carácter contaminado de particularidad de cualquier universal, es decir, que toda experiencia supuestamente trascendente está atada a algún resto empírico, y que por lo tanto hay una distancia constitutiva entre sus pretensiones universales y su origen contingente; en esto se juega una de las operaciones fundamentales de la deconstrucción en sus primeras formulaciones de los años 60. En los términos de Laclau, lo particular entra en una "dialéctica" (67) con lo Absoluto, que aquí habrá que entender como tensión no resuelta, pero agrega que habrá que rastrearla también en el plano efectivo de la experiencia (68), no solo en el de sus principios y condiciones cuasi-trascendentales: esa tensión sostenida produce diferentes en cada caso diferentes resoluciones parciales o 'actualizaciones' de lo universal. Es posible que en el plano del misticismo lo central sea sostener el carácter ajeno, otro, del universal, es decir, librarlo de cualquier rasgo particular; en política, en cambio, todo consistirá en elevar un determinado rasgo particular a la altura de lo universal, más que en liberarlo de él. En esto consiste la renovación del concepto gramsciano de hegemonía que Laclau adosa a la deconstrucción derridiana: la indecidibilidad del fundamento y el campo de la decisión que esta dispone le sirven para abrir el análisis del juego concreto entre la universalidad (vacía, nunca plenamente presente) y la particularidad (insostenible fuera de sus relaciones en una serie, o sea, de su aspiración a la generalidad). "La práctica hegemónica", indica Laclau, "hará de un cierto contenido diferencial el nombre mismo de la plenitud" (69). La política tendría lugar para Laclau en los complejos cruces por los que un elemento contingente de una serie múltiple es elevado al plano de lo universal; análogamente, un nombre cualquiera podría convertirse en el nombre de Dios, aunque, por supuesto, como se verá la religión está sujeta a otro tipo de limitaciones institucionales.

¿Se trata de una extensión o aplicación específica de la deconstrucción, al estilo de la teoría poscolonial, que pretende dejar más o menos intactos los compromisos conceptuales (aunque no así los políticos) de aquella? ¿O la lectura de Laclau implica diferencias de fondo? Resulta evidente que los propósitos ulteriores de Laclau son distintos a los de Derrida: mientras éste (como filósofo) parece 'conformarse' con establecer los límites cuasi-trascendentales ("grafemáticos", habría dicho él mismo en los años 60) de lo universal, aquél (como teórico político) está interesado en disponer de herramientas teóricas que permitan analizar sus manifestaciones en cada caso efectivas; en pocas palabras, pretende poder dar cuenta de los mecanismos por los que es un elemento particular y no otro el que alcanza el privilegio de la universalidad (aunque esto no implique predeterminar de manera general de qué contenido se tratará). Frente a un

pragmático como Richard Rorty, ambos reconocen “la necesidad de formular preguntas trascendentales” (70) para evitar cualquier ‘cristalización’ del movimiento de la cadena, y Derrida agrega que

ese cuestionamiento debe renovarse tomando en cuenta la posibilidad de la ficción, de lo accidental y de la contingencia, asegurando así que esta nueva forma de cuestionamiento trascendental solo imita al fantasma de la clásica seriedad trascendental sin renunciar a aquello que, dentro de ese fantasma, constituye un legado esencial (71).

Su apuesta está efectivamente en esa renovación que busca hacer justicia a lo particular en ese plano trascendental. Laclau lee esta operación deconstructiva como la imposibilidad de cierre trascendental de la cadena: que todo universal esté contaminado de rastros particulares quiere decir que no hay criterios trascendentales para deslindarlo de lo particular, y que por lo tanto depende de una decisión absoluta, sin ningún criterio previo. Sin embargo, para él Derrida establece una separación demasiado tajante entre la indecidibilidad, o sea, la contaminación del origen de la cadena, y la decisión a la que ella siempre apunta como su porvenir mesiánico. Según Laclau, “no queda claro en qué consistiría el segundo movimiento [de la deconstrucción] –la lógica de la decisión tomada en un terreno indecible–” [110], y considera que este es un problema que debe ser abordado más allá de los comentarios levinasianos de Derrida sobre la responsabilidad infinita ante el otro, o de lo que dice a propósito del acontecimiento, íntimamente ligado a esos presupuestos éticos. Lo cuasi-trascendental de Derrida es quizás para Laclau todavía demasiado trascendental, en tanto establece los polos de la antinomia bajo la que funciona la cadena de significantes pero no da lugar a la dialéctica de sus diversos compromisos concretos. Aunque reconoce, y notablemente, la importancia del proyecto de Derrida para su propio pensamiento político, Laclau está más interesado en sentar las bases de un análisis de las maneras en que universal y particular se cruzan efectivamente en el campo de la política; incluso, en una fuerte inversión de la carga de la prueba, llega a afirmar directamente que “la lógica de la deconstrucción es primordialmente política” [122], lo cual, como veremos, querrá decir fundamentalmente que no es ética.

Para esto a Laclau le es indispensable una teoría del sujeto que vaya más allá de la que, según se vio, podría desprenderse de la deconstrucción ‘tomada al pie de la letra’ (y, de paso, también, en un curso de investigación en el que no podemos detenernos aquí, de la teoría althusseriana de la interpelación, que sin dudas está en el origen de las preocupaciones de Laclau quizás de manera aun más preponderante que la deconstrucción), pero que sin dudas será pasible de los recaudos del mismo Derrida respecto de las posibles reapropiaciones homogeneizantes a las que daría lugar. En pocas palabras, Derrida en principio desconfiaría (aunque nunca expresamente a propósito de Laclau, para el que ha tenido solo palabras de reconocimiento) de las delimitaciones o exclusiones que una teoría como esta podría llegar a producir, o de la reducción del campo de la decisión y la responsabilidad ante el otro que podría llegar a implicar.

Una de las fuentes, si no la principal, de la ‘teoría del sujeto’ de Laclau es el psicoanálisis de Jacques Lacan, sobre todo en su primera formulación en los años ‘50. En su trabajo “Sobre los nombres de Dios” Laclau menciona expresamente su concepción de la identificación imaginaria en el estadio del espejo y la conecta con la dialéctica entre lo universal y lo particular de la que busca dar cuenta (72). Desde la tradición hegel-heideggeriana en la que inscribió el psicoanálisis en este primer momento de su pensamiento (y que Laclau ni siquiera menciona, ya que acepta plenamente las críticas posestructuralistas de las que fue objeto), Lacan ‘define’ el sujeto a partir de una falta constitutiva, la del elemento que permitiría cerrar la serie de

equivalencias en los términos de Laclau; hay sujeto precisamente porque la serie no puede cerrarse, porque, como lo vimos en detalle en Derrida, no hay fundamento presente y necesario del sentido, sino que este es siempre exceso. Este vacío es entonces una indeterminación estructural. La distancia entre esa indeterminación y la decisión efectiva es para Laclau el sujeto [111]. La idea, que Laclau plantea de manera más desarrollada en sus “Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo”, es que como la estructura o la serie no puede cerrarse por sus propios medios, debe apelar a un exceso respecto de ella, que es precisamente el sujeto como aquello no determinable estructuralmente de manera objetiva, para hacerlo. En efecto, dado que el cierre de la estructura, entendido como su totalización, no sería otra cosa que su objetivación, es decir, la posibilidad de enmarcarla plenamente en un campo de saber, se entiende que Laclau apele a la noción de sujeto para referirse al vacío que da lugar a la decisión que no puede ser prevista de ninguna manera en los términos de la estructura. Hablar de sujeto permite destacar el carácter excesivo de la decisión respecto de aquello que se considera dado, aunque por supuesto esto no implicará reponer una metafísica de la subjetividad como presencia autoconsistente y plena en un más allá de la estructura. Con esto, Laclau está sosteniendo una crítica a la manera en que el “marxismo clásico” incluyó el sujeto dentro de la dinámica objetiva del despliegue de las cadenas, es decir, privilegió una instancia de constitución de sujeto (el proletariado) y la derivó de la lógica interna del sistema (las contradicciones objetivas en el conflicto de relaciones de producción y fuerzas productivas), sin tener en cuenta lo que hay de supernumerario en todo sujeto. Pero Laclau sostiene que “lejos de ser el sujeto un momento de la estructura, él es la resultante de la imposibilidad de constituir la estructura como tal –es decir, como objetividad” (73). Como consecuencia de esto se puede ver que el propósito de llamar ‘sujeto’ a la brecha que separa la indecidibilidad estructural de la decisión es mostrar que cualquier definición que se pretenda realizar de lo social y del vínculo no podrá reducirse nunca a lo puramente objetivo: el sujeto está desde siempre inscripto constitutivamente en lo social, y con esto se quiebra la oposición entre sujeto (como individuo) y sociedad.

Así Laclau, acompañado por Lacan, da el paso sobre el que Derrida dudaba: hace surgir el sujeto de esa falta, de esa carencia de la cadena, y luego analiza como es necesariamente su relación con un objeto particular la que deberá ocupar, sin poder hacerlo nunca definitiva o plenamente, ese lugar. El sujeto equivale a la decisión en el campo de la indeterminación estructural, pero como no se lo puede concebir como un *fiat* trascendente en el que la decisión se funde realmente por sí misma, siempre se constituirá a través de la identificación con un elemento particular contingente; en efecto, solo dispone de la particularidad para suplir la carencia fundamental de la estructura, el carácter no fundamentado del sentido que está siempre detrás de él, que persistirá por detrás de cualquier decisión. Laclau presta especial atención a los procesos que elevan ese elemento contingente al plano de lo universal, es decir, del cierre aparentemente pleno del sistema. Y nota que la decisión solo puede darse en un contexto, que es el del sistema parcialmente desestructurado que suple, con lo cual se puede entender por qué son unos y no otros los contenidos elevados al plano de lo universal, del mismo modo que en Lacan el sujeto a través de la identificación se introduce en una cadena significante que lo excede como un significante más que entra en relación con los otros. Por esto Laclau señala que todo sujeto es un “sujeto mítico”, en el sentido de que encarna una representación que sin embargo es externa, aunque nunca de manera presente, al sistema de las representaciones sociales objetivas, por lo que precisamente Laclau la llama “mito”. Esta representación no es otra cosa que la “sutura”, el punto de articulación de los elementos de la cadena que aparecen dislocados de manera concreta por su imposibilidad de cierre, que así da lugar a la

transformación de la estructura como campo de las representaciones objetivas. El sujeto no puede ser entonces, más precisamente, otra cosa que la “mediación” entre el mito y el cuerpo de representaciones sociales establecidas, el improbable e irrepresentable vínculo nunca objetivo de lo dado y de lo nuevo. Pero además siempre estará en sí mismo dividido, porque nunca se reducirá a los contenidos que hegemonizará puntualmente, sino que a la vez pretenderá encarnar el principio universal que le daría plenitud y completa objetividad a la cadena (74).

Por todo esto, desde el punto de vista de Laclau, Derrida unilateraliza en parte el hiato entre la regla como determinación de la estructura y la decisión que busca exceder completamente el plano de la regla, y esto no le permite acceder a estos procesos inmanentes de identificación en el contexto de una cadena que son también condición de la decisión, que surge como compromiso del sujeto con ese contexto, del mismo modo que el místico debe transigir ante las normas de alguna religión positiva a la hora de concebir la divinidad. Laclau y Derrida coinciden en que la decisión no puede venir garantizada por una metafísica del sujeto: no serán la conciencia de sí y la reflexión lo que permitirá hacer surgir la universalidad en un gesto de plenitud autofundante, sino que más bien suponen una limitación violenta de la decisión. Pero Laclau se separa claramente de Derrida en lo siguiente: no es el mandato ético (levinasiano) de la infinita responsabilidad ante el otro lo que sí podrá ‘fundar’ la decisión por fuera de una metafísica de la conciencia e incluso, según las interpretaciones, de cualquier referencia al sujeto, sino el contexto de cada decisión en cada caso, es decir, el de la cadena cuya desestructuración parcial viene a suplir, y su relación con una instancia que no puede definirse sino como subjetiva, gracias a la cual la identificación ‘imanta’ dialécticamente algún contenido particular de ese contexto. Frente a esto, el mandato ético parece demasiado trascendental, a pesar de los recaudos de Derrida al respecto, sobre todo si, como indica Laclau, se tiene en cuenta que la moralidad siempre está basada en cuestiones sociales y culturales, es decir, contextuales, y que no hay en ella nada especial que la eleve de por sí al estatus de condición ontológica de la decisión; ella también quedaría sujeta a la lógica política de la hegemonía, que pasaría a ocupar ella misma el sitio posible de una ontología.

Es evidente que todo esto implica imponer una ‘pátina subjetiva’ a las categorías derridianas: no será lo mismo hablar de *khôra* o del carácter suplementario del origen que del vacío constitutivo como falta o carencia; tampoco podrá hacerse equivaler sin más deseo y *différance*. Está claro que es probable que Derrida no comulgara plenamente con estas transposiciones, y que destacara una vez más la importancia de deconstruir el sujeto, como ya vimos. Laclau no niega esta posibilidad siempre abierta, y que en efecto puedan exponerse las “aporías internas e ineludibles” de la categoría de sujeto; pero sostiene que tampoco se la puede suprimir [118], algo con lo que Derrida podría estar de acuerdo aunque nunca lo afirme del todo explícitamente (lo que hace que, como lo vimos en el capítulo anterior, Gayatri Spivak tenga incluso que reclamárselo (75)). Sin embargo, no hacerlo implica para Laclau seguir una línea teórica que excede lo explícitamente afirmado por Derrida. Laclau opta por destacar cómo el resto particular que contamina todo sistema político es capaz de determinar cursos efectivos de acción política y experiencia, es decir, como constituye efectivamente un mundo haciendo que en la cadena significativa sean admitidas solo algunas combinaciones efectivas y no otras, sin que por esto cada una de ellas deba remitir a un cuerpo de reglas trascendental; lo hace, por el contrario, siguiendo una lógica inmanente (76). Derrida no piensa sin embargo que se pueda decir mucho sobre esto sin cerrar el juego de lo político y de la decisión a una lógica o gramática de lo propio. Concuerdia con Laclau en la importancia de la identificación, pero la entiende como la completa inexistencia del sujeto previa a la

decisión; y señala que aunque “es indispensable, [...] hay también un proceso de desidentificación, pues si la decisión es identificación, entonces se destruye a sí misma” (77). Creo que esto va más allá de afirmar que toda identificación es contingente; Derrida parece más bien estar diciendo que no hay tal ligazón necesaria entre sujeto y decisión como la que introduce Laclau. “[L]a indecidibilidad”, afirma, “no es un momento para atravesarse a fin de superarlo”, ni siquiera en la constitución de un sujeto a través de sus identificaciones; “[l]a indecidibilidad sigue habitando la decisión y esta última no se cierra ante la primera. La relación con el otro no se cierra en sí misma” (78). Así se explica por qué Derrida no puede renunciar a la responsabilidad ética infinita ante el otro como condición ontológica, y por qué ve el establecimiento de un lazo político entre decisión y sujeto como una denegación de aquella.

Como veremos, será por supuesto Slavoj Žižek quien siga definitivamente y en todos sus aspectos y aplicaciones el camino hasta aquí abierto por Laclau, entrando incluso en desacuerdos con él, algunos de ellos precisamente a propósito de la importancia del legado teórico de la deconstrucción. Aquí en cambio resulta más oportuno, para concentrarnos en las relaciones entre Laclau y Derrida, volver sobre la religión y el misticismo. Laclau llama la atención sobre como paradójicamente la carencia constitutiva que es en el misticismo el nombre mismo de Dios termina dando lugar a un acuerdo (hegemónico) con las normas, criterios y valores de una religión particular, los cuales deberían sin embargo también haber sido negados por aquella. En efecto, la religiosidad desinstitucionalizada del misticismo, su pretensión de alcanzar la experiencia de Dios en su intangibilidad, siempre termina por enmarcarse en una institución específica, en una “religión positiva” y en una “moralidad religiosa convencional”. Como lo sabemos ya para la política, Laclau aclara que “la constitución misma del ‘más allá’ no es indiferente a los contenidos diferenciales cuya equivalencia es condición de representación”; “[e]l residuo de diferencia y particularismo no puede ser eliminado y, en consecuencia, contamina necesariamente el contenido mismo del ‘más allá’” (79).

De todo esto se pueden sacar algunas conclusiones: en primer lugar, está claro que para Laclau el misticismo como tal no es una vía política, y que la búsqueda de la unión inmediata con lo trascendente es un camino que lleva a caer en reappropriaciones particularistas vinculadas con el dogma de una religión efectivamente dada, a una identificación plena y consustancial con la ley establecida. Por otro lado, parece también evidente a partir de lo anterior que según Laclau la religión como institución está indisolublemente ligada a la particularidad, y no parece haber en ella atisbo mesiánico que anuncie el advenimiento de ningún acontecimiento universal, a diferencia de lo sugerido por Derrida. Se entiende entonces ahora claramente que desde el principio el objeto de Laclau en el artículo que hemos analizado haya sido la experiencia mística, es decir, la forma de religiosidad o experiencia religiosa más desinstitucionalizada: el juego de indecidibilidad y decisión solo puede darse a partir de ella, aunque por supuesto a partir del desvío respecto de la vía radical que propone; después, la identificación con el dogma de la institución eclesíástica va de suyo naturalmente, y en ella no parece haber lugar para lo universal: el misticismo sería para Laclau ese momento del pensamiento religioso en que este amenaza abrirse a la política, aunque este movimiento resulta finalmente reprimido. Pues sucede que la institución de la política, si se puede nombrar así al espacio en el que se da la práctica hegemónica para Laclau, es muy diferente de la de la religión: en ella no hay demasiado lugar para el dogmatismo y la lógica de la hegemonía reina de manera casi generalizada, lo cual implica una correlativa expansión de la indecidibilidad. Aquellos términos que en la religión guardan entre sí una distancia bastante insalvable (es muy obvio que el acuerdo entre experiencia mística y dogma es lógicamente improcedente e

implica un grado importante de renuncia a lo que podía tener de universal esa experiencia), en lo político constituyen algo que se acerca bastante a una unidad, aunque nunca lo logren: la aspiración de todo contenido a la universalidad es constante, por lo tanto queda sujeto a la decisión en lo indecible, y el dogmatismo ocupa un espacio mucho más reducido. La política dejaría de serlo si solo se constituyera como una manipulación directa de la opinión o como simple administración de los asuntos públicos, o sea, como mera aplicación de una técnica, como análogo de las regulaciones dogmáticas de la institución religiosa; pero como para Laclau es constitutivamente hegemónica, es decir, no puede considerarse que opere en un plano elevado de trascendencia, se entiende que debe tener que funcionar en contextos en los que dichos mecanismos ‘técnicos’ y ‘dogmáticos’ pueden estar de hecho ampliamente extendidos, y hacer algo con ellos, digamos: hegemonizarlos. La ‘institución’ de la política se funda en esta voluntad imperialista respecto de cualquier institución considerada establecida por fuera de ella. ¿No puede leerse entonces en el interés de Laclau por lo sagrado del misticismo un descuido respecto de los aspectos fiduciarios de la religión, y, en consecuencia, teniendo en cuenta su uso analógico de la misma, por lo que hay de repetición técnica en la política, que es incluso capaz de disolver inadvertidamente el espacio de la operación hegemónica? ¿No está presentando Laclau la política de una manera idealista, excluyendo el tratamiento de las consecuencias de sus posibilidades intrínsecas de convertirse en mera administración, según un diagnóstico que habría que precisar?

La pregunta es si entonces no puede aplicarse a la lógica hegemónica de la política que diseña Laclau un tratamiento similar al que él reserva a los universales como significantes vacíos en política: ¿cómo llega a convertirse la hegemonía en el sentido mismo de la política? ¿Se puede hablar de política sin hablar de hegemonía? ¿No implica también la teoría de Laclau elevar al estatuto de lo universal un resto particular, en este caso una noción de hegemonía obviamente ligada a un determinado contexto político, más precisamente el de los ‘nuevos movimientos sociales’ ligados con lo identitario y el de la clausura de la vía clasista más clásica en el marco general del desarrollo del capitalismo global? ¿No establece por otro lado Laclau un corte demasiado tajante entre política y manipulación técnica? Por supuesto, con esto no nos referimos al hecho obvio de que puede haber situaciones en las que el espacio del juego político se ve reducido por presiones externas a él, es decir, por la simple coacción, sino a si internamente el concepto de hegemonía como lucha por su universalización entre varios contenidos particulares no presupone un momento dogmático e instrumental, es decir, uno en que un resto se sustrae del juego de las sustituciones hegemónicas. Esto es lo mismo que preguntar: ¿se puede hablar de misticismo sin hablar de religión en sentido fuerte?

Entonces la pregunta final a Laclau, al menos desde un planteo originalmente deconstructivo, concierne, si se lo puede decir así, a la ‘hegemonía de la hegemonía’. Se trata de saber si el tratamiento de la política por parte de Laclau no está él mismo basado en una generalización y una exclusión, en el trazado de un límite no fundado que excluye un elemento contingente que no puede subsumirse en la lógica universal de la hegemonía, en una decisión instituyente, y por lo tanto en última instancia también inevitablemente contaminada por su otro, desde la perspectiva de Derrida. Ya hemos visto como este alertaba respecto de la autonomización radical de la política bajo la ‘sacralización’ de un principio único y general: “para poder continuar planteando la cuestión de la política”, afirma Derrida en el contexto de un intercambio con Laclau y Rorty, “es necesario separar algo de la política” (80). Y en esto coincide, sorprendentemente, con Slavoj Žižek: este se pregunta, en un libro en el que debate precisamente con Laclau y Judith Butler, qué sucede si lo político “solo puede ser operativo en tanto ‘reprima’ su naturaleza radicalmente contingente, en tanto sufra un

mínimo de ‘naturalización’” [100] (81), es decir, gracias a la posibilidad de ‘taponar’ alguna opción política más primitiva que la decisión hegemónica que busca darle plenitud al sistema. ¿No es la “alternativa entre lograr la ‘plenitud de la sociedad’ y resolver ‘una variedad de problemas parciales’”, que es la que busca resolver la teoría de la hegemonía de Laclau, “demasiado limitada”? “¿Qué pasa con la posibilidad de cambiar el principio estructural fundamental mismo de la sociedad, como ocurrió con la emergencia de la ‘invención democrática’?” [93].

En Laclau la hegemonía, a pesar de su ‘profesión de fe’ a favor de las mediaciones dialécticas, se estaría convirtiendo también en un ‘cuasi-trascendental’, ya que aspira a ocupar un lugar análogo a la *différance* o al suplemento derridiano en sus pretendidos alcances ontológicos. Laclau coincide con Derrida en que toda institución se funda sobre un vacío (como el derecho y la ley sobre la demanda infinita de justicia) y en que todo fundamento que se pretenda plenamente presente está siempre contaminado por lo que excluye como su otro particular (y esto es condición de posibilidad, aunque quizás no de imposibilidad en este caso, de la hegemonía como concepto). Pero mientras en Derrida esto daría lugar a la posibilidad de su deconstrucción como tarea y vigilancia siempre inacabadas, que implica postular un principio cuasi-trascendental que dé cuenta tanto del pretendido fundamento como de aquello que este había excluido por particular (o suplementario, o marginal, o empírico, etc.), siendo un ejemplo de esto la constante remisión deconstructiva del derecho a una condición más ‘primitiva’ de justicia, de modo que sea siempre posible incluir lo excluido por las definiciones más cerradas de aquel (o, por supuesto, la reconducción que lleva a cabo Derrida de lo sagrado y único a su carácter iterable a partir de la noción de autoinmunidad), Laclau buscará dar cuenta de la lógica que permite establecer efectivamente un fundamento en primer lugar, es decir, elevar un elemento particular al plano de lo universal; pero al hacerlo, como resultado de su apelación a la primera teoría lacaniana del sujeto, sobre la base de una carencia o falta efectiva, aunque sea como indeterminación estructural, parece en cierta forma estar legitimando teóricamente en el mismo paso la necesidad de construir hegemónicamente los universales. ¿No implica esto naturalizar en cierta forma el ámbito de la política tal como el mismo Laclau lo define, haciendo de su posible desaparición una ocultación meramente empírica, y de él por lo tanto un marco plenamente trascendental? ¿No estaría dando lugar a una renuncia a algunas de las posibilidades de interrogación crítica abiertas por la deconstrucción, ya que, por ejemplo, dejaría de tener en cuenta los aspectos más técnicos de la política, dando lugar por lo tanto a su reaparición inadvertida, a su contaminación de la definición de Laclau de lo universal? La imposibilidad de la teoría de la hegemonía de Laclau (y de la teoría psicoanalítica del primer Lacan) de renunciar a referirse a algún contenido empírico efectivo terminaría dando lugar a una sacralización de lo que en Derrida era la apertura cuasi-trascendental de la iterabilidad.

Sin embargo, esto no librará a Laclau de otra crítica de Slavoj Žižek, en este caso en sentido opuesto a la que podría haber planteado Derrida (quien de hecho también podría ser objeto de la misma crítica que Žižek dirige a Laclau (82)): ¿no es finalmente la teoría de Laclau un nuevo “formalismo kantiano” [111]? Laclau estaría pretendiendo dar cuenta con su teoría de la hegemonía de todo proceso político empírico y, de hecho, revelando su falla intrínseca, pero lo haría bajo la forma de su imposibilidad de acceder a una universalidad absoluta, plena. Con esto, en contra de la posible crítica derridiana que formulamos en la página 191 de este capítulo a propósito de la excesiva unidad de vacío estructural y decisión en la teoría de Laclau, este estaría más bien estableciendo una distancia (trascendental) entre ambos: la pura contingencia de la lucha por la hegemonía supone conceptualmente el establecimiento de un modelo formal *a priori* (que es la teoría de la

hegemonía, siempre, por ejemplo, basada en la idea de un significante vacío cuyo contenido es lo único que cambia), lo cual reduciría esa contingencia a lo que Hegel llamaba ‘mala infinitud’, un juego de desplazamientos parciales en un marco regulatorio que lo excede radicalmente [111]. La respuesta de Žižek a esto es, como veremos en detalle más adelante, “no aceptar que todos los elementos que entran en el conflicto hegemónico son en principio iguales” [320], es decir, que están igual y completamente sometidos a un marco que los condiciona en todos sus aspectos: hay un antagonismo concreto, entre todos aquellos de los que este marco pretender dar cuenta, que sin embargo “sobredetermina el horizonte mismo” de la cadena, dado que su establecimiento mismo se basa en su exclusión fundamental. Hay que decir que Laclau tampoco sostenía que fueran iguales, sino que indicaba que había entre ellos pequeñas diferencias particulares que terminaban dando lugar a diversas resoluciones parciales de la dialéctica de lo universal; esto entonces muestra que en realidad lo que Žižek está diciendo es que toda la cadena está marcada por un antagonismo mucho más fundamental que el de cada uno de sus términos con los otros en su aspiración a la hegemonía. De este modo, el marco mismo de la teoría de la hegemonía, como indicábamos más arriba, está contaminado por la particularidad y la contingencia pero de una manera mucho más básica que la de la lucha entre los elementos de la cadena. Pero, a diferencia de lo que señalaría Derrida, reenviando esta contaminación a su principio cuasi-trascendental, o refiriéndose al mesianismo del acontecimiento, en ambos casos lo que para Žižek sería un absoluto indistinto, este sostiene que la verdadera opción política es atravesar ese antagonismo fundamental para dar con el gesto contingente que lo funda, más que con su principio. Y ese gesto, para Žižek, es el sujeto. En este sentido, se entiende que Žižek deba rehabilitar una noción que, aunque se encontraba claramente presente en las formulaciones de Derrida, de manera muy significativa no parece tener un lugar claro en la teoría de Laclau: la de acontecimiento. Pero esto deberá ser retomado en detalle más adelante.

En su coincidencia inicial con Derrida, Žižek ve en Laclau una excesiva vocación por la unidad, pero no, como indicaría aquel, entre el principio ‘cuasi-trascendental’ siempre abierto, como otro, como alteridad constitutiva, en cualquier manifestación y esa manifestación misma, sino entre la lucha por la universalidad de distintos elementos contingentes, es decir, aquello de lo que pretende dar cuenta la teoría de la hegemonía, y el gesto contingente (para nada trascendental) que funda esa lucha. Por eso destaca “la necesidad de distinguir más explícitamente entre la contingencia/sustituibilidad *dentro* de cierto horizonte histórico y la exclusión/forclusión más fundamental que establece ese mismo horizonte” [108]. Si no, se estaría confundiendo la contingencia de los elementos que participan de la lucha hegemónica con la de la fundación de esa lucha misma, y como consecuencia otorgándole a esta, inadvertidamente, un carácter trascendental por su aparente sustracción a su propia contingencia, conferida desde su ‘altura’ solo a los antagonismos a los que da lugar, pero nunca a ella misma. Žižek parece estar aquí refiriéndose al acontecimiento mesiánico tal como lo define Derrida, pero su introducción de la figura del sujeto en este plano desarmará al menos en primera instancia la coincidencia.

Sin embargo, por otro lado, ¿no es la modalidad de la extensión de la deconstrucción por parte de Laclau una muestra de las limitaciones de ésta frente a la posibilidad de sostener una posición política determinada, como ya lo anunciaba Gayatri Spivak? Como lo vimos antes, Derrida alertaba contra la posibilidad de que la deconstrucción, en su ampliación sistemática de la apertura de la decisión, diera lugar a formaciones reactivas; en cambio, como Laclau mismo lo señaló a menudo, su propia posición implicaría un compromiso teórico intrínseco con la democracia radical como forma de ‘organización política’, compromiso

del que la deconstrucción solo podría hacerse cargo de manera voluntarista (como sucede de hecho en alguna de las declaraciones de Derrida al respecto) pero no en el orden de los principios. Para evitar lo que a sus ojos podría parecer una despolitización filosófica (o una trascendentalización ontológica de la ética), Laclau necesita construir una teoría diferente del sujeto y de la identificación, algo ‘más acá’ del plano de lo cuasi-trascendental derridiano. Por esto también busca disminuir las distancias trazadas por Derrida entre los dos polos entre los cuales se establecerá la dialéctica de lo particular y lo universal: el vacío, por un lado, encarnado en “Sobre los nombres de Dios” por la hipótesis de un misticismo plenamente consecuente, y por otro, la lógica institucional de la religión y su funcionamiento de acuerdo con reglas y criterios más allá de la decisión. Con la teoría de la hegemonía, Laclau es capaz de pensar un juego propiamente político entre estos dos polos, aunque para Žižek resulte todavía más trascendental que ‘cuasi’. Pero, ¿no impone con esto una reunión demasiado apresurada de ambos, es decir, no mediada, probablemente con el objetivo de generalizar lo más posible el campo de aplicación de su teoría? La generalización de la política por parte de Laclau que concluimos de sus diferencias respecto de las relaciones entre misticismo e institución religiosa, ¿no posee como reverso el establecimiento de un plano de trascendentalidad plenamente abierto a la presencia precisamente bajo la forma de una teoría de lo político? La pretensión de la aplicabilidad de la teoría de la hegemonía a todo el amplio campo de las disputas políticas sería el testimonio de esta trascendentalización apresurada que deja de tener en cuenta la contingencia que con este movimiento excluye, y correlativamente, quizás por la ligazón que Derrida establecía entre ella y la ética levinasiana de la responsabilidad infinita ante el otro, que Laclau rechaza, también la noción de acontecimiento como ruptura de todo horizonte de espera, disuelta necesariamente en la tensión de los movimientos de la hegemonía. Veremos que sin embargo el acontecimiento no debe pensarse obligatoriamente en los términos en que lo hace Derrida, y que su rehabilitación puede producir toda una transformación de la concepción de la política de Laclau, la cual, sin una noción fuerte de acontecimiento, se queda en una aceptación parcial de las consecuencias de la mutua implicación de creencia y saber que deja la teoría de la hegemonía cerca del posmodernismo pragmático de un Rorty, sin poder plantear nunca una interrogación sobre su propio estatuto como teoría de lo político.

Con esto, sorprendentemente, Laclau estaría borrando doblemente el plano del sujeto en su propio discurso, que sin embargo pretendía rehabilitarlo: por un lado, transformará lo que es un compromiso político particular suyo con la democracia, sin dudas de cualquier modo muy digno de ser compartido e imitado, en un principio (trascendental o ‘cuasi’) a través de su teoría de la hegemonía; y por otro, y en el mismo gesto, se sustraerá a la interrogación más propiamente política de su propia teoría (por ejemplo, la que consiste en preguntarse simplemente si existen otras formas de política por fuera o más allá de la ‘democracia radical’). En este sentido apuntan las críticas que le dirige Žižek, que tienen que ver fundamentalmente con señalar la ligazón de la teoría de la hegemonía de Laclau con el formalismo kantiano, al que Žižek se sustraerá, como veremos, apelando a Hegel. En efecto, al plantear Laclau la hegemonía como una relación de lo universal y lo particular que es siempre precaria y contingente, sostiene lo universal como un vacío que la decisión del sujeto viene a llenar con un elemento de la cadena, pero nunca de manera plena, es decir, sin ‘alcanzarlo’, con lo cual adquiere el estatuto de un principio trascendental siempre sustraído a la experiencia. Žižek sugerirá entonces que el sujeto no puede consistir solo en el deseo de completitud de la cadena, manifestado en la lógica de la hegemonía, sino que hay que presuponerlo como el gesto disruptivo que establece desde el principio la separación de universal y particular (83).

#### 4. La última tentación de Žižek: cristianismo y revolución

Conviene entonces volverse ahora hacia los trabajos de Slavoj Žižek. La religión ocupa un lugar central en sus preocupaciones teóricas y políticas, como lo demuestran los por lo menos tres volúmenes que hasta hoy ha dedicado al tema: *El frágil absoluto*, *Sobre la creencia* y *El títere y el enano*. Pero debe llamarse desde el principio la atención sobre que, como lo indica el subtítulo del primero de estos libros, *¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Žižek se involucra de manera concreta en una defensa de la herencia religiosa judeocristiana, y en su rehabilitación para pensar una alternativa política concreta frente al actual orden mundial. No resulta sin embargo tan claro como en la de Laclau que en su obra la religión funcione solo o fundamentalmente como una fuente de analogías acerca del funcionamiento de la política (posibilidad que el mismo Derrida había cuestionado, y que en su pensamiento daba lugar a un peculiar juego entre religión y deconstrucción): Žižek parece recusar una lectura ‘formalista’ de este tipo de sus trabajos, y sostiene la actualidad de la fe cristiana como tal. De hecho, manifiesta su desagrado respecto de lo que le parece un tratamiento “en términos más ‘teoréticos’” de la religión de un Derrida, un Levinas o un Laclau, no como verdadera creencia sino como solo una de las modalidades de “cierta experiencia radical [...] de la manera en que nuestra apertura a la Alteridad radical nos permite adoptar una posición ética” [TE13]. Esto no implica sin embargo para Žižek el abandono del materialismo por el que aboga en función de un idealismo dogmático y reaccionario; incluso, sostiene que “para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico, uno debería pasar por la experiencia cristiana” [TE14].

En este sentido, habrá que aclarar de todos modos que a pesar de esto nuestra lectura será necesariamente laica, en función de nuestras intenciones de volver commensurables las posiciones de los autores en juego, ninguno de los cuales, salvo Žižek, manifiesta expresamente su compromiso efectivo con algún credo positivo (Badiou incluso lo excluye expresamente, declarando su ateísmo (85)).

Como decíamos más arriba, Žižek desarrollará el camino abierto por Laclau en relación con el sujeto y la identificación como necesarios suplementos de la deconstrucción derridiana, y lo hará incluso en contra del mismo Laclau y su propia extensión de aquella, y de la deconstrucción misma, que es un blanco habitual de sus críticas. Por supuesto, este desarrollo de Žižek estará basado en una lectura de la obra de Jacques Lacan bastante más ortodoxa y completa (aunque de todos modos inevitablemente selectiva) que la de Laclau, ya que abarcará también la etapa posterior al análisis del ‘estadio del espejo’ y la incorporación al psicoanálisis de la lingüística estructural (cuya versión clásica aparece en el artículo de Lacan “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (86)), es decir, aquella en la que durante los años 70 elevó a un primer plano teórico las nociones de goce y de lo Real, es decir, del exceso que elude el orden del significante y del deseo, el cual parece tener un lugar secundario (como vacío que impide la completitud de la cadena, al que da el nombre de ‘antagonismo’, que es condición del juego de la hegemonía) en los planteos derivados del primer Lacan por Laclau. En efecto, este evita referirse bajo la denominación de ‘goce’ (o bajo cualquier otra) a la posibilidad de ‘experiencia’, por llamarla de algún modo, del vacío que veda la plenitud de la cadena como tal (y, de hecho, evita creo que cuidadosamente servirse en su trabajo “Sobre los nombres de Dios” de los antecedentes de la teorización lacaniana acerca del misticismo por lo directamente vinculada que estaría a esta noción (87)). Incluso, cuando Laclau se ve obligado a referirse a la cuestión, en el prefacio a *El sublime objeto*

de la ideología de Žižek, lo hace depreciando su importancia respecto de otras nociones más afines de Lacan, como la de *point de capiton*, y restringiendo el goce, del lugar capital que ocupa en el pensamiento de Žižek, al lugar de una herramienta cuyo único propósito sería permitir entender algunos fenómenos empíricos, como “la exclusión que opera en discursos como el del racismo” [SO13], que Žižek deja bien claro que en su argumentación funcionan solo a título de ejemplo de una lógica mucho más general [SO171]. Esto probablemente tiene que ver con el hecho de que Laclau desea reservar plenamente los derechos de la ‘lógica’ de la hegemonía sobre ese vacío o falta de cierre, y por lo tanto evita o verdaderamente obtura en su teoría no solo la posibilidad de darle un nombre más definitivo, sino más aun la de postular algún tipo de ‘experiencia’ del mismo y de la posibilidad de atravesarlo. Laclau no puede asimilar a su teoría el Lacan que explora el ‘más allá’ de la relación entre la cadena significante y su vacío constitutivo entendida solo como la elevación de un elemento particular de aquella al rango de lo universal. Y esta es otra razón de la desaparición en su teoría de la hegemonía de la noción de acontecimiento que ya aparecía en Derrida.

De todos modos, aquí no estará en discusión la manera más o menos fiel o completa en que Žižek y Laclau leen a Lacan, sino simplemente de qué modo se desprende una noción de sujeto de su tratamiento de la religión. Igualmente, es oportuno aclarar ya aquí que Žižek se apoyará en las bases sentadas por Lacan para llevar a cabo una verdadera rehabilitación generalizada de las prerrogativas más propiamente cartesianas del sujeto [TS1-2], aunque esto suponga por supuesto tomar distancia de las lecturas de Descartes que lo hacen un simple precursor de la noción de conciencia, e incluso de conciencia psicológica, de la que tanto él como Lacan buscaron despegar al sujeto. Pero lo importante de todo esto es que Žižek pondrá directamente en cuestión la necesidad de la deconstrucción del sujeto defendida por Derrida, a la que asociará con un conjunto de experiencias contemporáneas relativas a las transformaciones de la identidad que considera reaccionarias: dado que no existiría un fundamento firme y unívoco que no pueda ser considerado ideológico para postular algo como un sujeto, y que en él solo se conjugarían elementos dispares y más o menos azarosamente integrados (como resultado de un tipo de investigación arqueológica cuyas bases sentó un Michel Foucault, contra quien Žižek dirige también a menudo sus dardos [OB40 y SO24 y 227]), se abre el campo para una experimentación generalizada a propósito de sí mismo que se materializa para Žižek no solo en el carácter aparentemente cambiante de las identificaciones sexuales y étnicas en la contemporaneidad, sino también por ejemplo en fenómenos ligados con la transformación corporal (cirugías plásticas, tatuajes, *piercing*, etc.), pero sobre todo en la reivindicación de lo híbrido y de la mezcla, tal como por ejemplo podíamos encontrarla en la defensa del intelectual migrante por parte de un Edward Said.

Sin embargo, Žižek observará también en estos fenómenos un retorno de la subjetividad, más reprimida que finalmente deconstruida, que con esto se confirma como irreductible y, si se quiere, indeconstruible: “nuestra experiencia” en la contemporaneidad, afirma,

es más y más la de un sujeto aislado inmerso en su esfera alucinatoria. Allí reside ya la lección de la deconstrucción posmoderna del sujeto: su privación de cualquier contenido sustancial da en una radical subjetivación, en la pérdida de la firme realidad objetiva en sí misma (de acuerdo con el mantra posmoderno, no hay realidad firme, solo la multitud de construcciones sociales contingentes) [OB26].

Žižek establece críticamente una continuidad entre las operaciones deconstructivas sobre el sujeto y el conjunto de aquellas experiencias aquí reunidas bajo el rótulo de ‘posmodernismo’. Aunque está claro que es

muy probable que el propio Derrida no suscribiera esta asociación, y que Laclau expresamente no lo hace (88), Žižek se considera autorizado a sostenerla, e incluso a derivar de ella la conclusión (inevitablemente derridiana, pero esta vez en contra del mismo Derrida) de que la deconstrucción del sujeto es en realidad su más formidable reactivación: poner en cuestión esta categoría termina llevando a ‘subjeter’ toda experiencia, a no reconocer en ella nada que exceda al sujeto, que le ofrezca algún tipo de ‘resistencia’, es decir, a su más radical trascendentalización.

Sucede que la ampliación de “las áreas de indecidibilidad estructural” (89) que, en los términos de Laclau, lleva a cabo la deconstrucción, de modo que más campos de la sociedad y la cultura se abran a la posibilidad de la decisión, incluso los previamente considerados más ‘biologizadamente’ naturales, implica según Žižek el cierre del acceso a una decisión más fundamental. Con esto Žižek no estaría pretendiendo recuperar un modelo universal de sujeto, un ego trascendental con el que confrontaría cualquier experiencia empírica de la identidad; muy al contrario, estaría interrogando el carácter no reconocidamente trascendental de la concepción de sujeto que está, como vimos, detrás de su solo aparente rechazo posmoderno. En su multiplicación de las (des)identificaciones subjetivas a la que se hizo referencia más arriba, Žižek halla, convirtiendo en herramienta de análisis cultural al último Lacan, pequeñas instancias de goce (ya que no de deseo, pues implican todo lo contrario de la búsqueda de un objeto que realmente pueda colmar, aunque nunca plenamente, la falta que es el sujeto, sino que más bien apuntan a su destitución) que solo son posibles sobre el fondo de una resignación respecto de la decisión acerca del campo de opciones que se ofrecen a la (des)identificación. Dichas instancias son para Žižek maneras de civilizar el goce que, como exceso real, supone la institución de todo orden simbólico. La desintegración contemporánea de éste (del orden patriarcal en particular, vaticinada ya por el propio Lacan, e indicada por el colapso de lo Imaginario en lo Real al que Žižek hace repetidas referencias en el capítulo 6 de su libro *The Ticklish Subject* [TS374, especialmente]) daría lugar a esta multiplicación de pequeñas ‘(des)identificaciones a-subjetivas’ como una manera de cubrir, a través de estas pequeñas supuestas trasgresiones, el goce que se podría vincular con su completa y radical subversión. Žižek de hecho diagnostica aquí un abandono de la posibilidad de la verdadera (des)identificación revolucionaria con el goce como aquello que se sustrae al orden simbólico, por lo cual en el marco de las ‘identidades posmodernas’ este goce de ‘nivel superior’ se volvería inmanejable y se presentaría simplemente como la amenaza de aquello que se manifiesta como totalmente sustraído a la decisión, y que de este modo pasaría a amenazar constantemente el ‘orden’ de la decisión generalizada. Bajo la figura de la sobrevenida de una catástrofe real inesperada que lee en buena parte de los productos de la industria cultural más reciente, por no hablar de las modalidades de recepción periodística más generalizada de los fenómenos contemporáneamente ligados con el terrorismo internacional, Žižek ve en esta amenaza la reaparición demasiado próxima de la ominosa Cosa lacaniana, sustraída a cualquier operación que pretenda explicarla o simbolizarla, al menos en el marco de ese ‘orden’ [OB32]. Sin embargo, para Žižek está también muy claro que “las imágenes de una catástrofe absoluta, lejos de abrir el acceso a lo Real”, es decir, a un verdadero cambio o transformación revolucionarios del orden imperante, “pueden servir de escudo protector *contra* lo Real” [FA102]. O sea que la figura de la catástrofe termina reafirmando, a través de la Cosa, el orden de decisiones que serviría a su vez de protección contra ella.

Por otro lado, en consonancia con lo anterior, Žižek destaca que la reducción de la religión a un tipo de pertenencia cultural, es decir, a una ‘decisión’ contingente o simplemente privada, que es un signo de los

tiempos, como notamos en el comienzo de este capítulo, no implica su desaparición, sino más bien todo lo contrario: si “‘cultura’ es la palabra que nombra todas esas prácticas que cumplimos sin creer realmente en ellas, sin ‘tomarlas en serio’” [TE16], en el sentido de que se convierten en rasgos por definición accesorios que no tocan el corazón de lo definido como ‘real’ y que por lo tanto se vuelven plenamente ‘negociables’, no vinculantes, “las personas que profesan su distancia cínica y su oportunismo pragmático radical”, es decir, aquellas para las que el ámbito de lo cultural ocupa un lugar cada vez más amplio de la realidad, según Žižek, “secretamente cre[e]n mucho más de lo que están dispuestas a admitir” [TE17]. La idea es que la secularización radical no implica un simple cese de la creencia, sino que simplemente la ‘traspone’ (es la palabra de la que se sirve Žižek) en otra modalidad, no por esto menos sujeta a una demanda radical del Otro inasimilable por el sujeto. Hasta aquí, entonces, Žižek parece coincidir con los primeros planteos de Derrida que hemos analizado.

¿Implicará entonces todo esto la defensa por parte de Žižek de la búsqueda de una recuperación del orden simbólico patriarcal tradicional, aunque sea para finalmente poder quebrarlo? Es interesante revisar la peculiar dialéctica entre lo nuevo y lo viejo que en este sentido diseña: cuando Žižek se refiere al abandono de las viejas banderas ideológicas por parte de los representantes políticos de los sectores progresistas en los años 90 (la llamada ‘tercera vía’) en función de adaptarse a las nuevas condiciones de un mundo muy diferente de aquel en que esas banderas se forjaron, indica que “lo Nuevo solo está aquí para habilitar la supervivencia de lo Viejo” [OB32], es decir que la ‘puesta al día’ de los sectores de centroizquierda no fue más que otra manera de permitir que el orden político y económico sobreviviera. En cambio, para que surja algo realmente nuevo, la pregunta según Žižek debe ser: “¿cómo permaneceremos fieles a lo Viejo en nuevas condiciones?” [OB33]. ¿Supone esto que para recuperar la posibilidad de una trasgresión revolucionaria más fundamental que todas aquellas que cotidianamente nos provee el cambiante juego de las (des)identificaciones, muy afines por otro lado a la lógica de la hegemonía de un Laclau, hay que reconstruir también el orden simbólico que aquella estaría tratando de romper? ¿Es el camino de Žižek un regreso a las fuentes, por ejemplo a la del humanismo, considerando sus repetidas alusiones a la diferencia entre hombres y animales [OB47 y 55, donde incluso se cita a Heidegger], que, como vimos, Derrida buscaba deconstruir? ¿En qué consiste el “sujeto de lo Real” que Žižek pretende oponer a las ‘subjetividades posmodernas’ y cómo se da su relación con los contenidos reprimidos por las configuraciones significantes contemporáneas? Es en sus respuestas a estas preguntas donde, como veremos, Žižek llamará la atención sobre la actualidad del cristianismo, y por esto mismo la cuestión de la religión será central en su pensamiento.

De todos modos, antes de pasar a tratar directamente el tema central de este capítulo conviene precisar dos puntos más. En primer lugar, es necesario notar que Žižek, a los efectos de poner en cuestión los aspectos que él juzga improcedentemente trascendentales en la filosofía contemporánea (los cuales, aunque se los tildara de ‘cuasi-trascendentales’, se mostraron habituales en los planteos de Derrida y Laclau), se apoyará en una lectura de Schelling y Hegel, que, como se habrá ya notado, implicará una reivindicación de la experiencia en filosofía, aunque separada de la arquitectura conceptual que la ligó indisolublemente a la figura de la conciencia como fundamento único. Precisamente aquí entra a jugar de manera radical la noción hegeliana de negatividad: Žižek parte de la idea de que el absoluto no constituye un todo armónico sostenido solo en su propia identidad afirmativa, pero tampoco puede pensarse como un simple vacío abstracto (lo cual para él constituiría también una identidad pero por la negativa); por el contrario, el absoluto “está en guerra consigo

mismo” [TE41]. Quizás esto recuerde a la auto-inmunidad de la iterabilidad derridiana, a la *différance* como división del fundamento desde el origen. Pero lo que establece aquí la diferencia son las consecuencias de que a ese hiato que Derrida llama *khôra* Žižek lo identifique con la negatividad: si el absoluto no puede consistir en su propia identidad consigo mismo, pero porque no es otra cosa que la relación de la negatividad consigo misma (y no de dos términos positivos cualesquiera), “debe presentarse como tal en el ámbito de la realidad finita” [TE41], ya que la presuposición de una alteridad radical por detrás de los fenómenos plenamente inaccesible a la representación (la Cosa en sí kantiana) implica permanecer en el campo de la representación, es decir, de los fenómenos [SO261], lo que es lo mismo que decir que la alteridad radical es otra forma de la identidad pretendidamente sustancial no sometida a la negación (y es en esto que el absoluto al que se refiere Žižek se distingue radicalmente de la *khôra* derridiana). El Otro irrepresentable no es más que el límite de ese campo, al que de este modo no puede exceder, y en cierta forma termina pretendiendo sustancializarlo, es decir, volverlo autoconsistente a partir de la postulación de un suplemento que lo completaría, aunque se presente como imposible. A esto nos referíamos precisamente más arriba al hablar de rehabilitación de la experiencia en Žižek vía Hegel: en contra de la trascendentalización del absoluto, más o menos evidente en las concepciones del Otro de Levinas y Derrida y también, aunque parezca paradójico, en la teoría ‘anti-ética’ de la hegemonía de Laclau, Žižek está interesado en su presentación efectiva como negatividad en el campo de los fenómenos y todo lo que esta supone:

Superamos la fenomenalidad, no yendo más allá de ella, sino mediante la experiencia de que no hay nada más allá de ella –que su más allá es precisamente esta Nada de negatividad absoluta, de la más profunda insuficiencia de la apariencia para la noción de la fenomenalidad.[SO263] (90).

Por eso Žižek sostendrá también, hegelianamente, que la esencia de la apariencia, aquello que de otro modo se descarga en una supuesta alteridad trascendente, no es más que la apariencia como apariencia misma, es decir, su insuficiencia respecto de sí misma (insuficiencia que no podrá sino encarnarse, por lo dicho anteriormente, en un fenómeno de experiencia). En términos más lacanianos, que son aquellos de los que también se servía Laclau, se trata de convertir la “falta del significante en el significante de la falta” [SO266]: la falta de la cadena no es un vacío que la trasciende, sino que está siempre ya encarnada en el significante que le sirve de ‘pantalla’, o, mejor dicho, ese significante es lo que permite postular dicho vacío, que no consiste en otra cosa que el acto de su misma institución. Ese acto por el cual lo que se excluye del orden significante, su vacío o falla, es registrado por él, y “nada (el sujeto) es contado como algo” [TS110] es, efectivamente, el sujeto para Žižek [SO281], previamente a cualquier identificación, es decir, a cualquier proceso de subjetivación efectiva, a cualquier simbolización. La idea es que el problema de la relación entre el sujeto y el significante solo puede plantearse cuando el vacío que es su límite se constituye como un elemento más de la cadena, y no simplemente como su horizonte, su otro abstracto, puramente formal, lo cual de hecho obturaría esa posibilidad: “la serie es ‘subjetivada’ cuando y solo cuando uno de sus elementos es un elemento vacío –esto es, un elemento que inscribe en la serie su principio formal mismo” [TS112]. Este gesto laciano, extendido, está en la base de las críticas de Žižek a Laclau y a la deconstrucción (y, como veremos, también a Alain Badiou).

En una intervención suya a propósito de la legitimidad de la violencia revolucionaria, Žižek vuelve a llamar la atención sobre estas dos concepciones de lo absoluto: dicha violencia no apunta a cancelarse a sí

misma en favor de una estabilidad no violenta ‘de nivel superior’, digamos, trascendental, sino a desplegar todo su poder negativo, diferenciador. Como consecuencia de lo cual afirma que la “libertad no es un estado bienaventurado neutral de armonía y equilibrio”, el garantizado, por ejemplo, por un conjunto de restricciones trascendentales o formales (a la Habermas), “sino que es el acto violento mismo que perturba ese equilibrio” [TE45]. Esto llevará a Žižek a renovar un concepto que aunque aparecía claramente en las formulaciones de Derrida no fue retomado por la ‘extensión’ de Laclau: el de acto o acontecimiento. Gracias a una lectura crítica no solo de Lacan sino también de Alain Badiou, Žižek concibe esta noción como la puesta en cuestión radical de las condiciones de una situación, como la decisión fundamental que echa por tierra todo un campo anterior de opciones posibles. Con esto se acerca a lo planteado al respecto por Derrida, quien se refería al acontecimiento mesiánico como aquello que carece de horizonte de previsión. Sin embargo, mientras en el pensamiento de Derrida el acontecimiento tiene que ver con la *posibilidad* de la apertura mesiánica al porvenir imprevisto de cualquier saber o institución, para Žižek (con Badiou) éste se vincula con el cambio *efectivo* de todo el marco de sus condiciones a partir de su verdad, es decir, con una intervención transformadora en el centro de las mismas sostenida precisamente por aquello que ellas excluyen de manera determinada; aquí está en juego la noción lacaniana de ‘acto’, muy diferente de la noción derridiana de acontecimiento. Si Derrida está interesado en mantener críticamente la **posibilidad** de la apertura a la contingencia del otro de manera perpetua, cuasi-trascendental, para evitar cualquier tipo de naturalización del vínculo, cualquier sometimiento suyo al re-conocimiento como simplemente presente y dado, Žižek destaca en cambio el carácter **real** de esta apertura, resultado más bien de un quiebre de los distintos (y en última instancia siempre infructuosos) intentos imaginarios de colmar ese vacío a través de la fantasía que guía el deseo (entre los cuales se contaría para él la modalidad derridiana del mesianismo y su apelación a una distancia infinita del otro como posibilidades siempre abiertas). Y esa apertura real tiene efectivamente lugar como acto, como acontecimiento que da lugar a una completa reestructuración simbólica, y a una verdadera transformación del sujeto, que está necesariamente ligado a él, y no como condición trascendental irrebalsable. Por eso Žižek afirma que “la verdadera Apertura no es la de la indecidibilidad, sino la de vivir después del Acontecimiento, la de sacar las conclusiones, de aprovechar las consecuencias, ¿de qué? Precisamente del nuevo espacio abierto por el Acontecimiento” [TE188]. Por eso, frente al acontecimiento, no se trata tanto de disponer las condiciones de su espera, aunque esas condiciones ya no tengan que ver con sus supuestas condiciones históricas objetivas, como en las teorías tradicionales del proceso revolucionario, sino más bien, como en la obra de Derrida, con el incansable mantenimiento de su exterioridad respecto de cualquier proceso de esa naturaleza, y aparezcan completamente vaciadas de contenido, sino más bien de explorar ya sus consecuencias transformadoras efectivas.

Por otro lado, debe aclararse, aunque resulte evidente, que Žižek no comparte varios puntos de la ‘agenda política’ que todavía podía unir a Laclau y Derrida: mientras ellos, sobre todo el primero, son capaces de reconocer la función política transformadora que podrían llegar a alcanzar algunas de las manifestaciones recientes ligadas con factores identitarios, como los ‘nuevos movimientos sociales’ (en Derrida esto sería más bien una consecuencia indirecta de su ética de la responsabilidad del otro, no una opción política concretamente manifiesta), Žižek denuncia la ligazón entre este ‘giro identitario’ de la política contemporánea y las condiciones actuales del capitalismo global, hasta el punto de afirmar, específicamente en este caso a propósito de las reivindicaciones étnico-culturales, que “la globalización directamente resucita las tradiciones

locales, literalmente prospera sobre ellas, que es la razón de que el verdadero opuesto de la globalización no sean las tradiciones locales, sino la *universalidad*” [OB152]. La política de identidades excluye de plano para él toda posición universal por estar demasiado concentrada en reivindicaciones particularistas que resultan fácilmente asimilables por el actual orden global, ya que se integran fácilmente como suplementos infructuosamente transgresivos abstractamente opuestos al orden de la administración global sin poder dar lugar a su suspensión; al contrario, lo sostienen a través de la fantasía de su completa oposición como ‘otros’ (91).

De lo anterior se sigue claramente que Žižek no parece concebir lo universal del mismo modo que lo hacían Laclau o Derrida. ¿Dónde están las diferencias? Derrida sostenía que lo universal se daba en la singularidad de la apertura al encuentro con el otro de cualquier campo de saber. En cambio, según Laclau lo universal no era otra cosa que la encarnación, como significante vacío, de la falta de cierre estructural de la cadena de significantes equivalentes, los cuales aspiraban a ocupar ese sitio; como la equivalencia entre ellos nunca podía ser absolutamente plena, ellos arrastraban un a menudo negado resto de particularidad que hacía sin embargo posible que cualquier universal pudiera ser reconducido deconstructivamente a sus orígenes particulares, a lo que excluye precisamente como su otro. Sin embargo, lo que más interesaba de esto a Laclau era cómo la cadena en su nunca cerrado ‘conjunto’ limitaba de este modo la elevación de cualquier significante al plano de lo universal, dando lugar con esto al juego político de la hegemonía. Y la identificación con esos restos particulares elevados al rango de lo universal era para Laclau el proceso mismo de la subjetivación. De todo esto, Žižek destaca sobre todo que el establecimiento mismo de la cadena implica una abstracción fundamental respecto de lo particular que Laclau, preocupado por abrir lo más posible el campo de las operaciones hegemónicas, desplaza del centro de interés: la instauración misma del orden del significante implica una negación de la inmediatez de lo particular, que ahora por eso solo puede tener lugar como resto mediado siempre por la estructura de la cadena, y esta negación también implica una decisión, más fundamental para Žižek que la de la elevación de un elemento particular al rango de lo universal en el marco del orden significante. La cadena no se puede cerrar, pero frente a la definición de Laclau de lo universal como el significante que pretende ocupar impropiaamente el lugar de su cierre como un ‘absoluto contingente’ (y también, no lo olvidemos, de la posibilidad de la apertura al otro de Derrida), Žižek distingue con Lacan por lo menos tres términos diferentes, que no necesariamente deben aparecer ordenados del modo que sigue, pero que es oportuno diferenciar:

- a. el significante-amo, que es el fundamento infundado de la cadena, que sin descansar en una relación previa establece pseudo-trascendentalmente la posibilidad misma de las relaciones en el sistema y hace que la ‘realidad objetiva’ y el saber acerca de ella se sostengan, en el sentido que, por ejemplo, podía tener una definición tradicional de la ley y del derecho;
- b. el objeto a, que es ese elemento contingente, un resto de la abstracción de la cadena significante, que sin embargo se convierte en aquello que parece poder proporcionar, aunque nunca de manera definitiva, la plenitud a la cadena. Esto se debe precisamente a que encarna lo que es ajeno a los intercambios simbólicos, a que resulta resistente a ellos, y a su vez los garantiza al dar lugar al deseo del sujeto, constituyéndolo en cierto modo como tal a través de la identificación (según una lógica que Žižek hace equivaler, en la introducción de su libro, todavía muy influido por Laclau, *El sublime objeto de la ideología*, a la de los antagonismos sociales y la hegemonía [SO25]);

c. y la todavía más ‘fundamental’, si en ella no se manifestaran precisamente los límites de la fundación de cualquier orden o cadena, Cosa lacaniana, es decir, aquello que subsiste como particularidad no mediada por ‘detrás’ del sistema de relaciones significantes en su conjunto, e incluso del objeto a que supuestamente podría proporcionarle algún grado de plenitud (el cual puede pensarse como un resto de la cosa dentro del orden simbólico, aunque el vacío de la Cosa es anterior al de cualquier objeto del deseo perpetuamente inalcanzable). La Cosa amenaza constantemente al orden con su posible disolución, al tiempo que sin su exclusión no hay sistema de intercambios simbólicos (y probablemente en la imperiosidad del mandato de la responsabilidad ante el otro que implica la justicia en Derrida haya rasgos de lo que Žižek entiende como el abismo de la Cosa, dentro de la larga herencia del *noumeno* kantiano). Distinguir la Cosa real del objeto a es crucial para Žižek, ya que esto es lo que permite diferenciar “la exclusión de lo Real que abre el espacio vacío de lo universal y las subsiguientes luchas hegemónicas de diferentes contenidos particulares por ocupar este lugar vacío” (92), es decir, los antagonismos en el marco de la cadena y aquel más fundamental que surge de la instauración de la cadena misma. En última instancia, llamar la atención sobre esta exclusión primordial, que propiamente Lacan llama real porque se sustrae radicalmente a las operaciones de lo simbólico pues lo funda, es para Žižek una manera de mostrar el carácter limitado de todo orden, y, más precisamente, que se funda en “el terrorífico abismo de la libertad definitiva y radical del sujeto” (93).

El sujeto ‘tiene lugar’ según Lacan y Žižek en estas instancias y a la vez en cierta forma con ‘anterioridad’ respecto de todas ellas, aunque no se pueda decir exactamente que las precede. Puede buscar legitimarse en su fidelidad al significante-amo, es decir, en aquello que desde el orden garantiza su identidad como tal: este es, según un Žižek que está leyendo la lectura lacaniana de Antígona (94), el “modo trágico de existencia” [FA60]. Pero, de manera más moderna, y más política, también puede identificarse con el resto particular que se convierte en el objeto a del deseo, aunque no por esto deje de garantizar la eficacia simbólica del orden, si bien esta no se da ya por puro sometimiento al mandato de la ley sino por la entrega incondicional a un elemento particular que se carga con la posición del vacío de la cadena, en los términos de Laclau. De todos modos, el sujeto permanece siempre expuesto a la amenaza desintegradora de la Cosa, es decir, de la ruptura o quiebre radical del orden simbólico, al que de todos modos ella es secretamente afín: si bien no se trata de una sustancia permanente por detrás del mismo sino más bien de la materialización del vacío que lo separa de su constitución como todo, ella, por no simbolizable, se presenta a menudo imaginariamente como esa sustancia intocable, y así veda el acceso real a dicho vacío, y por supuesto al potencial transformador que esto implicaría. Pero de todo esto lo más importante es retener que el sujeto no puede reducirse a ninguno de estos momentos, ya que este no se constituye simplemente como resultado de la subjetivación, es decir, de los procesos de identificación, sino que, cartesianamente, es presupuesto por ‘detrás’ de estas operaciones en su mismo tener lugar: no puede ser considerado ni simplemente un vacío estructural más o menos trascendente, ni un mero efecto más o menos contingente del intento de completar la estructura, sino que equivale al exceso del gesto mismo de su fundación (presupuesto en cada una de las instancias anteriormente mencionadas).

Žižek tiene una lectura prácticamente opuesta a la de Laclau (y a la que como simple posibilidad en la deconstrucción se expone en las páginas 172-177 de este trabajo) a propósito de las relaciones entre imposibilidad de cierre de la cadena (o indecidibilidad) y sujeto en Derrida. Según aquel, que la deconstrucción no termine otorgando al sujeto otro estatuto que el de un efecto secundario del juego abierto de las diferencias y la diseminación, lo cual es condición de su deconstructibilidad (y, hay que decirlo, atenerse a

la letra de lo que efectivamente sostiene Derrida implicaría compartir la posición de Žižek en contra de la 'extensión' de Laclau), muestra que aquella no puede hacerse cargo más que de los procesos de subjetivación, es decir, de aquellos por los que un sujeto termina pudiendo relacionarse consigo mismo de forma especular, es decir, reconociéndose precariamente en algún tipo de supuesta plenitud en el marco de un sistema de intercambios simbólicos, es decir, de una cadena, y así descarta el vacío que dicha plenitud subjetiva viene a pretender completar o, mejor dicho, lo 'civiliza' a través de la remisión generalizada a una supuesta ética de la alteridad. Y hacer esto implica no tener en cuenta verdaderamente la distancia, la falla real que está en juego en todo proceso de subjetivación, pero no porque se apele a una supuesta plenitud del orden signifiante, sino porque se esquivo el carácter subjetivo que ese vacío toma bajo la forma de un acto excesivo. La diferencia crucial entre Žižek y Derrida tiene que ver, simplificando un poco, con esto: dar o no el nombre de 'sujeto' al gesto siempre contingente de fundación u origen de un orden. Derrida ve en el sujeto una de las manifestaciones más fuertes de la metafísica de la presencia precisamente porque es, según Žižek, incapaz de pensarlo sustrayéndolo de estos procesos de subjetivación que pretenden otorgarle una imposible plenitud, y así encubren "una falta fundamental" [SO228], que es precisamente la del sujeto tal como lo entiende Žižek. En última instancia, la construcción de las condiciones cuasi-trascendentales de posibilidad de los efectos de sujeto, aunque dependan de la apertura de la relación constitutiva con el otro, no son para Žižek más que una pantalla que oculta la falta que es realmente el sujeto, concibiéndolo así solo como una plenitud (aunque siempre precaria, derivada, ideológica, etc.). Habrá entonces que explorar las consecuencias de este desplazamiento teórico de la noción que nos ocupa, es decir, qué permite pensar.

A partir de lo anterior, Žižek plantea que la respuesta lacaniana a la necesidad de deconstruir la categoría de sujeto planteada por Derrida como resultado del diagnóstico que la hace constitutivamente cómplice de una metafísica de la presencia, es decir, de la obturación del vacío que se desprende de todo ordenamiento simbólico en el nombre de alguna plenitud (al que la noción de sujeto, bajo la forma de las distintas figuras de la conciencia es sin dudas candidata principal), tiene que ver, por un lado, con mostrar que no es el sujeto el que le da ese nombre, sino el objeto 'a', es decir, el resto particular con el que aquél se identifica más o menos precariamente para suplir lo que sigue siendo un vacío constitutivo, es decir, en modo alguno una presencia siempre plena. Derrida estaría entonces adjudicando al sujeto (metafísico) rasgos que son más propios de sus identificaciones objetales; he aquí entonces otra razón por la cual la instancia misma del sujeto y la identificación, como ya sostenía Laclau, no pueden extirparse de la labor teórica: hacerlo implica confundir el sujeto con su reflejo especular en el objeto, y por lo tanto perder de vista el vacío, la negatividad del acto que lo constituye como lugar del cierre imposible de la cadena signifiante, o trasponerlo a algún tipo de principio sustancial indiferenciado, abstracto, como *khôra*.

Como se puede ver, de aquí se dispara una crítica que alcanza el marco teórico mismo desde el cual desde el principio Derrida plantea la cuestión: denominar o no sujeto al resto de contingencia que se sustrae a cualquier orden da vuelta todo el sistema. De lo dicho anteriormente se sigue que el sujeto no es otra cosa que la separación entre la experiencia propiamente subjetiva (digamos, las vivencias directas que ningún materialismo objetivista podrá quitarme a pesar de que las haga depender de mecanismos objetivos, y que hacen a la conciencia candidata a ocupar la posición de fundamento inconcuso) y el fantasma inconsciente entendido como fenómeno inaccesible a la experiencia, esa diferencia mínima en la apariencia que hace que el mundo de los fenómenos como tal nunca pueda estar completo en sí mismo, es decir, presuponga la represión

de un fenómeno fundamental (porque en él se basa sin embargo la estructura de toda experiencia posible) [FA111-113]. Cuando Derrida denuncia la metafísica de la subjetividad, lo estaría haciendo según Žižek a costa de desconocer esta diferencia entre los fenómenos y su fenomenalidad, pero como Lacan la entiende: no como objeto de una fenomenología, es decir, de un análisis trascendental (o ‘cuasi’) siempre sustraído al fenómeno, sino como fantasma, como un síntoma que no es otra cosa que ese fenómeno fundamental que no es accesible a ser experimentado pero que condiciona la experiencia misma por parte del sujeto sin dejar sin embargo de ser un fenómeno (aunque inconsciente), y que solo es concebible si la noción de sujeto se sigue sosteniendo para pensar esta distancia. Este fenómeno espectral, este fantasma, no es otra cosa que la narración mítica del acontecimiento infundado que establece el orden mismo de los fenómenos, que este debe necesariamente excluir, y no una condición abstracta de posibilidad (aunque sea a la vez de imposibilidad, como sostendría Derrida). Pero lo importante es que dicho fantasma implica al mismo tiempo la presuposición de ese acto excesivo e infundado que es el sujeto, frente al cual vanamente pretende constituirse como pantalla absoluta; sin embargo, ese acto no puede ‘consistir’ más que en la distancia que lo separa del mundo de los fenómenos.

De este modo, no solo se trata de que la estructura carezca de un cierre formal que la convierta en un todo y que, siendo cualquier representación imaginaria de ese todo la universalización de un elemento contingente, el antagonismo entre esos elementos significantes resulte constitutivo y no accesorio en la definición de lo universal, sino de un antagonismo todavía más ‘primitivo’ o ‘fundamental’ (real) entre el sistema y aquello en cuya exclusión su constitución misma como tal se basa. Esto no implica sin embargo la apelación a un núcleo sustancial particular dado de una vez y para siempre, aquello que tanto Laclau como Derrida buscaban conjurar con sus definiciones ‘cuasi-trascendentales’ de lo universal, ya que la Cosa es más bien finalmente la manifestación alucinatoria o espectral de la brecha misma que separa el sistema de relaciones significantes y lo particular excluido por él para sostener el juego del significante, del deseo y del sujeto, y no simplemente lo que podría ser ese particular. Por esto mismo la relación entre el orden simbólico y su ‘exterior’ se puede pensar como dialéctica (y no como trascendental, como se puede suponer al definirla, como hicimos recién, como relación y no como sustancia): el enfrentamiento con él puede dar lugar a su superación contingente y, correlativamente, a la reestructuración de fondo del sistema al que suplementa, y en él se sostiene precisamente el lugar real del sujeto, excediendo su constitución como resultado de la identificación. Mientras el vacío y la negatividad se constituyen en Laclau, derridianamente, como principio cuasi-trascendental, es decir, como posibilidad siempre abierta y sostenida en la estructuración de la cadena (el ‘cuasi’ surgiendo de su inevitable contaminación por lo particular), en Žižek se ‘corporizan’, por decirlo de algún modo, ya que pasan a operar dinámicamente en el despliegue mismo de las relaciones de saber y sujeto, como reales. El sujeto, indica Žižek en *El sublime objeto de la ideología* siguiendo a Jacques-Alain Miller, es “la respuesta de lo Real a la pregunta que plantea el gran Otro, el orden simbólico” [SO232]. Con esto, de paso, Žižek se desmarca del entorno kantiano en el que Derrida pensaba el lugar del creyente, ligado a la imposibilidad de responder a la pregunta sobre qué quiere Dios de nosotros, es decir, a la muerte de Dios, que implicaría simplemente un límite interno. Frente a esto, Žižek sostiene que hay una respuesta a esa pregunta, pero tiene que ver con lo Real/imposible. Esa respuesta es aquello que se resiste a ser asimilado por el orden (aun bajo la forma de un particular contingente elevado al rango de objeto de deseo) y que es precisamente lo que se resiste también a la subjetivación que es resultado de la inscripción en él (a la que sin embargo no

puede reducirse todo sujeto), sin ser sin embargo una condición trascendental, meramente formal: lo real como imposible. Esta posición será asociada por Žižek a la posibilidad de cuestionar el orden en su conjunto y desde sus mismos fundamentos, e incluso los lugares de transgresión con los que él mismo se suplementa, buscando con esto, de paso, caminos alternativos al sistema de la democracia liberal hoy dominante [OB4-5]. En este sentido, Žižek apela incluso directamente (y en esto se diferencia clara y explícitamente de Badiou, como se tendrá ocasión de apreciar en la próxima sección de este capítulo) a la posibilidad de que el pensamiento dé lugar a la conformación de una nueva “organización colectiva” universal [OB4], aunque deba pensársela más allá de cualquier institución establecida previamente (y a Žižek no le quede para referirse a ella otra imagen que la del Espíritu Santo).

Queda claro entonces que a la política de la hegemonía de Laclau, Žižek opone una política de la Cosa, o de lo Real, en los términos de Lacan, o de la Verdad, en los de Badiou (y por lo tanto, un sujeto de lo Real al sujeto de la identificación y el deseo que Laclau toma del primer Lacan). La multiplicación (posmoderna, según Žižek, quien la identifica con los ‘nuevos movimientos sociales’ y sus variantes multiculturalistas que ponen factores étnicos, de género y raciales en el centro de la política) de los antagonismos en la contemporaneidad es fácilmente asimilable por el sistema, dado que no hace más que ocultar en su mismo despliegue interminable de la manera más eficaz el antagonismo real sobre el que se funda, que no es su mero marco formal. Atravesar ese límite es entonces la vocación de esa política de lo Real, que busca su reconfiguración hasta las últimas consecuencias a partir de aquello que ofrece resistencia incluso a las operaciones hegemónicas mismas. Sin embargo, tampoco puede pensarse que esta ‘travesía’ consista en dar por fin con la ‘roca dura’ de lo efectivamente dado tras la apariencia, ya que tiene que ver con enfrentarse con la mínima diferencia que separa toda manifestación de sí misma: eso es, si puede decirse de esta manera, el sujeto para Žižek.

Tras esta larga, pero entendemos que necesaria, introducción, ahora sí, entonces, la religión. Žižek, como indicamos, no hablará de ella de una manera general, como Derrida, sino que lo hará según una matriz de diferencias fundamentales. Por un lado, considerará las religiones paganas en general, a las que mencionará de manera más bien unificada y sin hacer demasiadas referencias históricas (o haciéndolas pero siempre según la conveniencia de la argumentación puntual: por ejemplo, las habrá correspondientes tanto a los dioses de las mitologías griega y romana como al taoísmo y al budismo). De ellas estará interesado en su retorno en la contemporaneidad, sobre todo alrededor del predicamento de las religiones orientales en Europa y los Estados Unidos; de más está aquí aclarar que Žižek ve en ellas un giro reactivo que él juzgará plenamente afín al desarrollo actual del capitalismo global. En este sentido, ya se desplegará otra zona de conflicto con los planteos de Derrida a propósito del cristianismo: si para éste se trata de un fenómeno que participa plenamente de la actual mundialización tecnológica, además de una promesa mesiánica de redención, Žižek destacará en el cristianismo mayormente solo este último aspecto universalista y por eso inasimilable por la lógica de lo global, mientras que las religiones orientales sí serán las eficaces compañeras de esta en su eficaz represión de toda apertura a lo universal.

Las referencias fundamentales de Žižek serán entonces el judaísmo y el cristianismo, dos de los grandes monoteísmos contemporáneos (del Islam dirá con desaprobación que en su búsqueda de una “síntesis” de esas dos religiones, “terminará con lo peor de ambos mundos” [OB165, nota 40]). Además, como veremos, en los

dos casos se referirá también a las que considera sus regresiones al paganismo, bajo la figura de la tradición de la cábala en el caso del judaísmo, y de las herejías gnósticas en el del catolicismo, aunque una vez más no estará interesado aquí en ningún tipo de análisis histórico del pasado sino en enjuiciar las formas actuales del retorno de estas formas de religiosidad (por ejemplo, el gnosticismo que estaría detrás de las actuales filosofías de lo virtual y lo digital en el mundo de la informática, de las que se ocupa en toda la primera sección de *On Belief*). Estos retornos de lo reprimido por la Ilustración precisamente en el momento de su supuesto triunfo a escala global hacen que estos misticismos puedan finalmente percibirse como su suplemento ideológico necesario, en el sentido de que constituyen la otra cara de la expansión a escala global de sus presupuestos políticos, sociales y económicos, su transgresión intrínseca. Habría, entonces, más conexiones entre el misticismo y la teoría de la hegemonía de Laclau que las que él mismo y la sección anterior de este capítulo suponían.

Como lo sabemos a partir de Laclau, todo orden social se funda sobre un vacío, es decir, sobre la imposibilidad de su plenitud. Las sociedades tradicionales, premodernas, se basan en un conjunto de costumbres heredadas consideradas naturales y sustanciales que se entienden como protección frente a la amenaza de ese vacío, que no es para Žižek una simple condición estructural sino que se ‘traduce’ en ese caso en la experiencia de la amenaza de la Cosa sustraída a la significación más allá de la órbita humana: por ejemplo, del capricho de los dioses sublimes que exceden las capacidades del hombre para representarlos terrenalmente, del que este se considera un mero objeto, y al que se entrega en celebraciones que suspenden, aunque reguladamente, las diarias costumbres naturales. Lo sagrado de estos dioses se configura paganamente como la experiencia transgresora del goce, de la suspensión de las leyes de todos los días que valen para los hombres, del orden consuetudinario de la organización social de lo cotidiano (por ejemplo en la forma de los distintos misterios vinculados con el culto a los dioses, así como también en las festividades a ellos consagradas, y en la naturaleza misma del poder divino). Cuando Derrida menciona lo sagrado y lo fiduciario como las dos fuentes de la religión, está aludiendo también a esta correlación suplementaria que se da en el paganismo entre el establecimiento de la ley y su transgresión intrínseca bajo la figura de lo intangible o inmune: la autoinmunidad es en su pensamiento testimonio de su mutua implicación. Sin embargo, el movimiento derridiano frente a ella consiste precisamente en acceder al ‘principio’ cuasi-trascendental de ambos, que a pesar de no poder nunca concebirse como plenamente presente en sí mismo sino constitutivamente abierto a su otro, al ser su condición de posibilidad común se convierte en la herramienta para reconducir deconstructivamente a cada uno de ellos al plano en el que se abren a su alteridad (especialmente, en el caso de la religión, aquel en el que lo único e intocable se abre a su reiteración, es decir, al dos y al múltiple). Uno de los argumentos centrales de Žižek respecto de los (neo)paganismos tiene que ver con indicar también esta mutua implicación; sin embargo, como veremos, su estrategia frente a ella será muy diferente a la de Derrida: judaísmo y cristianismo atravesarán la sacralidad de lo sagrado como una forma de acceder al carácter fundante del acto vacío del sujeto en el establecimiento retroactivo de la ley. Sin la referencia al sujeto, las dos fuentes de la religión de Derrida se quedan para Žižek en versiones apenas secularizadas de la misma fantasía sobre lo otro que regula lo sagrado de los sublimes dioses paganos.

¿Cómo funciona entonces el judaísmo en la teoría de Žižek? En contraste con la religiosidad pagana, la fe judía implica la instauración de un pacto con la divinidad, una alianza entre Dios y su pueblo elegido, que es precisamente la instauración de un orden, de una Ley. Pero mientras la ley pagana era más bien un conjunto de

normativas aceptadas de por sí, irreflexiva y naturalmente, rara vez expreso, y lo sagrado pagano tenía que ver con la transgresión de esa ley que regía cotidianamente, o más bien con la mutua implicación del orden (de las costumbres tradicionales, heredadas) y su violación, abriendo así el campo para la experiencia del goce de cuyo exceso dependía la institución misma de esa ley, la Ley judía en su expresión y codificación escrita es ella misma sagrada como transgresión de lo cotidiano, es decir, de lo meramente consuetudinario, tradicional o simplemente local, sin que esto implique sin embargo que exceda completamente la estatura del hombre, sino todo lo contrario: él es para quien está hecha. Ella “introduce una dimensión diferente: la de la justicia divina que es radicalmente diferente de la ley social” (y hasta aquí llegarían las coincidencias de Žižek con Derrida sobre la mutua implicación de la ley y lo sagrado), y también “de la noción pagana de justicia entendida como el restablecimiento de un equilibrio, como el proceso inexorable del Destino que restablece el equilibrio trastornado por la *hybris* humana” [TE163] (indiferenciación del equilibrio que Žižek tiende a veces a leer en los principios cuasi-trascendentales de Derrida: en *khôra*, por ejemplo). La fe judía es entonces la instancia de la relación simbólica entre hombre y Dios a través de la Ley, ya no, como en el paganismo, la creencia imaginaria en divinidades completamente trascendentes, pertenecientes a un orden superior al humano y por eso sustancialmente sustraídas a él. Con el judaísmo ya no hay más elemento sagrado trascendente más allá de la ley, punto en el que Žižek coincide con la mutua implicación de las dos fuentes de la religión sostenida por Derrida: no hay dioses, lo que es lo mismo que decir que no hay Dios por encima de su relación con los hombres y de las relaciones intersubjetivas entre ellos. Así, el judaísmo desustancializa el exceso de la Cosa pagana sagrada, en cierta forma se puede decir que lo humaniza, lo vuelve ‘negociable’ por parte del sujeto en la Ley, aunque sostiene sin embargo al mismo tiempo su radical trascendencia bajo la imposibilidad de su manifestación, de su representación: se trata de sostenerlo como vacío, pero precisamente, dirá Žižek, a causa de su recién revelada proximidad con lo humano. Derrida optará en cambio, en relación con esto, por denominar ‘justicia’ a ese vacío radical trascendente más allá de la ley. Y está claro que Žižek leerá este movimiento como síntoma; la justicia radicalmente otra de Derrida no es más que una pantalla sagrada más, bajo la figura de lo cuasi-trascendental, frente a lo que realmente implica el judaísmo: la trabajosa cancelación (aunque todavía demasiado abstracta y unilateral) del plano de lo sagrado, su humanización radical.

El judaísmo implica un primer avance hacia el planteo universal que se dará plenamente en el cristianismo, dado que no define la ley como el orden sustancial cotidiano ligado con un conjunto de costumbres tradicionales, nacionales, ancestrales (nunca pleno sin embargo por supuesto, es decir, siempre suplementado por la experiencia sustancial del vacío más allá del orden, es decir, del goce transgresor que equivale a lo sagrado). Por el contrario, la Ley judía es abstraída de la sustancialidad de su ligazón con una tierra y un conjunto de tradiciones: es una Ley escrita, una regulación que se conserva justamente por su carácter contractual y no por su relación con un fondo de costumbres no dichas y por eso no negociables, naturalizadas, sustanciales. Esto implica, como señalábamos, que la divinidad se constituya, sí, en el plano de la Cosa, pero como infinitamente trascendente, y no como manifestación demasiado próxima en la multitud de los dioses paganos; y también que a la vez se ‘exponga’ en el orden simbólico sobre el cual se basa la regulación de los intercambios intersubjetivos, es decir, se vuelva significativa. En este sentido, frente a las caracterizaciones del judaísmo como una religión ‘superyoica’, es decir, basada en la culpa infinita impuesta por un Dios Padre colérico y vengativo radicalmente otro, sustraído a lo humano, Žižek sostiene que, por el contrario, en relación con las religiones paganas, la judía humaniza a Dios ligándolo con los hombres y sus

relaciones, a pesar de su infinita trascendencia. Finalmente Dios no va a poder ser más aquí, como en el misticismo interpretado por Laclau, el fondo vacío indiferenciado al que tienden todas las operaciones delimitantes de la teología negativa, sino que se convertirá en significante en tanto radicalmente humano, y solo así podrá fundar la ley sin caer en la oposición pagana entre ella y la demasiado cercana Cosa sustancial de la divinidad pagana. El judaísmo supera la contraposición abstracta del paganismo entre el discurso del amo que se debe obedecer como puro mandato de la tradición y la transgresión ligada con la Cosa sustraída a la simbolización, e inaugura así la relación con Dios como objeto 'a', es decir, que pone el fundamento de la ley en un resto particular excesivo respecto de ella misma, y no en la plenitud pretendida del amo ni la disrupción de la Cosa asociada a ella (95).

Hasta aquí, como vimos en la sección anterior de este capítulo, llega Laclau. Por lo que puede desprenderse de su trabajo sobre el misticismo, las religiones positivas, sustraídas al ámbito hegemónico de la política, se quedarían según él en el plano que Žižek les adjudica solo en sus 'versiones' paganas (sobre las que Derrida sin embargo se preguntaba, deconstruyendo a Benveniste, si efectivamente pueden recibir ese nombre (96)), es decir, en el de un conjunto de normas consuetudinarias particulares en las que el vertiginoso abismo del vacío de la divinidad mística debe recaer para no dar, por ejemplo, en una absoluta indiferencia moral (97). Pero, en revancha, la misma teoría de la hegemonía de Laclau, que él considera propia del ámbito (cada vez más extendido) de lo político definido probablemente por exclusión frente al dogmatismo religioso, coincidiría con varios puntos del modo en que Žižek concibe el judaísmo, que pone al resto particular en el lugar de la divinidad, es decir, de lo universal (98). Un poco a la manera de lo que Derrida indicaba a propósito de Carl Schmitt (99), también las categorías de la teoría de la hegemonía de Laclau, de cuya órbita él parecería estar excluyendo las religiones positivas, se revelan hondamente basadas en la concepción judía de la divinidad. Una vez más se pueden percibir las consecuencias de que Laclau no tenga en cuenta las operaciones de exclusión más fundamentales en las que el establecimiento de su propia teoría de la hegemonía se basa.

Pero las diferencias con Žižek surgirán con total claridad en su tratamiento del cristianismo. Según algunas formulaciones habituales, este vendría a traer reconciliación, perdón de los pecados, a este mundo en el que Dios no encarna otra cosa que el vacío del acto infundado de la imposición de la Ley, es decir, en el que se ha perdido toda resolución imaginaria del carácter 'arrojado', para servirnos de un término heideggeriano, del hombre, es decir, del exceso que su existencia implica respecto de la naturaleza. Se trataría entonces de obturar definitivamente con el amor supremo de Dios por sus criaturas, que lo lleva a sacrificar a su propio hijo, el hiato que hace todo orden simbólico imperfecto, pecaminoso, marcado desde el origen por una falla (es decir, 'humanamente' fundado sobre un vacío). El cristianismo sería entonces una religión del restablecimiento y la legitimación del orden a través del amor a Dios, es decir, de su supuesta rehabilitación imaginaria. Pero, ¿dónde encuentra entonces Žižek sus aspectos revolucionarios? No en reaccionar frente a la lógica inaugurada por el judaísmo de manera retrógrada, neo-pagana (aunque, sin embargo, Žižek señala el carácter reactivo del misticismo cristiano, al que una vez más ve significativamente, a diferencia de Laclau, como el anti-ejemplo de la concepción de la política que realmente anidaría en el "legado cristiano", y del que no le extraña su habitual vinculación con un feroz antisemitismo [TE163-164]), sino en terminar de realizarla. El cristianismo sostiene el quiebre judío de la radical trascendencia de la divinidad, pero no por supuesto en los términos de pura particularidad de algún supuesto 'materialismo' radical denegador, sino de lo universal. Con el cristianismo, Dios no es ya ni el significante-amo del Dios que funda la Ley de la significación en su

pretendida totalidad sustrayéndose al mismo tiempo a cualquier puesta en cuestión, ni la entidad sustancial trascendente más allá del alcance humano en la que se ‘convierte’ como resultado de la transgresión del orden simbólico, pero tampoco el vacío indiferenciado de los místicos: se hace hombre, o sea, definitivamente objeto de identificación (esto permitía precisamente que Derrida, con Kant, hablara del cristianismo como una religión que lleva a su término la ‘muerte de Dios’). Con Cristo, lo Real de la divinidad, aquello que se sustrae a la capacidad humana de simbolización, no aparece ya como la Cosa sustancial amenazante, ni en el pacto del que depende la Ley, sino finalmente en un objeto. Aunque, vale la pena adelantarlo, tampoco propiamente en un objeto, sino en la diferencia mínima insustancializable que hace de ese objeto, de un hombre, Jesucristo, Dios, lo cual es, por supuesto, una buena definición del objeto a lacaniano.

Repasemos los pasos dados por Žižek: con el cristianismo, Dios no se define como un imposible infinitamente distante, o trascendente, sino que se hace accesible al hombre como objeto. Más precisamente, en Cristo el sujeto humano, entendido como el exceso frente a la estabilidad de la mera vida biológica, animal, se encarnará por primera vez de manera plena. Sin embargo, esto no implica el cierre definitivo del sistema en su pura ‘inmanencia antropológica’, para usar los términos de Jacques Derrida, ya que la divinidad de Cristo no consiste en otra cosa que en la diferencia que veda el cierre de lo humano sobre sí mismo, y no en un principio trascendental. Él mismo es, en los términos de Laclau, un particular contingente elevado al plano de lo universal, pero con la característica peculiar de que su contenido no es otro que la radical imposibilidad del cierre como totalización del sistema, que ya no es simple vacío o condición trascendental sino manifestación efectiva (ni siquiera cuasi-trascendental). Desde este punto de vista, Cristo no es según Žižek más que la presencia del exceso que impide la pretensión de totalización de lo humano bajo cualquier significante-amo (y por lo tanto, lo humano como tal, en sí mismo, es decir, en su carácter excesivo no mitigado por ninguna contención, ninguna ‘pantalla’), y que quiebra definitivamente el carácter amenazante, en tanto Cosa, de la divinidad, haciéndola pasar, de fantasma imaginario, a mínima diferencia encarnada en un hombre.

Žižek expone este punto con claridad cuando rebate la interpretación del cristianismo como un totalitarismo monista que viene a reducir violentamente la pluralidad de las divinidades paganas. Más bien, sostiene, detrás de la multitud de dioses paganos siempre hay presupuesto un fondo que es Uno: toda multiplicidad se constituye sobre la base de la posibilidad de su, aunque impropia, totalización bajo la figura de algún Uno trascendente, de un horizonte en el que ella aparece como tal. En el paganismo, es el fondo indiferenciado sobre el que se manifiestan las distintas divinidades, el caos primordial; en el judaísmo, Dios como Cosa real/imposible infinitamente distante [TE111]. Contra esto, solo el monoteísmo cristiano “es pues la única teología consecuente con el Dos” [TE36], ya que da lugar de manera radical a la diferencia, que ya no es la de los diferentes términos de la multiplicidad entre sí, ni la del Otro como principio separado de cualquier realización efectiva, sino la del Uno respecto de sí mismo (tal como se da en Jesucristo) que se da en su misma presentación, ya no como horizonte trascendente. Así, el Dios cristiano no es otra cosa que esa diferencia, que esa brecha entre Dios y el hombre, que a la vez es “la brecha que separa simultáneamente a dios de dios y al hombre del hombre” [TE36]. Con esto, Žižek se opone expresamente al modo en que Derrida, siguiendo a Levinas, concibe al Otro como infinitamente distante: según aquel, se trata de una unificación bajo la figura de la identidad siempre reiterada interpretativamente bajo distintos ropajes, y no de una verdadera diferencia. A pesar de los recaudos de Derrida con el propósito de resguardar la apertura de todo campo de saber, su otro infinitamente distante (como el hiato que hace que todo Uno sea Dos e inmediatamente más que Dos, es decir,

múltiple en Derrida (100)) sería fácilmente asimilable sin embargo a ese Uno que da marco al despliegue de la multiplicidad como diferenciación (de la divinidad pagana). En cambio, esta diferencia respecto de sí mismo, este Dos de Žižek, no implicaría sin embargo ninguna estabilidad o pureza, ya que no constituye otra cosa que un desnivel o “desequilibrio”, que contrasta por esto con los grandes pares totalizadores de las tradiciones orientales, “que solo pueden emerger dentro del horizonte de lo Uno indiferenciado” [TE38] o, en Derrida, de un principio cuasi-trascendente afín de alteridad.

Con el cristianismo, Dios como Otro se hizo “uno de nosotros” [TE190], es decir, abandonó la distancia infinita que en el pensamiento de Levinas y Derrida es su aparente condición de posibilidad. Esto, por supuesto, no implica que se haya convertido simplemente en ‘otro como yo’, en un doble imaginario, sino que conserva su estatuto de Cosa a pesar de humanizarse: este es el estatuto del prójimo en el cristianismo, en tanto implica el quiebre de la fantasía de una alteridad impenetrable infinitamente alejada de lo humano, pero sin renunciar a su distancia, sin ‘antropologizarse’. Por eso se entienden las críticas de Žižek a la deconstrucción: ella sería una “forma última de la idolatría” [TE191], dado que al reconducir todo estado de cosas dado a su posibilidad trascendentalmente abierta, se ve obligada (aunque, según Žižek, esto obedezca a un límite circunstancial, y no a alguna necesidad lógica [TE193]) al mismo tiempo a “purificar” al Otro de todo contenido particular, siendo para Žižek la promesa mesiánica derridiana no otra cosa que “la forma pura de la Alteridad” [TE191], lo cual obviamente implica sostener la indeconstructibilidad de la deconstrucción misma, entendida como justicia, es decir, como responsabilidad infinita ante el otro más allá de la ley. Esto para Žižek equivale a ver en cualquier realización de este principio, por el mero hecho de serlo, la impropiedad de una renuncia a la promesa de esa alteridad radical (y por lo tanto, una vocación totalitaria, cerrada a la posibilidad siempre abierta de ‘alteración’ real del sistema). La deconstrucción queda fijada en la pura fantasía, si así puede todavía llamársela, de una pura alteridad, aunque la conciba como el principio de la diferencia misma respecto de sí de cualquier presencia. Son, como se ve, los aspectos cuasi-trascendentales de la deconstrucción, que tienen que ver con la desconfianza de Derrida respecto de la noción de sujeto, los que objeta Žižek, porque los ve como un obstáculo impenetrable para la transformación radical del sistema en el acto o acontecimiento. El paso que él da, basándose por supuesto en Hegel, es el de renunciar a la fantasía de la forma pura, abstracta, de la promesa mesiánica: la diferencia no se constituye como un principio indeconstruible, como *différance*, sino en su realización efectiva inmanente y todavía más ‘primitiva’, la de “la ruptura, la brecha como tal que impide que las entidades alcancen su autoidentidad” [TE193], de la que aquel principio se convertiría entonces en no más que un ‘caso’ (concepción de la diferencia que según Žižek estaría presente en los primeros textos de Derrida, es decir, aquellos en los que todavía no aludía al carácter mesiánico de la deconstrucción, que de este modo se convertiría para Žižek en un desarrollo innecesario de este primer planteo). Y este es precisamente el paso que para Žižek va del judaísmo al cristianismo:

El judaísmo reduce la promesa de Otra vida a una Alteridad pura, una promesa mesiánica que nunca llegará a hacerse plenamente presente y real (el Mesías siempre está ‘por venir’), mientras que el cristianismo, lejos de reclamar la plena realización de la promesa, propone algo mucho más extraordinario: el Mesías está aquí, ya llegó, el Acontecimiento final ya se produjo, y *sin embargo, la brecha (que sostenía la promesa mesiánica) permanece...* [TE193].

Con el cristianismo, la brecha no es aquello completado por la plenitud de la realización del principio trascendente (este es el tipo de narración que caracteriza a la fantasía), sino precisamente aquello que ya tiene

lugar siempre desde que la promesa se ha cumplido, y de forma radical, no según el juego fenomenológico de retenciones y protenciones que también lleva a Derrida, con un propósito bastante diferente, a afirmar que el acontecimiento “ya se ha producido” y que no es solo el reverso negativo del pleno presente ni implica una perpetua demora.

Para seguir estudiando este punto, conviene analizar cómo interpreta Žižek el hecho de que Cristo haya sido el enviado de Dios para expiar los pecados de los hombres. El exceso que Cristo encarna no es más que aquello que define lo humano más allá de la supervivencia meramente biológica, animal. La muerte de Cristo implica que, en lugar de proyectar ese exceso en la constitución de un Dios oscuro como Otro trascendente (ya que con ella “queda claro que Dios no es nada salvo el exceso del hombre”, indica Žižek), los hombres deben asumirlo en la forma de una carencia o falta de plenitud o estabilidad. Se trata de atravesar en esa muerte la fantasía de lo divino trascendente, fantasía que tiene siempre un carácter doble: es por un lado representación imaginaria de la perfección que viene a brindar la divinidad, pero también por otro autorrepresentación del sujeto en el otro, identificación especular a la que ya nos referimos a propósito del uso que hacía Laclau del Lacan del estadio del espejo. En la fantasía es siempre el Otro, el orden simbólico fundado en el significante amo, el que decide qué lugar le corresponde al sujeto, precisamente en su relación con el objeto ‘a’ (de acuerdo con el famoso matema lacaniano,  $\$ \diamond a$ ). La fuente de las identificaciones del sujeto, como ya lo sostenía Laclau, es la particularidad siempre contingente de la cadena en la que el sujeto viene a inscribirse, que lo determina, aunque nunca de manera exhaustiva ya que, como sabemos, dicha cadena nunca puede cerrarse completamente sobre sí misma, es decir, totalizarse. En estos términos, la ética de la responsabilidad infinita ante el otro que funda la decisión según Derrida no sería otra cosa que una fantasía en la que el sujeto descansa como una manera de disimular, de suavizar la verdadera falta en el Otro que le impediría constituirse plenamente como sí mismo; la deconstrucción, por su desconfianza respecto de la noción de sujeto, no podría entonces acceder a este plano de interrogación en el que es precisamente aquella, sustraída a todo proceso de subjetivación, la que dispara la puesta en cuestión de la fantasía de la trascendencia (o ‘cuasi-’) en su función ideológica de sustentar intrínsecamente la inaccesibilidad de la transformación radical de las condiciones de existencia, ‘transportada’ al infinito. Por eso, para Žižek se trata, en síntesis, no de sostener la fantasía de la infinita distancia del otro, sino de hacer con Cristo efectivamente la experiencia de la divinidad como alteridad, para superarla (hegelianamente) y asumir definitivamente la humanidad como tal, es decir, de constituirse como sujeto en un nivel ‘superior’, no ya sujeto a la decisión del Otro que se articula a través de su fantasía (que al fin y al cabo no es otra cosa que el relato mítico del origen autofundado del orden en el que sujeto se inscribe a partir de un gesto vacío), es decir, a la identificación. Por esto, Žižek podrá referirse a una suspensión cristiana de la ética, tanto si se la considera fundada sobre un conjunto de normas tradicionales propias de una comunidad, como sobre esta relación con un otro infinitamente distante, según la línea Levinas-Derrida [OB149-151].

Y de lo anterior se puede desprender también toda una teoría de lo político. Ya adelantamos que, a partir de su concepción del cristianismo, Žižek podría sostener que Laclau entiende la política de una manera tradicional, pre-cristiana, ya que para él la hegemonía solo se da en las relaciones entre la incompletitud del Otro, es decir, del orden de los significantes, y el objeto del deseo, al que Lacan llamó objeto ‘a’, que en su particularidad viene sin embargo a encarnar esa inconsistencia del Otro (que Laclau denomina “antagonismo”) y a pretender otorgarle una plenitud imposible a partir de su relación con el sujeto en la fantasía. La política de

Laclau no excede el plano del deseo tal como lo entiende Lacan en la época de “La instancia de la letra en el inconsciente”, y esto es consecuencia del hecho de que la conciba como hegemónica (o viceversa). Žižek llama por esto constantemente la atención sobre las implicaciones ideológicas de la exclusión teórica del goce, es decir, del rígido suplemento sustraído a ella misma que la instauración de toda lógica hegemónica supone, y que no puede concebirse solo como el mero vacío (cuasi-) trascendente del fundamento no-presente. El hecho de que, según Laclau, la única vía posible para el misticismo fuera dar finalmente con los valores particulares de una religión positiva no haría entonces más que mostrar que él no considera que haya salida posible del contrapunto entre las constantes institucionalización y desinstitucionalización hegemónicas de un elemento particular de la cadena, y la apertura radical al vacío como único nombre ‘adecuado’ a la divinidad absolutamente trascendente, que, como hemos visto, puede convertirse en el amenazante abismo de la Cosa, al que, como se señaló, deja de lado entre los elementos que su teoría toma de Lacan (101). Sin embargo, Žižek destaca constantemente cómo en las sociedades occidentales contemporáneas, en las que la noción de democracia radical de Laclau parece encontrar su medio ambiente ideal, la experiencia de esa Cosa persiste a través de la demanda de un goce, es decir, del sometimiento incuestionable a las instancias a las que el mismo sistema da lugar como su transgresión constitutiva, de la que es constante objeto el sujeto, sometido por ejemplo a la necesidad nunca interrogada o cuestionada como tal de una constante transformación de sí mismo en función, por ejemplo, de nuevas ‘posibilidades’ de trabajo y consumo. La teoría política de la hegemonía de Laclau no sería capaz de dar cuenta de este ‘núcleo duro’ de la sociedad contemporánea, que Žižek identifica directamente con el modo de producción capitalista.

El acto lacaniano (o el acontecimiento, el término afín que Žižek toma prestado de Badiou) consiste en el quiebre de este contrapunto, y en la definición de una política completamente diferente a la que teoriza Laclau, dado que implica suspender la lógica de la hegemonía para atravesar al antagonismo fundamental entre las sustituciones en la cadena y el suplemento de goce inmanejable del que de otro modo depende sin que se lo pueda advertir. Esto tiene consecuencias precisas en relación con la historia: el acontecimiento corta la relación del orden de la ley con el núcleo traumático supuestamente trascendente a ella y por eso intocable. Lo propiamente histórico es para Žižek este corte, y no la simple continuidad del suceder de los hechos a través del tiempo, “una ‘historia natural’ a la que le falta la tensión propiamente histórica” [OB112] y que tendría que ver simplemente con la aplicación de la ley según un conjunto de regulaciones consuetudinarias, con la simple administración de las necesidades supuestamente dadas e inamovibles, dejando de este modo intacto el núcleo transgresivo sustancial al que por definición da lugar en cada caso la ley. El acontecimiento permite interrogar el orden propiamente dicho, y hace aparecer la verdad más allá de ese orden al sustraerlo de su inmanejable suplemento trascendente: en lo supuestamente completo del mismo aparece el vacío de lo impensable según sus propias coordenadas, pero ese impensable ya no es más una amenaza externa que en última instancia siempre lo suplementaría, sino la posibilidad de postular nuevas coordenadas de organización de la realidad; y ‘ahí está el sujeto’. Por esto, el acontecimiento tiene, como ‘hecho’, un carácter especial, ya que implica presuponer sus propias condiciones previas de aparición (“postular las presuposiciones”, en la terminología hegeliana de la que Žižek se sirve aquí), ya que las que rigen la situación en la que aparece (la ley) lo presentan como propiamente imposible. El acontecimiento solo puede fundarse sobre sí mismo, y es en este sentido que, como en Derrida, rompe con todo horizonte de previsión. Sin embargo, Derrida está interesado, a pesar de esto, en sostener la perenne apertura cuasi-trascendente de su espera mesiánica aun a costa de, al menos,

colocar en un segundo plano la atención teórica respecto de su realización efectiva, lo cual el mismo Derrida estaría reconociendo cuando, en *Espectros de Marx*, solo puede rebatir a quienes hacen equivaler *différance* y perpetua demora o irrealización deconstruyendo la oposición entre lo instantáneo y lo permanente (102), deconstrucción que de todos modos velaría la posibilidad de la exploración de los efectos del acontecimiento transformador como lo piensa Žižek. Ya que este último más bien pretende dar cuenta de las consecuencias efectivas y puntuales del acontecimiento en la transformación del orden simbólico, en la repetición de la decisión subjetiva que lo funda, pero precisamente prescindiendo de su puesta en manos de un Otro que lo trasciende de manera externa, como su suplemento imaginario o como alguna ‘estructura (no-presente) de la acontecimentalidad’, si se la puede denominar de este modo, como la que se desprendería de la deconstrucción que recién mencionamos.

Žižek usa esta concepción del acontecimiento para disparar contra el orden democrático-liberal que hoy impera en el mundo, y sostiene que, dado un conjunto de opciones que son las consideradas posibles en una determinada situación, por ejemplo el vasto campo de decisiones que hoy puede y debe tomar un sujeto y que ya no vienen determinadas por la inmovilidad de un orden establecido, como resultado de los procesos a los que Laclau se refería como la ‘ampliación (deconstructiva) del campo de la política’, hay siempre sin embargo una elección o decisión imposible en ese campo, que es precisamente la que afecta sus mismos fundamentos: “en un acto de libertad real, uno se atreve precisamente a quebrar el poder seductor de la eficiencia simbólica” [OB121]. Y frente al mandato externo que suplementa el orden contemporáneo, verdadera compulsión que ordena a toda costa gozar, en el sentido de entregarse a la multitud de decisiones (des)identificantes que son posibles en el vasto campo de las multiplicidades a las que nos enfrenta la realidad del consumo, se trata de liberarse de la necesidad de elegir entre esas posibilidades múltiples para acceder a un nuevo conjunto de posibilidades inconmensurable con dicha multiplicidad.

Esto implica también para Žižek distinguir entre el acto propiamente dicho y el pasaje al acto que a menudo implica la caída del orden simbólico, pasaje adjudicado por el primer Lacan a las psicosis, pero que Žižek lee también en los fenómenos contemporáneos en los que se manifiesta un colapso generalizado de lo imaginario en lo real (por ejemplo, tanto a través de la violencia ejercida sobre el propio cuerpo con *piercings* y diversos cortes [TS374] como en el resurgir espectral de ideologías premodernas), generado según él, hay que decirlo, por la expansión a escala global del orden capitalista. El verdadero acto implica también un quiebre del círculo vicioso de lo imaginario y lo real, no una realización de lo imaginario, es decir, de la fantasía: supone atravesar la fantasía misma, aunque ella haya desplazado al mínimo el campo de la posible negociación simbólica. “El acto como real”, señala Žižek, “es un acontecimiento que ocurre *ex nihilo*, sin ningún soporte de la fantasía” [TS374] y esto implica, precisamente, que no se trata de un pasaje al acto psicótico, que solo consiste en su realización.

Al encarnarse en Cristo la contingencia misma de la ley, es decir, su carácter meramente humano, pero sin embargo universal, se quiebra con un acto la fantasía que unía la transgresión de la Ley con la culpa y el castigo por parte de una entidad trascendente, superyoica y por lo tanto intrínsecamente ligada a ese mismo orden, y con esto se revela que la falta y la negatividad son precisamente aquello en lo que consiste ser hombre, es decir, se atraviesa la fantasía de la completitud del Otro como aquello que me determina plenamente y me da sentido. Cristo, de hecho, “suspende la dimensión de la Ley” [OB140], tacha o barra el Gran Otro del orden simbólico, y con esto da lugar al amor, el *agape* paulino, como goce fuera de la Ley que

ya no implica la amenaza de la Cosa como castigo por la transgresión, pero tampoco supone sin embargo una reconciliación plena con el orden de lo humano que clausura la otredad trascendente de lo divino, es decir, su carácter universal, en función de una pura inmanencia antropológica (y con esto se buscaría evitar las acusaciones de humanismo que podrían recibir tanto Žižek como Lacan mismo al suponer como punto de partida de sus teorías un exceso que solo correspondería al sujeto humano). Lo humano se hace universal, y viceversa, pero sin que esto pueda implicar ninguna clausura (la cual daría lugar por supuesto a un nuevo suplemento de goce inasimilable, inhumano). La idea básica sería que si el judaísmo hace de la ley una ley humana, es decir, sustraída a la culpa superyoica por la transgresión impuesta desde la exterioridad radical de la Cosa, el cristianismo revela detrás de aquélla la posibilidad de un nuevo tipo de goce que ya no depende de la experiencia de la transgresión (pagana) de la ley, sino de su suspensión en el amor. Por esto Žižek afirma la interdependencia de la ley judía y el amor cristiano:

cuando un cristiano pierde la mediación de la Ley judía, pierde la dimensión cristiana específica del Amor mismo y reduce el Amor al ‘sentimiento cósmico’ pagano de la unicidad con el universo. Solo la referencia a la Ley judía sostiene la noción específicamente cristiana del Amor que necesita una distancia, que florece en virtud de las diferencias, que nada tiene que ver con borrar los bordes ni con sumergirse en la Unicidad. (Y dentro de la experiencia judía, el amor permanece en su nivel pagano, es decir, la experiencia judía es una combinación única de la Ley nueva con el amor pagano, lo cual explica su tensión interior) [TE164].

El amor cristiano se basa en la humanización judía de la ley que tiene que ver con quebrar su suplemento superyoico intocable y que siempre amenaza con disolver al sujeto, es decir, en reconocer la brecha que divide a Dios del hombre y, por lo tanto, de sí mismo, pero le agrega la experiencia de un goce de nivel superior a partir de la encarnación. Žižek lo explica con claridad al distinguir dos planos de división del sujeto en relación con la ley:

Por un lado, tenemos la división del sujeto de la Ley entre su Yo consciente, que obedece la letra de la Ley, y su deseo descentrado que, operando ‘automáticamente’, en contra de la voluntad consciente del sujeto, lo obliga a ‘hacer lo que odia’, a transgredir la Ley e incurrir en el goce ilícito. Por otro lado, tenemos la división más radical entre el dominio entero de la Ley/deseo, de la prohibición que genera su transgresión, y la vía propiamente cristiana del Amor que señala un Nuevo Comienzo, rompiendo el ‘punto muerto’ de la Ley y su transgresión [TS151].

¿Qué implica el amor paulino a propósito de la relación con el otro? Hay que entender que nunca consiste en una reconciliación, en una asimilación del otro en una unidad, sino en una entrega incondicional al prójimo como Cosa, como Real, es decir, sustraído a su incorporación al orden de la ley. Esta incorporación (o “defensa”, según Žižek) puede darse, en contra del amor cristiano, ya sea directamente a partir de la identificación imaginaria, en la que el prójimo no es más que otro que se parece a mí, especularmente, y por eso forma conmigo una comunidad, ya sea a través de los poderes omniexplicativos de lo simbólico (que Žižek asocia a la “‘comprensión’ racionalista/humanista” del otro según los términos, por ejemplo, del liberalismo de los derechos o del consensualismo a la Habermas), pero también como resultado de la radicalización de la otredad del prójimo al convertirlo en la amenaza siniestra fetichizada de la Cosa simbólicamente inasimilable pero que en realidad sostiene como tal la inaccesibilidad al fundamento infundado del orden de la ley (que Žižek identifica con las tesis excluyentes (etnocéntricas y racistas) sobre el “mal radical” identificado con el otro, “convirtiéndolo así en inabordable, impolitizable” [FA147]).

Frente a estas tramas simbólicas e imaginarias, el cristianismo sostiene la otredad como Cosa real inasimilable, pero de una manera singular. El judaísmo defiende la importancia de la ley simbólica como manera de relacionarse con el otro para evitar todo tipo de asimilación a través de la identificación imaginaria (de aquí la prohibición de la representación a través de imágenes). Pero con esto no da el paso que supone enfrentarse definitivamente con la Cosa, que solo se daría en el incondicional amor cristiano y en lo que supone como verdadero acontecimiento.

Žižek se pregunta sin embargo si este amor trascendente de Dios por sus criaturas, que lo lleva sacrificar a su propio hijo con el objeto de salvarlas del pecado original, a renovar la alianza con su pueblo, etc., no es otra forma de la piedad, es decir, de la creación de una deuda infinita respecto de Dios que lo restauraría, con el cristianismo, en el lugar de la cruel demanda superyoica imposible de satisfacer, en contra de la humanización judía de la Ley, que así resultaría re-paganizada (por ejemplo, a través del abandono cristiano de la prohibición judía de la representación de la divinidad en imágenes, según la interpretación tradicional). Pero responde que, efectivamente, hay amor más allá de la piedad y de toda deuda con el Otro, ya que es posible atravesar la fantasía que lo liga con el sujeto, es decir, disolver la decisión fundante (del Otro) a través de la cual el sujeto se inscribió en el orden de la cadena, y postular la presuposición de un sujeto nuevo y a la vez 'anterior': hay un sujeto de lo Real más allá de sus compromisos simbólicos 'originales'. Lejos de suponer, como las sabidurías gnósticas o simplemente neopaganas, que toda revelación es la búsqueda interior interminable del verdadero ser oculto ya desde siempre en el sujeto y al mismo tiempo ya dado por su inscripción en un gran todo indiferenciado que siempre lo excede (el del Tao, por ejemplo), se trata aquí de repetir la decisión, de postular nuevamente el sujeto, no de abandonarlo, aun cuando sea él mismo el que lo haga, bajo la forma de un sujeto que, basándose en la suspensión de la Ley por parte de Cristo, se suspende a sí mismo.

Exploremos el modo en que Žižek concibe esta suspensión del orden de la ley, y por qué es capaz de no coincidir con su simple transgresión. Si bien la cadena de significantes aparenta constituir imaginariamente un todo de significación, sabemos que esta no puede cerrarse nunca sobre sí misma ya que está limitada estructuralmente por la imposibilidad de integrar el gesto de su fundación en su propio marco. Esta limitación, que es fundamentalmente limitación del conocimiento, es decir, de aquello que puede simbolizarse, explicarse como parte de un campo generalizado de saber, es lo que constituye la posibilidad del amor como no-totalización del orden de la ley. Pero el amor no puede coincidir con la mera transgresión de ese orden, ya que, como vimos, la misma le es inherente, como su suplemento fantasmático; cuando el amor se concibe solo como ese exceso amenazado por la ley al que el sujeto se adhiere tomando distancia respecto de ella resulta así sí reducido a un mero complemento que la sostiene en su carácter exterior e inasimilable, es decir, fundada siempre en una decisión del Otro. Žižek señala precisamente que “el problema (incluso hoy) no es cómo hacemos para complementar la Ley con el amor verdadero (el auténtico vínculo social), sino, por el contrario, cómo debemos hacer para cumplir la Ley liberándonos de la mácula patológica del amor” [TE161], entendiéndolo aquí como la referencia (pagana) a algún tipo de reconciliación de la comunidad en su plenitud (como fantasía, por supuesto). Por esto Žižek sostiene que, en cambio, el verdadero amor paulino solo introduce en el orden del ser “una nada humildemente consciente de sí” [FA190], que es sin embargo superior a cualquier tipo de completitud del sistema, al que ya no complementa como su fantasía exterior pero a la vez inherente (y por esto es superior). ¿Cómo sustraerse al orden de la ley sin transgredirla? La respuesta de Žižek

es clara: “*hacer simplemente lo que está permitido*, es decir, lo que el orden existente permite explícitamente, aunque lo vede por medio de prohibiciones implícitas no escritas” [FA191]. Se trata, entonces, de que el sujeto se identifique simplemente con el orden de la ley, de la que siempre lo separaba una distancia mínima, la de su incompletitud, la de la vivencia de su falta que se transforma para el sujeto en fantasía acerca de su plenitud posible; el amor implica renunciar a esta fantasía para dar lugar a una identificación del sujeto con el orden mismo, pero una identificación paradójicamente subversiva, ya que atravesar la fantasía del suplemento transgresivo intrínseco implica también alterar las coordenadas del orden mismo al que ella responde: el presunto orden sustancial de la ley simbólica siempre ya dado se hace así sujeto en su distancia o diferencia respecto de sí mismo, y no en su apelación a algún otro Otro externo.

Está claro que esto supondría suspender la lógica hegemónica en los términos de Laclau, ya que implicaría renunciar a la elevación del elemento particular de la cadena a la altura de lo universal que aquella entraña o, más bien, asumir plenamente el vacío que ese elemento venía a pretender completar, desplazando desde su base todas las determinaciones particulares de la cadena. Žižek está interesado en abrir teóricamente la posibilidad de una transformación radical del sistema, a pesar de que interroga críticamente de manera incansable todas las formas de su transgresión intrínseca (o más bien es precisamente por eso que lo hace). Pero contra Laclau, que no ve en la teorización sobre dicha posibilidad de transformación radical más que una perversión ideológica del juego de la hegemonía, y a ella misma como no otra cosa que un mecanismo más de legitimación hegemónica (es decir, una nueva fantasía, quizás más perniciosa en tanto se presenta como secularización definitiva y vela al mismo tiempo radicalmente la contingencia de su propia inscripción, según un modelo de crítica que, como veremos, Laclau toma de las primeras objeciones planteadas a Lacan por Derrida y sus discípulos Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, a las que nos referiremos próximamente), Žižek, al llamar la atención sobre la identificación con Jesucristo, es decir, no con un elemento particular que pretendería proporcionarle algún tipo de precaria plenitud al sistema, sino con la diferencia mínima que veda su completitud constitutivamente sin ser otra, sin ir más allá del hombre, muestra que es posible realizar efectivamente en un elemento (el Espíritu Santo, tras la crucifixión) aquello que en Laclau y Derrida se presentaba simplemente como condición cuasi-trascendental de la cadena, es decir, como su límite. Solo así puede tener lugar la completa redención del sujeto “de todos los vínculos particulares” [FA204], es decir, la postulación de un sujeto de lo Real. La muerte de Cristo, la Crucifixión, equivale para Žižek precisamente a un desprendimiento radical del suplemento fantasmático particular que sostiene el sistema como si efectivamente estuviera completo, y por eso da lugar a su transformación: se trata de la renuncia a aquello que parece ocupar en él el rol fundamental, el del gran Otro, pero renuncia no en función de la demanda transgresiva, sino de la identificación definitiva con la falta bajo la figura del Espíritu Santo, es decir, el “colectivo” que forman los creyentes [TE190] privado “de su sostén en el gran Otro” [TE234].

A partir de este ejemplo supremo [indica entonces Žižek], debería también quedar claro que la necesidad de renuncia que es inherente a la noción de acto no entraña en modo alguno que la verdadera imaginación utópica quede prendida en la trampa de la transgresión intrínseca: cuando abandonamos la alteridad fantasmática que hace que la vida en la realidad social sea soportable, vislumbramos otro espacio que no puede ser desechado como un simple suplemento fantasmático de la realidad social [FA204].

Frente a las opciones que el sistema proporciona, en lugar de elegir cualquiera de ellas se elige precisamente aquella que parece imposible (por su carácter utópico y porque su mantenimiento como dada, es decir, como no elegible, tiene que ver con la constitución misma del sistema como tal), y con esto se renuncia al fantasma sin embargo dar lugar a un nuevo fantasma particular que ocupe su lugar. Con esto, se descarga “el golpe sobre sí mismo, sobre lo que le es más precioso” al sujeto, sobre el fantasma que parece sostener la realidad como tal. “¿Y no es este gesto radical de ‘descargar el golpe sobre uno mismo’ constitutivo de la subjetividad como tal?” [FA194], se pregunta Žižek dándole al sujeto un estatuto bastante diferente del que le otorga la identificación hegemónica según Laclau, y que pasa a tener que ver con ese “otro espacio” real mencionado en la cita anterior.

Porque está por supuesto bien claro finalmente que todas estas formulaciones de Žižek presuponen una verdadera teoría del sujeto que ya no puede pensarse como un ‘subproducto’ de la teorización acerca de la diferencia o la hegemonía. Con el cristianismo éste ya no puede concebirse como existente en el plano de lo sustancial, sea el de una identidad definida étnica o nacionalmente según un conjunto de normas consuetudinarias, sea el de una psicología basada en el principio de que el sujeto es la sede de emociones, ideas, sentimientos y deseos propios en cuya ‘intimidad’ objetivable se puede encontrar su esencia (concepción contra la que Lacan edificó su teoría psicoanalítica, y de la que Žižek se sirve hoy para poner en cuestión también el otro tipo de sustancialización, el étnico-identitario). El sujeto no puede consistir simplemente en una psicología, es decir, en un conjunto de inclinaciones que surgirían de su intimidad más profunda como núcleo de su personalidad. Esto implicaría que efectivamente puede reducirse a la sustancia de lo dado de una vez y para siempre en sí mismo, de la que incluso se podría dar cuenta objetivamente desde la instancia del saber (por ejemplo, de una psicología), lo cual supondría precisamente que toda decisión a propósito del sujeto ha quedado definitivamente en manos del Otro, o sea, del orden simbólico en el que se inscribe. Suponer que el sujeto toma sus decisiones en función de su psicología no es otra cosa que imponerle externamente un límite interior a cualquier posibilidad de cambio: el sujeto solo podría actuar en función de lo que se encuentra ya dado en él. Así, la idea liberal de la libre elección individual descansa para Žižek en esta concepción psicologizante del sujeto: se supone que cada cual es libre de elegir según su íntimo parecer, pero no se ve que esa intimidad y que ese parecer son ya resultados de la sumisión del sujeto como individuo a un Otro que lo excede, en tanto se conciben como ya dados o naturalizados porque dependen siempre de una elección propia, es decir, según las condiciones de lo que supuestamente el sujeto ya es en sí mismo, de lo que quiere en lo más profundo de su personalidad, que es el sitio en el que él se constituye precisamente como signifiante en una cadena que lo excede y lo determina [OB120].

Žižek encuentra una correlación de estas concepciones enfrentadas del sujeto en el contraste del cristianismo y la vaga religiosidad *new age* propia del universo de la auto-ayuda que hace de la realización personal de las posibilidades ocultas en el interior del sujeto su objetivo fundamental. “Hay que oponer estrictamente”, sostiene Žižek, “la tradición judeocristiana a la problemática de la autorrealización y el autocumplimiento propia de la *New Age*” [FA143]. Como se ve, el pretendido holismo *new age* orientado a una subsunción del individuo en un todo sin sujeto primordial defiende inadvertidamente una versión de la definición psicologista del sujeto, ya que cifra toda posibilidad de transformación en el despliegue de la identidad profunda ya contenida siempre en el sujeto, sin interrogar el orden en el que ese sujeto se constituye como tal, y por lo tanto sin pensar el sujeto ‘más allá’ de ese orden, al que concibe como un todo ya

establecido. La referencia judeo-cristiana a la relación con el prójimo tiene que ver con quebrar esta autocomplacencia subjetiva precisamente a partir de la exposición a los límites de ese orden en el que el sujeto se constituye como tal o, mejor dicho, aparece siempre como constituido. Con esa exposición, como se vio, está vinculado el modo cristiano de entender el amor al prójimo: no como reconciliación imaginaria con un “*semblable/doble*”, sino como relación con el “*prójimo qua cosa traumática*” [FA143] que no implica sin embargo un suplemento transgresivo (como el de ese todo al que la filosofía *new age* pretende apuntar).

Frente al psicologismo y a su definición identitaria sustancial, Žižek postula un sujeto que es pura negatividad sustraída a la sustancia, partiendo de la tradición hegeliana que estaba detrás de los planteos originales de Lacan, que Laclau rechaza explícitamente a causa de la repulsión existente entre la noción de hegemonía que propone y el saber absoluto que Hegel postula como verdadero *telos* del Espíritu, es decir, por la imposibilidad de la dialéctica hegeliana de dar cuenta de “la dimensión contingente de la política” (103), y su pretensión de subsumir toda diferencia en el movimiento total del pensamiento, o sea, de denegar el antagonismo (104). Como se sabe, el sujeto lacaniano está tachado, en el sentido de que nunca puede completarse sustancialmente en sí mismo, sino que consiste precisamente en la brecha de negatividad que se abre en la positividad de la sustancia de lo meramente dado como igual a sí, o de la cadena nunca plenamente fundable, en los términos de Laclau; esto es precisamente lo que, psicoanalíticamente, lo definirá para Lacan como sujeto deseante, es decir, ligado a un objeto en el que la negatividad se encarna especularmente, como una especie de integración simbólica de lo infundado del acto de establecimiento de la cadena. Pero sujeto no es solo un nombre que puede dársele a ese elemento de contingencia que, en sus intersticios, impide el cierre de la cadena una vez constituida como resultado de un acto de decisión infundado: es importante destacar sobre todo que se trata de la brecha, la apertura ‘anterior’ a la decisión y a la constitución de la cadena, la negatividad abstracta de Hegel en la que se dará la subjetivación, que a la vez permite que todas estas cosas tengan lugar. Pero no hay en ella nada de primordialmente sustancial (de hecho, no es más que el gesto de separación respecto de cualquier sustancia), ya que ella misma es generada en cierta forma retroactivamente a partir de la identificación subjetiva que busca completarla (digamos, de lo que Laclau llamaba operaciones hegemónicas). El sujeto es entonces este círculo excesivo que busca enfrentarse a un obstáculo que no es otro que él mismo [TS159]. Pero se entiende de todos modos que el vacío primero pero nunca plenamente presente (ya que era condición de la presencia) que Derrida llamaba *khôra* termina con Žižek convertido en sujeto, precisamente aquella noción que Derrida aconsejaba descartar por lo inevitablemente ligada que estaría a la metafísica de la presencia. Este movimiento es para Žižek la condición inevitable de una crítica radical de lo establecido, ya que de otro modo cualquier otro ‘principio cuasi-trascendental’, se lo llame *différance*, hegemonía o verdad del acontecimiento (en Badiou) seguiría sosteniendo, como su suplemento intrínsecamente necesario, es decir, como pétrea fantasía fundamental, el orden a cuyo acto de fundación contingente solo la noción de sujeto como negatividad o pulsión de muerte permite acceder. En las palabras de Žižek,

el sujeto anterior a la subjetivación es la pura negatividad de la pulsión de muerte anterior a su inversión en la identificación con algún nuevo significante-Amo [...]. El ‘sujeto’ no abre un hueco en el pleno orden del Ser: ‘sujeto’ es el gesto contingente-excesivo que constituye el mismo orden universal del Ser [TS160].

El sujeto no consiste entonces solo en una distorsión o fractura contingente del orden establecido (digamos, un antagonismo), sino que más bien se trata del vacío contingente sobre el cual sin embargo se establece el orden mismo (como una manera de suavizarlo, de civilizarlo, de simbolizarlo). Pero no se trata ya del sujeto dividido por su descentramiento respecto de un objeto contingente que ocupa especularmente su lugar: el sujeto de lo real hace que “las divisiones y desplazamientos fundamentales asociadas habitualmente con ‘el sujeto lacaniano’ [...] sean momentáneamente suspendidas”: “en el acto, el sujeto, como sostiene Lacan, se postula a sí mismo como su propia causa” [TS375] (105).

Sirviéndose de la noción hegeliana de reflexión determinada, Žižek indica que lo que sucede en el pasaje del judaísmo al cristianismo no es un cambio en la naturaleza de Dios, sino un cambio en el sujeto creyente que luego se refleja en la divinidad. Este cambio consiste en reconocer que lo que el creyente considera su identidad sustancial, propia, contingente, lo que es en el orden al que pertenece en función de sus identificaciones, está en realidad habitado por la universalidad de la brecha que abre el deseo, y que ella ya es sujeto. Del mismo modo, reflexivamente Dios no será entonces la amenaza del vacío que viene del exterior trascendente, sino Cristo, un hombre entendido como el significante de la interiorización de esa brecha respecto de lo que antes otorgaba supuesta plenitud al sistema, el Dios trascendente, o, en otros términos, de que la negatividad que define al hombre no se sustanciará ya en un orden naturalizado, sino que pasará a operar dinámicamente sobre ese orden, es decir, a introducirse en el mundo de la historia entendida como la transformación de lo simplemente dado, y es precisamente por esto que la revelación cristiana, como se vio, constituye un verdadero acontecimiento: no porque sea simplemente un hecho histórico, sino porque abre radicalmente el campo de la historicidad, del no agotarse en lo dado.

¿Qué papel juega aquí la identificación? Como sabemos, esta tenía que ver en Laclau con el hecho de que el sujeto se constituyera siempre a partir de un elemento particular, el cual, como fantasía en los términos del psicoanálisis, se convertía en la encarnación de la plenitud contingente que aparentaba completar el sistema, protegiéndolo de la amenaza del vacío en el que inevitablemente se funda. Sin embargo, según Žižek, la singularidad de Cristo como objeto a es que, lejos de constituirse como plenitud imaginaria de la cadena, manifiesta su falta constitutiva; de hecho, como ‘hombre puesto en el lugar de Dios’, no es otra cosa que la encarnación de ese exceso frente a la estabilidad de lo meramente dado. La fe en el carácter divino de Cristo implica la identificación con lo limitado, con la división (respecto) de Dios mismo como rasgo de lo humano encarnada en un objeto, y no con la plenitud. Si Dios es a la vez meramente un hombre, esto quiere decir que él mismo es limitado, y esta limitación de lo que daría plenitud al sistema, esta imperfección, es lo que es objeto de identificación en la fe del creyente cristiano, en lugar de la perfección sublime de los dioses paganos (o, por qué no, de la perfección negativa del Dios de los místicos). La distancia entre el hombre y Dios “tiene que ser reflejada en el mismo Dios” [OB146], y este es precisamente el objeto de la fe cristiana como experiencia de la divinidad. De aquí que la identificación, constitutiva del sujeto ya según Laclau, tenga que ver en el cristianismo de Žižek a la vez con una peculiar des-identificación: el sujeto se hace plenamente dueño de sí cuando asume su falta constitutiva manifestada en Cristo, es decir, el carácter nunca sustancializable, bajo ningún orden, de su identidad, y renuncia de este modo a todo aquello que lo definía en el marco del orden de la ley que Cristo viene a suspender, ‘lavándose’ al mismo tiempo del pecado del exceso transgresivo intrínseco respecto de la ley que produce la culpa. Se trata de una singular desconexión de lo simbólico (a la que Lacan da el nombre de ‘separación’) que no implica simplemente la disolución del sujeto como tal en un

todo sustancial sin sujeto, ni tampoco por supuesto su reconducción a algún tipo de individualidad vivida, particular, por detrás de lo simbólico (de naturaleza básicamente imaginaria, fantasmática): a través del amor al prójimo, este es reducido de “individuo (con toda la riqueza de su ‘personalidad’) [...] al punto singular de subjetividad” [FA165], es decir, a la brecha que lo hace un sujeto al margen del conjunto de sus identificaciones imaginarias o sus roles simbólicos: el sujeto de lo Real.

A partir de esto se puede entender el cartesianismo reivindicado por Lacan y por Žižek, en contra de las filosofías que buscan prescindir críticamente de la noción de sujeto: atravesar la fantasía en la que el sujeto es ‘rehén’ del Otro (a la Levinas) consiste en suspenderla o reducirla, en ponerla en duda, de modo que se pueda acceder a un fundamento firme para la subjetividad que no dependa de ningún otro término, con la salvedad de que aquí ese fundamento es el vacío, la brecha que separa cualquier orden de su plenitud, es decir, de sí mismo como acto, y de que no puede accederse a él de una manera directa, sino necesariamente al atravesar la fantasía transgresiva, lo no dicho del sujeto que, como su exceso, suplementa sin embargo el orden de la ley. Así expone Žižek su propósito en su libro *The Ticklish Subject*:

La idea, por supuesto, no es retornar al *cogito* en la manera en que esta noción dominó el pensamiento moderno (el sujeto pensante auto-transparente), sino traer a la luz su opuesto olvidado, el núcleo excesivo y no reconocido del *cogito*, que está lejos de la imagen pacificadora del sí mismo transparente [TS2].

Cuando Žižek analiza la lectura que Heidegger hace de Kant, señala que en general, los filósofos modernos trataron de borrar inmediatamente, tras reconocerlo, este aspecto excesivo del *cogito*, que él identifica con el ‘mal radical’ de Kant o la negatividad abstracta de la ‘noche del mundo’ de Hegel. El sujeto moderno puede en efecto haberse constituido como una manera de civilizar la tensión surgida del cartesianismo entendido radicalmente. Sin embargo, esto no implica que el sujeto se agote en esa normalización del *cogito*, psicológica o trascendental: cuando Lacan afirma que el “*cogito* es el sujeto del inconsciente” (citado en TS62) está buscando rescatar precisamente el núcleo excesivo del sujeto cartesiano de las operaciones pacificadoras que se le opusieron, el punto que es “la pura posición del sujeto como tal” (106).

Pero esto no implica que el ‘verdadero’ sujeto sea una sustancia oculta detrás de un velo ilusorio, sino que lo que Lacan está buscando retener más bien es la tensión entre el exceso y su intento de simbolización, y no un verdadero núcleo sustancial de la subjetividad. Partiendo de la referencia de Lacan al apólogo de Zeuxis y Parrhasios en su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (107), Žižek señala que el sujeto se constituye a través de la nada que presupone oculta tras el velo de los fenómenos, es decir, en la presuposición de que efectivamente hay algo más allá de lo sensible, que no es otra cosa que él mismo en el acto de presuponerlo. Atravesar la fantasía no implica entonces, en relación con el sujeto, quebrarla para encontrar lo que estaría detrás de ella (que es parte de la misma fantasía), sino más bien encontrarse con el vacío que no es una sustancia oculta, sino precisamente lo que la presuposición de una sustancia oculta detrás de la mera apariencia tiende a ocultar. Ese vacío es la diferencia mínima de la apariencia respecto de sí misma, no aquello que ella ‘cubre’, ya que prácticamente “todo el ‘ser’ del sujeto consiste, así pues, en la fantasía objeto que llena su vacío” [SO253]. Sin embargo, “[p]ara concebir la apariencia como ‘mera apariencia’, el sujeto ha de ir efectivamente más allá, ‘atravesarla’, pero lo que encuentra allí es su propio acto de pasaje” [SO252]. El sujeto, entonces, se constituye como presupuesto de este pasaje por la fantasía, a la que sin embargo no preexiste como contenido oculto, y ese presupuesto es precisamente el orden simbólico en el que

el sujeto se constituye como tal a partir de la identificación, orden con el cual ahora el sujeto se ha a su vez identificado. En esta implicación retroactiva conjunta se da la postulación del sujeto.

Como se ve, reaparece aquí la división derridiana del origen, la diferencia originaria, pero plenamente identificada aquí con el sujeto y de ningún modo vinculada ya con la responsabilidad ética del otro, sino más bien todo lo contrario. Esa diferencia que constituye al sujeto no puede pensarse ya como un principio trascendente, sino como una mínima distancia no entre las cosas, ni entre las cosas y su apariencia fenoménica, sino entre ellas y la nada que hace que nunca sean efectivamente ellas mismas en sí mismas (y esta nada no es una condición general de posibilidad, sino que constituye efectivamente esas cosas). El sujeto es esa distancia 'interior' que se da en las cosas, lo cual sin embargo no lo convierte en aquello que está oculto en ellas, esperando su realización interpretativa. El sujeto no es un principio trascendental general y abstracto (si lo fuera, solo sería una fantasía ideológica que habría que atravesar), sino diferencia en acto (que quiebra la disolución de la oposición entre instante y permanencia de la *différance* derridiana).

Y de esto se desprende para Žižek la significación política de esta noción de sujeto: siendo este "una entidad que no es sustancia: una entidad dislocada, una entidad que carece de lugar adecuado dentro del Todo" (108), es a la vez el sitio de la universalidad, ya que constituye la excepción al campo de distribución de posiciones que es el orden simbólico. Del mismo modo, dado el actual orden global dominante, serán precisamente aquellos que no tienen lugar dentro de ese orden, los excluidos radicalmente del mismo, es decir, aquellos que ni siquiera pueden participar de la lucha por la hegemonía que abre la instauración de ese orden, en quienes se cifre la posibilidad de su transformación, y no en la defensa de una identidad sustancial supuestamente externa que en realidad es su complemento, por un lado, ni en la disolución del orden en favor de un juego libre de las identificaciones, por otro, ya que, como se vio más arriba, esto no implicaría otra cosa que el establecimiento de un límite trascendental al campo de las opciones políticas.

Aunque, como vimos Žižek aboga por la necesidad de que judaísmo y cristianismo se refieran constantemente uno a otro para evitar sus "regresiones" (OB142], a una concepción pagana del amor en el caso del primero, a una visión reconciliatoria, mística, de la divinidad en el caso del segundo, es bastante obvio que es el momento de la suspensión de la Ley en el acontecimiento de la revelación lo que ocupa el centro de sus formulaciones. Pero esta suspensión de la dimensión de la trascendencia del Otro podría volverse objeto de crítica no solo en los términos de Derrida (y de su anticartesianismo, al menos si se coloca a Descartes en el sitio de la fundación de la tradición de las filosofías de la conciencia, y, por lo tanto, de la plena presencia del sujeto para sí mismo, de la que Žižek trata, como vimos, de desmarcarlo), sino sobre todo a partir del sustrato hegeliano de los planteos de Žižek, como es obviamente el caso en las respuestas de Laclau a sus prevenciones, en las que lo acusa de apelar con su noción de sujeto a la posibilidad de la constitución de un saber absoluto, ya que el sentido del acto debería con Žižek considerarse plenamente fundado sobre sí mismo, y por lo tanto completamente sustraído a cualquier tipo de interrogación crítica.

En efecto, la crítica deconstructiva estándar a Lacan y al lacanismo, formulada ya a mediados de la década del 70 en trabajos como *El título de la letra* de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe y *La tarjeta postal* de Derrida, tiene que ver con una puesta en cuestión de los alcances y los límites del saber psicoanalítico acerca del sujeto o, más bien, del intento de establecer una verdadera lógica del significante (aquello que Lacan estaba tratando de elaborar en el período que cubren sus *Escritos*) y, de manera correlativa, una teoría del sujeto [TL74] (109). El título del libro de Nancy y Lacoue-Labarthe alude precisamente a la

vocación científicista del psicoanálisis lacaniano por apropiarse del significante bajo la figura de una lógica, de un algoritmo, que funcionarían como un título de propiedad [TL7]. El papel de la noción de sujeto en esta lógica es crucial, ya que cumple “la función de [la] concatenación misma [de la cadena]”, de “la razón de esta serie” [TL79], más allá de las críticas a las figuras tradicionales de conciencia y intencionalidad a las que esa lógica da sin dudas lugar. Por supuesto, esta noción de sujeto en el marco de la cadena significativa es la de una ausencia y no la de alguna plenitud fundamental: “excluye”, como señalan Nancy y Lacoue-Labarthe, “el sujeto sustancial del querer-decir” [TL81]. Pero, como indica Derrida a propósito del carácter primordial del falo como significante primigenio en esta lógica, aun implicando él mismo la castración, “algo falta en su lugar, pero la falta nunca falta en él” [CV181]. Y Nancy y Lacoue-Labarthe se preguntan, con él, “acerca de aquello que, pese a todo, podría mantenerse manteniendo el *nombre* de ‘sujeto’, y por la articulación expresa de una teoría del sujeto como tal” [TL81-82]. “El sujeto cae en un agujero”, responden, pero aun así su lugar resulta siempre fijable, aunque sea por la negativa, ya que “la palabra –intacta, de alguna manera– dibuja su contorno” [TL138]. Asimismo, que el signo, en Lacan, no se refiera más que a un agujero no implica que “la propiedad de la referencia misma” resulte realmente desarticulada [TL150], aunque funcione de manera negativa. Nancy y Lacoue-Labarthe sostienen que la palabra (fundamentalmente aquella que en sus primeros trabajos, muy influidos por el existencialismo de posguerra, Lacan llamaba “plena” (110)) y el significante no parecen constituirse sino como un “rodeo” (111) que no es finalmente sino “una suerte de confirmación del sujeto, que adhiere a su propia certidumbre por la certidumbre de la separación de sí mismo” [TL143], es decir, por la posibilidad del saber psicoanalítico de adueñarse de la verdad de esa ausencia, de ese agujero, al trazar su contorno sin resto. Ambos lo resumen así:

Un sujeto en el agujero, calculado por un dios desaparecido, gira en una rotación excéntrica que describe el círculo de su ciencia, es decir, de una dialéctica negativa de su deseo, sellado por el contrato de una palabra que refiere a su agujero [TL150].

Para ellos, la de Lacan terminaría siendo una variante repetida y desplazada del misticismo de la ‘vía negativa’ que ya Derrida denunciaba como metafísico por lo que implicaba como reunión con un absoluto, aunque este se tratara de un vacío, a pesar de (o precisamente por) apelar a un ‘más allá del ser’, a un espacio “pre-ontológico”, como lo llama Žižek en *The Ticklish Subject*. Sorprendentemente, nos encontramos aquí con una acusación de regresión: si Laclau entendía que la política debía separarse del misticismo para constituirse como tal y dar lugar a las operaciones de la hegemonía, Žižek (con Lacan) estaría reconstruyendo una particular versión negativa de dicha teología, lo cual explicaría su particular tratamiento de lo religioso. Derrida destaca precisamente, en *La tarjeta postal*, cómo Lacan se sirve del vocabulario heideggeriano para llevar a cabo esta operación que Žižek imita con su apelación al cristianismo: develar la verdad del agujero que es el sujeto equivale al develamiento heideggeriano del ser como no-ente. Y si bien el movimiento lacaniano tiene que ver con desprender el sujeto de la conciencia como figura fundamental, contiene siempre “la promesa de reapropiación, de retorno, de readecuación” [CV179] sin resto, promesa que más que a la apertura (de la promesa mesiánica derridiana) apunta a un cierre o reunión finales para nada imprevistos. Derrida no vería entonces en las referencias de Žižek al amor cristiano, en contra de todas sus prevenciones, otra cosa que una falsa reconciliación ideológica.

Žižek podría tal vez estar de acuerdo con la primera parte de este diagnóstico, ya que, como vimos, reconocía el carácter fundamentalmente cartesiano de su proyecto y el de Lacan (112), es decir, la necesidad, en el contexto actual, de sostener una noción fuerte de sujeto en contra de todas las tentativas de deconstrucción en su contra. Pero, como vimos, Nancy, Lacoue-Labarthe y el mismo Derrida extraen de este neocartesianismo otras consecuencias probablemente menos aceptables. En primer lugar, la persistencia poco elaborada en Lacan de la noción cartesiana de ciencia, si bien no como el estudio de un objeto ya dado previamente en la experiencia, sí como un modo de cálculo del que *a posteriori* se desprendería la constitución o el recorte de un objeto. El psicoanálisis sería así un “cálculo del sujeto”, como en el título de la entrevista, ya citada, a Derrida, y en él se trataría de recortar, delimitar, volver previsible la ‘aparición’ del mismo, aunque fuera bajo la forma de un hiato o vacío. Y este a su vez seguiría operando, como barra, falta o brecha, en el lugar del fundamento del discurso psicoanalítico, que se revelaría de este modo como un sistema centrado, con las reducciones y delimitaciones que esto implica. “Si *le manque a sa place* [la falta tiene su lugar] en esa topología atomística del significante” que es la del Lacan del “Seminario sobre ‘La carta robada’” y “La instancia de la letra en el inconsciente”, indica Derrida transformando la frase lacaniana *manque á sa place* [falta en su lugar], referida al significante fálico,

si ocupa en ella un lugar determinado, de contornos definidos, el orden no habrá quedado nunca perturbado: la letra volverá a encontrar siempre su lugar propio, una falta circunvenida (no empírica, ciertamente, sino trascendental, es aun mejor y más seguro), estará allí donde habrá estado siempre, habrá debido estar siempre, intangible e indestructible a través del rodeo de un trayecto propio y propiamente circular [CV166].

Según Derrida, el análisis lacaniano del significante y la postulación cartesiana del sujeto como falta en el sistema equivalen necesariamente a un planteo de plano trascendental (es decir, sin ‘cuasi’), ya que implican una permanencia atemporal y ahistórica de un campo estructurado de relaciones por detrás de cualquier manifestación empírica. La localización ‘definitiva’ del sujeto por parte del discurso lacaniano coincidiría según Derrida con el establecimiento de un núcleo inmodificable e intangible, supuestamente ‘sagrado’, asociado por supuesto a la voluntad de proteger un cuerpo constituido de saber acerca del mismo, lo cual para él no es otra cosa que un tratamiento trascendental del sujeto, aunque (o precisamente a causa de que) se lo conciba como falta **pura**.

Y esta es la condición de la determinabilidad absoluta de la verdad en el discurso lacaniano, que excluye cualquier posible impureza y contaminación por su otro, es decir, por la contingencia de la ficción. La verdad lacaniana, a pesar de los reparos del mismo Lacan al respecto (y su famosa frase sobre la ‘estructura de ficción’ de la verdad), termina constituyéndose como adecuación, si bien no a un objeto, sí sin embargo a sí misma en el recorrido circular de la comunicación que constituyen para Lacan, según Derrida, los intercambios simbólicos, que como tal resulta siempre determinable e idéntico a sí mismo como rodeo del significante. De este modo explica este último la necesidad del “llamado propio del vacío hacia el cumplimiento de la palabra llena, hacia su ‘realización’ a través del asumir el deseo (de la castración)” como “el proceso ideal del análisis” [CV209]: el recorrido del sujeto hacia su identificación con la falta, con el exceso, es un ‘llamado’ (nótese el vocabulario heideggeriano) que impone en trayecto prefijado y veda así toda posibilidad alternativa. Lo mismo, por supuesto, podría aplicarse a la defensa žižekiana del cristianismo como

única vía posible de salvación para el sujeto (se entiende, del suplemento transgresor de la culpa de otro modo indisolublemente ligado a cualquier orden).

Es llamativo notar que, con otro vocabulario, las críticas que en 2000 le plantea Judith Butler a Žižek coinciden punto por punto con las que los autores mencionados formulan en la década del 70. Butler ve su lacanismo como la versión más sutil y peligrosa de las pretensiones idealistas, formalistas y ahistóricas del estructuralismo, pretensiones que estarían basadas en la exclusión de toda contingencia y, por lo tanto, estarían secretamente contaminadas por ellas. Por eso ella destaca que “no es suficiente decir que una ruptura primaria inaugura y desestabiliza la realidad social y el dominio mismo de la socialidad, si esa ruptura puede ser pensada solo según los términos de una presuposición muy particular y altamente refutable acerca de la socialidad y el orden simbólico” (113), es decir que Žižek estaría él mismo elevando una concepción histórica determinada del vínculo social al estatuto de universal denegando las condiciones hegemónicas contingentes de esa elevación. Butler percibe esto particularmente en el uso de los ejemplos de Žižek: según ella, la relación entre estos y la teoría es meramente externa, como si sirvieran “solo con el propósito pedagógico de ilustrar una verdad ya completa” (114) por fuera de ellos mismos, es decir, sustraída de plano a la posibilidad de ser modificada por sus aplicaciones concretas. Una consecuencia negativa de esta concepción sería la imposibilidad de tener en cuenta el problema de aquellos que no son representados en el marco de un orden determinado, una vez establecido (115).

A este cierre en un recorrido circular de la verdad y del sujeto, la deconstrucción opone el desborde del texto y la escritura, lo que Derrida llama la diseminación, que Lacan estaría excluyendo precisamente a través de su teorización lógica de la instancia de la letra y de la palabra. El juego abierto de un sistema descentrado de remisiones sin centro en el que el sentido se disemina, se hace heterogéneo constitutivamente, más que encuentra su camino hacia su destino, es lo que excluiría el discurso de Lacan [TL171], y su reivindicación del sujeto no sería más que un gesto reactivo que buscaría contener el resto contingente reiterable y repetible de la escritura respecto de cualquier lógica. Como sabemos, la condición de posibilidad de la escritura, y por lo tanto del significante, sin la cual no existiría, es la apertura radical a su otro en el sentido de la iterabilidad, de la repetibilidad abierta sin un circuito prefijado, y que ‘contiene’ la posibilidad de su pérdida, es decir, de su ‘alteración’ radical, de su diseminación.

La estrategia deconstructiva tiene que ver con llamar la atención sobre los límites y exclusiones que el discurso lacaniano debe llevar a cabo para constituirse como saber del sujeto, sobre cómo, a pesar de sus meandros retóricos, sin duda perceptibles también en Žižek (y sobre todo en la lógica sobresaturante de sus ejemplificaciones mencionada por Butler, operación que, en Lacan, ya fue objeto de crítica por parte de Derrida en *La tarjeta postal* [CV166]), hay en él una búsqueda constante de una sistematicidad que se constituye “en un orden cerrado sobre sí” [TL124] “sin defecto, o sin resto” [TL127], que como exposición de la lógica del significante detiene o contiene su propio deslizamiento. El psicoanálisis se convertiría con Lacan y sus herederos en un discurso dispuesto de manera “unitaria y monológica” [TL132]: aunque su centro sea la falta, es un centro al fin. Por esto, cuando Derrida, en su trabajo “El cartero de la verdad”, apunta a las operaciones interpretativas del psicoanálisis lacaniano, a pesar de la formalización anti-hermenéutica que Lacan aspira a convertir en ideal de cientificidad para la disciplina, lo caracteriza como un discurso de la verdad, que se orienta siempre a develar el sentido oculto tras la apariencia, tras la materialidad del significante, a pesar de que ese sentido oculto se revele como vacío [CV181].

Aunque Žižek probablemente reconocería, como ya indicamos, la inevitabilidad del peculiar recentramiento del sujeto llevado a cabo por Lacan, debe notarse ya que las críticas deconstructivas apuntan a la constitución misma del psicoanálisis como saber, y que esto posee consecuencias institucionales bien precisas en el campo del conflicto de las disciplinas. Esto queda claro cuando Nancy y Lacoue-Labarthe destacan que, a pesar del cuestionamiento que el psicoanálisis hace con Lacan al discurso filosófico-universitario, esconde el hecho de que éste media necesariamente en la improbable asociación de psicoanálisis y lingüística que se da en el suyo propio, básicamente a través de las figuras tutelares de Descartes [TL142], de Hegel [TL145-148] y de Heidegger [TL117], los tres incluidos-excluidos del texto de Lacan. Con lo cual se ve que son las relaciones académicas entre campos de saber lo que parece estar en juego en este debate tan crudo: psicoanálisis, lingüística y filosofía, y estudios culturales en el caso de Žižek, se enfrentan en un juego de oposiciones, exclusiones y subordinaciones que implica como su consecuencia estrategias teóricas particulares. Quizás Žižek, como psicoanalista y como filósofo, esté resolviendo en cierta forma esta disputa de los años 70. Sin embargo, esto no debe hacernos perder de vista de qué modo hay cuestiones institucionales involucradas en esta discusión; especialmente a propósito de Žižek en su relación con el discurso de los estudios culturales. Derrida destaca, en la entrevista que cierra *La tarjeta postal*, que lo que está en juego en toda esta discusión “son los límites o los bordes de lo psicoanalítico” y cómo estos están constitutivamente afectados “de indecisión” [DT244]; las estrategias de Lacan tendrían que ver con oponerle a esta un muro de contención, aunque resulte edificado alrededor de un vacío: se trataría de un vacío pre-ontológico del que el psicoanálisis tendría el único título de propiedad, aunque solo, por supuesto, si se diera el caso de que no pudiera estar aquí implicado a su vez un suplemento de ese vacío fundamental, un resto excluido que implicaría su apertura a la pérdida y la diseminación. Derrida busca siempre dar cuenta de esta falla que surge desde el interior mismo del discurso psicoanalítico, y no a causa de la determinación del psicoanálisis por motivaciones ‘externas’, ya que “si el dentro no es estrictamente delimitable, el fuera tampoco. Ya no hay fuera” [DT245].

Y precisamente por esto Derrida no puede dejar de lado, en contra del Žižek de la suspensión de la ley y su suplemento transgresivo en pos del sujeto de lo Real, una noción de límite ‘cuasi-trascendental’. Este límite será un “resto de inanalizado” del psicoanálisis que lo remitirá a su otro, a su afuera; sin embargo, no puede ser para Derrida “un límite *alrededor* de lo psicoanalítico, aquello a lo que lo psicoanalítico como teoría y como práctica no habría tenido desgraciadamente acceso, como si le quedara terreno que ganar”. Por eso, no puede constituirse sino como límite cuasi-trascendental, en el sentido de que no surge de una exclusión meramente particular, sino que es una condición de posibilidad (que es a la vez de imposibilidad, porque remite el psicoanálisis a su otro): lo

inanalizado [del psicoanálisis] será, habrá sido aquello sobre lo cual y alrededor de lo cual se habrá construido y movilizado el movimiento analítico: todo habría sido construido y calculado para que eso inanalizado sea heredado, protegido, transmitido intacto, convenientemente legado, consolidado, enquistado, encriptado [DT251].

El psicoanálisis es el discurso que protege este límite interno del análisis de sí mismo, en el clásico gesto de la autoinmunidad de la sacralidad, y así lo sustrae a la apertura, a la diseminación del sentido. Y con esto, no hace más que proteger su propia constitución institucional, muy a la manera, habría que decirlo, del discurso religioso del testimonio y lo sagrado tal como fuera analizado oportunamente por el mismo Derrida.

La conclusión no es entonces otra que el atravesar la fantasía de la distancia infinita del otro por la que aboga Žižek es en realidad un gesto de resguardo del lugar del analista, de sustracción del mismo del juego de sustituciones simbólicas (gesto que también Lacan habría llevado ambiguamente a cabo, según *La tarjeta postal* [CV188-193], en su análisis de “La carta robada”), y por supuesto, por qué no, del campo de batalla institucional. En contra de la opción deconstructiva por la vigilancia atenta respecto de reapropiaciones metafísicas que cierren el juego de la democracia, garantizada por su recurso sistemático a la desnaturalización y a la remisión a sus restos contingentes de la fundación de cualquier orden o saber que pretenda agotar conceptualmente un ámbito de la actividad humana (como se puede ver ejemplarmente en el tratamiento de Laclau de la política), el precio a pagar por la supuesta posibilidad de ‘conceptualizar’ teóricamente la transformación radical del sistema es naturalizar o ‘sacralizar’ inadvertidamente el lugar desde el que se construye tal conceptualización, volverlo inaccesible a una interrogación crítica ulterior sosteniendo con esto una concepción monológica y cerrada de la verdad.

Y lo sorprendente es que Žižek responde a estas objeciones tradicionales a su proyecto y al de Lacan más o menos en los mismos términos, pero invirtiendo los destinatarios de las calificaciones: serán Derrida y sus seguidores quienes terminen aquí acusados de abogar por una concepción trascendentalizante de la escritura y de denegar a través de movimientos teóricos su pertenencia específica a un campo de disputa institucional. En las páginas que dedica a la crítica derridiana de Lacan en el comienzo de la parte tercera de *El sublime objeto de la ideología*, Žižek comienza por aceptar que, efectivamente, la noción de verdad de Lacan se distingue de la del niezscheanismo que estaría operando en Derrida. Este último se basaría en una teoría de los “efectos de verdad”, en los que esta es solo un ‘subproducto’ de la diseminación de las trazas textuales: la verdad solo puede surgir precariamente del juego contingente de las diferencias, y poco tiene que ver con la comunicación verdadera y la “experiencia de verdad” [SO202] a la que siempre apuntaría el psicoanálisis. Esto parecería dejarlo parado efectivamente en el sitio de ese discurso que finalmente puede apropiarse de la verdad del sujeto y decirla. Pero la objeción central de Žižek tendrá que ver con mostrar que lo que en la deconstrucción (y en el llamado ‘posestructuralismo’ en general) pasa por diseminación del sentido y fragmentación de cualquier significado que se pretenda trascendental, e incluso las estrategias textuales asociadas consecuentemente con dichas concepciones, es en realidad una formidable operación denegatoria de las pretensiones totalitarias del propio discurso deconstructivo.

El argumento de Žižek, previsiblemente, consiste en sostener que la deconstrucción, al someter todo discurso a la ‘prueba’ de la diseminación del sentido, del resto contingente como condición de posibilidad/imposibilidad, y a la apertura de su reconducción hacia su otro, lo hace ubicándose en “*la posición del metalenguaje* en su forma más pura y radical” [SO203], es decir, en aquella que pretende dominar el juego sustrayéndose a él. Y cuando la deconstrucción invierte gran parte del capital retórico de sus textos en explicitar autoirónicamente que ella misma está también sujeta a la diseminación, a la distancia entre lo que se dice y las posibilidades abiertas de su ‘alteración’ por la manera en que se dice, y, con esto, que se encuentra siempre implicada de manera radical en el campo de las disputas institucionales, solo está denegando que detrás de ese “poeticismo” está sosteniendo una teoría del lenguaje que se relaciona con este según el más rancio modelo de la verdad como adecuación. La deconstrucción estaría defendiendo una concepción trascendental del lenguaje y solo a consecuencia de esto podría prescindir de manera aparentemente inocente de las dimensiones de la verdad y del sujeto a las que sí puede (o debe) acceder el discurso psicoanalítico. La

idea es que las nociones que guían las operaciones deconstructivas, como las de diseminación, *différance*, suplemento, etc., tienen su condición de posibilidad en una exclusión de la verdad del sujeto, que es precisamente la que “afecta el lugar desde el que hablamos” [SO204], es decir, niega de manera realmente radical el metalenguaje.

Solo la apelación a algún real como imposible que surja de exceder los límites del lenguaje impediría que el propio discurso se profiera desde la posición de dominio propia del metalenguaje; solo con la implicación real de ese vacío que es el sujeto en el discurso y con la apelación a la noción de verdad que permitiría dar cuenta de ella, se cruza el resguardo que ofrecen las posiciones “teóricas”, aquí en el sentido de meramente constataivas, de la deconstrucción, ya que el sujeto no es más que esa diferencia mínima en la apariencia, ese exceso que hace imposible cualquier cierre de ese tipo, y que se manifiesta dentro del orden significativo en el objeto del deseo. La reiteración constante de consideraciones acerca de la marca o la huella se convierte fácilmente en un cuerpo de saber pretendidamente trascendente respecto de cualquier manifestación empírica y de cualquier experiencia si no accede precisamente a la experiencia de su propia posición, y esto solo puede hacerlo al precio del quiebre de la distancia respecto de la verdad subjetiva en el objeto. Este quiebre solo puede darse en un elemento que pasa a encarnar el exceso y la brecha, el lugar de la falta que el psicoanálisis lacaniano no duda en delimitar y aislar como tal a pesar de su carácter imposible. Solo “la localización de la falta [...] sustenta la dimensión radical de la hendidura” [SO205] que hace que ningún orden pueda cerrarse en una totalidad; de otro modo, seguirá encantando inadvertidamente el propio discurso a través de la fantasía no puesta en cuestión de que efectivamente se puede dilucidar teóricamente a través de nociones como diseminación o *différance* la naturaleza del lenguaje, incluso aunque estas se den solo como estrategias retóricas efectivas en los textos de Derrida y sus continuadores, y no como *corpus* teórico-conceptual. La deconstrucción presupone que no hay verdadera distancia entre el sujeto y el lenguaje, que en última instancia el primero se reduce a un mero efecto del segundo, en el que radicaría toda diferencia; pero con esto deja de lado una diferencia que distorsiona cualquier pretensión de adecuación del lenguaje a sí mismo, aun bajo la figura de su diferencia intrínseca: la que introduce precisamente el sujeto, que no consiste más que en ella misma. No darle un ‘título’ a esa falta o distorsión, no otorgarle una entidad, implicaría simplemente que ella siga operando pero como factor trascendental completamente sustraído a las operaciones simbólicas, es decir, como su suplemento, según se vio, que pretende dar cuenta de manera absoluta del tejido significativo desde la posición del amo.

Laclau ofrece una respuesta deconstructiva a la posición de Žižek: si toda cadena se sostiene sobre la base de la apelación a un elemento a la vez necesario e imposible como el lugar de su ‘plenitud’, según se desprende de la teoría de la hegemonía de Laclau, y de Lacan, de donde aquel la toma, Žižek parece privilegiar solo uno de los aspectos de esta dualidad, la necesidad, bajo la figura de una completa re-subjetivación, de cuño moderno y cartesiano, de las herramientas conceptuales que durante el siglo XX permitieron poner en cuestión precisamente la figura del sujeto como encarnación plenamente transparente de ese elemento imposible y, con esto, denegar esa imposibilidad. A través de su rehabilitación radical de la noción de sujeto, Žižek estaría olvidando que esa figura está ella misma transida desde el origen por la indecidibilidad, es decir, la obligación de dar lugar a una decisión que la ligue a algún contenido particular que la sustituya.

Finalmente, sostiene Laclau, más que seguir adjudicando a la posición del oponente en el debate la calificación de “trascendental”, aquí se trata de romper directamente con “la falsa alternativa

‘trascendentalismo ahistórico/historicismo radical’” (116), ya que ambos términos se implican entre sí y con esto interrumpen o contaminan su capacidad de descripción, lo que tal vez explica que Žižek pueda aplicárselo a sus adversarios teóricos (incluido Laclau), estos luego al mismo Žižek y este nuevamente a aquellos. Con esto se revela que estos conceptos no son herramientas adecuadas para pensar lo que separa las posiciones en la discusión, ya que la acusación de ‘trascendentalizar’ no parece tener como consecuencia la posibilidad de reelaboración teórica alguna. La respuesta a esta falsa alternativa es para Laclau la afirmación radical de la “finitud”, que si bien no la suprime, sí al menos la desplaza, la ubica en otro contexto, “multiplica los juegos de lenguaje que es posible jugar dentro de ella” (117). La afirmación de la finitud consiste para Laclau en “aceptar plenamente la contingencia e historicidad de mi sistema de categorías, pero renunciar a cualquier intento de comprender conceptualmente el sentido de su variación histórica” (118). Esto tiene que ver con reconocer que todo marco teórico es resultado de un proceso histórico contingente, pero que sin embargo no puede dar cuenta de manera absoluta de ese mismo proceso, que es finalmente a lo que alude el ‘cuasi’ de cuasi-trascendental, y lo cual por supuesto implica reservar un espacio de apertura, un resto de contingencia, frente a cualquier pretensión de agotar en un esquema el desarrollo histórico de esas categorías.

Pero frente a esto, por supuesto Žižek podría afirmar otra vez que no es él quien sigue sosteniendo la alternativa entre trascendentalismo e historicismo, sino el mismo Laclau al referirse, deconstructivamente, a la finitud, que no sería para él más que otra variante del historicismo radical, ya que seguiría de todos modos presuponiendo un marco conceptual general: el de un vacío cuasi-trascendental típicamente deconstructivo, es decir, el del puro vaciamiento de las categorías trascendentales, que no puede sino coincidir con la elevación al plano trascendental de un principio de impureza, de contaminación constitutiva, es decir, de indecidibilidad. El verdadero camino de salida, podría indicar otra vez Žižek entonces, no es otro que el de la infinitud: la instanciación de ese vacío en un elemento concreto, un universal, la cual no coincidiría con la pretensión de dominar su circulación sino más bien de atravesar en un acto el de otro modo aparentemente intangible plano de lo trascendental, aunque en este caso sea el de un principio de contaminación constitutiva bajo la figura de la relación infinita con el Otro, en Derrida y Levinas, o del significante vacío como relación de lo universal y lo particular, en Laclau. Solo de este modo, con el quiebre del fantasma de la finitud, podría accederse a la infinitud (no mala, en el sentido hegeliano, como la de los interminables juegos de la *différance* y la hegemonía) del acontecimiento como gesto real e imposible. Pero también deberá dejarse claro que esta infinitud coincide con la finitud, pero llevada a otro plano: el universal que constituye el sujeto en su carácter primordial no es otro que la negatividad como posibilidad de la muerte [TS163]. Es decir que la posibilidad de la infinitud depende siempre de un gesto del sujeto, que opera así como su fundamento siempre finito: no hay experiencia alguna de la plenitud afirmativa del acontecimiento sin que esta se dé en el marco de un plano fundamental de contingencia. De hecho, según Žižek solo de este modo puede darse un acontecimiento: si no, se trataría simplemente de la intuición de la necesidad de la verdad, sin que ella tenga que ocurrir efectivamente como acto inesperado e imprevisto, que es lo que finalmente es un acontecimiento.

Pero, frente a estas vertiginosas idas y vueltas teóricas, ¿se puede pensar el sujeto ‘por fuera’ de la alternativa entre subjetivación como identificación **hegemónica** con un elemento necesario y a la vez imposible de la cadena, y exceso del gesto contingente que en un acto **funda** esa misma cadena? Quizás sí, al menos si se empieza por prestar atención a cómo se formula una crítica a Žižek (y a Lacan) que en cierta forma

desplaza las de la deconstrucción: la de Alain Badiou. En su *Logique des mondes*, tras un particular saludo a la figura de Žižek sin dudas elogioso y que reconoce el parentesco de sus proyectos teóricos, Badiou señala que

la discusión con Slavoj Žižek concierne a lo real. Él ha propuesto, a partir de Lacan, una concepción del mismo tan evanescente, tan brutalmente puntual, que es imposible controlar sus consecuencias. Finalmente, los efectos de esta suerte de frenesí surgente, donde lo real gobierna la comedia de nuestros síntomas, son indiscernibles de los del escepticismo (119).

A diferencia de lo señalado en la crítica deconstructiva estándar, para Badiou el sujeto de lo real lacaniano aparece tan radicalmente vaciado que su postulación da lugar a una denegación de la posibilidad de la verdad, aunque pueda coincidir con un resguardo de las prerrogativas del analista en relación con su objeto privilegiado, la *psique*, como aquello “inanalizado” del psicoanálisis del que hablaba Derrida. El gesto del cierre institucional del psicoanálisis sería, sí, una salvaguarda epistemológica, un reaseguro del saber, pero implicaría al mismo tiempo una reticencia respecto de la verdad. Pero para terminar de entender lo que está realmente en juego en esta crítica, debemos acceder a una exposición de la concepción del sujeto que Badiou ha venido sosteniendo durante los últimos años, por lo menos desde la publicación de su obra capital *El ser y el acontecimiento*.

## 5. Religión sin trascendencia, o las aventuras de San Pablo

“Tratamos de pensar conjuntamente [...] el cálculo y lo sacrosanto” y, correlativamente, “lo calculable” y “lo incalculable”, “lo innumerable” y “el número” (120): el manifiesto propósito derridiano que guía el conjunto de sus reflexiones sobre la religión nos permite conectarlo con la caracterización del ser que Alain Badiou lleva a cabo, primordialmente, en las partes I, II, y III de *El ser y el acontecimiento*, pero también en algunos pasajes de *Ética*. La apuesta de Badiou podría ser definida, de entrada, como el punto de secularización definitivo de ese pensamiento que en Derrida podía todavía constituir una extraña pareja; como en las reflexiones de Žižek, se trata de echar por tierra toda pretensión de trascendencia detrás del pensamiento religioso, incluso la que puede seguir ‘encantando’ el deconstructivo. Para Badiou, el ser se presenta como múltiple:  $n - 1$  sería la fórmula más simple de esta caracterización (que habrá que retener, sobre todo si recordamos que  $n + 1$  era la fórmula derridiana de la creencia), ya que justamente lo Uno es aquello que se sustrae al ser como tal. En su *Ética*, Badiou lo explica del siguiente modo:

El múltiple ‘sin-uno’ –siendo cada múltiple a su turno no otra cosa que un múltiple de múltiples– es la ley del ser. El único punto de llegada es el vacío. El infinito, como ya comprendió Pascal, es la realidad banal de cada situación, no el predicado de una trascendencia. Pues el infinito, como Cantor demostró con la creación de la teoría de conjuntos, es de hecho solo la forma más general de ser-múltiple. [...] La alteridad infinita es simplemente lo que hay. Cualquier experiencia es solo el infinito desplegarse de infinitas diferencias (121).

Para Badiou, el ser es precisamente lo múltiple en cuanto tal, sin posibilidad de reconducción a lo Uno en un nivel superior en este momento. De este modo, lo infinito poco tiene que ver aquí con un más allá de lo múltiple, con un

Otro sustancial y a la vez trascendente separado radicalmente de lo finito; se trata más bien de la condición trivial de cualquier experiencia.

Derrida intentaba también mostrar las condiciones de imposibilidad de una trascendencia concebida como fundamento presente, señalar su carácter ya contaminado, es decir, no Uno, sino siempre doble e, inmediata y mecánicamente, múltiple. No hay espacio puro de lo sagrado sin repetibilidad, es decir, contaminación con lo otro. No hay distinción radical entre la intangibilidad de lo sagrado, lo único, y la repetibilidad del testimonio y de la técnica, y toda experiencia está así marcada por la diferencia, por su ser no-Una. El modo en que tanto Badiou como Derrida caracterizan la muerte de Jesucristo muestra su coincidencia en este punto, pero también comienza a señalar el camino de su disensión. “La muerte nombra aquí”, dice Badiou en su *San Pablo*, “una renuncia a la trascendencia. Digamos que la muerte de Cristo es *el montaje de una inmanentización del espíritu*” [SP73] (122). Dios no puede constituirse ya como fundamento sustancial trascendente, porque de este modo quedaría vedada, como veremos, la posibilidad del acontecimiento, es decir, de la resurrección del Hijo. Esto tiene que ver en Badiou con la cuestión de la relación entre acontecimiento y situación, que en su *San Pablo* se traduce en el problema de la relación del acontecimiento-Cristo con la ley judaica del Padre: el acontecimiento no está sujeto a la ley como presencia absoluta. Y como consecuencia de esto, el acontecimiento tiene un alcance universal, que es lo que más le interesa a Badiou. La muerte de Cristo solo cumple para él la función de ser “el medio de una igualdad con Dios mismo” [SP73]: el quiebre de la trascendencia divina da lugar al universalismo. Pero es importante aclarar ya aquí que la muerte no va a cumplir ninguna función en la declaración del acontecimiento: con esto, como veremos, Badiou se separa de la función primordial que, como negatividad identificada con la pulsión de muerte, le concede Žižek, de modo que quede firme el carácter antidialéctico de su concepción del acontecimiento.

“Todo comienza”, señala de manera aparentemente afín Derrida, “por la presencia de esa ausencia. Las ‘muertes de Dios’ [...] no son sino sus figuras o peripecias. Lo inengendrable así re-engendrado es el lugar vacío” (123). Recordemos que la condición de la promesa y el testimonio propios de la fe era la ‘presencia de la ausencia’ de Dios, que ni puramente ausente ni puramente presente podía dar lugar a la verdadera creencia. Evidentemente, a pesar de la coincidencia en los propósitos acerca del quiebre de toda sustancialidad trascendente, mientras Badiou busca radicalizar la muerte de Dios como camino hacia una concepción plenamente inmanente, es decir, no religiosa ni teológica, del acontecimiento, Derrida opta por reconducir a Dios al lugar vacío, ni puramente ausente ni presente, pero que viene operando incluso por detrás de las diversas ‘muertes de Dios’. Tal vez la diferencia básica con Badiou en este punto estriba en que Derrida considera todavía filosóficamente problemática la necesidad de esta deconstrucción de la trascendencia, y por eso destaca la importancia de ese lugar vacío perpetuamente reengendrado, que es condición de toda deconstrucción y, para él, de la posibilidad del acontecimiento, es decir, de la ‘alteración’; mientras que Badiou prefiere destacar que la muerte de Cristo “no está requerida sino porque con Cristo la intervención divina debe en su principio mismo igualarse estrictamente con la humanidad del hombre, y así pues con el pensamiento que le domina” [SP73]. Que Dios muera lo iguala al hombre en aquello que lo caracteriza más específicamente después de Adán, la muerte y el sometimiento a la ley, y solo esto puede convertir la resurrección de Cristo en un acontecimiento de verdadero alcance universal, es decir, dirigido a todos; pero es importante tener en cuenta que se trata solo de una condición, ya que el verdadero acontecimiento será para Badiou solo la resurrección. Apelando al aparato conceptual de la teoría de conjuntos de Cantor, Badiou puede entonces simplemente disolver terapéuticamente la cuestión del lugar (vacío para Derrida)

del infinito como Otro/Uno trascendente (en su plena presencia y también, como en el caso de Derrida, en su diferimiento/diferencia constitutivos) para dedicarse a plantear los problemas que le interesan (el cambio, la decisión y el acontecimiento) en otro ámbito, ya no crítico-deconstructivo, sino más bien metafísico: el acontecimiento no podrá nunca darse según él en el plano ontológico, el del ser, pero exige atravesar ese plano, bajo la forma de su caracterización matemática, ligada con la teoría de conjuntos, que Badiou lleva a cabo en las primeras partes de *El ser y el acontecimiento*. Esta diferencia no es poco significativa, como veremos a continuación.

Como señala Badiou en el prólogo de su *Breve tratado de ontología transitoria*, la ‘muerte de Dios’ es condición inalienable del pensamiento actual, siempre y cuando se la radicalice, es decir, no se la reduzca a un acontecimiento solo de orden religioso, y se rastreen las subsistencias de la unidad y trascendencia divinas en otros ámbitos, sea bajo la forma de un principio único de fundamentación metafísica del sentido (que en realidad ha podido con derecho oponerse al Dios vivo de la religión, y que ha sido fracturado, deconstruido, por la crítica filosófica sistemática de toda totalidad trascendente), sea, especialmente, bajo la del “Dios de los poetas”, que es el Dios retirado del mundo que sin embargo puede todavía darle sentido, aunque ya no bajo la figura de un principio metafísico, sino de la promesa de un retorno que es más bien “una incisión abierta en aquello de lo que el pensamiento es capaz” [BT19], que Badiou sigue viendo operante en el mesianismo de cierto pensamiento contemporáneo, heredero en esto de Heidegger (124), incluido probablemente el de Derrida tal como recién lo expusimos. En efecto, sabemos que cuando Derrida debe hacerse cargo del acontecimiento, lo presenta ligado a la promesa siempre abierta que se da en todo campo de saber, y que esa promesa depende en cierta forma del lugar vacío de Dios, de lo que Badiou llama el “desencanto” [BT19] surgido de su retiro. Lo mesiánico de Derrida, es cierto, no tenía que ver con una figura histórica o con un contenido especificable como principio metafísico (se trata, más precisamente, de “mesianicidad sin mesianismo” (125)), sino más bien con la constitución de un horizonte de espera. El acontecimiento, en Derrida, y esta es su lección fenomenológica central, no puede prescindir de un horizonte, y es precisamente en función de la conservación de este juego de acontecimiento y horizonte, de su no-superación en una unidad, que la cuestión del *dos*, del  $n + \text{Uno}$  y, por lo tanto, de la religión, cobra importancia en Derrida. La multiplicidad y la diferencia son en Derrida efectos de esta distancia, de esta división ‘fundamental’. La referencia a la fuente, a la iterabilidad que condiciona toda repetición de la que se trató más arriba, no es sino un avatar de este punto de partida fenomenológico: en palabras de Derrida,

la oscilación indecisa, esa continencia (*epokhé* o *Verhaltenheit*) [...] (entre revelación y revelabilidad, *Offenbarung* y *Offenbarkeit*, entre acontecimiento y posibilidad o virtualidad del acontecimiento) ¿no es necesario respetarla en sí misma? El respeto de esta indecisión singular o de esta sobrepuja hiperbólica [...], ¿no es a la vez la eventualidad de toda decisión responsable y de otra ‘fe reflexionante’, de una nueva ‘tolerancia’? (126)

Es precisamente en el mantenimiento de la indecisión como distancia entre acontecimiento y horizonte de espera o, mejor dicho, del ‘principio de contaminación’ de ambos donde se da lugar en Derrida a la decisión, a la creencia y a la posibilidad misma del acto, y no, está claro, en la relación con trascendencia sustancial alguna del Otro. Al contrario, la desustancialización cuasi-trascendental del Otro es garantía de que la promesa se sostenga realmente como tal, y no como simple espera de una retribución adecuada, debida. Pero, para Badiou, esto sigue de todos modos implicando una promesa del retorno, y por lo tanto implica una extraña revivificación de Dios; es testimonio de la supervivencia de un vínculo teológico, cosa que probablemente no hubiera perturbado a Derrida

reconocer, pero que para Badiou supone, como para Žižek, una limitación de los alcances del acontecimiento y sus efectos de verdad. “[D]e nada sirve esperar” [SP121], responde entonces en su *San Pablo*, y liga esta permanencia de lo divino en la promesa con el motivo de la “finitud”, que, como vimos, ha sido también objeto de debate entre Žižek y Laclau, y en esto Badiou coincide plenamente con las ya expuestas posiciones del primero. La finitud solo se entiende, a pesar de los recaudos deconstructivos al respecto, a partir de la transposición (o ‘retirada’) del Uno a esta instancia de la promesa, que, podría decir Žižek, no es otra cosa que un suplemento fantasmático (y por lo tanto, como veremos, una variante más del compromiso entre ley y deseo que toda declaración de acontecimiento denuncia, especialmente la de San Pablo, desde la instauración de otra ley: la de la fidelidad). Por esto, para Badiou la finitud no puede estar del lado del ser, de un ser-para-la-muerte como el del Heidegger de *Ser y tiempo*, o incluso del ser como *différance*, ya que esto cierra la posibilidad del acontecimiento como “elección de la vida” [SP78] y de la infinitud. Habrá sin embargo que aclarar ya mismo que Žižek, siguiendo a Lacan, responderá a esta exclusión de la muerte por parte de Badiou de los dominios del ser indicando que sí, que efectivamente la muerte se sustrae al ámbito de la ontología, pero precisamente porque es su condición, el gesto negativo mismo sobre el que se funda: “Dios no solo está sino que siempre-ya estaba muerto” [TS154], o sea que no hay orden positivo del ser que no suponga un vacío mortal precedente. Habrá entonces que tener en cuenta que este enfrentamiento posible con la finitud en su relación con la ontología se da en dos planos: entendiéndola como su límite infinito constitutivo como espera del Uno o sutura del ser como totalidad a ser realizada, o bien como el vacío o la apertura necesarios para que ese orden tenga, en primer lugar, lugar.

A partir de esto puede entonces entenderse mejor en qué consiste el proyecto de rehabilitación de la ontología de Badiou. De lo que se trata, es de

arrancar el infinito de su milenaria colusión con el uno, restituyéndolo, como nos sugiere la matemática desde Cantor, a la banalidad del ser-múltiple. Pues la construcción de la supuesta trascendencia del Dios metafísico se realiza en función de una sutura del infinito y lo uno [BT21].

Aun como promesa de un acontecimiento por venir, subsiste la trascendencia sustancial del principio metafísico, como ya indicaba Žižek. Y esto tiene que ver con abandonar definitivamente la lógica derridiana del  $n + \text{Uno}$  que en función de la conservación de una distancia infinita justamente eleva al lugar vacío de todo campo de saber el principio de su posibilidad, precisamente bajo la forma de su contaminación, de su multiplicidad, de su infinitud. Ontológicamente, la deconstrucción derridiana seguiría comprometida con esa sutura de lo infinito y lo uno que se da en la espera mesiánica: el mismo Derrida lo afirma cuando, como vimos, ‘define’ *khôra* como “lo Uno sin nombre” (127) y como “resistencia infinita” de un otro radical (128).

Pero lo múltiple no se constituye como infinito prometido como uno, aunque sea bajo el principio de contaminación y alteridad deconstructivo en cuya esperada pero nunca plena realización consistiría el mesianismo derridiano del acontecimiento. “**Aquí** somos infinitos” [BT22, subrayado mío], responde Badiou, indicando con esto que la multiplicidad es, por así decir, el dato básico de cualquier realidad, y no algo cuyo advenimiento haya que esperar o cuyo principio haya que sostener. Al contrario, sostener la idea del infinito como límite ‘uno’ de un campo de saber, en favor de una defensa de la finitud como figura de la carencia de todo fundamento trascendente, termina siendo la nueva presuposición de un fundamento trascendente, de un nuevo Dios, según una lógica a la que ya asistimos en los planteos críticos de Žižek. Frente a esto, como indica Badiou en su *San Pablo*, se trata de “restituir el universal en su pura laicidad” [SP6], es decir, separado de toda expectativa de retorno de un Dios-

Uno en cualquiera de sus formas. Por esto Badiou dirá que las consecuencias de lo que entiende por acontecimiento implicarán “la subsunción de lo Otro en lo Mismo” [SP119], pero entendiendo que lo Mismo es aquí la trabajosa nulificación de cualquier diferencia intra- o extra-mundana, aun aquella de la trascendencia infinita de la promesa. Lo Mismo es aquí lo igual y dirigido a todos, no una parte a la que solo algunos puedan acceder, pero al mismo tiempo “es lo que se conquista, incluso alterando nuestra propia alteridad cuando es necesario” [SP120]. Por el contrario la proliferación de diferencias y alteridades es el punto de partida de cualquier situación, lo que implica la presentación de cualquier mundo por definición; por lo tanto, aquello que puede ‘aplicarse’ a todos en esa situación no es algo dado, sino algo con lo que hay que dar sustrayéndose de ella, es decir, del orden de la diferencia, “alterando la alteridad” misma. Y todo esto es consecuencia no de un idealismo de la conciencia englobadora, sino del materialismo de la concepción matemática del ser que adopta Badiou.

Para él, el infinito es el dato más banal de cualquier situación, separado radicalmente de cualquier presunción de trascendencia; de ninguna manera coincide con ninguna promesa de realización de lo Uno, del que queda completamente desligado. La teoría de lo múltiple puro, que es para Badiou la teoría de conjuntos de Cantor [SA51], coincide con la ontología en su sentido más clásico, el de un discurso sobre el ser en tanto ser [BT28-36]. Por esto, la pregunta central que plantea Badiou, tal como la expone al comienzo de su *Breve tratado de ontología transitoria*, es: “¿es posible separar lo uno del ser, quebrar el apresamiento metafísico del ser por lo uno, sin obligarse por ello al destino heideggeriano, sin confiar el pensamiento a la infundada promesa de un retorno salvador?” [BT26]. La respuesta afirmativa viene por supuesto de la matemática, la cual no es para él otra cosa que la única ontología posible [BT33]. Ella, a partir de Georg Cantor y su formulación de la teoría de conjuntos, muestra que si algo puede pensarse acerca del ser en tanto ser, es que es radicalmente múltiple, es decir, sustraído a lo Uno. Pero esto indica claramente que si se trata de evitar toda realización de la multiplicidad como potencia del Uno, ella “no puede adquirir consistencia por sí misma” [BT28]. Esto quiere decir que la misma no tiene límite alguno, lo cual implica que todo elemento de un múltiple será a su vez un múltiple, y el primero estará a su vez incluido en otro múltiple, sin que pueda darse nunca con un múltiple de todos los múltiples. O, lo que es lo mismo, que a lo múltiple no conviene otro predicado que él mismo, y que más allá del múltiple no hay nada: la ausencia de múltiple no puede positivizarse en Uno, en un giro teológico negativo que puede ya resultarnos familiar, sino que no es más que un múltiple de nada, o conjunto vacío, que para Badiou no es otra cosa que una marca o letra que entra trivialmente en la composición de cualquier múltiple. En este sentido, Badiou señalará que el vacío es el nombre mismo del ser, y con esto se sustraerá a planteos como el de Žižek y Lacan: el orden del ser y el acontecimiento no se constituyen como tales sobre la base de ninguna negatividad o vacío primordial ya que el vacío no es más que el múltiple de nada que forma parte de cualquier múltiple, y no algún gesto negativo fundante: el ser es vacío precisamente por ser múltiple, por no poder reducirse a ningún Uno, ni siquiera el de su origen contingente. Hasta aquí llegan, entonces, las pretensiones del hegelianismo a la hora de fundar la ontología.

Por supuesto, todo lo anterior resulta de todos modos una buena presentación de lo Real lacaniano, es decir, de la imposibilidad de cierre o delimitación de cualquier orden dado, que también coincide con las tesis de Laclau sobre el antagonismo como obstáculo radical al cierre de la cadena. Pero las diferencias comenzarán a surgir con los pasos ulteriores de Badiou, es decir, con su pensamiento acerca del acontecimiento de verdad, que

solo en parte coincide, como veremos, con la interpretación žižekiana del acto lacaniano y con el acontecimiento derridiano a los que nos referimos más arriba.

Badiou, entonces, ha reconducido el problema del dos, de la relación de todo ente con su horizonte (de ser), o de lo mismo y lo otro, central en toda la tradición fenomenológica hasta Derrida, que la complica o anula en cierta forma, al lugar de una reflexión sobre el ser en tanto ser a la manera heideggeriana (“Heidegger es el último filósofo reconocible universalmente”, dice en la “Introducción” de *El ser y el acontecimiento* [SA9]). Sin embargo, ha pretendido separarse también radicalmente de todo resto teológico en el pensamiento, incluso el que en Heidegger y sus herederos (entre los cuales también es posible contar, como siempre introduciendo ulteriores complicaciones, a Derrida) llevaba a versiones más o menos secularizadas de la promesa del retorno divino, es decir, de lo infinito suturado a lo Uno como figura del ser (o, en Derrida, de la justicia como advenimiento de la relación infinita, levinasianamente imposible, con el otro), caracterizando simple y matemáticamente al ser en tanto ser como múltiple. Pero como el múltiple es a su vez sin límite múltiple de múltiples –ya que, si no, no se sustraería a su definición como Uno–, es inconsistente, y si esa inconsistencia no habrá de identificarse a su vez como norma o principio de lo Uno, digamos, como nuevo límite trascendental, tendrá que existir como tal en el campo de la ontología matemática (y con esto Badiou no parece necesitar apelar, como Žižek, a Hegel y a la negatividad para llevar a cabo este movimiento, porque nunca abandona el plano afirmativo de lo múltiple en tanto tal). Tiene que existir, entonces, un punto (real) “en el que el campo ontológico, y por tanto matemático, pierda su carácter de totalidad” [BT52], y algo se sustraiga a su vez a la sustracción matemática del Uno del campo del ser. Las matemáticas, pensadas como acabamos de ver, tienen que tener un imposible propio, lo cual quiere decir que no debe pensárselo como límite generalizado del saber, sino como inconsistencia efectiva. Badiou llama a ese punto de “lo que no es el ser en tanto que ser” [BT52; SA 207] “acontecimiento”, y allí es donde su confrontación con el paradigma general en última instancia siempre más o menos fenomenológico al que nos referíamos más arriba se vuelve más central.

De la ya vasta tradición de las filosofías de la diferencia, Badiou elige a Gilles Deleuze, que posee una noción bastante desarrollada de acontecimiento, para terminar de plantear esta cuestión, pero las conclusiones de su discusión pueden aplicarse perfectamente a algunas de las tesis más fenomenológicas de Derrida (y de Laclau), aunque de hecho estas muchas veces hayan entrado en conflicto con las del autor de *Lógica del sentido*. La elección de Deleuze resulta en varios puntos obvia, ya que se trata evidentemente de un pensamiento de la multiplicidad en su mismo devenir múltiple, es decir, sin límite o unificación dialéctica alguna. Sin embargo, según Badiou, la concepción del acontecimiento de Deleuze, que por esto se demostraría sorprendentemente afín a la de Derrida, a diferencia de la suya, es también “juego del Uno”, ya que consiste en “la realización ontológica de la verdad eterna del Uno” que para Deleuze el bergsoniano es “la potencia infinita de la Vida” [LM404] como intensificación del devenir múltiple (como sabemos, esto consistirá en cambio en la realización de la justicia para un Derrida cercano a Levinas, quien verá en cambio un vitalismo como este más cerca de una definición unilateral y autoinmune de lo sagrado). Esto sucede por la desconfianza de Deleuze respecto de hacer coincidir la matemática con la ontología: por esto, debe apelar a una caracterización ulterior del ser como “heterogéneo” [BT53], es decir, constitutivamente dividido entre la multiplicidad extensiva de los conjuntos y el continuo temporal del devenir en el sentido bergsoniano. Lo que sustrae del simple múltiple extensivo es la realización del devenir continuo como Uno, como intensidad más allá de la calculabilidad del orden del ser.

Badiou incluso llega a preguntarse por qué Deleuze no llega hasta el final de su planteo y da efectivamente al acontecimiento el nombre de ‘Dios’ [LM409], camino que sí habrían recorrido Levinas y quizás también Derrida con su *khôra*. Con esto vemos que el gesto anti-trascendental compartido por Derrida y Deleuze, que en el primero da lugar a la postulación de un principio cuasi-trascendental de contaminación constitutiva de toda presencia que se pretenda plena y en el segundo a un empirismo que radicaliza la inmanencia de toda multiplicidad, aun en la aparente contradicción de estas dos consecuencias, termina revirtiendo en el sostenimiento de una trascendencia cuando se trata de plantear el problema del acontecimiento, como espera y promesa infinita de justicia infinitamente distante del orden de la ley en Derrida, como devenir de la potencia infinita misma del devenir, heterogénea respecto de la multiplicidad meramente contable, en Deleuze, pero en ambos casos ligados con el Uno del que la ontología matemática buscaba sustraer lo múltiple. Tanto Deleuze como Derrida presuponen el Uno de manera dada, como ‘natural’ y radicalmente distinto del plano de la ley y de lo múltiple. Es probablemente esto lo que detiene a Laclau ante la noción derridiana de acontecimiento: el compromiso de esta con la ética levinasiana la compromete a su vez con un contenido teológico que no conviene a la teoría política de la hegemonía de aquel.

Badiou, en cambio, piensa el acontecimiento de una manera diferente. Si bien es el punto de inconsistencia del ser múltiple, no puede considerárselo heterogéneo, otro, respecto de él: él mismo es también un múltiple. Aquí se plantea con claridad la cuestión del dos, es decir, la de si el acontecimiento pertenece o no a la situación, planteada en la “Meditación veinte” de *El ser y el acontecimiento*, que traduce al vocabulario matemático de este libro las paradojas de la correlación fenomenológica de acontecimiento y horizonte. Badiou llama “situación” en *El ser y el acontecimiento* a “toda multiplicidad presentada” [SA34], es decir, que efectivamente existe, tiene lugar; vale la pena aclarar aquí, aunque no concierna propiamente a nuestro tema, que en el más reciente libro de Badiou, *Logiques des mondes*, esta “situación” pasará simplemente a llamarse “mundo” [LM109], y por supuesto esto implicará algunas modificaciones de la formulación original que tal vez habrá que tener en cuenta. Pero lo importante aquí es que en tanto presentada, toda situación implica lo que Badiou llama la “cuenta por uno” del múltiple: este resulta sometido a la legalidad de la operación de aparición efectiva, aquello que en su formulación definitiva Badiou llamará “indexación trascendental”, es decir, el juego de las identidades y diferencias en el mundo que es la situación, en la que se da el uno en sus elementos, aunque solo como un efecto. En *San Pablo*, Badiou identifica esta operación con la ley: esta lleva a cabo la cuenta de los elementos de la situación, agrupándolos en partes de la misma; la ley cumple siempre una función clasificatoria, y es por lo tanto siempre particular, nunca universal. Detrás de esto está la idea de que por más múltiples que sean las situaciones, estas existen o aparecen como estructuras consistentes, en las que efectivamente hay objetos distinguibles entre sí que guardan relaciones entre ellos y con los que se puede efectivamente contar, y de este modo pueden ser ellos mismos objeto de una lógica. Y está claro que, por todo lo dicho anteriormente, Badiou no puede apelar ya al ego trascendental de la fenomenología para explicar esta consistencia, esta operación de estructuración, de cuenta por uno. A lo que apela, entonces, es a una derivación puramente matemática de esta lógica, que sin abandonar las intuiciones fundamentales en las que se funda la ontología de lo múltiple de Badiou permite pensar en qué consisten una situación y un mundo efectivos sin recurrir a ninguna heterogeneidad.

¿Qué es, entonces, dado este marco, un acontecimiento (129)? Es también un múltiple, terminantemente no el advenimiento de algún Uno no-múltiple, y como tal pertenece a una situación, es decir, a un múltiple presentado: se da siempre de manera local, en relación con un mundo determinado (y quizás en este resguardo

Badiou comienza a distanciarse de los planteos de Žižek: el exceso fundante que para este es el sujeto parece corresponder de manera general y por igual a todas las situaciones, no parece haber nada de local en él; frente a esto, Badiou llega a señalar que “la idea de una conmoción cuyo origen sería un estado de totalidad es imaginaria” [SA199], si bien, por supuesto, el sujeto de Žižek tampoco puede considerarse, como sabemos, total, sino que siempre es un exceso suplementario; pero, precisamente, lo es siempre). Al mismo tiempo el acontecimiento es singular frente a la situación y a sus modificaciones naturales o habituales, su simple devenir de acuerdo con su propia lógica; implica un cambio de otro tipo. El acontecimiento es entonces un múltiple que de algún modo se sustrae a los axiomas de la presentación de lo múltiple (130), es decir, a las reglas que estructuran la situación misma, pero no bajo la forma de un uno externo, trascendente, ya que hace aparecer con un grado máximo de existencia algo que antes no existía en esa situación, es decir, que no era presentado porque se le adjudicaba un grado nulo de existencia según el orden lógico de aparición de los elementos de esa situación, o en los términos ya clásicos de *El ser y el acontecimiento*, tiene que ver con una parte genérica de la situación, de la que solo se puede decir que está incluida en ella sin pertenecerle, es decir, sin ser a su vez sometida a la cuenta de la estructura, sin ser parte [SA469].

Y lo que el acontecimiento hace aparecer no es otra cosa que él mismo como elemento suyo. El acontecimiento es un múltiple que entre sus otros elementos se pertenece también a sí mismo, en el sentido de que consiste no solo en una serie de elementos, sino también en la presentación como un elemento del múltiple de esos elementos. La idea es simple: un acontecimiento se da no simplemente cuando tiene lugar una cadena de hechos, sino cuando entre esos hechos se cuenta a su vez como uno más el mismo acontecimiento. Así, ejemplifica Badiou, “la Revolución francesa como acontecimiento presenta lo múltiple infinito de la secuencia de los hechos situados entre 1789 y 1794 y, además, [...] ella misma se presenta como resumen inmanente y marca-de-uno de su propio múltiple” [SA203], es decir, que la Revolución francesa debe contarse como un hecho más entre los hechos que la constituyen a ella misma. En este sentido un acontecimiento hace aparecer algo nuevo, pero no otro: para decirlo simplemente, solo hace que pase a existir, a ser contado, de una manera máxima algo que antes no existía en esa situación, que es él mismo como múltiple. La multiplicidad post-acontecimiento es así capaz de “exceder su propio límite” [SP85].

De acuerdo con Badiou, el acontecimiento es incalculable en los términos de la cuenta por uno de la situación, o, lo que es lo mismo, se vincula con un inexistente en el mundo previo a su acontecer; pero a la vez tiene su sitio en ella (131), es decir, no le es heterogéneo, otro; “es tanto situado [...] como suplementario” (132), es decir, que “está siempre en un punto de la situación” [SA201] pero a la vez la excede sin ser otro. Se trata del “difícil apareamiento entre acontecimiento e inmanencia en la situación” [SP27] que Badiou lee en el complicado proceso de la conferencia de Jerusalén entre Pablo y Pedro: como consecuencia de ella, el cristianismo no se convirtió ni en “una secta judía” más, o sea, en inmanencia sin acontecimiento, ni en “un nuevo iluminismo” [SP26] que pretendiera referirse al acontecimiento totalmente por fuera de la situación misma.

Por esto en *San Pablo* Badiou llega a identificar el acontecimiento con el “puro don” de la “gracia” [SP67] a la que se refiere el apóstol, entendiéndola como exceso respecto de cualquier término de la situación que el ateísmo militante de Badiou no puede hacernos confundir sin embargo con manifestación alguna de la unicidad divina más allá de ella. Y en esto sin dudas Badiou coincide plenamente con la lógica deconstructiva que está detrás de un planteo como el de Laclau: no hay verdadera trascendencia sustancial a un mundo, a una situación o simplemente a una cadena, dominándolos desde afuera, y todo lo que pretenda aparecer como algo así tiene un

carácter hegemónico, es decir, suplementario respecto de los mismos; es algo que está a la vez dentro y fuera, que completa pero al mismo tiempo revela la falta del orden previo. Por supuesto, la diferencia en este punto está en que Laclau no llama la atención sobre el momento en que un elemento particular de la cadena pasa a ocupar ese sitio universal como momento puntual y determinado; más bien lo generaliza como estructura que guía todo el proceso y pierde un poco de vista la cuestión básica del cambio, que parece ser en realidad lo que le interesa principalmente a Badiou. Habrá que llamar la atención ya mismo, y a pesar de lo que, como veremos, manifestará Žižek al respecto, que esta aparentemente menor diferencia de énfasis implicará conflictos bastante más fundamentales entre ambos: si bien Laclau rechaza expresamente el paradigma ético levinasiano del que se sirve Derrida (133) para pensar el acontecimiento, que era objeto de las críticas de Badiou, sabemos gracias a Žižek que su ‘desmerecimiento’ del carácter ‘fundamental’ del acontecimiento lo llevará a postular de todos modos una heterogeneidad constitutiva, que es la del verdadero ‘cripto-trascendentalismo’ de la teoría de la hegemonía; Badiou, en cambio, al aceptar desde el principio que “la ontología es una situación” [SA37] y que el acontecimiento está vinculado siempre a una decisión estaría evitando este camino. Laclau, en cierta forma, ‘naturaliza’ el acontecimiento, pretende volverlo calculable según una lógica de lo esperable, como una modificación general que simplemente ocurre: no hay sino hegemonía, y este es el curso natural de las cosas, por más contingentes que se presenten sus resultados efectivos. Badiou, en cambio, como Žižek, no puede dejar de destacar el carácter inaudito e inesperado del acontecimiento.

Ahora bien: cuando se trata del acontecimiento, como indica Badiou a propósito de la ruptura de San Pablo con la ley judía, está en juego “una tesis militante, no una tesis ontológica” [SP38], o sea, que nada tiene que ver con el ser (o más específicamente, en el caso de San Pablo, con la tesis de la unicidad divina, jamás interrogada, que atraviesa las dos situaciones, pre- y post-Cristo, y que por supuesto para Badiou es completamente fabulosa y, de hecho, indiferente en relación con lo que, como veremos, le interesa del autor de la Epístola a los Romanos). Esto implica, brevemente, que no hay verdadero acontecimiento sin intervención. Badiou desarrolla este punto en la “Meditación veinte” de *El ser y el acontecimiento*, y aunque dará una versión distinta de él en su más reciente *Logiques des mondes*, vale la pena referirse primero aquí a la formulación original, sobre todo en relación con la evolución de las relaciones de los proyectos de Laclau y Badiou. Lo que conecta el acontecimiento a la situación es, precisamente, el vacío de esta última, es decir, aquello que se sustrae a la cuenta y a la estructura, pero no entendiéndolo ya como un punto trascendente a ella. La intervención solo consistirá en nombrar el acontecimiento diciendo simplemente que tuvo lugar, y hacerlo así pertenecer a la situación, convertirlo en un término de la misma, contarle como tal y dar así lugar a sus efectos, que como veremos transformarán la situación de cabo a rabo. En su *San Pablo*, Badiou asociará el amor paulino como declaración militante de la fe en la resurrección con la fuerza de esta intervención tras el acontecimiento.

Es importante retener de esto que el acontecimiento como tal no existe en la situación salvo que efectivamente se le dé un nombre en ella; en cierta forma, se puede decir que la intervención no es otra cosa que la postulación retroactiva de que efectivamente un acontecimiento tuvo lugar. Pero, ¿de dónde proviene este nombre ilegal en el interior de la situación? El problema, por supuesto, surge de que el lenguaje de la situación aparece siempre implicado, según Badiou, en la “cuenta-por-uno” de su presentación, es decir, en el saber acerca de la situación como dada. La pregunta entonces es: “¿con qué recursos conexos a la situación podemos contar para conectar el múltiple paradójico que es el acontecimiento, con el significante, y de este modo tener la posibilidad de su pertenencia, hasta entonces indecible, a la situación?” [SA227]. Ese nombre también deberá surgir del vacío

de la situación, no de lo que no presenta sino, en los términos de Badiou, de lo que “impresenta” [SA228]. Esto quiere decir que el nombre se sustrae de su uso habitual en esa situación pero no apelando a un otro externo a ella (esta apelación será un procedimiento reactivo característico frente al acontecimiento: ver en el nombre y la intervención la intrusión de un afuera de la situación), sino enfrentándola a su propio vacío, que es su ser (múltiple) como tal, que ahora aparece efectivamente presentado. Por esto, el nombre del acontecimiento no puede querer decir otra cosa que el genérico “pertenecer al sitio” [SA229]. Es, para usar la terminología de Laclau, con quien sin dudas Badiou coincide en este punto, un significante-vacío en el marco de esa situación, que solo se caracteriza por formar parte de la cadena. Como dice Badiou en su *San Pablo* a propósito del acontecimiento-Cristo, “Jesús es como una variable anónima, un ‘alguien’ sin rasgos predicativos, totalmente absorbido por su resurrección” [SP67].

Aquí, en la relación del acontecimiento y la intervención sin la cual éste no existiría en la situación, Badiou reintroduce la figura del dos, que por supuesto “no es la reduplicación del uno de la cuenta, la repetición de los efectos de la ley” [SA231], ni es ya el dos que ‘inaugura’ la mera multiplicidad del ser, según, como vimos, lo explicaba Derrida. Al dar este paso en *El ser y el acontecimiento*, la intención de Badiou es no subsumir el acontecimiento en la intervención, ni viceversa, pero tampoco constituir el primero como un núcleo trascendente o externo respecto de la situación. Aquí Badiou elabora la noción de ultra-uno: el dar nombre al acontecimiento en que consiste la intervención no puede participar, por sus características señaladas más arriba, en la “cuenta-por-uno”; de hecho, “no se cumple más que eclipsando el principio ‘hay uno’” [SA231]. El acontecimiento es efectivamente ‘identificado’ a través de su nombre, pero a la vez darle ese nombre es vaciarlo, desde cierto punto de vista (que es el del lenguaje de la situación). La intervención ‘resguarda’ la excepcionalidad del acontecimiento dándole un nombre surgido del vacío de la situación, y que solo puede nombrar el vacío señalándolo; por esto el acontecimiento nunca puede ser uno, sino ultra-uno. El *dos* es el nombre que Badiou le da aquí justamente a este no ser nunca propiamente uno del acontecimiento en la situación, el constituirse como un intervalo entre su propio acontecer y la intervención, más que como un punto contable.

Pero lo interesante de este vaciamiento del nombre y del significante es lo que implica en relación con la universalidad, lo que Badiou denomina su carácter meramente “genérico” (134). En su *San Pablo* explica en qué consiste exactamente el carácter de ultra-uno del acontecimiento (que, por supuesto, no es el uno de la cuenta, de la presentación que estructura la situación) en tanto advenimiento de lo universal. “Que haya un solo Dios”, indica Badiou, “debe comprenderse, no como una especulación filosófica sobre la sustancia, o sobre el ente supremo,” es decir, como definición onto-teológica del ser como Uno infinitamente trascendente, según lo explicita la lección heideggeriana, que Badiou acepta en este punto, “sino a partir de una estructura de dirección. Lo Uno es lo que no inscribe ninguna diferencia en los sujetos a los que se dirige [...]. No hay un Uno-acontecimiento que pueda ser lo Uno de una particularidad. El único correlato posible de lo Uno es lo universal” [SP82]. El acontecimiento instaura un procedimiento que, sustrayéndose a la particularidad de cada ‘uno’ presentado efectivamente en la situación en la que surge, la somete al universalismo de lo meramente genérico, de lo que se aplica a cualquier elemento del múltiple. Con esto queda asentado el carácter universal del significante vacío que es el nombre del acontecimiento, pero también el carácter significativo, es decir, dirigido, de todo universal. Así también Badiou interpreta el amor paulino: como la dirección abierta y el carácter constitutivo de declaración pública que tiene toda intervención, su carácter esencialmente militante, es decir, la manera en que necesariamente implica un sujeto.

Y por esto Badiou indica en su *San Pablo* que ni el Todo (que él identifica aquí con el saber y la filosofía griega) ni la excepción al Todo (el signo milagroso anunciado por el profeta judío) pueden ser las figuras de lo universal [SP45]. El acontecimiento no se integra a ninguna totalidad dada y ofrecida así al saber (a la cuenta por uno de la situación) ni es signo de nada que la exceda absolutamente, como espera del advenimiento de lo radicalmente otro, que no es otra cosa que una confirmación de esa totalidad (bajo la figura de un ente supremo que pasa a ocupar el lugar del ser, según la crítica heideggeriana de la ontoteología, o del objeto-causa del deseo (objeto a) de Lacan). Por eso, no puede estar atado a ningún orden global ni a lo que se presenta desde sí mismo como excepción a ese orden, excepción que, como sabemos, resulta constitutiva en tanto suple la inconsistencia en la que ese orden se funda, ya que así no saldría de la lógica del todo y las partes, de la inclusión y de la representación que organiza la estructura de cualquier situación, es decir, de lo que Badiou denomina una “figura de maestría” o un “discurso del Padre” [SP45], o sea de una legalidad que supone que se puede acceder efectivamente a la totalidad de manera directa o mediada a través del desciframiento de signos de una alteridad, pero que en última instancia busca sostener la obediencia como figura subjetiva, si puede realmente llamársela así, única. El profeta, que proporciona signos de la trascendencia, es ese padre o maestro en la tradición judía; el filósofo, que da respuestas, lo es en la griega. Como se ve, ambos gestos implican a su vez las figuras disimétricas del intérprete y el discípulo como sus complementos. Y el reclamo de signos y la pregunta o la crítica de estos últimos, respectivamente, no interrogan verdaderamente el orden, ya que presuponen que hay un maestro que puede entregarles las señales o las respuestas que buscan. En este sentido, queda claro que el acontecimiento no puede resultar de una crítica, en el sentido filosófico del término, de lo dado, ni de una interpretación del sentido oculto por detrás de ello. He aquí entonces la conclusión de Badiou a propósito de las dos grandes tradiciones de pensamiento dominantes en el siglo veinte: tanto la filosofía vinculada con la búsqueda de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, en sus vertientes analítica o fenomenológica, ambas en última instancia de ascendencia kantiana, como la tradición hermenéutica humanista, y por supuesto todas las soluciones de compromiso entre ambas, sufren de este modo un sacudimiento mayor.

Respecto de la primera, Badiou indica claramente que

no hay instancia ante la que hacer comparecer el resultado de un procedimiento de verdad. Una verdad jamás procede de la Crítica. Solo se sostiene por sí misma, y es correlativa a un sujeto de tipo nuevo, ni trascendental ni sustancial, enteramente definido como militante de la verdad de la que se trata [SP119].

La pregunta filosófica sobre el todo, que es una búsqueda crítica de condiciones de posibilidad, no puede dar cuenta de lo incondicionado del acontecimiento, que no se da como respuesta a pregunta alguna. Para declararlo, por el contrario, es necesaria una figura subjetiva diferente, que no coincide ni con el ego trascendental de la fenomenología (el sujeto de Badiou, como sabemos, nada tiene que ver con la figura de la consciencia) ni con algún tipo de identidad sustancial, comunitaria, definida por oposición al carácter general de dicho ego.

Y a propósito de la tradición hermenéutica (y de la promesa mesiánica que a menudo conlleva), Badiou señala que “de nada sirve esperar, porque está en la esencia del acontecimiento no estar precedido por ningún signo, y sorprendernos con su gracia, cualquiera sea nuestra vigilancia” [SP121]. Correlativamente, la figura del sujeto vigilante a la espera de los signos de la trascendencia, del intérprete incansable de la tradición, que llega en su versión negativa hasta la deconstrucción y su perpetuo rastreo de las reapropiaciones metafísicas de cualquier discurso o espacio de saber (que es por excelencia la tarea del intelectual crítico en esta tradición, claramente

perceptible en las obras de Edward Said y de Gayatri Spivak, tal como se las describe en el capítulo 2 de esta parte de este trabajo), debe dar paso a un sujeto que se constituya él mismo simplemente en declarante del acontecimiento, cuya verdad, indica claramente Badiou, “no produce ningún sentido” [SA431], ya que este tiene que ver con la presentación, es decir, resulta siempre intra-situacional.

Al contrario, indica Badiou, “es necesario partir del acontecimiento como tal, el cual es acósmico e ilegal, no integrándose en una totalidad, y no siendo signo de nada” [SP45]. Por eso el discurso que declara el acontecimiento no podrá ser otra cosa que un “discurso del Hijo” [SP46, 52], es decir, de la disolución radical de la autoridad del padre y el maestro, y de las relaciones disimétricas que implican, en la completa igualdad entre sí del vínculo genérico que une a los hijos. Este discurso del hijo no puede ya constituirse como legalidad que ordena el mundo y clasifica las partes de la situación, ya que solo declara el acontecimiento, no lo justifica ni explica en función de ningún plan u orden totales.

Giorgio Agamben, quien sin dudas puede incluirse en la triple tradición hermenéutico-deconstructiva-mesiánica objeto de estas críticas de Badiou, propone en el libro que él mismo dedicó a las epístolas de San Pablo, *El tiempo que resta*, una crítica de las posiciones sostenidas por Badiou a propósito del apóstol (135). Agamben se manifiesta claramente en contra de la relación que establece Badiou entre universal y producción de lo Mismo, entendiendo como hemos visto por esto último aquello que está dirigido a todos dejando de lado las diferencias; y sostiene que esto equivale a la postulación de un punto de vista trascendente respecto de ellas, es decir, a la pretensión del libre acceso a un plano elevado por sobre los juegos finitos que se dan de manera concreta en cada situación. Según Agamben, quien en esto, es evidente, sigue a Derrida más que, según afirma, a Walter Benjamin, hay que entender la declaración de San Pablo no como una predicación dirigida a todos por encima de las diferencias, sino más bien la instauración de una diferencia en otro nivel que termina en realidad implicando una subversión desde dentro del sistema de clasificación de la ley. Esta diferencia, que para Agamben es un rasgo propio del pensamiento mesiánico, tiene que ver más bien con la imposibilidad de coincidir consigo misma de cualquier identidad definida según la ley que con lo universal: “En el fondo del judío o del griego no existe el hombre universal o el cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay solo un resto, ahí se halla solo la imposibilidad para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo” (136). Esa diferencia es un resto que echa a perder cualquier plena presencia a sí bajo la forma de la identidad consigo mismo. San Pablo declara entonces, más que lo mismo de una verdad universal dirigida a todos por igual, el límite mesiánico que hace de todo mismo un otro contaminado por un resto inasimilable, y por esto lo hace finito y siempre abierto a su transformación. Badiou estaría buscando llegar a un punto de supresión total de las diferencias como condición de lo universal (y Agamben llega a acusar por esto a Badiou de sostener una posición similar a la del Estado liberal frente a los conflictos religiosos); San Pablo, en cambio, convierte las diferencias en principio generalizado de contaminación pero bajo la figura cuasi-trascendental del resto, del suplemento particular inasimilable por lo Mismo, que por esto ya no puede alcanzarse como ‘punto de llegada’. No puede haber entonces puro universal sin la diferencia del resto constitutivo, y esto es en realidad lo que estaría declarando San Pablo: que ese resto es la verdadera vida en tanto potencia, en tanto posibilidad siempre abierta, nunca plenamente realizada en ningún estado de las cosas, la “vida nuda”.

Según Badiou, Agamben en efecto “prefiere [al devenir afirmativo de las verdades] la delicada persistencia cuasi secreta de la vida, lo que queda a quien no tiene nada más, esa ‘vida nuda’ siempre sacrificada [bajo la figura ejemplar del *homo sacer* agambeniano], a la vez humilde y esencial” [LM584], llevando a cabo una

asociación de Derrida con Deleuze, pero de signo opuesto a la de Badiou. Pero con este respeto ético sostenido por la vida en sí misma, que es el nombre que el resto mesiánico asume la mayor parte de las veces en el pensamiento de Agamben, y por qué no también finalmente, a pesar de su rechazo de una concepción sustancial de la vida como principio autoinmune de la religión, en el del Derrida antihumanista que pone la sacrificabilidad de la vida animal como condición y a la vez resto de toda definición del sujeto humano (137), lo que se sostiene de hecho es la mortalidad misma de toda vida, su radical finitud, y por lo tanto la imposibilidad de lo que Badiou llama directamente “vida inmortal”, que es la ligada a la verdad infinita surgida de un acontecimiento y al sujeto fiel, la cual se vuelve imposible, al menos como la entiende Badiou, para un planteo mesiánico como el de Agamben, que más bien parece centrarse en lo que aquel denomina “existencia” como simple devenir de “las libres virtualidades de los cuerpos” [LM529] en una situación. La “vida nuda” de Agamben no es para Badiou más que la simple continuidad de lo dado, y postularla como resto o límite de lo universal implica cerrar la posibilidad de la alteración de esa continuidad. Lo Mismo en su carácter universal es entonces en realidad, según Badiou, el despliegue de la vida real que implica ese quiebre, y por lo tanto no implica sumisión alguna a un universal trascendente, sino producción de aquello que se encuentra inesperadamente, aunque siempre en una situación.

Hasta aquí, como vemos, Badiou parece coincidir con Žižek, incluso en sus críticas a la tradición deconstructiva: el acontecimiento implica un quiebre de la relación complementaria entre el orden legal y su suplemento fantasmático (no sería otro el nombre que podría adjudicársele a ese resto intangible que es la “vida nuda” para Agamben). Sin embargo, es ya sorprendente que Badiou, respecto de Žižek, invierta las caracterizaciones de cada religión: el paganismo griego (aunque bajo la figura de su filosofía) es para él discurso del todo sometido a la ley del saber, mientras que el judaísmo se corresponde, por sus costados proféticos (que Žižek deja de lado), con el fantasmal suplemento de alteridad que el orden de la ley implica, con la Cosa. Es probable que esto tenga que ver con el hecho de que Badiou, al contrario de Žižek, no tiene ningún interés efectivo en rehabilitar la tradición judeo-cristiana y la figura de Cristo como tales, y otorga de hecho a la resurrección de este último la calificación de “fábula” [SP5] paulina. La consideración meramente formal que Badiou, como veremos, hace de las operaciones subjetivas de San Pablo da lugar a una indiferencia radical respecto de los contenidos específicos de cada tradición religiosa, lo cual vuelve verdaderamente complementarios los gestos griego y judío. Esto dará sin embargo lugar a una importante crítica de Žižek, según se verá en las páginas 293-4 de este capítulo.

Porque, hay que decirlo rápidamente ya que es el punto central de esta sección, el interés de Badiou por la religión depende de otras razones todavía más interesantes, que tienen que ver con su intento de legitimar filosóficamente la figura de la militancia. Este es, sin dudas, el propósito central que guía su *San Pablo*: explorar los ‘efectos subjetivos’ de su concepción del acontecimiento. Pablo es, privilegiadamente, el apóstol militante del acontecimiento; esto quiere decir que no es ni su filósofo ni su profeta: rechaza tanto el saber griego de la totalidad, del ser (que reconduce el acontecimiento al orden de lo contable, de lo dado), como el anuncio exclusivo judío de una alteridad sustancial excepcional (que lo retiene como límite y prescripción legal). El apóstol constituye, para decirlo con un término preferido de Badiou, la “diagonal” entre las figuras del profeta y el filósofo: se despliega precisamente a partir de aquello que los otros dos excluyen.

Y tampoco el apóstol se constituirá como el testigo o el historiador, como el guardián de la memoria del acontecimiento, ya que aquella por sí sola no agota los efectos de este: más bien los contiene en un momento de

indefinición [SP47], como si se tratara de un simple hecho del que habría que tener solamente memoria, sin explorar sus consecuencias en una intervención. El apóstol es el sujeto del acontecimiento, que rastrea sus efectos sobre la situación, y esto lo hace simplemente declarando meramente en su nombre, y no en el de ninguna corrección o adecuación a las circunstancias del devenir propio de la situación, que el acontecimiento ha ocurrido.

Resta sin embargo, antes de pasar a detallar el tratamiento por parte de Badiou de la noción de sujeto en su *San Pablo* y algunos otros pasajes afines de otros trabajos, referirse al vínculo entre acontecimiento, intervención y verdad. “Solo hay cuerpos y lenguajes” es para el Badiou de *Logiques des mondes* la máxima que guía a casi todo el pensamiento contemporáneo; en ella encuadra tanto el pragmatismo como la filosofía analítica, tanto las filosofías de los cuerpos deseantes como las de la finitud, tanto el posmodernismo como los recientes avances de la bioética y la biopolítica. Pero Badiou se permite agregar una coda propia a esta máxima, que lo transforma todo: “Solo hay cuerpos y lenguajes, salvo que hay verdades” [LM9-12]. A partir de esto y de lo dicho anteriormente, está claro que la verdad que surge del acontecimiento no podrá entenderse como mero saber acerca de una situación, el cual, como en los ejemplos anteriores, parte para Badiou de la exclusión de la verdad, ni como singularidad inefable, completamente externa a la misma, según venimos viendo, aunque según Badiou la verdad fue también remitida a menudo, reactivamente, “a sus condiciones representables [...] o al más allá trascendente de su Uno” [SA26]. Se trata entonces de explicitar en qué sentido pueden existir verdades que excedan el orden del saber (que es el de los cuerpos y los lenguajes y sus relaciones) pero no apelen sin embargo a una inefabilidad mística completamente heterogénea respecto de él. En primer lugar, si el acontecimiento es local y está incluido en una situación aunque no puede ser contado en su estructura, debemos tener en cuenta cómo se conecta con los múltiples de la situación. Esto es llevado a cabo por lo que Badiou denomina “operador de conexión fiel” [SA366], que simplemente tiene que ver con discernir qué múltiples de la situación se conectan con el acontecimiento, o, en los términos más recientes de *Logiques des mondes*, qué consecuencias tiene el acontecimiento en relación con el trascendental del mundo en el que sucede, es decir, con los grados de existencia de los distintos objetos a él pertenecientes. El discernimiento fiel de los múltiples conectados al acontecimiento les otorga un carácter singular, por lo que pasan a constituir así lo que después de *El ser y el acontecimiento* Badiou denominará un cuerpo. Sin embargo, esos múltiples ya eran objeto de un saber en la situación, es decir, ya eran contados, presentados en la misma. La verdad aparece cuando las consecuencias del acontecimiento en la situación, o sea, los múltiples conectados con él, son realmente indiscernibles, inasimilables por parte del saber de la situación como una de sus partes; el múltiple resultante de la intervención del acontecimiento en la situación a partir de sus conexiones no debe coincidir con ninguna de las compartimentaciones habituales del saber en esa situación o, más precisamente, debe evitar cada una de las clases en que el saber divide la realidad de la situación. La verdad, de este modo, supone un procedimiento genérico, el cual implica que los múltiples conectados al acontecimiento no coincidan “con nada de lo que clasifica un determinante enciclopédico” [SA375] del saber de la situación. Lo genérico tiene que ver con el hecho de que, definida de este modo, la verdad se relaciona con aquellos elementos a los cuales, desde el saber de la situación, no puede adjudicárseles ninguna propiedad común, es decir, aquellos de los que solo puede decirse simplemente que pertenecen a la situación, y no tienen nada más en común; lo cual, por otro lado, hace coincidir a esos elementos con todos los de la situación, que obviamente comparten también ese ‘rasgo’ primario, si puede realmente llamárselo así. Por esto, para Badiou la verdad que surge del acontecimiento no es otra cosa que la verdad de la situación en la que ese acontecimiento surge, su ser:

El procedimiento fiel, precisamente porque se origina a partir de un acontecimiento en el que el vacío es convocado y no a partir de la relación establecida de la lengua con el estado, dispone del ser de la situación, en sus estados infinitos [SA376].

La verdad, a diferencia de la veridicidad, que es lo propio del saber (digamos, la exactitud objetiva), se constituye como aquello que puede aplicarse genéricamente a la situación sin que sin embargo coincida con la clasificación de ninguna de sus partes. Por esto dirá Badiou en *Logiques des mondes* que un acontecimiento es una “subversión del aparecer por el ser” [LM380, 383]: lo que constituye el ser de la situación termina apareciendo en ella de manera genérica como su verdad. Pero esto acarrea toda una transformación: si la verdad antes anónima, sin nombre y no contada, ahora debe contarse como uno de los elementos de la situación, la presentación y el saber acerca de esta última ya no podrán ser los mismos (138). Sin embargo, queda también claro que esta transformación solo se da a través de las diferencias de la situación, y no como la sobrevenida de algo exterior a ellas: no es así como Badiou entiende, con San Pablo, la “gracia” del acontecimiento. La verdad del acontecimiento no reduce toda diferencia previa al acontecimiento a una unidad indistinta, aunque al mismo tiempo las cuestione en su legitimidad: “solo reconociendo en las diferencias su capacidad para contener lo que les adviene de universal, el universal mismo verifica su realidad” [SP116].

Pero para que esto ocurra, la verdad debe ser declarada, aunque, más propiamente, la verdad como tal, en todo su alcance universal y genérico, no existe sino en tanto declarada, ya que toda verdad (y no el acontecimiento) es para el sujeto “todavía por venir” (139), que es otra característica de la fe o convicción paulina (140). Si no, la verdad queda cautiva de los términos particulares ya dados del saber de la situación, o, como veremos, de una mera revelación individual, monológica, exclusivista, la del discurso místico, que de ninguna manera puede coincidir con la verdad de una situación tal como ha sido definida. Por eso Badiou declara que “[l]a verdad es militante o no lo es” [SP95] y que “a una subjetivación que no encuentra el recurso de la fuerza de su dirección universal, le falta la verdad de la que en apariencia es, sin embargo, en su mismo surgimiento, el único testigo” [SP98], lo cual implica que la verdad no puede alcanzar su verdadero carácter (universal, genérico) si no es anunciada a todos, y que no puede haber verdaderamente sujeto sin esa “dirección universal”.

Si volvemos ahora a la figura subjetiva de san Pablo, queda claro que lo que el apóstol hace es declarar la posibilidad abierta por el acontecimiento, o sea, su verdad; él es quien lleva a cabo la intervención que explora las consecuencias del acontecimiento respecto de la situación. ¿Y en qué consiste ésta detalladamente si nos concentramos en ese ‘quien’ que la lleva a cabo? Se trata de lo que Badiou entiende por sujeto; según él, la intervención es “la materialidad subjetiva” de la ruptura que implica el acontecimiento, “un pensamiento-práctica” [SP2] con el que el acontecimiento debe estar siempre vinculado. Si efectivamente hay verdades, estas deben ser producidas de alguna forma, y esa forma es para Badiou el sujeto [LM58].

El propósito de Badiou en su libro sobre el apóstol es claro:

re-fundar una teoría del Sujeto que subordina su existencia a la dimensión aleatoria del acontecimiento como se subordina a la contingencia pura del ser múltiple, sin sacrificar el motivo de la verdad [SP5].

¿Cuál es el lugar del sujeto en un pensamiento que renuncia radicalmente a la totalidad y al uno, a la idea de que por debajo de la multiformidad de los fenómenos haya un núcleo sustancial integrador del que se puede efectivamente dar cuenta? Está claro que un sujeto no puede ser “una sustancia”, y esto para Badiou solo puede querer decir que no puede ser contado por uno en la situación [SA431]. Evidentemente, el sujeto debe quedar

vinculado de algún modo al acontecimiento, es decir, aquello que se sustrae a la multiplicidad sin dejar de ser un múltiple. Sin embargo, sabemos que este tiene un carácter completamente azaroso en los términos de cualquier saber acerca de la situación, por lo cual el vínculo del sujeto con el acontecimiento no puede ser necesario: ambos no pueden coincidir como si se trataran de un mismo y único movimiento (y en esto, como podemos ver, Badiou comienza a distanciarse en cierta forma, según detallaremos después, de Žižek, por lo que podría coincidir tal vez con la crítica de Laclau que acusa a este último de decantar más del lado de lo necesario que de lo imposible su rehabilitación del sujeto cartesiano (141)). Además, el sujeto que anuncia el acontecimiento no puede hacerlo más que renunciando con ello a cualquier identidad que se le adjudique en la situación que el acontecimiento viene a transformar; de hecho, Badiou puede afirmar directamente que “el sujeto cristiano no preexiste al acontecimiento que declara” [SP15], con lo cual queda claro que no podrá llamarse sujeto a cualquier identidad delimitada por los términos de la situación. Sin embargo, Badiou define claramente el sujeto como “configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad” [SA431]: a pesar de su lazo con el acontecimiento y de la no-preexistencia de su identidad en la situación en la que sobreviene un sitio de acontecimiento, un sujeto tiene para Badiou siempre un carácter local, es decir, vinculado con una situación, con un mundo determinado, a pesar de que se constituya sobre la base de la presentación de un indiscernible, ya que este lo será siempre para los términos de ese mundo. Es por lo tanto necesario recordar a cada paso de esta exposición sumaria del pensamiento de Badiou que no hay sujeto en general definido trascendentalmente: si bien éste se sustrae en cierta forma a la situación al declarar la verdad surgida del acontecimiento, esa sustracción lo es siempre de una situación particular, y por eso su configuración, aunque aspira a la universalidad, resulta siempre local. Por eso, según Badiou, la declaración del acontecimiento se da fundamentalmente como convicción, como creencia: si la verdad es siempre “postulada como la determinación infinita de un indiscernible de la situación, siendo este el resultado global intrasituacional del acontecimiento” (142), el sujeto, siempre interior a la situación, siempre local, no puede ‘acceder’ a ella más que bajo la forma de la creencia, no del saber. Extraña, tal vez, reaparición de la creencia y la “promesa” (143) derridianas, tras una reconfiguración total del planteo inicial; esto deja abierta la posibilidad de una asimilación del planteo derridiano en el conjunto de las tesis de Badiou, según veremos en breve. Está claro que de todos modos Derrida derivará tanto la creencia y la promesa como el testimonio de una condición cuasi-trascendental de todo saber, de su límite constitutivo, y no de la intervención que declara la verdad de un acontecimiento. Pero Badiou podrá otorgarle un lugar en su propio pensamiento a este plano aparentemente sustraído a la ontología de lo múltiple (144).

Resumiendo, entonces, Badiou señala a propósito del sujeto que lo que lo constituye

es encontrar su materia [...] sin que nada en su forma [...] ordene esa materia. Si el sujeto no tiene otro ser-en-situación que los términos-múltiples que encuentra y evalúa, su esencia, por tener que incluir el azar en esos encuentros, es más bien el trayecto que los vincula. Ahora bien, ese trayecto, incalculable, no cae bajo ningún determinante de la enciclopedia [SA436]).

La ‘relación’ del sujeto con el acontecimiento, si puede denominársela realmente así, consiste en un verdadero encuentro y no en la realización de alguna espera previa. En su contribución al volumen *Who comes after the subject?*, Badiou indica que “se debe abandonar toda definición del sujeto que suponga que conoce la verdad o se ajusta a ella” (145). Por esto, el sujeto está constitutivamente vinculado al azar de ese encuentro imprevisto. Pero además hay que decir que el sujeto no puede exceder los múltiples que conecta con el acontecimiento y que hacen aparecer su verdad. Por eso se puede decir que no consiste en otra cosa que el recorrido azaroso de las

consecuencias de ese encuentro, completamente imprevisible según el saber de la presentación de la situación. Y como el sujeto es el aspecto finito y local del procedimiento genérico que hace aparecer una verdad infinita en la situación, hay que aclarar que, aunque la produce, no puede nunca identificarse con esa verdad, que lo “trasciende”, ya que el azar de los encuentros y de las evaluaciones lo separa de ella [SA447]. En este sentido, Badiou puede afirmar que el sujeto nunca puede sostener globalmente una verdad, es decir, dar cuenta de manera completa de todas sus consecuencias, ya que “toda verdad trasciende el sujeto precisamente porque su ser completo consiste en sostener la efectuación de esa verdad” (146). Y esto es crucial para su concepción del sujeto ya que destaca su debilidad, es decir, su imposibilidad de cierre alrededor de algún saber sustancial acerca de la situación, o de sí mismo. Sin embargo, el sujeto cree en la verdad, tiene la convicción de que ella existe, aunque por supuesto ella nunca puede ser parte de lo que efectivamente sabe, a causa de su carácter infinito: la creencia (del sujeto) es la manifestación finita, en situación, de la verdad. Y también en cierta forma hay que tener en cuenta que, dada la naturaleza del vínculo entre sujeto y verdad, aquel solo puede sostenerse a partir de la creencia en sí mismo como investigador de las consecuencias del acontecimiento (147).

Pero al mismo tiempo, es necesario tener en cuenta que no hay más testimonio del acontecimiento que la declaración de este sujeto des-identificado: “la verdad es enteramente subjetiva (es del orden de una declaración que testimonia una convicción en cuanto al acontecimiento)” [SP15]. En efecto, la verdad del acontecimiento depende en su aparición del despliegue de un proceso completamente subjetivo: no se la puede reducir a algún tipo de devenir objetivo, ya que esto supondría implicarla en la cuenta por uno de la situación. Pero, sin embargo, de esta combinación entre un sujeto formal y un acontecimiento azaroso surge el carácter universal de los efectos del acontecimiento sobre la situación, es decir, su verdad más allá del saber. San Pablo, como sujeto del acontecimiento, toma a su cargo la intervención que consiste en explorar los efectos de verdad del acontecimiento sobre la situación, que, como ya sabemos, excluyen la coincidencia con cualquier saber propio de una parte presentada de la misma. El rechazo cristiano de la ley del que, a través también de San Pablo, ya nos habló Žižek, tiene que ver en Badiou con el anuncio de una verdad singular, es decir, sustraída a cualquier clasificación a la que se la pretenda someter. Y por eso, del lado del sujeto, la verdad no es anunciada propiamente por nadie, o más bien por un cualquiera de la situación, sin identidad propia, y no se dirige en particular a ninguna comunidad o parte definida por algún predicado identificador, lo cual en este caso es equivalente a decir que se dirige genéricamente a cualquiera.

Sin embargo debe retenerse siempre –vale la pena aclararlo una vez más– que el carácter genérico del anuncio de la verdad del acontecimiento y el vaciamiento de toda identidad que supone no implican que el rol del sujeto en esa declaración sea secundario: del mismo modo que el sujeto depende en su constitución de la verdad que anuncia (ya que no le corresponde ninguna identidad como tal en el marco de la situación), también puede decirse que dicha verdad solo puede constituirse gracias al trabajo del sujeto, a pesar de que esta trascienda su carácter local. Cuando se declara la verdad de una situación como resultado de la fidelidad al acontecimiento, no hay posición neutral posible, ya que una posición tal sería propia de un saber, que es siempre intra-situacional; la neutralidad y la objetividad en la consideración de un acontecimiento tienden a borrar lo que tiene precisamente de tal. Por eso un acontecimiento está siempre ligado a un sujeto que declare su verdad en la situación: no podría tener en ella ningún tipo de ‘existencia objetiva’ sin su intervención.

La fe, la esperanza y la caridad, que ocupan un lugar central en los textos de San Pablo y que Badiou elige traducir mejor como, respectivamente, “convicción”, “certeza” y “amor” [SP16], este último por supuesto el amor

Paulino que ocupaba un lugar tan importante en los planteos de Žižek acerca del cristianismo, son las formas en que la verdad es declarada a partir de la fidelidad del sujeto, que según Badiou es una “fuerza universal de la subjetivación” y “la ley de una verdad” [SP97]. Se trata, y Badiou lo destaca particularmente, de un trabajoso proceso, y no de una simple iluminación individual, que tiene que ver con la convicción, cuando se lo declara, de que efectivamente el acontecimiento ha tenido lugar; con la certeza de que efectivamente el sujeto tiene un lugar en el desarrollo continuado, y no meramente instantáneo, del proceso de la intervención (y no con la espera objetiva de una retribución final, que no implicaría verdadera convicción); y con el amor, que implica el carácter siempre dirigido de la declaración del acontecimiento, destinado a todos, universal. Todo esto por supuesto implica que, en contra del discurso (griego) del filósofo que pretende mantener una relación objetiva con el saber general acerca de la situación (quizás por esto asociable al que Lacan denominaba, en su seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, “discurso de la universidad”) y, por lo tanto, otorga un carácter facultativo al ámbito de la enunciación de ese discurso, el discurso del apóstol del acontecimiento no puede prescindir de la referencia a este ámbito, es decir, al sujeto que sostiene el discurso, sin el cual no hay verdad posible. De otro modo, esta se convertiría simplemente en una declaración enciclopédica más acerca de los términos ya dados en la situación.

Sin embargo, como también indicábamos, el sujeto no preexiste a la verdad que trabajosamente declara. Él mismo tiene que llegar a ser [SP18] el sujeto capaz de declarar la verdad del acontecimiento, pero este proceso de constitución es coincidente con el de la intervención que indaga los efectos del acontecimiento en la situación. Por esto, el sujeto, a pesar de que depende de la verdad del acontecimiento que declara, es para Badiou “incondicionado” [SP19], pero en el sentido de que no resulta sancionado por ninguna instancia surgida de la situación, de la que no puede por tanto ser considerado un efecto o una parte. Así Badiou interpreta el rechazo paulino de cualquier ritual o marca corporal que distinga a los fieles: esto iría en contra del carácter universal genérico de la verdad que declaran. Los sujetos surgidos del acontecimiento tienen que ser ellos también, en este sentido, singulares pero no particulares, es decir, estar en la situación, pero como términos no marcados, no identificados. Queda entonces claro que el sujeto militante fiel al acontecimiento solo puede ser contado como algo gracias al carácter genérico de la verdad que declara: “lo Uno” del apóstol, indica Badiou, “no es asequible sin el ‘para todos’” [SP105]. Con esto, Badiou pone ciertamente en cuestión la tesis, a menudo identificada con cierto estructuralismo, que considera al sujeto un efecto de las estructuras: si algo no puede surgir de la estructura que ordena y presenta una situación, parece estar diciendo Badiou en cambio, es el sujeto de un acontecimiento. Y lo mismo vale, en términos similares a los usados en las páginas 175-176 de este capítulo, para la noción de ‘posición de sujeto’ en relación con un determinado discurso. Sin embargo, tiene que quedar claro que sin estructura, es decir, sin ley, tampoco puede constituirse un sujeto de acontecimiento; no hay sujeto sino de una estructura, pero a la vez no puede entenderse en el simple plano (imaginario, ideológico en el vocabulario del Althusser de los “aparatos ideológicos del Estado”) de los efectos de estructura. A partir de esto se entiende que a pesar de marcar sus distancias respecto de él, Badiou reconozca en Lacan la toma de distancia de la fenomenología y de ciertas variantes del estructuralismo que permitió abrir el camino para una verdadera teoría materialista del sujeto [LM56]. Así, Badiou afirma que “el sujeto es estructura, absolutamente”, en el sentido de que no constituye un elemento trascendente que se pueda oponer a la estructura, “pero lo subjetivo, afirmación de la estructura, es más que una estructura. Es una figura (o un sistema de figuras) que ‘dice’ siempre más que las combinaciones que lo sostienen” [LM57]. Esto, en lo que para Badiou se juega la clave del universalismo de la verdad, es el punto fundamental de su teoría del sujeto.

Es importante destacar que Badiou acepta, como Laclau y, por supuesto, Žižek, varias de las conclusiones de Lacan a propósito de la relación entre ley, deseo y sujeto, y esto se explicita en su lectura de San Pablo. La ley, es decir, lo que según Badiou organiza la presentación de un múltiple como situación, como mundo, le da al deseo su objeto en nombre de su excepción o transgresión constitutiva, como su suplemento, resultado por supuesto de la presentación de la inconsistencia de lo múltiple. El sujeto del deseo, que es a la vez el sujeto de la ley de la situación, y al que en este contexto convendría más denominar, como Badiou (y Lacan), simplemente “Yo” [SP89], es, como indicábamos, una estructura subjetiva punto por punto distinguible del sujeto fiel al acontecimiento. El deseo del Yo está autonomizado, es automático e inconsciente, ya que depende de la letra de la ley en la que ese Yo está inscripto, y su ‘hacer’ no puede por lo tanto ser propiamente pensado (de aquí el desprecio paulino no solo por la ley sino también por la justificación “por las obras” asociada a ella). Este automatismo (sin dudas, de repetición) da lugar a la materialización del infinito en ese objeto aparentemente trascendente que es el objeto del deseo. El deseo es entonces, sin dudas, el de la onto-teología, es decir, el de la sutura de Uno e infinito. Este deseo equivale al “pecado”, que, en los términos de San Pablo, es el resultado mismo de la inscripción del sujeto en la ley [SP86-87]).

Pero Badiou destaca que el sujeto post-acontecimiento, que debe ser distinguido entonces de cualquier identidad intra-situacional, de cualquier Yo, ejerce como resultado de su fidelidad al acontecimiento un pensamiento que ya no puede disociarse del ‘hacer’ [SP95]. Este, precisamente, da lugar a “la existencia de una ley trans-literal, de una ley del espíritu” [SP94], que no es por supuesto la de la estructura, la de la presentación de la situación. Se trata del amor, al que también se refería Žižek, que es esa “ley no literal, que da al sujeto fiel su consistencia y efectúa en el mundo la verdad post-acontecimiento” [SP94], y que por supuesto tiene un carácter universal, y no particular como la ley que organiza o administra la partición de una situación.

En última instancia, el sujeto del acontecimiento según Badiou está, como en Lacan, dividido, en este caso entre su disolución de los vínculos y las legalidades propias del mundo en el que aparece (siempre potencial, no dada, y por lo tanto objeto de una decisión) y su trabajo de lenta declaración de la verdad del acontecimiento, que no puede ser simplemente exterior a la situación. Pero es precisamente a causa de esa división, por no poder ser uno dentro de la situación (según la cuenta por uno) ni fuera de ella (de acuerdo con un ente trascendente) por lo que “porta lo universal” [SP68], es decir, por lo que es singular. En este movimiento, como vemos, Badiou coincide con Žižek y su adjudicación a la categoría de sujeto de la división del origen que para Derrida era condición cuasi-trascendental de cualquier fenómeno, y a la que se resistía a llamar ‘sujeto’. De todos modos, debemos destacar que actualmente Badiou reserva un lugar a Derrida en las más recientes formulaciones de su filosofía, recuperándolo, por fuera de las reservas de Žižek, para la formulación de la lógica de la aparición de la verdad en un mundo, que no es otra cosa que un “trascendental” (148) de ese mundo, a través un verdadero “deseo especulativo” de lo “inexistente” [LM570-571], y que, como veremos más adelante en detalle, de ningún modo Badiou va a hacer coincidir con la asociación por parte de Žižek del sujeto y la pulsión de muerte como principio de negatividad puramente contingente. El pensamiento de Derrida es según Badiou una incansable búsqueda, en los más diversos ámbitos del saber, pero fundamentalmente en el texto filosófico, del punto que, siendo en la situación pero teniendo existencia nula o mínima, es por eso capaz de alcanzar, gracias a un acontecimiento, un grado de existencia máxima. Pero ese punto no coincide con la “indexación trascendental” de esa situación, con su estructura, sino que más bien deriva de ella su inexistencia; y esta indexación se puede a su vez deducir matemáticamente de la teoría de lo múltiple, es decir, de la ontología, sin coincidir con ella sin embargo. No

tendrá entonces sentido hablar de cuasi-trascendentales en Derrida, si lo trascendental ha pasado a ocupar un nuevo lugar en toda la arquitectura del sistema de pensamiento de Badiou: el de una fenomenología del aparecer del ser, valga la redundancia, pero deducida matemáticamente y, por supuesto, sin ego trascendental. La deconstrucción derridiana puede entonces dar cuenta del acontecimiento parcialmente en el plano de su presentación efectiva, de sus consecuencias en la organización de los existentes en una situación, pero no en el de la ontología, que como teoría matemática de lo múltiple puro le es ajena a Derrida (y a Laclau). La *différance* no puede ser entonces un nombre del Ser, pues pertenece al orden del aparecer.

Para evitar una constitución cerrada, no dirigida o significativa del sujeto, en su reciente *Logiques des mondes* Badiou también vuelve más compleja (y, por lo tanto, más abierta a la decisión) su teoría del sujeto. En primer lugar, se agrega a los planteos de *El ser y el acontecimiento* toda una teoría de los cuerpos; baste aquí decir que un cuerpo es un múltiple de la situación que porta un sujeto tras un acontecimiento con el que se vincula, y que lo porte quiere decir aquí que en el cuerpo se sostienen todas las operaciones que, como sabemos, un sujeto lleva a cabo sobre un mundo o una situación como resultado de su fidelidad al acontecimiento (y esto según diversos planos de efectividad, u “órganos”, como los llama Badiou). Como el sujeto tiene respecto del cuerpo un carácter formal, digamos, operacional, Badiou puede llamar propiamente “meta-físico” el discurso acerca del sujeto; y el cuerpo será su “inconsciente material” [LM63] sobre el que debe advenir. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que este cuerpo no tiene necesariamente para Badiou nada de biológico: puede ser un ejército, un partido, un poema, etc.

La otra innovación importante de *Logiques des mondes* tiene que ver con distinguir frente al sujeto fiel del que veníamos hablando, el sujeto reactivo y el sujeto oscuro, según la forma en que relacionan un cuerpo y un acontecimiento. Simplificando, la intervención fiel no es la única figura subjetiva en relación con la verdad: el sujeto reactivo lleva a cabo una negación del acontecimiento y de la posibilidad de que un cuerpo sea subjetivado para llevar a cabo sus consecuencias, y el sujeto oscuro postula un cuerpo trascendente, puro, normalmente trasladado a un pasado idealizado, que niega el despliegue presente de las marcas del acontecimiento. Aplicando estas distinciones a los distintos procedimientos genéricos de verdad, que para Badiou son la política, el arte, la ciencia y el amor, se puede obtener una verdadera tipología subjetiva como la que desarrolla en *Logiques des mondes* [LM81-87]. Así, Badiou diversifica las figuras posibles del sujeto en relación con el acontecimiento, de modo que aquel no quede exclusivamente atado a los operadores de fidelidad, aunque de todos modos resulta claro que la producción subjetiva de verdad es el punto de partida primario de las otras figuras, que la niegan u ocultan.

Por eso, en relación con lo anterior, también agregando una cautela extra en cuanto a la constitución del sujeto militante del acontecimiento, Badiou agrega a los del filósofo (griego, que hace depender el sujeto de una totalidad dada, la de la naturaleza) y el profeta (judío, que implica que la posición subjetiva se constituya como excepción a esa totalidad, bajo la figura del pueblo elegido por un Dios definitivamente trascendente) mencionados más arriba, y opone al del apóstol, otro discurso, que es tal vez un límite en el que el militante del acontecimiento debe evitar caer. Se trata de la ya conocida vía negativa del discurso místico, “el discurso de lo inefable, el discurso del no discurso” [SP55], que Badiou también llama “oscurantista” [SP56], y que es “no dirigido”, o sea, no predicable y por lo tanto, desde la perspectiva de Badiou, que en esto coincide tanto con Derrida como con Laclau, no universal, porque refiere a una conexión íntima no manifestable entre sujeto y acontecimiento. El discurso místico oblitera el ‘para todos’ del acontecimiento, la fuerza universal del amor

paulino [SP97-99], su puesta en cuestión de toda maestría [SP46-47], y reconstituye el Uno de la autoridad según la figura de una comunicación personal inexpresable con la verdad. Por eso Badiou destaca también que el amor paulino no es un “amor oblativo, por el que uno se olvidaría de sí mismo en la dilección del Otro” [SP97]; esta supuesta relación directa con la trascendencia propia del discurso místico, y que subyace, como hemos visto, a algunos de los planteos de Levinas, no es para Badiou “más que pretensión narcisista” [SP97], o sea, asunto del Yo, no del sujeto. El discurso místico se dirige a todos pero para sostener un discurso en última instancia no dirigido, privado, monológico, que redunde en la autoglorificación del que lo enuncia en su individualidad y, por supuesto, en mecanismos autoritarios. Por eso Badiou aclara que “[n]o es la singularidad del sujeto lo que hace valer lo que dice, es lo que dice lo que fundamenta la singularidad del sujeto” [SP57], aun cuando eso que dice no pueda ser declarado de otro modo que a partir de la constitución de un sujeto que solo esa verdad misma ‘autoriza’.

A primera vista, esto parece entrar en conflicto con la esencia carismática de la militancia tal como es concebida por Badiou, o sea con su capacidad misma de dirigirse a todos por igual sean cuales sean las diferencias que los distinguen según los términos de la situación, y que esto no sea ajeno a la verdad que el proceso de la intervención militante declara. Pero de hecho no es así, e incluso esta contradicción solo aparente puede ayudarnos a reforzar algunos puntos cruciales de la teoría del sujeto de Badiou. “En Pablo hay un vínculo fundamental entre universalismo y carisma, entre el poder de dirección universal de lo Uno y la absoluta gratuidad del militantismo” [SP83]: al depender la militancia del puro don y la gracia del acontecimiento, no puede basarse en otra cosa que en el mismo dirigirse a todos de su declaración: no hay identidad alguna del sujeto que sirva sustancialmente a la verdad que declara, y toda ella se juega en la fuerza de la declaración. “Solo lo que es carismático absolutamente, esto es, sin causa, detenta esta fuerza de exceso sobre la ley que hace fracasar las diferencias establecidas” [SP84]. En la militancia se unen carisma, gratuidad y universalidad: son parte del mismo fenómeno. Pero, por esta misma razón, entendemos que Badiou está pensando en un carisma absoluto y, por esto, impersonal, o, mejor dicho, al que ningún rasgo personal puede preceder como fuente. Por esto no hay intimidación alguna previa a la declaración carismática del acontecimiento, ni puede tal declaración depender de un discurso no universalmente dirigido de manera radical (por ejemplo, de una verdad comunicada o revelada primero solo a uno).

Podemos ver entonces que, a semejanza de Laclau, con quien coincide en su rechazo del mismo, Badiou objeta al discurso místico que este pretenda sustraerse, sin lograrlo nunca, por supuesto, a la lógica de la hegemonía, es decir, en sus propios términos, al largo y complejo proceso de ‘materialización’ de la verdad, lo cual daba lugar a que Laclau denunciara deconstructivamente la necesaria ‘recaída’ de este discurso en la aceptación de la moral religiosa particular y convencional de la época. Sin embargo, las diferencias entre ambos también se hacen patentes aquí: en primer lugar, el sujeto militante según Badiou se sustrae completamente a la identificación con un elemento de la cadena o situación, sea una moral convencional o cualquier otro; su declaración del acontecimiento no es del orden de lo imaginario o lo especular, sino de lo real. “Lo real es lo que se piensa en un pensamiento subjetivante” [SP59], indica Badiou al caracterizar la relación del discurso cristiano con su objeto, es decir, la verdad que anuncia, a diferencia de la figura de lo real del filósofo griego como “lo que viene o retorna a su lugar” en el orden del cosmos, o la de lo real del profeta judío como “lo que desde una excepción electiva se literaliza en la piedra como ley intemporal” [SP61] y conjunto de preceptos que deben ser cumplidos. De hecho, que se la caracterice como real es la consecuencia fundamental de que el sujeto anuncie la

verdad como surgida de un acontecimiento singular, y no simplemente que aquel se identifique con un elemento particular de la situación elevado al sitio vacío de la universalidad, lo cual podría hacerse equivaler más bien a un segundo momento respecto del acontecimiento, el de la intervención subjetiva, si se excluye lo que en ella hay de declaración específica de una verdad, que, aunque surge de la presentación acontecimental del vacío de una situación, no es ella misma vacía. En efecto, no encontramos en la teoría de la hegemonía una noción de verdad asimilable a la de Badiou, y esto seguramente deriva de la desconfianza derridiana a propósito del uso de esta noción por parte de Lacan, a quien habría identificado con ese “cartero de la verdad” que le da nombre a su artículo sobre él. La diferencia de los planteos de Badiou y Laclau parece mínima, pero aunque, como veremos, le pese (precisamente) a Žižek, no podría ser más crucial: lo real no puede según Badiou reducirse simplemente al vacío y a la imposibilidad de cierre del antagonismo (ni, como en los planteos del mismo Žižek, al punto evanescente que, como negatividad o pulsión de muerte, este identifica con el sujeto, y que coincide con el gesto mínimo contingente de fundación de cualquier orden); hay para Badiou efectivamente verdades eternas que atraviesan los distintos mundos o situaciones en las que pueden llegar a manifestarse, a pesar de que sin embargo no se pueda sostener que son heterogéneas respecto de esas mismas situaciones, sino más bien “trans-mundan[as]” [LM18]. Con esto tocamos ya en cierto modo el punto crucial de desacuerdo entre Žižek (en este caso asociado sorprendentemente y quizás a su pesar a Laclau) y Badiou: la ausencia en los textos del primero de toda referencia a procedimientos genéricos de verdad en plural vinculados con la noción de acontecimiento y la ‘servidumbre’ o sometimiento del sujeto respecto de la verdad del acontecimiento en los del segundo parecen resultar definitivamente incompatibles. Y esto se nota con claridad cuando Žižek interpreta a Badiou en los términos de Lacan, haciendo corresponder el acontecimiento al objeto a y la intervención al proceso de su simbolización [TS141]: con esto la dimensión de verdad del acontecimiento queda directamente reducida a la estructura del síntoma, a la que Žižek directamente la hace equivaler [TS131]; incluso afirma explícitamente que aquello que llamamos ‘verdades’ no son más que “ficciones simbólicas” [TS161]. Con esto, la concepción del sujeto de Žižek coincidiría en cierta forma con la del discurso místico, ya que le faltaría el aspecto constitutivo de dirección, es decir, siempre en última instancia abierto, genérico y radicalmente para todos más allá de las diferencias, que posee siempre cualquier declaración pública de una verdad: habría según Žižek algo del sujeto, aunque se tratara de la diferencia mínima contingente que hace apariencia la apariencia, que se sustraería por definición a la apertura pública de su declaración. Esta singularidad excesiva incluso respecto del acontecimiento que declara (que según Žižek se sostiene porque es precisamente el sujeto, con su gesto contingente fundante, quien lleva a cabo el acontecimiento bajo la forma de un acto, lo cual explica esta a todas luces crucial distinción terminológica) implica para Badiou no tanto, como para Laclau y posiblemente para un Derrida crítico de Lacan, una pretensión de neutralizar la lógica hegemónica del suplemento para dar lugar a una apropiación exclusiva de la verdad de ese sujeto original, sino más bien, por el contrario, que la noción de sujeto de Žižek pretende independizarse de la declaración siempre dirigida universalmente de una verdad, como si pudiera ser contado por uno al margen de ella. Por esto Žižek señala que hay que atenerse al aforismo lacaniano de que ‘la verdad tiene estructura de ficción’: “la verdad está condenada a permanecer como ficción precisamente en tanto lo Real innombrable eluda su comprensión” [TS167]. Y ese Real innombrable es el sujeto reducido a la mínima expresión de un gesto finito de fundación.

Sin embargo, recordemos que el sujeto ‘neo-cartesiano’ que Žižek toma de Lacan está también completamente sustraído a la cuenta por uno de la situación sin embargo dejar de ser inmanente a ella, ya que

para Žižek tiene un carácter pre-ontológico, es decir, aun anterior o más ‘fundamental’ que el plano del múltiple en tanto múltiple que es para Badiou el ser en tanto ser, y por lo tanto anterior al sujeto tal como lo entiende Badiou. De hecho, siguiendo a Lacan, el discurso de la ontología (y el filosófico en general) no sería más que un síntoma que busca ‘rellenar’ el vacío del gesto contingente del sujeto pre-ontológico entendido como pulsión de muerte, como negatividad.

Žižek invierte entonces la identificación con el discurso místico a la que podría someterlo Badiou, a través de su referencia al modo en que Lacan define el discurso del analista: si el místico, como el histérico, todo el tiempo marca la distancia entre el acontecimiento y su nombre, es decir, entre el acto y su simbolización (o, en términos más técnicos, entre objeto a y significante-amo) para entregarse más plenamente a la pureza de aquel y así hacer fracasar cualquier pretensión del símbolo (actitud en la que caería Badiou para Žižek por su preocupación por sostener el carácter infinito de la verdad frente al carácter local del sujeto), el analista, en cambio, “afirma la brecha como positiva y productiva” [TS165] y le da así al acontecimiento su carácter real. Por esto Badiou se ve obligado, según Žižek, a reducir los dominios del psicoanálisis a la relación entre deseo y ley, a su mutua implicación que divide el sujeto, y lo deja así, en términos paulinos, del lado de la muerte, es decir, de la imposibilidad de acceder a la vida de la verdad post-acontecimiento: si se acepta que el psicoanálisis puede ir más allá de este círculo mortuorio y dar cuenta del amor revivificante más allá de la ley, habrá entonces que aceptar también que este es capaz de encontrar un sujeto por detrás de cualquier orden ontológico, por detrás de la ley, sin por esto caer en la lógica del suplemento transgresivo. Por supuesto, como sabemos, Žižek da por sentado que solo el psicoanálisis puede abrir el camino a este más allá, a través del enfrentamiento directo, sin mediaciones, con la Cosa que es el acto lacaniano como travesía definitiva de la fantasía, sin recaer por eso en un discurso místico de la “iluminación espiritual” como “intuición directa de la imposible Cosa Real” [TS153] como tal, o en la mística actitud histérica del perpetuo diferimiento. Este “amor más allá de la ley” al que nos referíamos más arriba no coincide sin embargo con “lo que no es el ser en tanto ser” de Badiou, es decir, el acontecimiento; no se trata, según Žižek, de “postular una ‘nueva armonía’”, que es a lo que finalmente equivaldría para él un acontecimiento de verdad, sino de solo “borrar la pizarra” para que este pueda tener lugar [TS154]. Pero este “borrar la pizarra” implica el enfrentamiento con un vacío que la ‘nueva armonía’ del acontecimiento solo oculta, vela o deja de lado. “Para Lacan”, aclara Žižek,

la negatividad, un gesto negativo de retiro, precede cualquier gesto positivo de identificación entusiasta con una Causa: la negatividad funciona como la condición de (im)posibilidad de la identificación entusiasta –es decir, le da su fundamento, abre lugar para ella, pero es velada por ella y la socava al mismo tiempo [TS154].

Esa negatividad primordial es lo que en Lacan equivale a la pulsión de muerte, que se sustrae al orden del ser pero no sobre la base de una verdad supernumeraria respecto de la cuenta por uno de la situación, sino como libido más allá de la ley y el deseo que es sin embargo no solo su condición de posibilidad sino aquello que les veda toda realización completa en sí mismos y los hace vacilar ‘desde dentro’. Y a esto, según Žižek, todavía, y por excelencia, debe llamárselo sujeto.

A Žižek le interesa destacar que cualquier orden, aun el del ser en tanto múltiple de Badiou, cuyo nombre es literalmente el vacío del puro múltiple de nada, esconde sin embargo un suplemento infundado y excesivo que lo ‘saca’ de su entonces solo aparente serenidad ontológica. Ese suplemento, que es el vacío que en última instancia está detrás de la Cosa lacaniana, y que para Badiou no es por el contrario más que un rasgo trivial de lo

múltiple, no es según Žižek otra cosa que el sujeto. Esto le permite sostener que “toda ontología es ‘política’”, ya que está “basada en un acto de decisión ‘subjetivo’ contingente no reconocido” [TS158], lo cual Badiou estaría dejando de lado y que a Žižek le serviría para legitimar una rehabilitación de la más tradicional crítica de la ideología [TS169, nota 23], en contra de su explícita puesta en cuestión por parte de aquel (149). Žižek sostiene que el enfrentamiento crucial con este más allá, bajo la figura del acto, es lo que impide que cualquier verdad pretenda imponer su dominio de manera absoluta [TS161]; tal vez habría ya que agregar, siguiendo las críticas de Derrida y Lacoue-Labarthe-Nancy a Lacan, que con esto es más bien el discurso del psicoanálisis el que pretende adueñarse de la verdad de una manera absoluta, como dueño de ese vacío más allá de la verdad.

Puede considerarse que, a través de su noción de antagonismo, Laclau coincide con este movimiento crítico de Žižek, pero, como vimos, este último distingue claramente su posición (y la de Lacan) de la del primero, ya que en él el sujeto se convertiría, teoría de la hegemonía mediante, en un límite trascendental (en la forma de una “brecha de libertad y contingencia que invade el orden ontológico positivo, activa en sus intersticios” [TS158] pero que no alcanza sus fundamentos) que vedaría cualquier cuestionamiento del sistema en su centro, mientras que para Lacan el sujeto es más bien el ‘punto efectivo de llegada’ de la travesía de la fantasía que implica el acto, imposible en los términos de Laclau, aunque sería más apropiado decir que, más que un punto de llegada, el sujeto es aquello que “continúa resonando” [TS163], como su negatividad constitutiva, en cualquier acontecimiento de verdad que se pretenda pleno. Y a propósito de Badiou, la negatividad de la pulsión de muerte que es el sujeto en última instancia es aquello que, según Žižek, “abre una brecha en la positividad del Ser, una suspensión de su funcionamiento uniforme, y es esta brecha lo que más tarde puede ser llenado por el acontecimiento de verdad” [TS169, nota 25]. Debe entonces destacarse que hay un más allá del ser y la verdad, más allá del que el psicoanálisis, y obviamente no la filosofía, discurso por excelencia del ser y la verdad, será la vía regia. Es entonces importante tener ya en cuenta que la primacía del psicoanálisis sobre la filosofía, o su contrario, es uno de los puntos centrales en la discusión entre Badiou y Žižek, tal como queda claro en la sección “¿El maestro o el analista?” del libro *The Ticklish Subject* del segundo (150). Pero está claro que no se trata aquí solo de una disputa institucional entre diferentes ámbitos del saber, sino, más significativamente, de un combate por la verdad como aquello que se sustrae al orden del saber; por supuesto, una de las estrategias características de este combate será a menudo denunciar que aquello que el discurso contrario pretende hacer pasar por la verdad se construye sin embargo con la lógica clasificatoria y discriminante del saber.

Pero, volviendo al planteo de Žižek a propósito del vacío fundante más allá del ser y la verdad, debe ya mismo señalarse que este parece olvidar en este paso de su argumentación que el modo en que Badiou concibe el ser desde la ontología matemática hace que no necesite recurrir a ningún vacío o gesto negativo fundador para dar lugar al acontecimiento supernumerario que es lo que no es el ser en tanto ser: esto es solo resultado de la trivial inconsistencia del ser múltiple, oportunamente descubierta por Cantor. Y esta inconsistencia puramente matemática no supone brecha de negatividad alguna operando desde el principio, ni sujeto. Žižek, con Lacan, simplemente estaría dándole entidad subjetiva a ‘algo’ que, sin ser tampoco un límite trascendente del múltiple, ya que este no puede ser considerado desde ningún punto de vista finito en su ser, no es más que, podríamos decir, un desajuste, un desacuerdo (específicamente, entre un conjunto y el conjunto de las partes de ese mismo conjunto, que no supone otro vacío más fundamental que el conjunto vacío incluido en todo conjunto por definición). Y esto sucede porque Žižek confunde la ontología de lo múltiple puro con la lógica de la presentación de ese múltiple como un mundo, una situación efectiva, en la cual se puede efectivamente decir que hay un elemento de existencia

nula, que en efecto será elevado a un grado de existencia máxima como consecuencia del acontecimiento; pero esto no implica de ningún modo que la ontología se pueda desarrollar solo a consecuencia de la omisión de un vacío o brecha que la funda o constituye, ya que esta no es la ‘naturaleza’, si puede decirse así, de su inconsistencia. En pocas palabras: que la estructura de una situación suponga siempre un vacío como presentación de su ser propiamente genérico no quiere decir que la ontología dependa, como sostiene Žižek, de “la referencia al Vacío en su centro, anterior al llenado de ese Vacío” [TS160], de un gesto subjetivo negativo de fundación al que solo *a posteriori* el acontecimiento vendría a completar, tapar o llenar. Como Badiou lo explica con detalle en la meditación 33 de *El ser y el acontecimiento*, el acontecimiento no necesita de ningún principio subjetivo de negatividad para ‘distinguirse’ ontológicamente del ser en tanto ser.

Por esto, está claro que Badiou coincide con Laclau, en contra de Žižek y Lacan, y lo dice explícitamente, en “la ausencia de separación entre sujeto y subjetivación” [SP87], que para él es precisamente lo que San Pablo llama “fe”, y por lo tanto en la no-atribución de entidad (subjetiva u objetiva) alguna al vacío de lo múltiple, para evitar su reconducción a lo Uno. A partir de esto debe quedar entonces claro que el sujeto no surge por necesidad de algún vacío que le dé lugar o lo constituya como tal: su declaración es totalmente contingente respecto del orden del ser, o sea que su inconsistencia (y no su vacío) tampoco garantiza por sí sola la realización efectiva del acontecimiento, que requiere la intervención de un sujeto. Žižek insiste en poner primero ese gesto contingente, como fundación siempre presupuesta, pero a la vez oculta, del orden; pero con esto esa contingencia resulta bastante relativizada, convertida de hecho, como sostenía Laclau, en cuasi-necesidad (151). Sin embargo, hay que recordar también que esta subjetivación coincide para Badiou con la declaración de la verdad surgida de un acontecimiento supernumerario, mientras que para Laclau, que en esto sigue al primer Lacan, ella se da en la identificación con un elemento particular de la cadena que pasa a ocupar el lugar vacío de lo universal, es decir, de la falla y el no-cierre de la misma. Una vez más, notamos el cortocircuito que se produce aquí entre lo real entendido como antagonismo (aunque este antagonismo, traducido como negatividad, ocupe un lugar diferente respecto de las posiciones de Laclau en los planteos de Žižek) y lo real como resultado de un acontecimiento de verdad. En este sentido, para Badiou lo universal, si bien se constituye o declara como significativo vacío, no puede entenderse como resultado de una encarnación en lo particular. En este sentido, Badiou destaca el carácter secundario de la divinidad de Cristo para San Pablo. De su muerte y de la anulación de la trascendencia que implica “[n]o se deduce de ninguna manera que Cristo sea un Dios encarnado, o que sea necesario pensarlo como hacer-finito de lo infinito” [SP78-79]. La encarnación, típica figura hegeliana del espíritu en su ‘autoafectación’, se disuelve para Badiou (y San Pablo) en la resurrección, es decir, en el acontecimiento. Y esto que aquí vale como crítica de toda dialéctica, sorprendentemente se aplica también al anti-hegeliano Laclau: la universalidad del acontecimiento no puede pensarse estrictamente, si bien el proceso de la intervención es similar al de la hegemonía, como encarnación de un universal, el cual, está claro, aunque no sea aquí por supuesto ningún otro divino sustancial, sino, deconstructivamente, el vacío de la imposibilidad de cierre de toda cadena, lo que Badiou denominaba un “inexistente”, sigue suponiendo, en tanto encarnado o encarnable, en tanto prometido o esperable, todavía un grado de trascendencia, una conservación del Uno onto-teológico.

Y esto se manifiesta también en concepciones muy diferentes del sujeto. Badiou destaca en *El ser y el acontecimiento* que el sujeto “no es tampoco un punto vacío” [SA431]. Como ya indicamos, para Badiou el vacío es el nombre de lo múltiple, entendido como conjunto vacío, y por lo tanto pertenece al plano del ser y de la ontología, no al del sujeto y el acontecimiento [SA474]; y lo inexistente, que en *Logiques des mondes* nombra al

elemento de existencia nula en un mundo, aquel que inexiste en él, de ningún modo coincide con el sujeto, que debe hacerse cargo del proceso de evaluación de la situación en relación con el acontecimiento. El sujeto mismo es un múltiple que se despliega en la declaración del acontecimiento, nunca un simple punto, y por lo tanto tampoco es meramente equivalente a una “decisión”; Žižek tiende a caer en este movimiento de identificación del sujeto de Badiou y la decisión (152), probablemente para dar más fuerza a su asimilación de este a Laclau y a la acusación conjunta a la que los somete de recaer en esquemas claramente kantianos, como el de la oposición radical entre el orden de los fenómenos y el del noumeno (153). Pero solo concibiéndolo como no vacío ni puntual se puede entender que el sujeto sea capaz de declarar la verdad surgida de un acontecimiento y con esto dar lugar a la transformación real de una situación; si no, aquel se quedaría fijado en esa puntualidad. Žižek y Lacan se exceden en su retorno a Descartes y prefieren dar con un sujeto fuerte capaz de sostenerse de manera absoluta por sí mismo como fundamento (aunque negativo) más allá de cualquier situación, porque según ellos solo esto permitiría el acceso a una verdad que es la condición de la estructura, del orden de la situación. Con esta concepción, por cierto muy hegeliana o, quizás mejor, schellinguiana, del sujeto, pero sin dudas de origen crítico, Žižek deja de lado su “debilidad”, que es lo que garantiza el carácter de verdad de lo que anuncia, según el término que Badiou toma prestado de San Pablo, y la convierte en fuerza de la negatividad. Y esto se desprende de la concepción también cartesiana de ciencia y de verdad que acompaña esta idea de sujeto, que supone que solo una sustracción absoluta del mismo (en otros términos, la ‘duda radical’ cartesiana) es capaz de garantizar la verdad (en este caso, aquella de la que solo permitiría dar cuenta el psicoanálisis) [SA474]. Para Lacan (y Žižek) el sujeto es una “recurrencia estructural” que se da de manera “uniforme” [SA474]: que el sujeto sea para ellos aquello que funda la estructura y el orden de la situación no lo hace menos estructural, porque así solo puede darse en el vacío de la situación, que es parte de ella misma, su suplemento inexistente, sin acceder a la manifestación genérica del múltiple como múltiple que es el acontecimiento. Las “verdades del psicoanálisis”, aquello a lo que en última instancia ‘apunta’ el acto lacaniano, se refieren al sujeto en su constitutiva división y al inconsciente, entendidos ambos como negatividad primordial, y por esto mismo según Badiou “son de estructura” [LM502-503], es decir, del orden del saber y no de la verdad genérica. Esto tiene que ver centralmente con el planteo lacaniano de que el sujeto se constituye en su relación con el significante, en el que incluso se resolvería según él toda cuestión relativa al ser mismo: mientras la teoría psicoanalítica del sujeto dependa de una teoría del significante, le permanecerá vedado el plano de la verdad, que, como sabemos, excluye que se la pueda nombrar legalmente en el lenguaje de la situación, y depende de la exposición de esta a su puro ser múltiple, que excede el orden de lo significante a partir de los axiomas de la teoría de conjuntos. El psicoanálisis, por el expreso rechazo de la ontología por parte de Lacan, quien se negó a asociarla con la matemática como luego sí lo hizo Badiou, y en cambio la vinculó implícitamente al significante (aunque, vale la pena decirlo, le abrió sin embargo el camino a este último a partir de sus referencias al “matema”), permanece en una concepción estructural, es decir, intra-situacional, del sujeto, precisamente porque sigue descansando para ‘definirlo’ en una idea de exceso construida sobre la figura de la relación siempre marcada por una negatividad o ausencia constitutivas del sentido con lo real, convenientemente reformulada en términos post-saussurianos por Lacan, figura completamente ajena a la pura literalidad de la ontología matemática que no implica exceso o ausencia alguna, más que la del conjunto vacío, lo cual por supuesto tampoco quiere decir que ella se dé como pura presencia: recordemos cómo está marcada por su inconsistencia.

Gracias a esto, Badiou no debe dar el paso que implica, por un prurito cientificista de origen cartesiano, vaciar radicalmente el sujeto para dar cuenta de él, ya que no necesita extirparlo de la situación para mejor ‘legitimarlo’ en función de una concepción ‘significante’ del ser, y por lo tanto, su concepción del sujeto y el acontecimiento no implica sutura de vacío previo alguno, en contra de lo que sostiene Žižek: por el contrario, el sujeto interviene siempre localmente en una situación y solo es así que es capaz de desplegarse una verdad; a Lacan, de hecho, le faltó, según Badiou, “hacer depender radicalmente la verdad de la suplementación de un ser-en-situación, a través de un acontecimiento separador del vacío” [SA476]; Lacan habría generalizado demasiado acerca del sujeto.

Se trata entonces de ir más allá de ese vacío con el que Lacan y Žižek llegan a identificar el sujeto, pues, lejos de ser la condición del acto como acontecimiento, se trata en todo caso del rasgo más trivial de lo múltiple. Y este ir más allá de lo múltiple sin trascenderlo es el acontecimiento según Badiou. Žižek y Lacan no consideran el hecho de que nada en el sujeto mismo (aunque se trate de la contingencia des-identificadora de un acto de fundación) puede garantizar la verdad que declara si esta es post-acontecimiento, ni siquiera su vacío ‘pre-ontológico’, ya que para Badiou no deja de ser ontológico como conjunto vacío, hipótesis que la falta o la asimilación solo parcial de una teoría radical de lo múltiple hace perder de vista a Lacan. O que, en todo caso, por qué no, le permite a este, de manera más motivada, dar al sujeto como ‘objeto’ del psicoanálisis una cierta consistencia, aunque deslocalizada, generalizada por Lacan en los intersticios del lenguaje con el que se anuda el ser [SA474], supuestamente todavía más primordial que la ontología de los filósofos, pero en última instancia sostenida localmente por referencia a la presentación intra-situacional de la que ese lenguaje es parte.

Para Badiou, en cambio, está claro que “la hiancia que resulta de la marcación lingüística de los cuerpos”, es decir, de la división que introducen el lenguaje y la lógica del deseo, siempre en situación, siempre “de estructura”, “no es de ningún modo la última palabra” [LM503]. Que el sujeto humano sea un ser de lenguaje no lo constituye simplemente como el fundador de todo orden por el exceso que la simbolización implica respecto de lo meramente ‘natural’ o, lo que es lo mismo, no alcanza con llamar la atención sobre el vacío que todo orden significativo implica para dar con el sujeto. La hiancia a la que hace referencia Lacan se da no entre un vacío puntual (el sujeto) y el síntoma que lo sutura u oblitera, hiancia que, como indicaba Žižek, implica postular ese vacío previo, sino “del lado de la creación” [LM503], o sea, de la declaración axiomática de una verdad que implica una separación respecto de las leyes que organizan la presentación, separación que no exige, según se explicó anteriormente, la postulación de ninguna negatividad previa porque se sostiene en la pura positividad de la invención (matemática, en principio, pero que también puede pensarse en relación con los otros procedimientos genéricos).

Y lo que hace surgir el carácter propiamente universal de esa verdad, es decir, su sustracción a cualquier discurso de maestría, es que se trata de un discurso igualitario del o de los hijo/s, constitutivamente débil, sin por esto consistir meramente en un punto vacío. Solo con esto se da la posibilidad del sostenimiento militante de la verdad: que la verdad sea sostenida por un sujeto, y que no sea verdad del sujeto, como su carácter propiamente vacío por detrás de cualquier síntoma, es precisamente la ‘garantía’ de su carácter universal. El hecho de que Lacan ‘anude el ser al lenguaje’ hace que postule el sujeto como un vacío de lenguaje, que es precisamente un descentramiento generalizado del sujeto respecto de cualquier orden, el cual por lo tanto no puede entenderse así más que como un síntoma de esa verdad del sujeto, que es ese vacío excesivo; pero con esto, el sujeto queda también cautivo de la lógica de lo uno, es decir, contado en los términos de la situación, operación en la cual el

lenguaje está plenamente comprometido, aun en la extrema generalización a la que lo somete Lacan bajo la figura del significante. Frente a esto, la verdad del acontecimiento siempre implica una decisión, lo cual quiere decir que para Badiou el sujeto, lejos de ser siempre uno, es raro [SA474], no aparece de manera uniforme o constante por fuera de su relación de intervención azarosa con un acontecimiento: por eso “es preciso comprender que puede ocurrir que no lo haya, que no lo haya más. Lo que Lacan debía aún a Descartes –deuda que debe ser saldada– era que siempre habría sujeto” [SA476]. Badiou, en este sentido, opondrá astutamente a Kierkegaard al cartesianismo y al hegelianismo de la concepción lacano-žžekiana del sujeto, y destacará que el hecho de que el acontecimiento siempre esté localizado en una situación no quiere decir que el mismo se deduzca dialécticamente de esa localización: no hay ninguna necesidad en la articulación de situación y acontecimiento [SP75, 91], aunque sea la de una negatividad primordial.

De hecho, Badiou hablará incluso de una “antidialéctica” [SP69] (154) del acontecimiento: la dialéctica disuelve el acontecimiento, su carácter gratuito e incondicionado, “en un protocolo racional de autofundamentación y de despliegue necesario” [SP69] en el que acontecimiento y ley terminan implicándose mutuamente. La ley, que Badiou, con San Pablo, identifica con la muerte y la potencia de la negatividad (y el deseo), no es un momento en el camino hacia la síntesis del acontecimiento; este es, en cambio, “puro y simple *encuentro*”, “afirmación sin negación preliminar” [SP70], “extracción, sustracción, pero no negación” [SP78]. De modo que la negatividad de la pulsión de muerte que Žžek considera más primordial que la configuración ontológica de cualquier situación, ese impulso negativo que estaría en la base de la filosofía de Hegel que, desde su punto de vista, más que una afirmación de la positividad del Todo, es una reivindicación de esta fuerza negativa, queda para Badiou identificada más bien plenamente con la órbita de la ley, con el gesto totalizador del discurso de maestría, que supone que nada se escapa a la presentación de una situación, a la cuenta por uno y al lenguaje (155). Por eso a él le interesa destacar que para el sujeto militante del acontecimiento, “la muerte no es un destino, sino una elección”, elección “que entra en la composición dividida de todo sujeto” [SP78], pero como uno de los objetos de esa división, no como su principio. Ya desde Derrida (y, antes que él, desde Kierkegaard) sabemos que no hay verdadera decisión si esta se basa en cualquier principio, aun si este es el de la negatividad primordial de la pulsión de muerte; Badiou coincide en este punto con él, aunque, como sin dudas resulta ya evidente, traslada sus conclusiones al ‘interior’ de una verdadera teoría del sujeto. Cuando Badiou expone la división del sujeto a partir de las dos vías de San Pablo, la de la carne (que es también la de la ley, el pecado (el deseo) y la muerte) y la del espíritu, destaca que “el universal no está ni del lado de la carne, como legalidad convenida y estado particular del mundo, ni del lado del espíritu puro, como morada íntima de la gracia y la verdad” [SP68]. Por esto implica una decisión.

Žžek, en cambio, con Hegel, reúne en una síntesis estas dos vías en las que el sujeto de Badiou está constitutivamente dividido, y hace equivaler en un único gesto o principio la negatividad de la muerte y la vía pura del espíritu, aun cuando este solo se dé de manera contingente y retrospectiva. Badiou crítica expresamente esta posición, ya que para él la negación es una operación derivada, no primitiva. Hegel supone que la negatividad (o la pulsión de muerte en los términos de Žžek) es un asunto del ser en tanto tal, ámbito que según Badiou no conoce la negación porque esta es una categoría lógica, no ontológica [LM163-164]. Esto quiere decir que una teoría de lo múltiple puro no necesita de la negación para formularse, y esta aparecerá recién cuando haya que referirse a la presentación consistente de ese múltiple puro en un mundo efectivamente existente. Žžek y Hegel

reúnen estos dos planos, y confunden el plano de la presentación con el del ser, lo cual hace que confundan un inexistente en una situación con lo que no es el ser en tanto ser, y a eso lo llamen sujeto o espíritu.

Es interesante que Badiou exponga “la querrela entre Hegel y Kierkegaard” precisamente como “una querrela sobre el cristianismo” [LM448]: mientras el primero entiende lo que supone la presencia de lo eterno y absoluto en un momento del tiempo (es decir, que Dios se haga hombre mortal) como una auto-afectación o exposición al devenir finito del absoluto gracias a los mecanismos de la mediación, es decir, de cómo en los distintos momentos de la historia se puede llegar efectivamente a encontrar nuevamente el sujeto que ya estaba al principio y se reencontrará al final (y la lectura de Hegel que hace Žižek, aun en su particular tratamiento de la figura del espíritu absoluto, coincide con esta concepción), Kierkegaard sostiene que según el sistema hegeliano el sujeto queda reducido a aquel que simplemente contempla el movimiento de lo absoluto, sin resultar nunca implicado concretamente por él, y por lo tanto obviando el contenido central de la fe cristiana, lo que tiene de decisión personal, y reemplazándolo por un supuesto conocimiento puro del absoluto [LM448-449]. Y esto testimonia nuevamente el colapso hegeliano del aparecer en el ser, es decir, de la presentación de un múltiple en ese múltiple mismo (la idea de que el ser se da completo en su aparecer efectivo como totalidad, que sigue presupuesta en la filosofía de Hegel a pesar de los ajustes de Žižek), mientras que para Kierkegaard la venida de Cristo muestra que el ser del absoluto no coincide con su existir efectivo, y una cosa es poder pensar la posibilidad de la verdad en el plano del ser, y otra que esa verdad tenga lugar efectivamente en un mundo. Y que esa verdad exista efectivamente en un mundo o en una situación tiene que ver con elegir, con decidir, que es aquello que la dialéctica hegeliana le veda al sujeto, aun cuando Žižek interprete como una decisión contingente la de la fundación del orden dado, ya que esta decisión aparece solo bajo la modalidad del conocimiento especulativo del sujeto, no como elección efectiva en función de la declaración de una verdad sin garantía objetiva. A esta decisión que es declaración de una verdad, Badiou la llama “punto” [LM449]: frente a una opción entre dos alternativas a la que da lugar la declaración de la verdad del acontecimiento, no hay criterio que garantice la elección correcta, no hay Espíritu Absoluto desde cuyo punto de vista contemplativo retrospectivamente siempre podría accederse al camino correcto [LM452].

Sin embargo, Badiou se separará de Kierkegaard a propósito de que la religión sea la única posibilidad de experimentar esta decisión en su carácter absoluto, y con esto evitará caer en una absolutización de la decisión contingente *alla* Žižek (que apunta a una reconciliación de Hegel y Kierkegaard bajo la figura de un cristianismo reactivado, cuando llama repetidas veces la atención sobre la no-necesidad ontológica y al mismo tiempo el carácter absoluto del gesto fundacional del sujeto), que implicaría una recaída en la dialéctica hegeliana de lo mismo y lo otro [LM456] tendiente a una realización final que sería siempre religiosa, equiparable por esto a una nueva sustanciación del sujeto. Probablemente en este sentido se puede entender que Badiou agregue a la figura del sujeto fiel las del sujeto reactivo y oscuro: con esto se trata de abrir la noción de sujeto, sin embargo hacerla trascendente respecto de la situación, es decir, de no sustanciar la decisión que implica la convicción del acontecimiento alrededor de un único gesto fundador que se daría siempre. A un sujeto concebido de este modo, vaciado de existencia (en el sentido que Kierkegaard le da a esta palabra), como siguiendo a Hegel lo piensa Žižek, le es imposible dar lugar a la distinción, capital en la última teoría del sujeto de Badiou, entre fidelidad, reacción y oscurantismo (156).

Badiou se refiere de hecho a la cuestión del sujeto anterior a la ley a la que, como vimos, Žižek aludía a partir de su identificación con la negatividad de la fundación contingente y excesiva de cualquier orden; lo hace a

partir de San Pablo. Este sujeto deslocalizado anterior a cualquier ley pone según Badiou la muerte “del lado del deseo” [SP88]. Si, como sabemos a partir de Lacan (y, agregaría Badiou, también de San Pablo, el famoso capítulo siete de cuya Epístola a los Romanos interpreta en este sentido [SP85]), ley y deseo están mutuamente implicados, entonces del sujeto indiviso anterior a la ley solo se puede decir que carece de deseo. En efecto, “[e]l deseo resulta, en el sujeto indistinto, una categoría vacía, inactiva” [SP88-89], y por esto mismo resulta “extrañ[o] a la cuestión de la salvación” [SP89], que implica la división como condición de la universalidad, que, como ya sabemos, no es sin embargo su superación. Sin ley y deseo, es decir, sin división y debilidad del sujeto, no puede darse acontecimiento como declaración universal de una verdad; con su teoría del sujeto, Žižek estaría vedando el acceso al deseo como una de las ‘condiciones’ del acontecimiento, si puede llamárselas así, más que dándole, como pretende, su fundamento inconcuso.

Žižek se sirve, para responder a esto, de la noción de pulsión, más precisamente de la “pulsión de muerte”, que por supuesto no es equivalente a la de deseo. Por supuesto, no se trata tampoco de ninguna fuerza biológica sustancial, sino más bien del exceso respecto de cualquier instinto animal, del que se distingue simplemente por la imposibilidad de satisfacción. Cuando Žižek hace equivaler el sujeto a la pulsión de muerte como negatividad pre-ontológica, está sustrayéndolo a la lógica del deseo, es decir en los términos de Lacan, de la elevación de un objeto particular a la instancia de lo universal, como suplemento del vacío de la cadena. Pero es precisamente por esto por lo que el sujeto podría dar lugar a una transformación radical, por su sustracción respecto de la lógica que organiza el deseo siempre en el marco de la ley a través de un exceso constitutivo que no debe confundirse con lo meramente vivo. En la pulsión existe un más allá del vínculo ley-deseo al que puede denominarse sujeto sin recurrir a ninguna apelación a la ‘vida nuda’ animal: en esto consiste precisamente lo que Lacan llama libido. Badiou estaría negando esto, y así limitaría el campo de alcance del sujeto, haciéndolo servir fielmente una verdad que obtura en su declaración misma la contingencia y la vacilación de su surgimiento, es decir, su carácter en última instancia libidinal. Esto obedecería a que Badiou estaría asociando pulsiones a instintos, única razón por la cual puede afirmar, como lo hace, que “la vida es lo que viene al final de las pulsiones” [LM531], es decir, que estas se hallan completamente separadas de lo que entiende por sujeto fiel, si bien su afirmación da también a entender que asocia la pulsión de vida al sujeto reactivo (que solo busca conservar el *statu quo* de lo dado y así sostener la mera supervivencia) y la de muerte al sujeto oscuro (que sacrifica toda apertura a la verdad a un cuerpo puro trascendente, asimilable quizás a la presencia ominosa de la Cosa lacaniana), es decir que hay algo de subjetivo en las pulsiones, aunque estas impliquen en todos sus casos denegaciones del acontecimiento y de sus marcas. En síntesis, Badiou parece estar pensando que la noción de pulsión, si bien puede asociarse en principio a un formalismo subjetivo, no puede sin embargo dar lugar a la verdad, que implica que se produzca un proceso de subjetivación como resultado (o, más bien, como ‘acompañante’) de la intervención real y efectiva sobre el orden de la ley y el deseo como declaración militante de la verdad de un acontecimiento; y si no puede dar lugar a una verdad, debe entonces quedar del lado de la mera constatación de un saber. Con la noción pulsional de sujeto de Žižek se estaría dejando de lado este aspecto fundamental de la teoría del sujeto de Badiou, ya que si bien es cierto que el acto lacaniano, tal como lo entiende Žižek, implica también atravesar la fantasía en la que deseo y ley se encuentran mutuamente comprometidos, esto sucede para dar con el vacío fundamental de la pulsión de muerte pre-ontológica, y no con la posibilidad de postulación real de una verdad. Lo real resulta así reducido a un vacío puntual, y separado de cualquier actividad fiel del sujeto, la cual quedaría restringida ella misma a ser un mero síntoma defensivo contra ese vacío primordial de la negatividad. Hay efectivamente un acto en el desenlace de la

cura psicoanalítica, y Badiou reconoce que se trata de una “aplicación a lo real”, pero se trata de una creación “por azar” [LM503] a partir del escepticismo que implica no poder dar cuenta de las trazas del acontecimiento de verdad, y no de la intervención, del verdadero pensamiento.

Žižek, en cambio, sostiene, como veníamos diciendo, que la pulsión es el nombre de un conocimiento o saber diferente de aquel que se da como simple repartición de las clases de una situación dada: Lacan, “en los últimos años de su enseñanza, intentó desesperadamente formular el precario *status* de un conocimiento ‘acéfalo’ y desubjetivizado que ya no descansara en un acontecimiento de verdad previo” [TS240, nota 13] al que llamó precisamente “pulsión”. Esta vocación del psicoanálisis lacaniano por la constitución de un nuevo conocimiento sustraído tanto a la verdad militante como al saber institucionalizado interior a la situación nos da una clave central de la confrontación entre Žižek y Badiou: no solo que efectivamente se trata de un enfrentamiento entre psicoanálisis, filosofía y política, es decir, entre campos institucionalizados del saber que sin embargo suponen constitutivamente una referencia a la verdad, sino sobre todo que la posibilidad de esos discursos de decir la verdad no puede ser tomada como un hecho de por sí ni simplemente como una pura declaración militante, *pace* Badiou. La contaminación entre saber y verdad parece darse constantemente en estos discursos y de manera irresoluble, en el sentido de que la verdad como declaración militante también puede convertirse en objeto de apropiación discernidora, aunque esta sea ‘acéfala’, como en el caso del último Lacan. Sorprendentemente, parecemos encontrarnos ante la necesidad de retornar al paradigma derridiano que buscaba una fuente común para fe y saber, para creencia y ciencia, aunque por supuesto este retorno se da en un plano bastante diferente de la discusión.

Pero antes de pasar a discutir las implicaciones institucionales de este debate y sus consecuencias últimas, para terminar de entender las diferencias entre Žižek y Badiou puede ser oportuno contrastar sus interpretaciones del amor paulino. Como hemos visto, Žižek concibe el amor más allá de la ley como un quiebre de la relación ley-deseo, un ir más allá de la supuesta trascendencia del Otro que funda el orden de la ley hacia un enfrentamiento directo con la Cosa, que implica dar con un nuevo sujeto, el sujeto de lo Real, que es ese gesto excesivo que ha fundado el orden mismo en el cual ley y deseo se suplementan, pero a la vez es una nada, la pura apariencia de la apariencia en los términos de ese orden, la diferencia mínima respecto de sí mismo que lo subvierte (157). El gesto de Žižek está entonces claro como cierre del recorrido trazado a partir de su primera formulación en el pensamiento de Jacques Derrida y a través de la teoría de la hegemonía de Laclau: el resto inasimilable que es la diferencia, nunca descontable sobre la base de alguna presencia plena, asume plenamente el nombre de sujeto en Žižek, por supuesto con todo lo que esto implica como inversión de las valoraciones del sujeto como categoría constitutiva del pensamiento de la metafísica de la presencia por parte del mismo Derrida. Pero mientras Derrida y Laclau (y también Badiou para Žižek [OB125]) permanecen todavía en el plano de la mutua implicación de ley y deseo, en el cual un elemento particular y contingente es elevado a la altura de lo universal, que permanece como un vacío regulativo inalcanzable, según un esquema que Žižek no deja de filiar en la larga tradición de los herederos de Kant, y que tiene su última manifestación en la contaminación derridiana que ve en la figura del espectro la imposibilidad de cierre sobre sí mismo de cualquier edificio ontológico [TS238], Žižek traslada la diferencia como sujeto a un plano mucho más fundamental, que implica cruzar la barrera conceptual que estaría volviendo inalcanzable lo universal e inscribir directamente el acontecimiento en el orden del ser [OB125], y la identifica ya no con el deseo, sino con la pulsión. Si la diferencia (o la *différance*, en los términos más clásicamente derridianos) es sujeto, y viceversa, y de este modo el cartesianismo resulta rehabilitado, el amor

implica una noción radical de acto que supone la posibilidad de la puesta en cuestión del orden en su totalidad, sin que sea necesario un proceso continuado de intervención sobre el mismo, que puede ser infinito (deconstructivamente) en pensadores de lo mesiánico como el mismo Derrida o Agamben, o más situado en el caso de Badiou.

Para Badiou, en cambio, el amor paulino no tiene que ver con el acto que cuestiona la situación en su conjunto y de plano (con el que no coincide su noción de acontecimiento) porque esto implicaría renunciar a la noción de verdad, entendiéndola como infinita y eterna, sustraída a la cuenta por uno de la situación, pero a la vez siempre producida y declarada por un sujeto en el marco de ella, de un mundo, que es la única manera de que se sostenga como verdad; quizás sería más apropiado decir que el acto lacaniano implica una destitución de la verdad no porque no implique una conexión con lo real, sino porque su concepción misma de lo real impide derivar las consecuencias de la verdad gracias a las cuales esta interviene efectivamente en la situación de la que surge supernumerariamente. El amor es según Badiou la realización efectiva de la fe, es decir, de la fidelidad al acontecimiento, como dirección a todos, a cualquiera. Podríamos decir que el encuentro con el otro como Cosa real y no como doble imaginario se da en Badiou no a partir de una identificación general del sujeto con el orden de la ley, ese ‘hacer lo que efectivamente está permitido’ del que hablaba Žižek que implica subvertir de plano ese orden a partir de su exceso infinitesimal, sino solo gracias a la intervención en la situación misma en la que el sujeto fiel se constituye como tal, en la declaración del ‘para todos’ del acontecimiento. Frente a esa ‘nada consciente de sí’ que es finalmente el sujeto como gesto fundante contingente para Žižek (con Schelling y Hegel), Badiou prefiere destacar lo que hay de proceso trabajoso de constitución en el sujeto sobre la base de la indagación incansable de una situación efectiva, en la cual el sujeto debe trazar un campo de conexión con el acontecimiento que no es generalizado desde el inicio. Así el sujeto no se identifica con el vacío puntual de la nada del gesto subjetivo primordial que es la diferencia del orden de la ley consigo mismo, pues esto implica la denegación de la debilidad intrínseca del sujeto que hace que solo pueda ser un militante finito de la verdad infinita del acontecimiento, y no él mismo un absoluto, aunque bajo la condición de resultar plenamente vaciado como encarnación del principio mismo de la negatividad. Esto acerca a Badiou a Laclau (y a la filiación kantiana que Žižek le adjudicaba más arriba), pero debe tenerse en cuenta también, como se sugería hace poco, que la falta de una noción de verdad en la teoría política de la hegemonía del autor de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, y la consiguiente simplificación de la intervención subjetiva en la situación, que queda en cierta forma reducida a la identificación del sujeto con el resto particular que es elevado a la altura de lo universal en una especie de pan-ideologización, y supone una equivalencia directa del sujeto con el vacío de la situación, vedan también en última instancia la posibilidad de declarar la verdad desde su debilidad, es decir, desde su carácter de ‘hijo’, que hace genérica la verdad, es decir, dirigida a todos por igual. Podríamos entonces decir que la concepción del sujeto de Badiou surge por su lado de la aceptación de las críticas de Žižek al hecho de que Laclau conciba el sujeto como límite de la estructura, como su vacío constitutivo cuasi-trascendental u horizonte de apertura o espera de la decisión. Para Badiou, la decisión ocupa un lugar mucho más determinado en la intervención, no tan generalizado como en el Laclau del antagonismo, y por esto Žižek yerra al hacerla equivaler simplemente al acontecimiento. Pero la diferencia crucial entre las concepciones del sujeto de Laclau y Badiou tiene que ver con que para Laclau lo que Badiou llama la verdad no es más que un “mito”, que es el nombre preciso que él usa para referirse a la representación que excede la cuenta de la ley en el marco de la cadena. Y esto es una clara consecuencia de lo anterior: la verdad de Badiou solo puede ser un mito para Laclau porque el vacío

como límite cuasi-trascendental de la estructura busca impedir toda sutura real de la misma. ¿Por qué entonces la ontología de Badiou como teoría de lo múltiple puro no puede considerarse, contra Žižek, equivalente de la teoría de la hegemonía de Laclau? Precisamente porque para este último la cadena se constituye efectivamente sobre un vacío (aunque Laclau no lo piense como el acto contingente de un sujeto, como exceso negativo, y lo conciba más bien como una condición formal), por lo cual cualquier elemento particular que lo llene tendrá carácter mítico; mientras que, para el primero, la inconsistencia del orden del ser no supone vacío puntual alguno, si bien está claro que esto no indica sin embargo ningún tipo de plenitud, y por lo tanto por esto puede dar lugar a la declaración de una verdad que ya no sea síntoma, es decir, que ya no sea la sutura de un vacío más primitivo.

Pero a su vez Badiou, y esto es más que interesante, declara el carácter mítico, fabuloso, de la resurrección de Cristo [SP5-6], y por esto meramente formal la declaración de este acontecimiento por parte de San Pablo [SP6, 7], y a su vez a este último solo un teórico del universalismo [SP118], lo cual da lugar al inevitable cuestionamiento de Žižek: esta formalización de la religión, afín al tratamiento analógico que de ella hace Laclau y a su tratamiento del sujeto (158), está indicando que ella es propiamente el síntoma del campo de los procedimientos genéricos de verdad de Badiou (159). En efecto, por un lado se trata solo de un ejemplo, pero es al mismo tiempo el ejemplo, un ejemplo ejemplar; no se puede contar con propiedad entre los cuatro procedimientos genéricos, política, ciencia, arte, amor, pero sirve para explicarlos a todos [TS141]. Por esto, para Žižek, la religión, por su carácter “extimo (íntimo, pero de algún modo ajeno)” [TE14, nota 6] es la verdad no reconocida por Badiou de los otros cuatro procedimientos, ella misma genérica respecto del campo de lo genérico [TS144, 183]. Lo que esto estaría indicando, junto al hecho significativo de que los que Badiou considera los dos más grandes teóricos del acontecimiento, San Pablo y Heidegger, hayan sido sin embargo ‘confundidos’ por meras apariencias de acontecimiento según Badiou, la revelación cristiana y el nazismo respectivamente [TS143], sería según Žižek que la fidelidad al acontecimiento y el despliegue de los procedimientos genéricos tiene solo un carácter formal, es decir, vacío de verdad o indiferente a aquello que declara, como decisión pura y absoluta [TS144]. Detrás de todo acontecimiento habría entonces un gesto puramente contingente y finito de decisión completamente incondicionado, inexplicable y excesivo, y es aquí donde habrá que buscar el sujeto, y no en el posterior llamado a declarar la verdad que sutura este vacío fundante al orden positivo del ser a través de los procedimientos genéricos de Badiou. De hecho, para Žižek estos solo serían pantallas “contra el fondo del encuentro traumático con la Cosa no-muerta/monstruosa” [TS162], o más bien “provocaciones histéricas” [TS237] dirigidas al Amo a cargo de la decisión acerca del orden, que no alcanzan a superar. En efecto, esta es la consecuencia final del pensamiento sesentayochista de Badiou, al que en cierta manera Žižek dirige el mismo reproche que Lacan en 1968: mientras no acepte que el orden mismo del ser está fundado en la decisión contingente del sujeto y no en un movimiento a-subjetivo de lo múltiple, que es ya en sí mismo un síntoma o pantalla respecto del vacío de esa decisión contingente, seguirá cautivo del hecho de que el suplemento del orden del ser siga apareciéndose como trascendente, imaginario e intangible, nunca a partir del encuentro real entre acontecimiento y ser que implicaría un verdadero acto, y que Badiou tiende a separar (ya que la intervención subjetiva en pos de la verdad del acontecimiento es para él un trabajo infinito que, como una idea regulativa kantiana, nunca alcanza su *telos* [OB125]). La verdad de Badiou en su carácter infinito sería ya una civilización de ese vacío. Esto se traduce para Žižek en el “anti-Estatismo marginalista” post-‘68 de Badiou, es decir, en una política restringida a “una agencia de puras declaraciones”, una especie de “política apolítica” [OB126] que por definición parece estar renunciando a la toma del poder para imponer un nuevo orden, una nueva ley, prefiriendo

la declaración infinita de una verdad que, precisamente por ese carácter suyo, terminaría haciéndole el juego al poder constituido. Su radical desbaratamiento solo podría llevarse a cabo gracias a una intervención radical del acontecimiento en el plano del ser, que solo puede darse si se lo concibe como aquello que finalmente funda ese mismo plano.

Žižek señala incluso explícitamente algunos puntos de contacto entre Badiou y Althusser para demostrar que aquel, como este último, concibe finalmente el sujeto (o, más bien, la subjetivación, a la que estaría reduciéndolo) solo como interpelación, como llamado, aunque en su caso de la verdad del acontecimiento y no de la ideología como en el caso del autor de “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, como resultado de la inversión y el desplazamiento de la oposición althusseriana ciencia-ideología [TS145] que Badiou lleva a cabo. Con esto se borraría en la ‘positivación’ del acontecimiento y del proceso de subjetivación que le sigue ese vacío negativo que está detrás de la posibilidad misma de que un sujeto sea interpelado. En cambio, no llevar a cabo conceptualmente esta operación de obturación o borradura implicaría aceptar que no hay nada simplemente dado o natural en un orden establecido, a pesar de la fuerza de su aparente necesidad, y que siempre es la consecuencia de una decisión contingente, del establecimiento de un significante-amo surgido sobre el fondo de una negatividad primordial, establecimiento que implica a la vez la borradura de su propia contingencia, aunque siga operando constantemente por debajo de toda su aparente naturalidad. Sería entonces Badiou quien quedaría cautivo, con Laclau y Derrida, de la imposibilidad de reconocer que hay siempre un acontecimiento ya operando por debajo de cualquier orden del ser, y no como su límite inherente o condición cuasi-trascendental de (im)posibilidad solamente, sino como sujeto que, en vocabulario hegeliano, se auto-afecta negativamente.

Desde el punto de vista de Žižek, entonces, Badiou, Derrida y Laclau quedarían enmarcados dentro del campo del psicoanálisis, que sería capaz de dar cuenta de sus significativas omisiones sintomáticas. Sin embargo, Badiou podría sostener que Laclau y Žižek también se refieren unilateralmente solo a momentos puntuales de su propio, por llamarlo de alguna manera, ‘sistema filosófico’: Laclau exploraría la lógica de la subjetivación como búsqueda incansable de las huellas del acontecimiento en la situación, es decir, de cómo los elementos particulares que ya han sido contados de alguna manera en la misma están sin embargo divididos por su conexión con el acontecimiento, y del inexistente en la presentación de la situación, ese elemento que ahora alcanzará una existencia máxima; sin embargo, dejaría de lado el momento de la declaración de la verdad de ese acontecimiento en su carácter plenamente genérico. Žižek, casi complementariamente, estaría buscando circunscribir ese momento de exceso respecto de la situación que es el acontecimiento para Badiou, aunque, por la particular concepción de lo real que deriva de Lacan, se vería forzado a distanciarlo también de todos modos de la noción de verdad en su carácter universal y a convertirlo en gesto vacío de pura negatividad, en pura diferencia que, en lugar de darse meramente de forma deconstructiva en los intersticios del sistema, es decir, en la división de cada uno de sus términos respecto de sí mismo, como en Laclau y Derrida, ocuparía el lugar del fundamento contingente del sistema en su conjunto, el cual no podría existir sino sobre el fondo de un establecimiento infundado. Y con esto, Žižek, en lugar de abrir paso a una sostenida crítica de la ideología que, como “gesto negativo corrosivo del orden (social) sustancial dado”, siente las bases de “un orden más alto y racional” [TS239], términos con los que él define su propia tarea, terminaría cayendo para Badiou, al contrario, en una denegación escéptica de las verdades de los procedimientos genéricos que podrían dar lugar a una transformación efectiva de la situación, en función de **la** ‘verdad’ insostenible e incapaz de intervenir en la situación de un real que estaría detrás de cualquier orden positivo, que por esto se vería reducido siempre, se trate del que se tratare, a ser simplemente un síntoma

[LM588]. Pero Badiou tiene claro que lo real no se queda en ese vacío “tan evanescente, tan brutalmente puntual, que es imposible controlar sus consecuencias” [LM588], y que Žižek se equivoca al hacer equivaler inadvertidamente el orden del ser al que se refiere la ontología matemática a lo simbólico, que podría quizás equivaler más bien a la presentación efectiva del múltiple en una situación, lo que luego Badiou llamará un mundo, asunto más bien de la lógica y no de la ontología (lógica trascendental que, desarrollada cuidadosamente a través de las seiscientas páginas de *Logiques des mondes*, puede ser considerada a la vez una respuesta y un desplazamiento de la teoría lacaniana del significante, por lo cual a su vez la equiparación de la lógica de Badiou con el plano de lo simbólico lacaniano debería ser tomada con pinzas). Para Badiou la ontología da cuenta de lo real al disponerse como matemática, es decir, al eludir la norma de lo Uno [BT52], que ya deja de darle nombre al todo (como orden simbólico); por esto el nombre del ser es vacío, es decir, el múltiple puro como conjunto de nada. Pero este vacío no equivale a ningún gesto subjetivo de negatividad ‘concentrada’, sino que es la condición trivial del ser en tanto múltiple, nunca totalizable. Y tampoco, por supuesto, el vacío como nombre del ser puede coincidir con la *différance* derridiana, que sí sería más bien cualquier inexistente en la presentación de una situación, en la indexación trascendental de un mundo efectivamente existente, ya que ella sí remite al plano de la simbolización de lo real, al orden de la cadena significante que Žižek confunde con el del simple múltiple en Badiou; debemos recordar que Derrida no es capaz de acceder según Badiou a una teoría radical de lo múltiple por su dependencia respecto de lo Uno bajo la forma de la promesa siempre abierta del acontecimiento como advenimiento de lo Otro, pero que sí es recuperable como teórico de la existencia efectiva de un mundo como organización consistente a pesar de su constitución a partir de lo múltiple (y, sobre todo, de sus límites). En última instancia, si se toma en serio el carácter ontológico de los planteos de Badiou, se podrá percibir que lo que en Žižek y Lacan es referencia a un vacío primordial (por sus compromisos con lo simbólico y el significante) se disuelve en el plano general del ser en tanto múltiple, que lo saca de su lugar fundamental y lo convierte en condición trivial de cualquier conjunto, y lo que en Derrida es un Otro que funciona como límite contingente de cualquier fenómeno es un problema que no puede llegar a plantearse en el plano de la ontología, y solo tiene sentido cuando se piensa en la presentación efectiva de un múltiple en una situación según un orden trascendental, que para el Badiou de *Logiques des mondes* es equivalente a una lógica.

Con las nociones de acto y de sujeto que toma de Lacan, Žižek pierde de vista también aquello que Lacan tampoco lograba ver: que que el acontecimiento, a pesar de dar lugar a una verdad universal, eterna e infinita, sea siempre local no es simplemente una cautela metafísica accesoria de Badiou para evitarse la absolutización del acontecimiento como Uno trascendente a la situación, sino consecuencia conceptual directa de que da lugar a una verdad con dichas características. Badiou no necesita recurrir al vacío pre-ontológico del sujeto para sostener su noción de acontecimiento (como sí Lacan y Žižek para su noción de acto) precisamente porque vacío es ya un ‘rasgo’ de todo ser múltiple, sin que este deba sustanciarse en un gesto fundante porque ya está transido por la contingencia (no sin embargo como condición trascendental, ajena a la ontología y más propia de la lógica de la aparición efectiva del múltiple). Pero más bien habría que decir que el cuestionamiento de los fundamentos por el que aboga Žižek, y ante el cual Badiou se detendría según él para preferir una interrogación más local de la situación, no es por el contrario descuidado por este último, que no concibe de otro modo que como su puesta en cuestión fundamental las consecuencias de un acontecimiento sobre el modo de existencia de un mundo, es decir, sobre su organización trascendental, plano que Žižek deja de lado precisamente por concebir el vacío puntual del gesto subjetivo contingente que negativamente funda

cualquier orden como único real, y entender en consecuencia toda ontología como un discurso de lo simbólico, ya sintomático respecto de ese vacío, quitándole su estatuto de real.

Para terminar, entonces, dos preguntas fundamentales que resumen las preocupaciones de este capítulo:

1. ¿Se puede ir más allá de la mutua contaminación de saber y creencia, sin embargo caer en reappropriaciones metafísicas vinculadas con la plena presencia de un principio general único?

2. Si en consecuencia no se puede convertir al sujeto en ese principio general, ¿cuál es su lugar en una respuesta posible a la pregunta anterior?

Derrida responde a la vez negativa y afirmativamente a la primera pregunta a partir de su referencia a un principio común cuasi-trascendental y por lo tanto no ligado a la metafísica de la presencia, pero que es la referencia a la promesa mesiánica del acontecimiento sustraído a la posibilidad de la deconstrucción, a la justicia entendida como límite del saber (del derecho); sin embargo, está claro que este ‘más allá’ debe concebirse a la vez como condición de posibilidad e imposibilidad de su realización efectiva: la promesa se sostiene como apertura al otro, a la creencia, en cada campo de saber, y tiene por esto un carácter ético. En cuanto a la segunda pregunta, Derrida parece entender que el sujeto es un efecto local de la apertura a la promesa y a la creencia, y como tal pasible de deconstrucción a partir de su prosapia metafísica.

Laclau, en cambio, parecería estar respondiendo definitivamente que no a la primera pregunta; no es para él por lo tanto necesario concebir una noción de acontecimiento más allá del funcionamiento de la lógica cuasi-trascendental de la hegemonía, que es la constante negociación de saber (en los términos de la cadena) y creencia (como identificación subjetivante con un elemento de la cadena que pasa a encarnar míticamente su plenitud) sobre un fondo constitutivo real de antagonismo, es decir, de no resolución en un orden totalizador. Lo universal no es para Laclau un más allá de esa lógica, sino precisamente aquello que la pone en marcha, es decir, el antagonismo; la elevación de un elemento particular de la cadena a ese plano es el testimonio del carácter constitutivo de la contaminación de creencia y saber. Esto, que lo acerca a otros pensamientos anti-fundacionalistas y a algunas posiciones ligadas con la llamada política de identidades, de la que en cierta forma Laclau hace su crítica en el sentido kantiano del término, es decir, explicitando sus límites y condiciones de posibilidad y también de imposibilidad, por lo que esta crítica puede ser llamada deconstructiva, es fuente de rechazo fundamental por parte de Žižek y Badiou.

Porque ellos responden claramente que sí a la primera pregunta, aunque lo hacen de modos diferentes y hasta contradictorios. Žižek postula, con Lacan, un punto real que implica la posibilidad de cuestionar de plano cualquier orden del saber e incluso del ser, que sin embargo no coincide con el sujeto de la metafísica, a pesar de su carácter absoluto, por estar absolutamente vaciado de todo contenido y de toda ley. Esta hegeliana ‘noche del mundo’ es un exceso respecto de cualquier orden natural y a la vez condición del mismo; sin embargo, no a causa de su carácter necesario, sino como mera contingencia entendida como diferencia de ese orden consigo mismo.

Badiou, en cambio, sostiene que a partir de la inconsistencia, pero no el punto vacío, del ser en tanto ser tal como lo piensa la matemática, es posible pensar la posibilidad de un acontecimiento que puede dar lugar a una verdad como su consecuencia. La verdad, si bien surge del vacío de una situación y expone su ser, solo se da como intervención genérica en una situación, y no como gesto que la funda.

¿Y qué pasa en cada caso con el sujeto? Sabemos que Derrida tiende a vincularlo indisolublemente con la metafísica de la presencia, por lo cual lo considera una noción que es propicia a reappropriaciones

inadvertidas de ese 'paradigma'. Laclau, en cambio, reactiva la noción de sujeto para llamar la atención sobre la imposibilidad de cierre de la cadena en un todo objetivo: el sujeto es así el punto nodal, por llamarlo de algún modo, del antagonismo, y contribuye a la lógica de la hegemonía a partir de su introducción del carácter constitutivo de la identificación, pero no está ligado al acontecimiento. Žižek extrema, radicaliza e invierte la posición de Laclau y otorga al vacío de la cadena su carácter fundante a partir de una rehabilitación de Hegel, y con esto pone al sujeto en el centro de la posibilidad de una puesta en cuestión general del sistema, de un acto. Badiou, en cambio, que no necesita del vacío del antagonismo para responder afirmativamente a la primera pregunta planteada, deja al sujeto la tarea insustituible de la declaración de una verdad de acontecimiento.

Si volvemos ahora a la cuestión de la religión, que como indicábamos es en este trabajo bastante más que una excusa, debemos entonces resolver las dos preguntas anteriores en una sola: ¿se puede sostener aun la experiencia de lo absoluto que la religión propone como tal? Si respondemos, con Žižek, que sí, la necesidad de postular un sujeto fundante en su negatividad como el que defiende va de suyo: todo saber y toda ley se disuelven en función de la creencia que los sostiene en su más puro carácter subjetivo, y por eso contingente y negativo, y así no estaría mal llamar 'religiosa' a esta creencia, si se quitan a este término sus connotaciones teológicas trascendentes. Si, por el contrario, acompañamos a Badiou en su especulación acerca de la posibilidad de un pensamiento radicalmente a-teológico, se puede dar lugar a un conjunto de procedimientos genéricos de verdad que ya no serían saber ni ley a ser disueltos como síntomas frente al vacío que los sostiene, ya que en la concepción matemática del ser de Badiou no hay vacío teológico alguno que suturar. Esta diversificación de la verdad y su carácter genérico, en contra del absoluto religioso que se encarna en el sujeto de Žižek (que Badiou también critica en Kierkegaard), la harían universal sin hacerla ajena, ni sustancial ni trascendental ni negativamente, a la situación de la que surge, es decir, sin tener que renunciar sin embargo a lo que hay en ella de creencia.

En este juego de saberes instituidos y verdades instituyentes entre filosofía, psicoanálisis, religión se abren varias vías posibles, que serán desarrolladas con un poco más de extensión en la sinopsis que sigue a este capítulo:

1. En primer lugar, como ya lo vimos, psicoanálisis y religión pueden asociarse, de acuerdo con la lectura que Žižek hace de Lacan para hacer aparecer la verdad del sujeto como absoluto negativo de la pulsión de muerte, desde la cual se busca legitimar un proyecto de crítica radical de todo orden establecido. Es evidente que la apropiación de ese núcleo de verdad por parte del psicoanálisis, ya señalada por Derrida (160), busca convertirse en una formidable operación de legitimación institucional del saber psicoanalítico, aunque apunte a la vez a su foco de disolución como saber, a la verdad acéfala que instituye sus operaciones críticas y analíticas, que es en última instancia la verdad del sujeto. Pero el debate ya no es el de ciencias sociales versus filosofía, como lo era todavía en Lacan, sino el de una filosofía que ha podido asimilar a su tradición el descubrimiento psicoanalítico del inconsciente y las innovaciones de la ciencia social estructuralista contra el conjunto de saberes de lo social/cultural (o de lo social entendido como cultural) que se han desarrollado tras la caída del paradigma estructuralista de las ciencias sociales. Se entiende aquí perfectamente cuál es el propósito que guía la rehabilitación de la noción de sujeto por parte de Žižek: quebrar los marcos mismos desde los que se despliegan dichos saberes.

2. Badiou, como Laclau, busca desprender la filosofía y la teoría de cualquier rastro de pensamiento religioso, es decir, de aquel que tiende, como lo hemos visto, a otorgarle un carácter absoluto al sujeto, y por lo tanto a impedir, según Badiou, la declaración de una verdad genérica. Desde este punto de vista, la generalización del síntoma por parte del psicoanálisis que es consecuencia de dicha absolutización termina poniendo un límite que propiamente podría llamarse trascendental a la transformación de una situación. Esta solo puede llevarse a cabo según Badiou a partir de la declaración de una verdad que, aunque infinita, siempre aparece localmente y así se conecta con los términos de la situación a través de la intervención de un sujeto. Por esto, la verdad, en lugar de constituirse como absoluto, solo puede ser resultado de diversos procedimientos genéricos, la política, la ciencia, el arte y el amor según Badiou, de los cuales, es muy oportuno notar, está excluida la filosofía, que, contra los oponentes clásicos de Lacan como Derrida, él considera solo hecha al servicio de los procedimientos genéricos, y no como el sitio posible de contaminación o resto de la ciencia social. Laclau, como hemos visto, se detiene sin embargo frente a una noción como la de acontecimiento de verdad de Badiou, y en este sentido, su posición se vuelve aún a la tercera vía que describiremos a continuación.

3. Derrida, en cambio, prefiere disolver la cuestión del absoluto a partir de la contaminación y el resto. La institución de filosofía y psicoanálisis, como saberes, se haya constitutivamente contaminada en su origen por los otros de los que supuestamente se separa, por ejemplo, paradigmáticamente, la religión, pero también la literatura, es decir, todo lo que hace textuales, es decir, abiertos a su reiteración como otro y a la promesa, a esos saberes. La pregunta aquí, por supuesto, es si la deconstrucción puede efectivamente renunciar, como 'saber', a la declaración de una verdad, para pasar a concebirla solamente como efecto diferencial o *différencial*. Saber y verdad, en efecto, se contaminan mutuamente, se vuelven indecibles en el textualismo generalizado de la deconstrucción derridiana y solo de este modo vuelven posible, y a la vez imposible, la institución misma de un saber plenamente constituido.

La cuestión central en juego es evidentemente si, en la contemporaneidad, un discurso o un saber instituidos pueden efectivamente renunciar al acontecimiento de verdad, y, si no es así, si este puede hacerse equivaler directamente a la noción de sujeto que estaría siempre detrás de la fundación misma de esos saberes, o si por el contrario la verdad surge más bien del despliegue efectivo de la inconsistencia del ser y el sujeto es la 'consecuencia' local del modo en que afecta un mundo. Badiou encuentra en los procedimientos genéricos una tercera vía entre los efectos de verdad deconstructivos y la verdad del sujeto lacaniana, pero frente a ellos persiste la amenaza de su disolución, sea bajo la figura de su contaminación constitutiva, por la cual el arte puede volverse inmediatamente político o la ciencia un acontecimiento amoroso, sea bajo el reclamo de un absoluto 'aun más verdadero', si puede decirse así, que la verdad que surge de los procedimientos genéricos de verdad, y que puede tener que ver con el acontecimiento religioso que estaba detrás de la declaración de San Pablo, al que, como indicaba Žižek, no podría ya dársele meramente el estatuto de una fábula.

Solo la tensión entre estas posiciones puede guiar por ahora un tratamiento más o menos informado de la cuestión del sujeto.

## Notas

- (1). Jacques Derrida destaca sin embargo cómo esta lógica de lo inmune, lo intangible o lo sagrado propia de la religión “bien podría estar obrando en todos los proyectos ‘pacifistas’ y ecuménicos” también (“Fe y saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”. En Jacques Derrida, Gianni Vattimo y otros. *La religión*. Buenos Aires, de la Flor, 1997; p. 68 (edición original francesa: Paris, Seuil/Laterza, 1996)). Con esto, busca demostrar, como veremos, que razón y religión se implican, en cierta forma, mutuamente.
- (2). Al que nos hemos referido en el capítulo 1 de la primera parte de esta tesis.
- (3). En este sentido, es ejemplar la manera en que Maurizio Ferraris, en su trabajo “El sentido del ser como huella óptica determinada” (en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.). *La religión*. cit.; p. 242), deja claro que “el retorno de Dios, como acontecimiento en todo y por todo reducible a los hábitos culturales, sería aquí un fenómeno secundario de la secularización”, o sea, que la culturalización de la religión es más bien una figura de su absorción por parte de la razón. De aquí entonces la posibilidad de pensar la religión por fuera de esta culturalización, es decir, evitando la lógica de su supuesta ‘represión’ por parte de la razón moderna
- (4). Alain Badiou. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial, 1999; p. 431 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1988). Sobre el rechazo por su parte de esta concepción fenomenológica del sujeto, se puede consultar también su *Logiques des mondes*. Paris, Seuil, 2006; p. 55.
- (5). London-New York, Verso, 2001 (edición original francesa: Paris, Hatier, 1998). En este libro Badiou la emprende contra las éticas que, siguiendo una reflexión cuyo origen encuentra en la filosofía de Emmanuel Levinas, basan en el carácter constitutivo de la relación con un otro infinitamente distante o trascendente la condición de posibilidad misma del comportamiento moral (según el modelo de la tolerancia y el respeto). Pero la ética de la verdad y la fidelidad de Badiou reduce prácticamente la totalidad del espectro de las éticas contemporáneas a este modelo.
- (6). Madrid, Trotta, 1995 (edición original: Paris, Galilée, 1993).
- (7). Lo cual implicaría más bien para Derrida “ignorar el psicoanálisis” al pensar la religión, según lo indica en su artículo “Fe y saber...”, cit., p. 87.
- (8). Todas las citas que siguen hasta próximo aviso y salvo indicación contraria, pertenecen al artículo de Derrida “Fe y saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón” al que ya se hizo referencia. Los números de página, como en este caso, se indican a continuación de cada cita entre corchetes.
- (9). Creo que solo en esto Derrida es sin dudas un discípulo de Levinas, lo que por supuesto seguirá sin embargo exponiéndolo, veremos si con mucho o poco daño, a los reparos que Badiou opone al autor de *Totalidad e infinito* en su *Ética*, a las declaraciones de Laclau en contra de cualquier ontologización de la ética y por supuesto al ataque generalizado de Slavoj Žižek.
- (10). En “Fe y saber...”, cit.; p. 12.
- (11). A la que se hace referencia en detalle en “Fe y saber...”, cit.; pp. 67, 69-70 y 72-73.
- (12). Derrida llama la atención constantemente sobre los riesgos de estos proyectos a escala global, en los que incluso destaca su carácter “europeo-colonial” [68].
- (13). Se puede consultar además el trabajo del mismo nombre de Derrida, *Khôra*.. Córdoba, Alción, 1995 (edición original: Paris, Galilée, 1993).
- (14). *Khôra*, cit.; p. 75.
- (15). Por otro lado, en el apartado 48 de “Fe y saber” Derrida demuestra que la fe, a pesar de las formulaciones de Heidegger respecto de la imposibilidad de una filosofía de la religión y de la necesidad de independencia del

- pensamiento de todo fondo dogmático religioso, es constitutiva de su pensamiento en todas sus etapas. Y en esto coincide, como veremos en las páginas 250-252 de este capítulo, con Badiou.
- (16). La interpretación rortiana del pensamiento de Derrida es accesible, entre otros textos, en sus “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo” y la discusión subsiguiente, en el volumen editado por Chantal Mouffe *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998 (edición original en inglés: New York, Routledge, 1996).
- (17). cit.; p. 42.
- (18). Derrida se refiere especialmente a estas cuestiones en su trabajo “Del derecho a la justicia”. En *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid, Tecnos, 1997; p. 58 (edición original en francés: Paris, Galilée, 1994).
- (19). “Del derecho a la justicia”, cit.; p. 35.
- (20). *Espectros de Marx*, cit.; p. 13.
- (21). op. cit.; p. 41. Derrida expone en este pasaje el pensamiento de Heidegger a su interrupción a partir de una lectura de Maurice Blanchot.
- (22). En las religiones testamentaria y coránica, aclara Derrida en “Fe y saber”, cit.; p. 18.
- (23). “Del derecho a la justicia”, cit.; p. 60.
- (24). En *Espectros de Marx*, Derrida se sirve de este argumento para criticar las interpretaciones de su noción de *différance* como perpetua demora y posposición: “En la incoercible *différance* se desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta, singular porque difiere-y-es-diferente [*différente*], justamente, y siempre otra, que se liga necesariamente a la forma del instante, *en la inminencia y en la urgencia*: incluso si se dirige hacia lo que queda por venir, está la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción, etc.). La prenda se da aquí ahora, antes incluso, tal vez, de que una decisión la confirme” (pp. 44-45). Sobre la base de lo anterior Derrida se permite en aquel libro desvincular la “permanencia” de la “revolución permanente” de toda idea de presencia: como se vio, la *différance* implica tanto el corte del instante como su posibilidad constantemente abierta (aunque nunca de manera absolutamente presente), como un “puede ser”, un “tal vez” (*Espectros de Marx*, cit.; p. 46).
- (25). “Del derecho a la justicia”, cit.; p. 63.
- (26). *Espectros de Marx*, cit.; pp. 13 y 14.
- (27). Derrida señaló las diferencias entre deconstrucción y teología negativa en “Como no hablar. Denegaciones”. En *Anthropos. Suplementos 13*. Barcelona, marzo 1989.
- (28). *Espectros de Marx*, cit.; p. 41.
- (29). op. cit.; p. 42.
- (30). A propósito, se puede consultar el trabajo de Derrida *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia, Pre-Textos, 1989 (edición original en francés: Paris, Galilée, 1987).
- (31). Revisar el capítulo 1 de la primera parte de esta tesis, pp. 24-26.
- (32). “Del derecho a la justicia”, cit.; p. 35.
- (33). *ibid.*
- (34). op. cit.; p. 36.
- (35). *ibid.*
- (36). op. cit.; p. 38.

- (37). op. cit.; p. 39.
- (38). op. cit.; pp. 52-53. También en “El otro cabo”, en Jacques Derrida. *El otro cabo—La democracia, para otro día*. Barcelona, del Serbal, 1992; p. 39 (edición original en francés: Paris, Minuit, 1991). Y allí mismo, sobre la ‘intranquilidad’ de toda verdadera decisión moral, consultar la página 60.
- (39). “Del derecho a la justicia”, cit.; p. 47.
- (40). ibid.
- (41). op. cit.; p. 56.
- (42). En revista *Confines*, n. 17, diciembre 2005; pp. 149-170 (edición original en francés en *Points de suspension*. Paris, Galilée, 1992; y versión en inglés en Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (eds.). *Who comes after the Subject?* New York and London, Routledge, 1991).
- (43). “Hay que comer...”, cit.; p. 161.
- (44). ibid.
- (45). ibid.
- (46). op. cit.; p. 158.
- (47). “Del derecho a la justicia”, cit.; p. 56.
- (48). “Hay que comer...”, cit.; p. 157.
- (49). Esta lectura coincide en esto con la que Ernesto Laclau lleva a cabo de las operaciones de la deconstrucción, como veremos a continuación.
- (50). “Del derecho a la justicia”, cit.; p. 58.
- (51). Ernesto Laclau plantea repetidas veces esta distinción entre ‘sujeto’ y ‘posiciones de sujeto’, por ejemplo en “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”. En *Deconstrucción y pragmatismo*, cit.; p. 119; y “Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo”. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000; p. 77 (edición original en inglés: London, Verso, 1990). Lo mismo hace Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 2001; p. 227 (edición original en inglés: London, Verso, 1989), pero en el marco de una operación crítica que según él alcanza no solo a Foucault sino a todos los denominados ‘posestructuralistas’ en general, incluido Derrida.
- (52). En este sentido se orientaban nuestras críticas a un proyecto de “estudios culturales” como el de Charles Taylor en el capítulo 1 de esta parte de la tesis, pp. 7-8.
- (53). “Hay que comer...”, cit.; p. 164.
- (54). *Espectros de Marx*, cit.; p. 42.
- (55). “Hay que comer...”, cit.; p. 168.
- (56). Por ejemplo en el libro de Benedict Anderson *Comunidades imaginadas*. México, Fondo de cultura económica, 1997 (edición original en inglés: London and New York, Verso, 1983).
- (57). “El otro cabo”, cit.; p. 61.
- (58). op. cit.; p. 17.
- (59). *Espectros de Marx*, cit.; p. 43.
- (60). “Del derecho a la justicia”, cit.; p. 33.
- (61). ibid.
- (62). Por ejemplo, en Alain Badiou. *¿Se puede pensar la política?*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1990 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1985) y Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia*

- socialista*. Madrid, Siglo XXI, 1987 (edición original en inglés: London, Verso, 1985), a los que por supuesto se puede agregar el libro de Jacques Rancière *El desacuerdo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996 (edición original en francés: Paris, Galilée, 1995).
- (63). A partir de esta, todas las citas, salvo indicación en contrario y hasta tanto no se indique otra cosa, corresponden a “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, cit. Los números de página se indican entre corchetes.
- (64). Citado por Ernesto Laclau en “Sobre los nombres de Dios”. En *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2002; p. 103.
- (65). op. cit.; p. 107.
- (66). En *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989 (edición original en francés: Paris, Minuit, 1972).
- (67). “Sobre los nombres de Dios”, cit.; p. 117.
- (68). op. cit.; p. 118.
- (69). op. cit.; p. 123.
- (70). Jacques Derrida. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”. En Chantal Mouffe (ed.). *Deconstrucción y pragmatismo*, cit.; p. 159.
- (71). *ibid.*
- (72). “Sobre los nombres de Dios”, cit.; p. 118.
- (73). “Nuevas reflexiones...”, cit.; p. 57.
- (74). op. cit.; pp. 77-79.
- (75). Según aparece en la página 117 del capítulo 2 de esta parte de esta tesis.
- (76). Lacan describió este funcionamiento en su famoso “Seminario sobre ‘La carta robada’”. En *Escritos I*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2003 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1966).
- (77). Derrida, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, cit.; p. 164.
- (78). op. cit.; p. 168.
- (79). “Sobre los nombres de Dios”, cit.; pp. 119-121.
- (80). Derrida, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, cit.; p. 166.
- (81). Todas las citas que siguen, mientras no se indique otra cosa, corresponden a las intervenciones de Slavoj Žižek en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality*. London and New York, Verso, 2000 (Las traducciones son mías, aunque hay traducción al español: *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires, FCE, 2003). Los números de página se indican entre corchetes a continuación de las mismas. Las traducciones son mías.
- (82). En *Contingency, Hegemony, Universality*, cit.; pp. 234-235, Žižek se refiere explícitamente a Derrida.
- (83). Slavoj Žižek. *The Ticklish Subject*. London and New York, Verso, 2000; p. 184 (Hay traducción al español, de la que no nos servimos en este trabajo: *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Paidós, 2001).
- (84). Las citas que aparecen a continuación corresponden, si no se indica otra cosa, a diversas obras de Slavoj Žižek que se citan según la siguiente clave: OB: *On belief*. London and New York, Routledge, 2001 (las traducciones son mías, aunque hay traducción al español de la versión alemana de este libro con el título de *Amor sin piedad*. Madrid, Síntesis, 2005); TE: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires, Paidós, s. f; SO: *El sublime objeto de la ideología*, cit.; TS: *The Ticklish Subject*, cit.; FA: *El*

- frágil absoluto*. Valencia, Pre-Textos, 2002 (edición original en inglés: London, Verso, 2000). A continuación de la sigla se indica en cada caso el número de página.
- (85). Alain Badiou. *San Pablo. La fundamentación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, 1999; p. 3 (edición original en francés: Paris, PUF, 1997).
- (86). En *Escritos I*, cit.
- (87). Para esto se puede revisar precisamente el capítulo VI del libro 20 del seminario de Lacan, *Aun*. Buenos Aires, Paidós, 2004 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1975), donde Lacan hace la famosa referencia a la estatua de Santa Teresa de Bernini.
- (88). En “Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics”. En Butler, Laclau y Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality*, cit.; p. 75.
- (89). Laclau. “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, cit.; p. 110.
- (90). Sobre este punto, se puede revisar también TE113-116, y SO29-30, donde Žižek parece todavía pensar que una rehabilitación de Hegel puede complementar, y no necesariamente impugnar, la teoría de la hegemonía de Laclau.
- (91). Sobre estos desacuerdos políticos, se puede consultar por ejemplo Butler, Laclau, Žižek. *Contingency, hegemony, universality*, cit.; p. 101.
- (92). op. cit.; p. 257.
- (93). op. cit.; p. 258.
- (94). En el volumen 7 del seminario de Lacan, *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1988 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1973).
- (95). Es posible encontrar ya una primera versión de estos planteos en SO159-161.
- (96). Consultar las páginas 182-183 de este capítulo.
- (97). Según se expone en la página 193 de este capítulo.
- (98). Esto resulta explícito en el tratamiento ‘a la Laclau’ que Žižek dedica a “lo Sagrado suprasensible” en SO250.
- (99). En la página 184 de este capítulo.
- (100). Consultar la página 155 de este capítulo.
- (101). Sobre la necesidad de distinguir ejemplarmente entre misticismo y cristianismo, consultar TE126-127.
- (102). A propósito, revisar la nota 24 en la página 303 de este capítulo.
- (103). Laclau, “Identity and Hegemony...”, cit.; p. 64.
- (104). Sobre esto se puede revisar también Laclau, “Constructing Universality”. En Butler, Laclau y Žižek. *Contingency, hegemony, universality*, cit.; pp. 291-292 y 295-296; es necesario llamar la atención sobre que los términos de la crítica de Laclau a Hegel en estas páginas, aunque son bastante tradicionales, coinciden en su mayor parte con los de Alain Badiou en *Logique des mondes*, II, 2.
- (105). Sobre esto, se puede consultar también Žižek, “Class Struggle or Postmodernism? Yes, please”. En Butler, Laclau y Žižek. *Contingency, hegemony, universality*, cit.; pp. 119-120.
- (106). Jean-Luc Nancy y Phillippe Lacoue-Labarthe. *El título de la letra. (Una lectura de Lacan)*. Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1981; p. 115 (edición original en francés: Paris, Galilée, 1973).
- (107). Jacques Lacan. *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2006 ; p. 110 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1973).

- (108). Žižek, “Holding the Place”. En Butler, Laclau y Žižek. *Contingency, hegemony, universality*, cit.; p. 313.
- (109). A partir de aquí, y hasta próximo aviso, la mayor parte de las citas corresponde a Nancy y Lacoue-Labarthe, *El título de la letra*, cit. (abreviado TL) y Jacques Derrida. “El cartero de la verdad” (abreviado CV) y “Del todo” (abreviado DT). En *La tarjeta postal*. México, Siglo XXI, 1986 (edición original en francés: Paris, Flammarion, 1980). Los números de página se indican a continuación de cada cita.
- (110). Por ejemplo en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, el famoso discurso de Roma, hoy en *Escritos I*, cit.
- (111). Sobre esto, consultar también CV177.
- (112). Consultar la página 235 de este capítulo.
- (113). Butler, “Competing Universalities”. En Butler, Laclau y Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality*, cit.; p. 143.
- (114). Butler, “Restaging the Universal”. op. cit.; p. 26.
- (115). Butler, “Dynamic Conclusions”. op. cit.; p. 276.
- (116). Laclau, “Structure, History and the Political”. En Butler, Laclau y Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality*, cit.; p. 201.
- (117). ibid.
- (118). ibid.
- (119). *Logiques des mondes*, cit.; p. 588.
- (120). Derrida, “Fe y saber”; pp. 87-88.
- (121). Alain Badiou. *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London and New York, Verso, 2001; p. 45 (las traducciones de este libro son mías) (edición original en francés: Paris, Hatier, 1998).
- (122). A partir de aquí, las principales obras de Badiou a las que haremos referencia se mencionan según esta clave: SP: *San Pablo. La fundamentación del universalismo*, cit.; SA: *El ser y el acontecimiento*, cit.; BT: *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona, Gedisa, 2002 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1998); y LM: *Logiques des mondes*, cit. Los números de páginas se indican en cada caso.
- (123). Derrida, “Fe y saber”, cit.; p. 44.
- (124). Sobre esto se puede consultar especialmente SA18.
- (125). “Fe y saber”, cit.; p. 29.
- (126). op. cit.; p. 34.
- (127). op. cit.; p. 106.
- (128). op. cit.; p. 34.
- (129). Es importante destacar que lo que sigue es una simplificación de los planteos originales de Badiou a los efectos de aclarar algunos puntos que luego serán de utilidad en la discusión acerca del problema que nos ocupa, es decir, el del sujeto. Por esto, se dejan de lado algunas distinciones que sin embargo son cruciales en la obra de Badiou, como por ejemplo la de “acontecimiento” y “sitio de acontecimiento” o “localización” (que es el término del que se sirve en *San Pablo* (p. 75)), o la de “singularidad débil” y “acontecimiento”.
- (130). Puntualmente, al axioma de fundación (consultar la “Meditación dieciocho” de *El ser y el acontecimiento*).
- (131). Badiou, *Ethics*, cit.; p. 125.
- (132). op. cit.; p. 68.
- (133). Revisar página 189 de este capítulo.

- (134). Consultar por ejemplo SA24.
- (135). Giorgio Agamben. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid, Trotta, 2006; pp. 57-58.
- (136). op. cit.; p. 58.
- (137). Consultar la página 171 de este capítulo.
- (138). Sobre todo esto, se puede revisar también LM45 y ss.
- (139). Alain Badiou. “On a Finally Objectless Subject”. En Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (eds.). *Who comes after the Subject?*, cit.; p. 30. La traducción es mía.
- (140). Característica que será criticada por Žižek bajo la acusación de reintroducir el ‘mal infinito’ de la idea regulativa kantiana (como se verá en la página 294 de este capítulo).
- (141). Según se dijo en la página 245 de este capítulo.
- (142). Badiou, “On a Finally Objectless Subject”, cit.; p. 30.
- (143). ibid.
- (144). Como se verá más adelante en la página 274.
- (145). Badiou, “On a Finally Objectless Subject”, cit.; p. 30.
- (146). ibid.
- (147). ibid.
- (148). Badiou, *Logiques des mondes*, cit.; libro II, sección 1.
- (149). Como se vio en la página 262 de este capítulo.
- (150). Y revisar especialmente TS162.
- (151). Según se vio en la página 245 de este capítulo.
- (152). Por ejemplo, en TS138.
- (153). Por ejemplo, en TS166-167 a propósito de Badiou. Y consultar además las páginas 246, 291 y 294 de este capítulo.
- (154). Hay que llamar sin embargo la atención sobre la recuperación del término “dialéctica” en el reciente *Logiques des mondes*, aunque se trata de una recuperación bastante ‘personal’, que implica más bien la fractura de cualquier posibilidad real de síntesis [LM11-12].
- (155). Badiou, *Logiques des mondes*, cit.; libro II, sección 2.
- (156). A la que nos referimos en la página 275 de este capítulo.
- (157). Según se explicó en las páginas 224-226 de este capítulo.
- (158). Como hemos visto en la página 195 de este capítulo.
- (159). En un sentido similar se orienta el comentario que de estos pasajes de *San Pablo* lleva a cabo, en un contexto diferente y más específico, Jacques Rancière, en su “Le poète chez le philosophe. Mallarmé et Badiou”, en *Politique de la littérature*. Paris, Galilée, 2007.
- (160). Según se vio en la página 245 de este capítulo.

## E. Sinopsis, o el sujeto después de la teoría

Si bien la intención de esta parte de este trabajo no podría haber sido la de presentar un mapa completo de las distintas perspectivas desde las cuales se puede plantear el problema del sujeto en el pensamiento contemporáneo, dado que la vastedad de un estudio serio de las mismas excedería completamente sus alcances y los de las fuerzas de cualquier investigador que trabaje individualmente, como es el caso, sí se puede ahora, a partir del trabajo realizado en los tres capítulos precedentes, proponer al menos algunas conclusiones con alguna aspiración de generalidad a propósito de la manera en que es posible volver a plantear el problema del sujeto en el ámbito de la teoría y yendo incluso más allá de ella.

Ya que si, aunque simplificando mucho, puede sin embargo decirse que el discurso de la teoría ha tenido y tiene aun que ver con un tipo o modelo de interrogación ‘crítica’ que apunta menos al sentido que a sus condiciones materiales de posibilidad, y que por esto particularmente dicha interrogación ha llevado a discutir el lugar central, dominante y excluyente que tradicionalmente, en especial desde el pensamiento filosófico, pudo otorgarse al sujeto entre esas condiciones, gracias por supuesto entre otras cosas a los cuestionamientos a los que este pensamiento se sometió a sí mismo –y probablemente la filosofía de Jacques Derrida sea su ejemplo más cabal, y por eso una de las mayores fuentes de inspiración para la teoría–, sin embargo podemos decir que en el escenario que venimos de describir, aunque incompleto, se puede encontrar una tendencia a volver a tratar la cuestión del lugar del sujeto entre esas condiciones, e incluso más allá o ‘por fuera’ de ellas, y por eso desplazando la modalidad teórica de interrogación que acabamos de presentar.

Esta sinopsis pretende explorar brevemente de manera general cómo se ha podido plantear nuevamente esta cuestión del sujeto a partir de las operaciones del pensamiento contemporáneo que hemos revisado. Lamentablemente, la naturaleza de este propósito llevará a sacrificar a veces la especificidad de los vocabularios teóricos en cada caso en juego por mor de la claridad y en pos del establecimiento de un marco general que vuelva conmensurables los distintos proyectos de pensamiento, marco que en sí no tendrá otro alcance o validez que el meramente heurístico; pero confiamos en que se comprenda la necesidad de esta operación.

La teoría puede definirse como el discurso de la crisis del concepto de representación. Es en este sentido que se la puede pensar como un resultado de la fractura de la sutura típicamente moderna de sujeto y conciencia. Si el pensamiento moderno pudo ser caracterizado, según el arco de pensamiento que va de “La época de la imagen del mundo” de Heidegger a *Las*

*palabras y las cosas* de Foucault, como centrado alrededor de la apertura de un mundo definido por su posibilidad de ser representado, se entiende que la figura de la conciencia haya sido la ‘piedra de toque’ capaz de servir como garante del conocimiento positivo que ese pensamiento buscaba legitimar. Porque debe comprenderse que si este mundo de las representaciones se constituye a partir de una distancia respecto de toda definición sustancial, consuetudinaria o dogmática del ser, lo cual conlleva una peculiar ‘fuga’ de cualquier certidumbre que se pretenda constituir como definitiva en el plano de lo meramente sustancial, solo la figura trascendental de la conciencia podría detener las consecuencias de este vacío de los fundamentos. El dominio de la representación se funda sobre la reducción o, por decirlo de otro modo, la puesta entre paréntesis de cualquier supuesto campo de pertenencias inmediatas, es decir, definido a partir de la presencia plena de cualquier identidad a sí misma, y por esto hace equivaler todo intento de fundar el orden en su conjunto sobre alguno de sus elementos al mero dogmatismo.

No se trata, hay que decirlo antes de enfrentarse de lleno a las consecuencias de la teoría en relación con el modelo del sujeto-conciencia, de la exclusión radical de la identidad por la que a veces se intenta hacer pasar dicha reducción, sino de su localización en un espacio generalizado en el cual cualquier pertenencia identitaria pretendidamente inmediata cobra sentido solo en función de dicha localización. Así, se puede decir que el campo de la representación consiste en un espacio reflexivo, en el que es posible mediar, o relativizar, especulativamente toda posibilidad de autodefinition sustancial de cualquier factor en juego, dado que no puede constituirse como tal más que en el conjunto que como mundo abre la representación, en el horizonte que supone su mismo establecimiento. Esto no implica otra cosa que lo siguiente: lejos de considerarse su trasfondo oculto o reprimido, lo identitario, concebido como un ámbito de supuestas pertenencias sustanciales, una vez abierto el mundo de la representación, sería siempre segundo respecto de él, o incluso su ‘subproducto excedente’. O sea que solo la posibilidad de la ‘des-identificación sustancial’ que abre la representación permite pensar la identidad como conjunto de pertenencias aparentemente sustanciales, no mediadas: la identidad no puede ser pensada como la ‘roca dura’ sobre la que simplemente descansa la ‘volátil’ mediación radical del espacio de la representación<sup>1 2</sup>.

---

<sup>1</sup> El cambio de naturaleza de las notas en esta sinopsis, al pie y no al final, respecto de los capítulos anteriores manifiesta también un obvio cambio de función: aquí cumplen la de explicitar los vínculos entre los distintos pasos de la argumentación de esta sinopsis y los capítulos precedentes, que es en realidad lo único que hace verdaderamente que uno como este tenga sentido en este trabajo.

De la condición representacional básica de todo el sistema debe tenerse sobre todo en cuenta que la noción de representación utilizada aquí es radicalmente reflexiva, por lo cual se vuelve improcedente todo planteo que la conciba exclusivamente como adecuación. Este tipo de planteos reduce los alcances de la radical representacionalidad del sistema postulando como *telos* de la representación, alcanzable o no, su misma anulación orientada a una realización finalmente inmediata de una plena presencia. Hay que partir, en cambio, de una afirmación radical de la distancia respecto de la sustancia que instala la representación (a eso tiende nuestro planteo) para no dejarla inadvertidamente librada al hipotético ideal de una coincidencia o unidad transparentes ‘más allá de la representación’. Pero determinar en qué consiste finalmente una afirmación tal, sobre todo en relación con la figura de la conciencia es lo que ocupa el centro del problema que estamos discutiendo.

¿Cuáles son, a través de lo que parece un juego de palabras, los ‘medios’ de la mediación? En otras palabras: ¿de qué modo se instaura (disculpando el equívoco vocabulario inaugural en esta exposición esquemática que, por supuesto, no tiene pretensiones históricas) el espacio reflexivo de la representación? Una primera respuesta parece simple: a través de un sistema de reglas o, si se prefiere, de una lógica, que traza los límites de lo posible dentro del

---

<sup>2</sup> Con el término ‘política de identidades’ se suele hacer referencia a un modo en que se ha configurado un conjunto de reflexiones (privilegiadamente académicas) acerca de los sitios de intervención política en el contexto de las sociedades occidentales contemporáneas. De acuerdo con estas reflexiones, que operan más como presupuesto generalizado de diversas prácticas intelectuales que como doctrina o sistema de proposiciones explícito, la política se concibe fundamentalmente como un espacio en el que ‘se representa’ o ‘se reconoce’ elementos irrepresentados que exceden lo que había sido considerado propio de la política en las democracias republicanas. Estos elementos (agrupados según criterios no a menudo explícitos bajo el término ‘identidad’) se caracterizan por remitir de un modo u otro a grupos de personas cuyo criterio de agrupación se distingue cualitativamente (en principio) del de la libre asociación democrática y del principio de representación generalizada que es su base; en efecto, la ‘identidad’ agrupa en función de un rasgo o conjunto de rasgos que se consideran intrínsecamente ligados con algún tipo de presunta inmediatez, y no con la reflexividad característica de las asociaciones políticas tradicionales. Lo crucial, de todos modos, no es el rasgo necesario que se considere determinante (el interminable debate en torno de la prioridad de ‘raza’, ‘género’, ‘etnicidad’, ‘nación’, ‘clase’), sino el carácter sustancialista de la demanda de la necesidad ‘política’ de su ‘representación’ o su ‘reconocimiento’. La política se puede volver ‘política de identidades’ solo como resultado de la crisis de la representación; pero hay que agregar que solo como el giro reaccionario que le sigue, unilateralmente antirrepresentativo.

espacio de la representación. La identidad de un elemento depende de su posición en este campo de posibles, y por lo tanto de que pueda ser calculado de acuerdo con las reglas de la lógica de dicho campo. Esta lógica, al ser condición de posibilidad de la representación pero no ella misma representable en los mismos términos a los que da lugar, no puede sino definirse como trascendental<sup>3</sup>.

La lógica de la representación diseña un orden irreversiblemente reflexivo, un marco o espacio definido solo por sus relaciones internas al que todo elemento presente será, por tanto, inmanente. Se plantea entonces inevitablemente el problema de lo nuevo en ese orden, de lo irrepresentado. Por un lado, lo hemos visto, una manera de pensarlo nos enfrenta a la lógica como trascendental. Aquí, por supuesto, se puede empezar ya, canónicamente, a plantear la cuestión del sujeto, que en el orden de la representación se constituirá privilegiadamente como trascendental respecto del campo de lo representado, y como sede de la lógica que lo organiza bajo la figura englobadora de las operaciones esquematizadoras de la conciencia. El sujeto de la representación sostiene ese campo sustrayéndose del juego de las identidades en el mismo, o sea de la representación como tal, y solo así, dada la modalidad de constitución de ese campo, es capaz de organizarlo bajo la figura de la conciencia y sus tareas de integración, clasificación y distribución de lo representado. De aquí se puede desprender la tesis clásica, de alcance ontológico, de que todo ser es ser para una conciencia, que podría traducirse un poco tautológicamente diciendo que no hay representaciones sino para un sujeto de la representación, que, aunque él mismo sea no solo irrepresentado, sino por principio (al menos en este momento) irrepresentable, es el límite que a la vez excede y hace posible el vasto campo de lo representado.

Sin embargo, esta no es la única respuesta posible a la pregunta por lo irrepresentado arriba formulada. O, en todo caso, no es la respuesta completa. Sabemos que la reflexividad generalizada del campo autónomo de la representación no puede pensarse sobre la base de su relación con ningún fundamento sustancial; más bien, lo hemos dicho, se sostiene en una distancia, en una separación de cualquier supuesta plenitud que exceda la reflexividad de la representación. De aquí que todo pensamiento de la representación lo sea a la vez del sujeto

---

<sup>3</sup> *Logiques des mondes* de Alain Badiou es un gran intento reciente de pensar esta lógica del aparecer sin hacerla depender de un ego trascendental. Con esto Badiou demuestra que, si se aceptan sus conclusiones sobre la posibilidad de una ontología de lo múltiple con una referencia a las cuales cerraremos esta sinopsis, no es inevitable que el punto de partida de toda crítica de la representación sea una deconstrucción generalizada del sujeto.

trascendental: con esta figura, en un ágil juego filosófico, la separación y la distancia, como condición de posibilidad, se convierten en el foco mismo para y por el que la representación se constituye como tal, si bien se sustraen a la representación misma. ¿De qué maneras puede ser interrogado este límite que el sujeto impone al sistema de la representación? La forma en que se piense esta pregunta será crucial para los siguientes pasos de esta sinopsis, precisamente porque puede llevar a aporías a la respuesta parcial basada en la conciencia que expusimos en el párrafo anterior.

Una primera manera de plantear la pregunta sobre los límites de la representación es la siguiente, popularizada por la fenomenología en sus primeras formulaciones. La singular finitud que implica el trazado de este límite es en principio condición de posibilidad del sistema mismo: no hay campo de la representación sin ‘restricción’ radical de su plena realización como sustancia, digamos, como un orden eterno, lo que es lo mismo que decir que no lo hay sin sujeto. Pero por esto también el orden de la representación es constitutivamente temporal, y de manera habitual la temporalidad aparece en este marco indisolublemente ligada a la noción de sujeto. De aquí hay solo un paso a pensar que la temporalidad –concebida como finitud radical– es una estructura trascendental que precede y condiciona la diferencia misma de sujeto y campo de las representaciones, es decir, que ella es la separación o diferencia que separa dicho campo de su realización plena como sustancia. Que haya representación implica pagar el precio de la finitud constitutiva del sistema mismo, incluso la de la noción misma de sujeto trascendental que se contaba como la condición de posibilidad del mismo, también él sujeto a un proceso de constitución a lo largo del tiempo. Esta finitud, está claro, no se opone a una infinitud que la trascienda –sea la de un orden sustancial más allá de su alcance, sea la de un sujeto elevado al rango de espíritu del mundo–, sino que es consecuencia del modo en que se van armando las relaciones en el sistema. Su inmanencia al mismo no es equivalente de su totalización., y esto no es más que una consecuencia directa de la mediación reflexiva de toda relación sin la posibilidad de apelar a un anclaje sustancial. Frente a esto, caben dos posibilidades. Primero, la de identificar las estructuras de la temporalidad con el sujeto de la representación mismo: el sujeto no es finalmente otra cosa que la diferencia que impide el cierre del sistema y que implica la apertura de lo trascendental, pero esto equivale a decir que este pasa a operar ahora como su fundamento. La conciencia temporalizante es el proceso cuyo desarrollo explica la distinción misma entre empírico y trascendental que está en la base del orden de la representación. Hay representación porque una conciencia (no empírica o

psicológica, está claro) está operando constantemente por detrás de todo supuesto 'estado de cosas'.

Pero, en segundo lugar, se abre otra posibilidad. Principalmente, la que tiene que ver con disociar esta integración de temporalidad, conciencia y sujeto, para otorgar a la primera incluso el rol de poner en cuestión el dominio absoluto de estos últimos en el campo de la representación. No es posible aquí detenerse demasiado en los detalles de esta posibilidad. De todos modos, lo que importa retener de ella es que abre una primera brecha en el orden moderno de la representación generalizada y quiebra la aparente omnipotencia del sujeto en ese orden. El sujeto como conciencia operante se convierte en una representación más; por qué no, en simple identidad<sup>4</sup>. La apertura a un 'más allá de la representación' no implica por supuesto la aparición de algún elemento que ese orden dejaba de lado y que ahora sustituya la figura de la conciencia, sino, en última instancia, la completa revolución de sus condiciones de posibilidad, o mejor, del modo en que en aquél se concebía la relación misma entre lo condicionante y lo condicionado, o entre lo instituyente y lo instituido.

Lo importante para nosotros aquí es que esto transforma completamente el modo en que se planteaba la cuestión de lo irrepresentado. La plenitud de la conciencia temporalizante concebida como fuente del sentido de las representaciones cede su lugar a una distancia que, como vacío constitutivo, la finitud del sistema de la representación implica. Esta crisis del carácter trascendental del sujeto como conciencia da lugar a un vaciamiento de todas las categorías subjetivas que habían sido consideradas parte de la lógica del sistema de la representación. Este vacío, obviamente, no es representable, es decir, carece de identidad en el campo de la representación, pero esto, ya lo sabemos, no lo define como núcleo sustancial pre-representativo, sino que él mismo surge como límite de esta concepción representativa del ser, volviéndola a la vez posible –porque sin la presuposición de un vacío como distancia no hay posibilidad alguna de que se dé algo como la representación– e imposible –ya que la pone en crisis enfrentándola a su fracaso constitutivo, a su desfundamentación radical, al desnaturalizar la figura del sujeto como conciencia que la legitimaba.

La emancipación de la temporalidad del campo solo aparentemente dominado por la figura de la conciencia genera una tensión y un dinamismo extra entre este vacío no-sustancial, esta 'sustancia tachada', y el sistema mismo, con la particularidad de que en este caso esta

---

<sup>4</sup> Lo cual lo somete a las tensiones bajo las que se encuentra cualquiera de ellas; por ejemplo, particularmente en este caso, la acusación de etnocentrismo.

tensión supone la puesta en cuestión de lo trascendental mismo o, lo que es lo mismo, implica desprenderse de cualquier anclaje que guíe, unifique o englobe las representaciones. La idea, como anticipamos, es que no se trata de que simplemente un vacío constitutivo ahora ocupe simplemente el sitio del ego trascendental, ‘usurpando’ todas sus prerrogativas. Que esa distancia ya no sea sujeto como conciencia da lugar a una ‘puesta en abismo’ generalizada que no resulta nada fácil detener. La finitud no puede precisamente constituirse plenamente como principio sustraído al campo de las representaciones; por eso, le conviene la calificación de ‘cuasi-trascendental’<sup>5</sup>. En efecto, la ‘sustancia tachada’ es el límite del sistema como su

---

<sup>5</sup> Esto por supuesto no evita que se pretenda superar la crisis del sujeto trascendental dando otros nombres al vacío abierto por el establecimiento del campo de la representación. La sostenida crítica de Charles Taylor al moderno “sujeto desvinculado”, equivalente del ego trascendental como conciencia que domina todo el campo de la representación sustrayéndose a ella al mismo tiempo, adjudica al diálogo y al reconocimiento intersubjetivo la posibilidad de convertirse en ‘piedra de toque’ o anclaje de la deriva identitaria abierta por la crisis de la representación. El campo de la representación resulta reconducido a sus fuentes originales en la vida concreta de una comunidad que en sus bases constitutivamente intersubjetivas y comunicativas no puede ser reducida en apariencia al modelo del sujeto trascendental que operaba como ‘pivote’ del sistema de la representación, constitutivamente individual a pesar de su generalidad abstracta. El diálogo y el reconocimiento excederían el campo de la representación y de este modo se convertirían en fuerza ‘secretamente’ operante por detrás de cualquier intento de fundamentación trascendental, lo cual daría lugar a la posibilidad de concebir formas de identidad por fuera del paradigma de la representación (según Taylor, las consecuencias jurídicas y políticas de la apertura de esta posibilidad serían notables). Sin embargo, en el capítulo 1 de esta sección pudimos demostrar que las nociones de comunidad y reconocimiento de Taylor siguen dependiendo del modelo del sujeto trascendental porque necesitan recurrir de todas maneras a la noción de representación, que no puede ser radicalmente excluida, como pretende, del ámbito del reconocimiento tal como Taylor lo concibe. Jürgen Habermas proporciona una posible solución al problema de Taylor al recurrir a una peculiar forma de ‘cuasi-trascendentalidad’: la que suponen los presupuestos o implicaturas comunicacionales del lenguaje que estarían ‘detrás’ de todo intercambio intersubjetivo. Con esto, sin renunciar a la inmanencia, ya que estas implicaturas, a pesar de tener un carácter ideal, no pueden simplemente concebirse como condiciones trascendentales de posibilidad del lenguaje porque están, valga la redundancia, implicadas en sus diversos usos efectivos, se puede concebir una instancia radicalmente sustraída a la noción de conciencia (individual) que pueda dar cuenta de la cuestión de lo irrepresentado en el orden de la representación, sin recaer ella misma en el orden de lo efectivamente representado pero sin tampoco recurrir inadvertidamente al modelo del sujeto trascendental. Pero, por razones que en esta sinopsis serán más claras más adelante, cuando se

condición de posibilidad y de imposibilidad a la vez, pero al mismo tiempo no puede no ser un elemento más del mismo, ya que si no lo fuera se sustraería radicalmente del juego, quebrando con esto el ‘principio’ de la finitud del sistema. Si este límite fuera radical y absolutamente irrepresentable se quebrarían las condiciones de des-sustancialización a las que hacíamos referencia más arriba, aun cuando en este caso la ‘sustancia’ fuera equivalente al vacío. La tensión se dibuja entonces en torno de la cuestión de la representación del vacío, de lo irrepresentable, pero nunca absolutamente; o sea, sobre el estatuto del mismo en el paradigma de la representación<sup>6</sup>. Se abre entonces un juego de tres términos, ‘representado’,

---

desarrollen las consecuencias que se deducen de la hipótesis de la constructibilidad radical del sistema de la representación, se puede afirmar que la postulación habermasiana de una situación comunicativa ideal sigue presuponiendo, según se expuso también en el capítulo 1, una noción trascendental de sujeto bajo la forma de un contexto generalizable y homogéneo, en última instancia siempre restringido al esquema de la comunicación oral. La pretensión habermasiana de disolver el problema del sujeto representativo en una pragmática comunicacional cuasi-trascendental da en una limitación improcedente del juego que abre el vacío de lo irrepresentado, que hace las veces de su nuevo fundamento. Las maneras en que Habermas debe tener en cuenta de todos modos en su teoría de la acción comunicativa la cuestión del sujeto o de la subjetivación es testimonio de dicha limitación (para esto, puede ser oportuno revisar nuevamente el capítulo 1). Esto demuestra que en última instancia no es posible salir del callejón sin salida subjetivo (del sujeto como conciencia) del sistema de la representación por la vía de una intersubjetividad fundante, de cualquier noción predeterminada de ‘vínculo social’.

<sup>6</sup> Alrededor de este problema de lo irrepresentado y la representación de lo irrepresentable se acumulan las diversas actualizaciones contemporáneas de la tradición de la estética idealista, algunas de las cuales fueron revisadas en el capítulo 1 de esta parte. Las lecturas de Jürgen Habermas y de Paul de Man por parte de Terry Eagleton que allí exponemos sirven para mostrar claramente los obstáculos que ofrece este problema: la discusión en torno de lo sublime manifiesta especialmente las paradojas que constituyen la relaciones entre irrepresentable e irrepresentado que se analizarán a continuación. Particularmente, las que implican otorgar un nombre al vacío del sistema y las consecuencias de esa nominación sobre ese vacío mismo. La imposibilidad de Eagleton de mediar dialécticamente, como se propone al llamar la atención sobre la unilateralidad ‘negativizante’ de de Man, marxismo y deconstrucción tiene que ver, según nuestro modesto entender, con que aquel, en primer lugar, caracteriza el pensamiento de de Man y la deconstrucción en general como un discurso de la crisis de la fenomenalidad, es decir, del orden de la representación y que por eso reenvía a un más allá ‘mesiánico’ de la misma, y, en segundo lugar, plantea que el marxismo puede sostenerse como saber, si no de lo irrepresentable, sí al menos de lo irrepresentado, es decir, de su delimitación siempre anómala (y por

‘irrepresentado’ e ‘irrepresentable’, que puede ayudarnos a pensar las implicaciones de este problema a nuestro alcance. La constitución misma del sistema depende de un ‘elemento’, el vacío dejado por lo irrepresentable, es decir, el sitio de lo en apariencia no mediado, pero que tiene que ser parte del sistema para que este se constituya propiamente en torno de una reflexividad generalizada entendida ahora como la radical finitud de todo orden constituido. Al ser parte del sistema, este elemento anómalo (pues es tanto el límite como una parte del sistema) no puede escapar plenamente a la lógica de la representación. Aquí se produce entonces una especie de ‘salto’ o cambio de plano (lo que podríamos llamar, con cierta redundancia, un movimiento topológico): lo irrepresentable se convierte en irrepresentado. El vacío constitutivo del sistema de la representación se presenta como término positivo, pero no representado; como un más allá del sujeto representativo. Pero, es oportuno recordarlo, no se trata de un resto sustancial nunca asimilado sino, como decíamos más arriba, de su ‘versión’ segunda o reflexiva, mediada (y que solo en determinadas circunstancias tomará la forma de ‘lo identitario’). No se trataría, de este modo, de otra cosa que de aquello que se presenta en el espacio de mediación radical de la representación como lo ‘no-mediado’, es decir, aquello que se define por su aparente inmediatez en un campo cuyo principio de constitución es precisamente la reflexividad, en el que toda identidad es ocupación de un lugar determinado en el campo. La identidad de lo irrepresentado se distingue de este modo de las identidades que responden a la lógica del sistema, es decir, a su constitución trascendental<sup>7</sup>

---

eso nunca plenamente reducible al orden del saber) en el campo de la representación, lo cual, como hemos visto en el capítulo 3, es excluido como posibilidad por la concepción derridiana del acontecimiento. El carácter universitario del marxismo de Eagleton lo lleva a no reconocer los alcances de las operaciones deconstructivas, que no se agotan en un gesto puramente negativo y crítico como el que le adjudica, y a confundir el mesianismo de la concepción derridiana de la justicia indeconstruible con ahora sí una versión bien determinada, si bien negativa, de la sociedad comunista futura como la del marxismo tal como él lo entiende. Eagleton no da el paso radical que implica plantear el problema de lo construible, según lo veremos más adelante, y sigue cautivo del orden de la representación y de su vacío constitutivo; quien sí se atreverá a dar dicho paso será el también marxista, aunque primero, lacaniano, Slavoj Žižek. Habrá que retomar la cuestión cuando se haga brevemente referencia en el marco de esta sinopsis al debate de este último con Derrida, Laclau y Badiou presentado en el capítulo 3.

<sup>7</sup> Tres referencias pueden servir para aclarar este punto, que sin dudas orientará varios otros pasos de la argumentación que sigue en el cuerpo del texto. En primer lugar, es posible remitirse a lo que Jacques Derrida, por ejemplo en su clásico trabajo “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989 (edición original en

El término crucial de la tríada recién presentada es, por supuesto, el de lo irrepresentado, ya que lo irrepresentable es refractario a cualquier juego ulterior, siendo sin embargo aquello que le da lugar<sup>8</sup>. En aquel, en cambio, la paradoja constitutiva del sistema de la representación

---

francés: 1967)), denomina “el movimiento de la suplementariedad”. El campo de juego de sustituciones que es el lenguaje “permite tales sustituciones infinitas porque es finito” [p. 397], ya que le falta un centro. Ese lugar de la ausencia es ocupado por un signo que actúa como suplemento, que ocupa el lugar de esa ausencia pero a la vez constituye siempre un exceso, una adición. De este modo, el suplemento, como indica Derrida, se opone “a la ausencia de significación sin comportar por sí mism[o] ninguna significación particular” [p.398]. En este sentido, podemos afirmar que el suplemento nombra el vacío significativo, lo excluido por el sistema, en tanto tal, es decir, como un elemento más del sistema. Así, el centro sustancial tachado y lo excluido del sistema pasan a formar parte del juego de sustituciones, en lo que Derrida trata de pensar como afirmación del “*no-centro* de otra manera que como pérdida del centro” [p. 400].

En segundo lugar es pertinente la reflexión de Gilles Deleuze en torno del “cuadro vacío”, en su trabajo “¿En qué se reconoce el estructuralismo?” (en F. Chatelet. *Historia de la filosofía; ideas; doctrinas*. Tomo II: *La filosofía de las ciencias sociales*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976). El cuadro vacío es, según Deleuze (cuya argumentación depende fuertemente en este punto tanto del pensamiento de Jacques Lacan como del de Jacques Derrida), “lo diferenciante de la propia diferencia” [p. 590]. Es el tercer término que distribuye los lugares en la estructura dando lugar justamente a la posibilidad de la sustitución de los otros, siempre en relación con él pero sin constituirse como origen o fundamento. En cierto modo, el cuadro vacío nombra el funcionamiento mismo de la estructura, su movimiento, en un término: “[c]onstituye”, indica Deleuze, “el último género de la estructura o su lugar total; no tiene identidad más que para carecer de esta identidad, y no tiene lugar más que para desplazarse en relación a cualquier lugar”. Pero no por esto debe considerárselo abstracto o indeterminado: “es perfectamente determinable, comprendido tanto en sus desplazamientos como por el modo de desplazamiento que le caracteriza”. Finalmente, Deleuze sugiere que el cuadro vacío “es para cada orden de estructura el lugar vacío o perforado que permite a este orden articularse con los demás” [p. 594]; aprovecharemos este planteo a continuación, cuando surja el problema de la relación entre representación y construcción.

Por último, una breve mención (en esta nota ya demasiado extensa) del uso directo que de estos dispositivos argumentativos ha hecho Ernesto Laclau en el contexto de la teoría política, a través de nociones como las de “significante flotante” (cuya genealogía puede trazarse hasta la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* de Lévi-Strauss) y “significante vacío”, por ejemplo en *Hegemonía y estrategia socialista* (Madrid, Siglo XXI, 1987) y *Emancipación y diferencia* (Buenos Aires, Ariel, 1996).

<sup>8</sup> A lo irrepresentable parecen corresponder, en este paso de la argumentación de esta sinopsis, todas las consideraciones a propósito de la *khôra* derridiana del capítulo 3. Esto nos lleva a pensar en una

aparece por fin figurada; así, se puede decir que cobra existencia lo que antes no estaba. Y, en efecto, esto sucede porque lo irrepresentado es una figura, un tropo, un desplazamiento representativo. Aquí empieza entonces a operar un factor central hasta ahora no considerado en el curso de esta argumentación: el de la construcción. Lo irrepresentado se distingue radicalmente de un fondo sustancial que retornaría, en su carácter de tal, para quebrar ‘desde afuera’ el orden reflexivo de la representación ya que más que nunca no puede ser considerado objeto ‘natural’ o dado, sino precisamente ‘resultado’ de una construcción, entendiéndose por esto la instancia de una reconfiguración de las relaciones inmanentes al sistema que excede la lógica de la representación, o sea, que no es ella misma representable.

Retomaremos más adelante la relación de irrepresentación y construcción, a todas luces central en nuestro esquema en lo que hace a los presupuestos que guían la manera propiamente teórica de plantear la interrogación acerca del sentido. Detengámonos ahora un momento sobre la cuestión del reto que el juego tropológico ‘irrepresentable-irrepresentado’ opone al sistema de la representación. En efecto, el elemento de lo irrepresentado, siendo parte del sistema, alude a su vez a su límite; de este modo, se configura de acuerdo con diversas determinaciones paradójicas: es una parte del sistema pero señala su afuera, lo que lo excede; y, a la vez, no lo olvidemos, es la figura de su condición misma de posibilidad, que es la exclusión de lo no-reflexivo, de un posible orden sustancial por lo tanto ajeno a la representación. No debe resultar extraño, entonces, que el foco mismo del sistema en su conjunto, más que ser considerado algo propio de él ‘por naturaleza’ o simplemente dado, aunque sea como proyecto (siempre incompleto), se localice en la tensión inaugurada por el problema de lo irrepresentado. Así, lo irrepresentado es el nombre del sistema en tanto no-dado, no-natural, no-totalizable. Este nombre da lugar a un universalismo ‘en proceso’, que se distingue claramente de cualquier pretendida totalización del sistema y particularmente del pretendido universalismo moderno edificado alrededor de la noción de conciencia como figura por excelencia del sujeto trascendental<sup>9</sup>. Pero no hay que olvidar que lo irrepresentado es también un elemento particular

---

peculiar disyunción que se da en el pensamiento de Derrida entre irrepresentable e indeconstruible, concepto este último al que nos referiremos con detalle más adelante. Habría entonces que decir que *khôra* es a la vez irrepresentable e indeconstruible, pero que esto no implica sin embargo síntesis alguna.

<sup>9</sup> Que desde esta perspectiva no podría ser considerado universal precisamente por darse como totalización, es decir, excluyendo toda apertura y finitud, o sea, toda referencia a lo irrepresentado en su radicalidad.

del sistema; lo universal se ‘encarna’ en una de sus partes. Esa parte deviene así, sorprendentemente, el nombre del sistema mismo, aquello por lo que, precisamente, es<sup>10</sup>.

Antes de volver a la cuestión de la construcción de lo irrepresentado, permítasenos llamar la atención sobre una consecuencia más de la tensión inaugurada por la exploración, que claro está que ya podemos llamar ‘teórica’, de los límites de la representación. Recordemos que el sistema reflexivo de la que esta depende estaba basado en la figura del sujeto, como sitio de cruce o encuentro del conjunto de relaciones definidas por la delimitación del espacio de la representación, y que el sujeto se definía como constitutivamente representante-representado, o representativo, es decir, como conciencia. ¿Qué pasa entonces con la noción de sujeto en los límites mismos de la representación configurados dentro del sistema como una de sus partes? ¿Puede haber un ‘sujeto de lo irrepresentado’, aunque la construcción, de la que en última instancia dependería, no necesite aparentemente de la noción de sujeto como pivote ‘fundamentador’? La respuesta será afirmativa, pero solo podrá justificársela tras un rodeo, una vez desarrolladas algunas etapas más de la argumentación. Se podría, sin embargo, adelantar que la cuestión del sujeto deberá ser planteada en el plano de la construcción de una manera completamente distinta de aquella en que se lo hacía en el de la representación.

Lo irrepresentado se construye como desplazamiento topológico de las relaciones del sistema. Habría que decir, entonces, que, en el marco de estas relaciones, lo irrepresentado es construible; con esto, se busca mostrar que no se trata de algo dado que busca o reclama

---

<sup>10</sup> En el capítulo siete de *Alegorías de la lectura* (Barcelona, Lumen, 1990 (edición original en inglés: New Haven, Yale University Press, 1979), Paul de Man analiza un pasaje del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* de Rousseau, y a partir de ellos desarrolla una teoría acerca del carácter constitutivamente topológico de toda denominación. La figura retórica, el tropo (más específicamente la metáfora), lleva a cabo siempre, en última instancia, una literalización que hace de “un estado figurado de significado suspendido, un significado determinado, propio, que no tiene alternativas” [p. 176]. La suspensión significativa de lo irrepresentable en el marco del sistema se configura como elemento del mismo a través de su nominación: este es el ‘salto’ al que aludimos más arriba en el cuerpo del trabajo. Sin embargo, está claro en el planteo del mismo de Man que esta “ceguera” y este “error” son constitutivos: se llega a afirmar incluso que “sin esta literalización no podría haber sociedad” [p. 180]. De todos modos, cabe preguntarse si esta indecidibilidad suspensiva, propia de aquello que Laclau denominaba “antagonismo”, es la última palabra, y si se sostuviera que efectivamente lo es, si no implica esto el trazado de un límite que termina a su vez literalizando sin posibilidad de deconstrucción ulterior un modelo determinado de sociedad o de ‘vínculo social’.

elevarse a la dignidad de la representación, sino que, más bien, depende de un proceso de reconfiguración del mismo sistema, de desplazamiento de sus relaciones constitutivas, de representación de la representación, de interrogación de su propia lógica. Esto nos enfrenta claramente a un nuevo ‘escenario’: el de la construcción ‘más allá’ de la representación. La construcción está ‘detrás’ del desplazamiento topológico del sistema que implica el movimiento de lo irrepresentado; no hay tropo o reconfiguración de relaciones sin presuponer la constructibilidad del sistema, es decir, la posibilidad de su articulación y desarticulación. Pero debe quedar claro que esta constructibilidad solo alcanza su crucial significación cuando se la piensa vinculada constitutivamente con el juego de lo irrepresentado-irrepresentable. En efecto, la constructibilidad abre otra ‘escena’ que no es ya la de la representación, aunque sea sin dudas consecuencia de las aporías a las que llevan a dicha noción los principios que guían el orden que ella misma establece. Las condiciones de dicha paradójica ‘escena’ más allá de la representación serán nuestro objeto a continuación.

La hipótesis de la constructibilidad de lo irrepresentado depende, por supuesto, de su vinculación con el problema de lo irrepresentable, es decir, con el hecho de que el vacío del sistema resulte puntualizado topológicamente en lo irrepresentado. De este modo, la radical no-sustancialidad del sistema (la ‘sustancia tachada’), su funcionamiento sin fundamento (lo cual no es una carencia), es lo que lo hace construible y, por lo tanto, reconfigurable topológicamente. Pero esta reconfiguración es un proceso que escapa a la representación, aunque a la vez se encuentre en su misma ‘base’, sobre todo si ahora pensamos que lo irrepresentado es el nombre de lo construible del sistema en tanto se abre al juego de la representación. Asimismo, lo construible, ya lo sabemos, excede el plano del sujeto representativo que era el pivote del sistema, aunque también por eso se lo puede considerar ahora su rasgo más ‘secreto’ y, a la vez, más propio: si el sujeto representativo no fuera construible, no podría haber aspirado nunca a la universalidad entendida como trascendencia irrepresentable que le era en apariencia propia.

El límite de lo construible, su condición de posibilidad, puede ser denominado, si no tememos las posibles resonancias metafísicas de la palabra, ‘azar’. En efecto, la constructibilidad solo puede pensarse radicalmente si se la desprende de todo supuesto fondo intencional; si no, se estaría llevando a cabo una inversión inadvertida de su relación con el sujeto representativo como conciencia recién expuesta. Detrás de toda reconfiguración efectiva de las relaciones inmanentes al sistema queda abierta esa posibilidad que impide que esta se constituya como definitiva. A este carácter no-conclusivo de toda reconfiguración es a lo que

se aludía cuando llamábamos la atención sobre que se trataba, constitutivamente, de un proceso topológico; la constructibilidad es una tensión constantemente operante sobre el ‘escenario’ de la representación, que no se deja pensar cabalmente si se considera a aquella meramente el paso de un estado inicial a otro final. Lo construible como irrepresentado-irrepresentable elude incluso la estabilidad relativa de una configuración particular del sistema. De aquí, la postulación del azar como su límite constitutivo: lo construible depende de una inestabilidad fundante<sup>11</sup>.

A partir de lo recién expuesto puede surgir toda una tópica de la deconstructibilidad como instancia ‘crítica’ (el término va entre comillas porque en la tradición filosófica alude habitualmente a las operaciones que en el orden de la representación corresponden a la reconducción de toda identidad a sus condiciones trascendentales de posibilidad, y está claro que aquí no podría tener ya este sentido) frente a configuraciones determinadas del sistema de la representación; en efecto, toda configuración puede ser ‘reconducida’ a ese azar procesual que la condiciona y demostrar así su finitud y su inestabilidad últimas<sup>12</sup>. Lo construible-deconstruible del sistema, su carácter propiamente estructural, es la marca misma de su contingencia. Sin embargo, pese a lo dicho más arriba, debe indicarse también que este azar constitutivo y constante, por un lado, no clausura la posibilidad del sistema de alcanzar cierta

---

<sup>11</sup> Michel Foucault, en el Prefacio a *Las palabras y las cosas* (México, Siglo XXI, 1988; edición original en francés: 1966), ha situado de un modo ya hoy proverbial esta inestabilidad fundante, a través de su famosa referencia al texto de Jorge Luis Borges “El idioma analítico de John Wilkins”. Lo “heteróclito” en la clasificación de animales de la enciclopedia china de Borges, ese “desorden” sin un “lugar común” que centellea en ella, está ‘detrás’ de cualquier orden que se postule, incluso (o mejor, especialmente) del sistema de la representación tal como estuvimos intentando esbozarlo. En el capítulo 2 hemos explorado las consecuencias de esta perspectiva en el ámbito de la teoría postcolonial en la obra de Edward Said. Su defensa de una política de la mezcla y la hibridación es completamente consecuente con la idea de que cualquier orden se enfrenta a un afuera constitutivo en el que lo construible, es decir, lo azaroso de ese orden funciona como su límite. Una arqueología del saber orientalista no consiste para Said en otra cosa que reconducirlo a su momento límite de constructibilidad, al peligroso azar histórico de su conformación misma.

<sup>12</sup> El uso de términos como “deconstrucción”, “deconstruible” o “deconstructibilidad” en este momento del trabajo remite sin dudas al pensamiento de Jacques Derrida, pero lo hace de un modo acotado, que identifica más una serie de operaciones argumentativas que una corriente teórica o una metodología de análisis. Con ellos se busca destacar básicamente las instancias disruptivas que se constituyen con la apertura del orden de la representación al espacio de la construcción.

estabilidad relativa, aunque nunca coincida con ella, ni, por otro, y más importante, implica una apertura general o abstracta del mismo a lo irrepresentado (que más que de azar tendría características propias de la necesidad trascendental, aunque por el lado de lo negativo). Lo irrepresentado no surge siempre de cualquier modo, o de manera completamente azarosa; por eso señalábamos que el azar es solo su límite.

Lo irrepresentado es siempre reconfiguración, con lo cual se limita la originalidad de su momento de contingencia. Pero, a la vez, no hay que olvidar que esta reconfiguración no opera aquí sobre fondo sustancial no mediado alguno, lo cual implica que el desplazamiento de las relaciones inmanentes al sistema da lugar a algo que puede ser llamado ‘nuevo’ en pleno derecho; por esto, la hipótesis de lo construible-deconstruible nos lleva inevitablemente a plantear la cuestión del acontecimiento a pesar de lo constante de su ‘amenaza’. De esta forma, el azar en proceso característico de lo construible-deconstruible es contingencia situada: así como un estado del sistema puede siempre devenir azaroso en algún punto, del mismo modo el azar es siempre tal en un punto del estado del sistema. El azar constituyente que es el límite de lo construible-deconstruible no puede ser nunca el ‘azar absoluto’, ya que si lo fuera dejaría de intervenir procesualmente en la reconfiguración de las relaciones: simplemente estaría ya dado, como un opuesto inconciliable y necesario del sistema de la representación, amenazándolo constantemente pero no pudiendo nunca forzar su reconfiguración desde dentro. Por eso, es un límite, y no su otro absoluto, y por esto es ‘acontecimental’<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> De este modo entiende Gayatri Chakravorty Spivak la tarea de la deconstrucción en el contexto poscolonial, tal como la presentamos en el capítulo 2: si toda identidad es construible en un campo generalizado de relaciones, la apuesta ‘crítica’ se juega en encontrar los puntos de acontecimiento de ese campo, es decir, aquellos en que se expone, ahora lo comprendemos más cabalmente, a su imposibilidad constitutiva que a la vez es su condición de posibilidad. Cabe de todos modos preguntarse si los herederos más o menos fieles de la deconstrucción derridiana, entre los que por supuesto hay que contar también a Ernesto Laclau, no tienden a dejar de lado la importancia que el mismo Derrida otorga al carácter mesiánico del acontecimiento, para en lugar de ello concentrarse en la ‘lógica cuasi-trascendental’ del campo que describen. Este podría ser el caso de la teoría de la hegemonía de Laclau, aunque probablemente no el del pensamiento paratáctico de Spivak, el cual parece edificarse precisamente en contra de cualquier tipo de subsunción en una lógica. De todos modos, será necesario volver a interrogar más adelante el pensamiento de Spivak, que aquí parece estar en las antípodas respecto del de Laclau, cuando se trate acerca de la necesidad del vínculo entre el acontecimiento y lo indeconstruible.

Resta entonces explorar el modo en que se pueden dar estas relaciones entre el orden de lo representado y lo irrepresentado como construible-deconstruible según un azar siempre situado, es decir, como acontecimiento. Representación y construcción no pueden simplemente constituir dos campos independientes, según un dualismo tajante, cada uno con su orden de fenómenos correspondiente: es obvio que esta fenomenalización de la construcción no es otra cosa que su denegación en función de una definición totalizadora del sistema de la representación, que, como vimos, es imposible. En efecto, ya señalamos cómo la hipótesis de lo construible se derivaba del carácter radicalmente reflexivo del sistema de la representación, de su incompletitud constitutiva; ahora, hay que prestar atención a cómo lo construible-deconstruible puede ‘inmiscuirse’ en la lógica de la representación. Esta relación no puede ser la de una rígida exclusión mutua, si bien las pretensiones de autonomía del orden de la representación forman parte de sus propias reglas constitutivas. La primera hipótesis, que sin dudas se impone como consecuencia aparente de los pasos de la argumentación seguidos hasta aquí, es que lo construible-deconstruible, bajo la forma de lo irrepresentado, a pesar de ser consecuencia de los principios constitutivos del orden de la representación en su incompletitud, operaría en realidad como su ‘base’ o ‘fundamento’. Como ya indicamos, sustrayéndose al universo de la representación, encarna justamente su apertura y su universalismo en proceso como no-realizado; solo hay que dar un paso más para suponer que, en última instancia, la verdad de la representación es la construcción, es decir, que lo representado no es más que la estabilización no del todo propia de un desplazamiento o una tensión constructiva constante sobre un fondo o límite de mera contingencia o azar. También, de este modo, el sujeto representativo en que ‘pivota’ el sistema debería ser considerado un mero efecto del espacio combinatorio no intencional de lo construible-deconstruible, con la salvedad de que ese espacio no puede ser concebido sino como límite del orden de la representación. Simplificando, se puede decir que si bien no hay representación sin construcción, tampoco hay construcción sino en el límite de la representación.

Sin embargo, resulta claro que la finitud del sistema de la representación resulta ahora más claramente determinada al ser pensada en los términos de lo construible-deconstruible. Es grande, entonces, la tentación de otorgar a la construcción el estatuto de fundamento, radicalizando la imposibilidad de fijación del orden de lo representado y, por lo tanto, su

apertura a lo irrepresentado<sup>14</sup>. La representabilidad implica justamente la no-coincidencia de los elementos dados consigo mismos en su plena presencia (según la correlación de representación y finitud o incompletud del sistema a la que se hizo referencia más arriba) y, por lo tanto, su apertura a la reorganización estructural, a su dinamización posible en términos constructivos. En alguna medida, se puede afirmar, sin embargo, que el desarrollo de la argumentación previa tendió a limitar los alcances de esta tentación teórica, resaltando los puntos de interdependencia de lo representable y de lo construible. Pero también es cierto que, a pesar de lo indicado respecto de su fondo de azar y contingencia, lo construible tiende a presentarse como la ‘sustancia secreta’ de la representación ‘por fin descubierta’. Por eso, para no cerrar el juego, debe apelarse a una nueva figura esquemática que, en cierta forma, recupera en otro nivel el movimiento iniciado con la apelación a la tríada de lo representado-irrepresentado-irrepresentable: el tercer término que desplazará la amenaza de cierre sustancial de lo contruible-deconstruible será el de lo que denominaremos lo ‘indeconstruible’<sup>15</sup>. Y a

---

<sup>14</sup> Ya se indicó en la nota 10 cómo Paul de Man se encargaba de mostrar el carácter constitutivamente tropológico de toda representación. Es pertinente, sin embargo, remitir ahora al modo en que de Man caracteriza el proyecto estructuralista que intenta dar cuenta de las sustituciones tropológicas sobre la base de juegos combinatorios de elementos (lo que de Man denomina, en *Alegorías de la lectura*, “gramaticalización de la retórica” [p. 29]). El análisis de un pasaje de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust le permite concluir que, efectivamente, “cuando se invoca ese poder unificador de la metáfora, estas auténticas imágenes reposan, en realidad, en el uso engañoso de pautas gramaticales semiautomáticas. La deconstrucción de la metáfora y de todas las pautas retóricas, tales como la mimesis, la paronomasia o la personificación, que utiliza la semejanza como medio de disfrazar las diferencias, nos retrotrae a la precisión impersonal de la gramática y de una semiología derivada de pautas gramaticales” [p. 30]. De Man va a poner en cuestión, por supuesto, la posibilidad de realización de este proyecto, a través de su noción de “alegoría”, con la que trata de precisar su manera de entender la imposibilidad de dar con un fundamento construible plenamente calculable y completamente exterior al plano de la representación.

<sup>15</sup> El término aparece incluso (o especialmente) en algunos trabajos más o menos recientes de Jacques Derrida. Por ejemplo, en *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (Madrid, Tecnos, 1997; edición original en francés: 1994), como hemos visto en el capítulo 3: “En la estructura que describo de esta manera, el derecho es esencialmente *deconstruible*, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado. [...] La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más

partir de aquí se podrá concebir, según lo anunciado, la posibilidad de un sujeto de lo irrepresentado.

Lo indeconstruible impone, en principio, un límite que evita que el plano de lo construible-deconstruible sea inadvertidamente reconducido en su conjunto al sistema de la representación, que es a lo que en última instancia equivale su interpretación como el fundamento que sin constituirse como una nueva sustitución del sujeto trascendental es sin embargo capaz de dar lugar a ese sistema como efecto de un conjunto de relaciones combinatorias en sí mismas no representativas. Impide que aquél se cierre sobre sí mismo a la manera de un paradigma definitivo, bajo la forma de, por ejemplo, un conjunto de convenciones, un código maestro o una estructura centrada; por esto, lo indeconstruible aparecerá, en primera instancia, ligado con el azar, el juego abierto y la contingencia, que son los ‘casos-límite’, como vimos, del plano de la construcción. La hipótesis positivista de la completa apertura del espacio de la construcción a su representación (científica, privilegiadamente) es echada a perder por lo indeconstruible alrededor de lo cual se estructura el campo de la construcción, sin que esto implique por supuesto que sea su centro, sino más bien su límite. El orden de lo representable no podrá operar como resolución de la inestabilidad introducida por lo construible-deconstruible en el sistema; lo indeconstruible no puede entonces ser caracterizado como un factor de reducción de su contingencia constitutiva. Al

---

allá del derecho, no es deconstruible” [p. 35]; a continuación, Derrida sitúa la intervención de la deconstrucción justamente entre la deconstructibilidad del derecho y la indeconstructibilidad de la justicia [p. 36]. Por supuesto, Derrida se muestra muy influido en este trabajo por las obras, no siempre coincidentes pero sin duda afines, de Walter Benjamin y Emmanuel Levinas; así, la indeconstructibilidad parece tener que ver a menudo en sus formulaciones con la demanda de o la responsabilidad frente a un otro ‘absoluto’ (en este sentido se constituye también la figura del *don* en textos como *Dar (el) tiempo* (Barcelona, Paidós, 1995; edición original en francés: 1991)) o, directamente, en el análisis derridiano de “Para una crítica de la violencia” de Benjamin (en *Fuerza de ley*), con Dios o lo divino. Está claro que, a pesar de las afinidades del movimiento argumentativo de nuestro trabajo con el llevado a cabo por Derrida, optamos, con el uso de “indeconstruible”, por una versión algo más terrenal y situada. El ‘misticismo laico’ del discurso derridiano en este punto impide, al parecer, extraer todas las consecuencias posibles de ese movimiento. Por ejemplo, como se puede ver en el cuerpo del texto, las relativas al funcionamiento propiamente político de lo indeconstruible tensionando constantemente el ámbito del sistema de la representación e ‘inmiscuyéndose’ en su espacio aparentemente autónomo como ‘imagen’ recurrente, cosa imposible, aparentemente, para la infinita distancia de la justicia levinasiano-derridiana.

contrario, se trata del límite que, llevado al infinito, impide cualquier posibilidad de cierre también en el orden de la construcción.

Resulta evidente, como lo hemos señalado ya varias veces, que el juego de lo construible-deconstruible-indeconstruible implica una fuerte puesta en cuestión del rol fundamental que el sujeto cumplía en el orden de la representación. Pero una de las preguntas de las que habíamos partido era la que se interrogaba por la posibilidad de la existencia de un sujeto más allá de ese orden. Del mismo modo que el sujeto trascendental se constituía en el límite del campo de la representación, ¿se puede pensar un sujeto a partir del carácter de límite de lo indeconstruible? Sí, al menos si a este último se lo entiende como aquello que impide el cierre representativo del orden de lo construible como un objeto para un sujeto trascendental como conciencia: lo indeconstruible es el límite constitutivo, condición de posibilidad y de imposibilidad, de la objetividad de lo construible, digamos, de su representabilidad<sup>16</sup>, y por lo tanto está ligado a un sujeto, pero que no puede ya concebirse según el modelo de la representación, es decir, que no se trata del sujeto representativo ni de cualquiera de sus sustitutos ya mencionados. Si lo indeconstruible es el límite de azar, contingencia e indecidibilidad del carácter construible de todo sentido representable<sup>17</sup>, el sujeto se constituye precisamente a partir de la decisión que implica que efectivamente pueda darse un orden del sentido como tal y no nada, aunque nunca por supuesto de manera total o plenamente autónoma, ya que el sujeto, más que operar aquí como su fundamento definitivo en la modalidad trascendental, solo consiste en el gesto precario y puntual de la detención significativa de la deriva de lo construible<sup>18</sup>.

Como se ve, entonces, en principio el sujeto de lo irrepresentado que estamos tratando de presentar aquí ‘reenvía’ de una manera peculiar al plano de la representación: su intervención se presenta como condición de su estabilización relativa como un orden solo en apariencia autónomo sin que esta sin embargo sea equivalente a su fundamentación objetiva plenamente abierta al saber. En el movimiento de ese foco indeconstruible que gracias al sujeto ‘imanta’ algunas relaciones del sistema, ciertas representaciones se cargan con rasgos de plenitud y necesidad, gracias a los cuales parecen no estar sujetas al régimen de desplazamientos

---

<sup>16</sup> Esta es la razón por la cual, como se vio en el capítulo 3 de esta parte, Ernesto Laclau rehabilita la noción de sujeto en contra de la ‘ortodoxia deconstructiva’ de Derrida.

<sup>17</sup> O, en el vocabulario de Laclau, si el antagonismo tiene un carácter constitutivo.

<sup>18</sup> A partir, indica Laclau siguiendo al primer Lacan, de lo que llama “identificación”, sin la cual no se podría hablar de hegemonía.

tropológicos que está en la base (nunca plena o presente, y en última instancia siempre diferida al infinito) del sistema de lo representado-irrepresentado-irrepresentable.

Es importante señalar que el orden de la representación aparece, sí, absuelto de este modo de su relación con lo construible, pero en tanto representación, no como constructo o conjunto de relaciones efectivo. Su necesidad es del orden de la imagen, entendiendo por esto no que podría distinguirse de algún tipo de necesidad real en otro plano, sino precisamente que la necesidad solo puede darse en el aparecer representado, en el sentido de que no puede realizarse nunca simplemente como presencia plena<sup>19</sup>. El sujeto, concebido de este modo, es el agente de esta necesidad que a la vez es imposibilidad. Además, no puede estar de más recordar aquí que, desde esta perspectiva, lo indeconstruible no es exactamente la imagen efectiva en que se ‘encarna’ la aparente fundación del orden del sentido, sino un ‘foco’ móvil, un límite dinámico que tensa el orden de lo construible-deconstruible hacia un aparecer representado que vuelve necesaria la apariencia de una imagen sin estar sustancialmente encadenado a ella.

A partir de lo recién expuesto, es posible entonces sugerir algunas indicaciones a propósito de la cuestión del sujeto de lo irrepresentado. Si bien el paradigma de lo construible-deconstruible parece atentar mortalmente en un primer momento contra el lugar de pivote del sistema de la representación que ocupa el sujeto, destacando ya no solo que depende de un conjunto de relaciones<sup>20</sup>, sino, sobre todo, el fondo contingente, azaroso y en última instancia indecible de su constitución como tal, sin embargo en el límite de ese paradigma la cuestión del sujeto se plantea nuevamente con pleno interés. En efecto, a partir de lo indeconstruible, usando esta palabra en el sentido explicitado más arriba, se constituye un ‘foco’ dinámico que de algún modo tensa el orden de lo construible-deconstruible hacia la representación, vedando su cierre meramente combinatorio, constructivo, a través del sujeto. Ese foco, aunque por supuesto no puede ser pensado como la plena elevación de lo construible al plano de lo intencional (en el modo de los presupuestos subjetivos establecidos por el orden de la representación), puede ser considerado otro sitio de la subjetividad, entendido como el lugar de la apertura a la decisión de cualquier orden que se pretenda sin más objetivo. Tiene sentido hablar aquí de sujeto también dado que lo pensamos como la posibilidad de constitución de una

---

<sup>19</sup> Es en este sentido que, según Laclau, la política de la hegemonía es también una política del significante.

<sup>20</sup> De las que ‘intersubjetividad’, como vimos, es solo uno de los nombres posibles, y quizás el menos adecuado.

agencia, de una decisión, que consiste en ese ‘cierre’, que solo puede darse como ‘imagen’, del orden de lo construible-deconstruible.

Pero esto no puede dejar de implicar que entre el sujeto de la representación y el de lo irrepresentado se generen inmediatamente a su vez una tensión inevitable y una relación dinámica. El sujeto de lo irrepresentado aparecería entonces como el posible adelgazamiento tendencial del sujeto de la representación, su vaciamiento respecto de los presupuestos que garantizan su funcionalidad (y su fundacionalidad) dentro del sistema que denominamos como el orden de la representación. La posición del sujeto como pivote de ese sistema resulta afectada por la tensa relación dinámica que se establece con este polo de lo irrepresentado indeconstruible. De este modo, el sujeto puede resultar al mismo tiempo, y como consecuencia de la radicalización de los presupuestos de ese mismo sistema, tanto su fundamento como la sede del constante enfrentamiento de ese sistema con sus propios límites, y él mismo enfrentado así a su propia finitud constitutiva.

La discusión ulterior corresponde al estatuto de lo indeconstruible en su relación con el sujeto. Una primera operación posible es la que consiste en evitar lo que pasa a concebirse ahora como el desvío de lo indeconstruible para pensar el sujeto más allá de la representación. El vacío del orden de lo construible-deconstruible no es un límite respecto de su realización plena, que de este modo podría considerarse equivalente de una trascendentalización de su campo, es decir, una nueva mera sustitución del modelo original del sujeto como conciencia, ya que el discurso de lo indeconstruible estaría aspirando en última instancia a constituirse como saber (de orden o según el modelo de lo metalingüístico), sino ya él mismo el gesto del sujeto que lo funda. Solo esta postulación del sujeto es capaz de quebrar las pretensiones trascendentalizantes de un pretendido discurso de lo indeconstruible<sup>21</sup>. ¿Es esto un retorno al sujeto como centro o pivote de la organización del sistema? No, o al menos no si se lo piensa como sujeto consciente. El sujeto es aquí el exceso del que la constructibilidad de cualquier orden depende como tal: si lo construible mismo no difiriera de sí, ninguna sustitución topológica podría tener lugar. No podría producirse ningún tipo de juego combinatorio sin un sujeto que, como vacío, le diera lugar. El sujeto es en este plano precisamente aquello que echa a perder toda imagen, toda representación pretendidamente plena con la fuerza de su negatividad fundante, pero sin que esto implique que se constituya como sustancia

---

<sup>21</sup> A partir de esta estrategia se diseña la lectura crítica del paradigma deconstructivo que Slavoj Žižek propone a partir de sus lecturas de Hegel y del último Lacan, como se vio en el capítulo 3.

trascendente, digamos, como identidad, ya que se llama sujeto aquí a la apariencia como apariencia, la diferencia mínima que hace que lo construible-deconstruible no se cierre sobre sí mismo y se abra a la representación como tal. El lugar de la imagen como imagen, tal como la concebíamos cuando intentábamos pensar el modo particular en que el no-cierre del orden de lo construible reenviaba de alguna manera al plano de la representación, lo asume desde esta perspectiva plenamente el sujeto. Y toda otra concepción de lo indeconstruible (quizás, mejor dicho, la figura de lo indeconstruible mismo) se convierte en una ‘barrera’ frente a este sujeto, que no constituye sin embargo más allá alguno, sino que se reduce a un mero ‘gesto’ infundado.

El riesgo de esta operación se da cuando a partir de ella se debe volver a pensar la relación con el modelo del sujeto de la representación. La tendencia a concebir ahora el sujeto de lo irrepresentado como el fundamento último de la conciencia, a pesar de que se lo piense precisamente como la brecha que veda toda verdadera independencia y cierre de la misma, de que como representación de la representación como tal sea el exceso que impide radicalmente todo fundamentalismo que descargue de la generalización de la constructibilidad, es grande, si bien habría que decir que ese fundamento no puede ser otra cosa que un vacío, aunque un vacío o hiato que, bajo el nombre de sujeto, se vuelve en cierta forma localizable en el sistema<sup>22</sup>.

Sumariamente, las dos posiciones acerca de la relación entre el sujeto y lo indeconstruible recién presentadas se pueden resumir del modo siguiente: lo indeconstruible traza un límite frente a toda plenitud, tras lo cual el sujeto se ve obligado a identificarse con una ‘imagen’ contingente en su pretensión de acceder a la misma, o lo indeconstruible deja de constituir un límite para asumir el rol del sujeto que funda el orden mismo en un gesto siempre excesivo, como imagen de la imagen. Desde cada posición se puede acusar a la otra de reproducir inadvertidamente lógicas propias de definiciones pre-deconstructivas del orden de la representación: lo indeconstruible, al trazar un límite al orden de lo construible, aspiraría a constituirse como avatar del sujeto trascendental; el sujeto como vacío fundante localizado estaría demasiado cerca de la definición tradicional de la autoconciencia. ¿Cómo salir de esta *impasse*<sup>23</sup>?

La última posibilidad es finalmente la de recusar de plano la hipótesis de que el paradigma de lo construible-deconstruible-indeconstruible puede dar cuenta del ‘más allá’ del

---

<sup>22</sup> Esta es, como se vio, la posición tradicional de los críticos deconstructivos de Lacan y el lacanismo.

<sup>23</sup> Que es, ya lo sabemos, la del enfrentamiento entre los teóricos de la política de la hegemonía como Laclau y los de la de lo real como Žižek.

espacio de la representación, y concebirlo por el contrario ya como una delimitación de sus verdaderos alcances, ligados directamente con la ‘producción’ de lo inconstruible, de aquello que es de todos modos aunque no pueda ser construido. La imposibilidad de cierre definitivo del orden de la representación no tiene que ver con ningún pretendido ‘sustrato’ combinatorio, aun si él mismo estuviese fundado sobre un vacío indecible, todavía demasiado afín a la lógica de la representación, sino más bien con que aquel orden, al no poder cerrarse como uno en sí mismo (como sistema cerrado de sustituciones combinatorias) se ‘reduce’ necesariamente a lo múltiple. Y una vez que se accede al plano de lo radicalmente múltiple, que por definición es constitutiva (y trivialmente) infinito y no solamente tiende hacia el infinito como vacío localizable o límite perpetuamente demorado (figuras demasiado marcadas aún por el modelo de lo trascendental), la constructibilidad generalizada de la representación resulta a su vez excedida ya no obviamente por un punto vacío que tensa todo el orden al infinito, se lo llame y piense o no como sujeto, sino por la declaración de verdades que gracias a diversos procedimientos específicos advienen a la representación sin otro respaldo que el de su declaración, ni siquiera el topológico-combinatorio, como resultado de un acontecimiento, es decir, de la ‘manifestación’ ilegal de un múltiple irrepresentado que se ‘deduce’ inevitablemente de la idea misma de multiplicidad, aun cuando implique siempre de todos modos una decisión, que es la de su declaración efectiva por parte de un sujeto<sup>24</sup>.

Porque sin la declaración de un sujeto no hay verdad, es decir, manifestación de las consecuencias del acontecimiento, dado que la verdad se constituye sin respaldo constructivo alguno pero aun así no lo es si no tiene consecuencias en el orden de la representación. Si la verdad fuera considerada solo meramente construible según las relaciones combinatorias desplegadas en el campo del azar indeconstruible, esto le otorgaría rasgos de necesidad, aun cuando fueran los de la finitud contingente de ese campo. La idea es que solo la declaración

---

<sup>24</sup> Se trata, es fácil notarlo, de la estrategia filosófica de Alain Badiou, que al hacer de la matemática una ontología, el discurso del ser en tanto ser, y solo a partir de esta operación comenzar a pensar el acontecimiento, es decir, aquello que se sustrae al ser, el momento de contingencia que puede dar lugar a la declaración de una verdad, impugna la idea misma de que todo lo que es es construible-deconstruible, y por lo tanto también la de que se constituye alrededor de un vacío de azar que lleva la constructibilidad al infinito, se lo conciba como lo indeconstruible o como sujeto en tanto negatividad fundante: la declaración axiomática, según el modelo de la ‘invención’ matemática, se define precisamente por ‘esquivar’ el ‘hecho’ de que solo pueda surgir sobre la base de un conjunto de relaciones combinatorias, es decir, ser construible.

efectiva de la verdad por parte de un sujeto es lo que testimonia el carácter no deductivamente construible de la verdad, y por lo tanto su posibilidad de constituirse como algo verdaderamente nuevo en el campo de la representación. Sin acontecimiento y verdad, entonces nada de irrepresentado, y por lo tanto ninguna transformación real del orden de la representación. Y no hay horizonte de condiciones generales de la significación que pueda dar cuenta del supuesto carácter construible de la verdad surgida del acontecimiento, que se define precisamente por excluir esa posibilidad.

El gesto clásico de la teoría mismo, el del análisis de las condiciones de posibilidad del sentido, termina siendo interrogado por la crisis de la constructibilidad radicalizada que introduce la declaración de la verdad de un acontecimiento en los términos en que venimos de presentarla. La puesta en cuestión teórica del sujeto de la representación, su deconstrucción, se revela como insuficiente, pero esta constatación de su insuficiencia no va de la mano de una radicalización de la constructibilidad, sino más bien de su exceso múltiple. Y lo crucial de esto en relación con nuestro tema es que el sujeto de lo irrepresentado solo puede ‘constituirse con pleno derecho’, si es que estos términos pueden ser usados en este contexto cuando todo va más bien en sentido contrario, si se excede el plano de lo construible-deconstruible-indeconstruible. El sujeto de lo irrepresentado no puede ser ni un efecto de lo construible ni una excepción contingente y constitutiva a la vez de ese orden, bajo la figura del vacío de la estructura, ya que esto todavía lo vincularía al orden de la representación a través de su carácter de uno, es decir, vedando la posibilidad de afirmar radicalmente su multiplicidad. Por lo tanto, un pensamiento radical de lo múltiple más allá de su carácter construible-deconstruible, si bien impugna claramente la idea de un sujeto-uno como el del orden de la representación, aun cuando se lo piense como excepción o vacío, sin embargo requiere, puesto que no hay radicalización real del pensamiento de lo múltiple sin verdades y sin la posibilidad de su declaración, de un sujeto de lo irrepresentado que, nunca de manera general o trascendental, simplemente es capaz de dar el salto de lo irrepresentable a lo irrepresentado siempre de manera situada, y de explotar sus consecuencias transformadoras, también locales, respecto del orden de lo representado.

Con esta crisis de la constructibilidad-deconstructibilidad, es cierto, una manera de concebir las relaciones del sujeto y el sentido, la de la llamada ‘teoría’, revela sus límites constitutivos. De esto se sigue, como hemos visto, una peculiar rehabilitación de la noción de sujeto, pero de un sujeto que se desprende definitivamente de la lógica de la trascendentalidad de la representación sin que por esto se lo pueda pensar como construible, como efecto de un

azar combinatorio, aunque tampoco sea capaz de ser deducido sin más de los axiomas de lo múltiple. El problema es cómo pensar la decisión, la intervención que implica, sin caer en reformulaciones de la ‘figura’ de lo indeconstruible, aunque sea para postular al sujeto como lo indeconstruible mismo. La salida, lo sabemos, es generalizar la multiplicidad más allá de cualquier reducción a lo uno, y hacer del sujeto un factor de conexión de múltiples irrepresentados como declaración de una verdad. El sujeto despliega un procedimiento de declaración de una verdad que siempre es genérico, es decir, radicalmente múltiple e irrepresentado, y solo por esto, como sabemos, universal<sup>25</sup>.

Entonces, si bien no puede postularse, tras la caída del modelo del sujeto trascendental de la representación, que el sujeto es simplemente un particular más y por esto equivalente a una identidad, y tampoco parece ser la solución recurrir a nuevo un avatar del sujeto cartesiano<sup>26</sup>, esto no quiere decir que solo reste reducir el sujeto al casillero vacío en el juego perpetuo de discursos y códigos<sup>27</sup>, es decir, como indeterminación simple. Ya que esa indeterminación solo se puede constituir, por un lado, gracias las operaciones de delimitación de un saber con pretensiones más o menos objetivas<sup>28</sup> o, por otro, desde una concepción voluntarista y unilateral de la labor del intelectual sustraído de plano a las redes del saber<sup>29</sup>. La indeterminación es entonces o demasiado cerrada (como apertura, pero siempre dentro de un campo de saber constituido) o demasiado abierta (por excluir de plano toda relación con el orden del saber y la representación en general, con lo cual implicaría algún tipo de fundamentalismo del azar de lo constructivo como un ‘afuera’ radicalizado, dando lugar a los conocidos discursos acerca de la transgresión). ¿Cómo sostener una noción de sujeto capaz de

---

<sup>25</sup> Estamos recurriendo ampliamente a las ideas de Alain Badiou expuestas hacia el final del capítulo 3.

<sup>26</sup> Según la concepción del sujeto que Slavoj Žižek toma de Jacques Lacan.

<sup>27</sup> Ejemplos de una operación de este tipo serían tanto la concepción del “intelectual migrante” de Edward Said y la del “sujeto subalterno” de Spivak, como el carácter sublime de la sociedad comunista futura irrepresentable de Terry Eagleton, tal como fueron expuestos en los capítulos 2 y 1, respectivamente.

<sup>28</sup> Sea el del marxismo según Eagleton, sea el del psicoanálisis según Lacan y Žižek.

<sup>29</sup> Así es posible entender las declaraciones antiacademicistas contra las jergas universitarias de un Edward Said.

operar en un orden de saber constituido sin reducirse a él y sin depender para su legitimación de su exceso correlativo<sup>30</sup>, y que a la vez no quede reducido a un particular representado?

No queda otra respuesta que la siguiente: entendiéndolo a él mismo como sitio de producción de lógicas inmanentes y autónomas capaces de modificar de plano la estructura misma del orden de la representación sin depender a la vez de su exceso. El sujeto es un ‘generador’ no trascendental de autoconsistencias que no se puede deducir constructivamente como efecto de ningún estado de lo efectivamente representado, sino que se ‘despliega’ a partir de un acontecimiento supernumerario.

Pero pensar el sujeto de este modo implica entonces dejar atrás el paradigma de la teoría tal como se lo entendió hasta este momento, basado en la hipótesis de su constructibilidad generalizada, es decir, en la presuposición de su constitución topológica como interrogación ‘crítica’ del modelo del sujeto trascendental y de la representación autonomizada. Sin embargo, esto, como queda claro, no puede implicar una rehabilitación sin más de los saberes y discursos que la teoría ponía en entredicho<sup>31</sup> como ‘ciencia normal’, sino más bien una apuesta sostenida por el pensamiento<sup>32</sup>, como lo fue la teoría, aun en contra de ella misma.

---

<sup>30</sup> Recordemos, en este sentido, los recaudos de Slavoj Žižek respecto del suplemento de goce que implica la instauración de cualquier orden.

<sup>31</sup> Característicamente, y por comodidad, ya que nos hemos referido a ellos en los capítulos de esta parte de este trabajo, mencionemos el marxismo, la lingüística, el psicoanálisis, el orientalismo, etc.

<sup>32</sup> Cosa que la distribución quizás algo restrictiva por parte de Badiou de los cuatro procedimientos genéricos de verdad hace perder un poco de vista. La atracción principal del discurso teórico sin dudas tuvo que ver con su capacidad para interrogar de manera cruzada discursos y saberes bien diferentes entre sí. La prolija distinción de Badiou entre los diversos procedimientos genéricos de verdad, aunque estos no puedan por definición identificarse meramente con saberes o discursos constituidos, y su delimitación frente a ellos de las capacidades de la filosofía parecen operar un fuerte recorte sobre los alcances radicalmente interdisciplinarios (y con pretensiones ‘imperialistas’ de las que quizás con razón la filosofía de Badiou prefiere descargarse) de la teoría. De todos modos, creo que es lícito todavía plantear seriamente el carácter problemático de este recorte sin recurrir sin embargo a una re-absolutización del discurso teórico, y que la literatura, ‘objeto’ privilegiado de ese discurso, puede intervenir en la discusión. La cuestión, sin embargo, excede la primera parte de esta tesis, y será retomada a continuación, en la segunda, donde a través de un replanteo de la cuestión del autor en la literatura buscaremos precisamente pensar las consecuencias de la crisis de la teoría a la hora de formular la cuestión. de las relaciones entre sujeto y literatura.

## II. ‘Muerte, resurrección y transfiguración’: las peripecias del autor antes y después del eclipse de la teoría

### A. Introducción

¿Qué es un autor en literatura? Esta es para nosotros ya una pregunta clásica, la cual posee, si se plantea seriamente, una serie de respuestas también clásicas ligadas con diferentes puntos de vista: desde el análisis lingüístico, por ejemplo, Émile Benveniste, en sus trabajos sobre la “subjetividad en el lenguaje” (1), demostró, en los albores de la hegemonía estructuralista, que el lenguaje es condición necesaria de la constitución de la subjetividad; desde el análisis de la escritura y el texto, Roland Barthes, con sus artículos “La muerte del autor” y “De la obra al texto” (2), ya cerca del final de la década del ’60, hizo del autor solo una modalidad del cruce de códigos y textos que era para él la literatura; y, más o menos por los mismos años, Michel Foucault, desde su perspectiva de análisis arqueológico del discurso, prefirió hablar de una función-autor (3), ubicada en los límites de discurso y realidad extra-discursiva y ligada a la clasificación y control del sentido de los enunciados.

Todo esto es, por supuesto, historia antigua y sabida. Forma parte de cualquier curso de teoría literaria que se precie. Hoy interesa plantear otra respuesta, probablemente nada original, a esa pregunta, ya que ella puede seguir siendo considerada bastante crucial. De hecho, uno podría pensar que tras la época de lo que se podría llamar sin dudas el ‘eclipse de la teoría’, la posibilidad de formular alguna consideración más o menos significativa a propósito de la literatura de nuestra época dependerá de la reconstitución de un horizonte de interrogación acerca de ella que, según nuestra propuesta, la pregunta sobre el autor podría contribuir a bosquejar. Me refiero, simplemente, a que el ‘eclipse de la teoría’ puede ser pensado como el abandono de ciertas preguntas o de cierta manera de hacerse preguntas en torno de la literatura; uno casi se diría que los últimos años han sido, al menos desde gran parte de los estudios literarios académicos, los de un particular uso afirmativo de la literatura, convertida en una fuente de respuestas más que de interrogantes. Según este modo de uso, por ejemplo, en la literatura en efecto hay autores, y esto no supone problema alguno; al contrario, es parte de la solución, ya que los autores pueden convertirse, de un modo u otro, como ya lo fueron antes, en garantes de su carácter afirmativo, de la simple naturaleza más o menos directamente referencial de la literatura pero ahora ingenua e inmediatamente transformada en ‘cultura’.

No se trata aquí, en esta introducción, sin embargo, de hacer ‘crítica de la crítica’. Al contrario, nos proponemos adelantar en sentido positivo un bosquejo de análisis de algunos rasgos de la imagen del autor en la literatura contemporánea. Pero desde ya es necesario aclarar que estos giros recientes de los estudios literarios académicos a los que nos referíamos no son otra cosa que un síntoma más de las profundas transformaciones sufridas por la institución literaria desde, por lo menos, fines de los años 60. Estos cambios no han sido, a nuestro modesto entender, todavía objeto de investigación académica seria, por lo que muchas de las afirmaciones que se harán a continuación tendrán un carácter más bien tentativo.

El punto de partida podría ser aquí, para simplificar, una noción de Pierre Bourdieu: la de capital cultural (4). La autoridad del autor no debe ser concebida como un rasgo propio de su persona o exclusivo de su relación con su obra, sea para defender su ‘integridad’ o para disolverla en la maraña de las hebras textuales. Es más, estaría sugiriendo Bourdieu, quizás el plano de interrogaciones habitual en la crítica literaria acerca de cómo la literatura produce efectos específicos de sentido no sea el sitio en el que el problema del autor deba formularse. Más bien, los modos en que un autor llega a convertirse en tal obedecen a transacciones y posicionamientos en un mercado de bienes culturales estructuralmente definido como tal, que excede por supuesto el nivel de la configuración particular de las obras. No hay entonces nada ‘propio’ en la relación de un autor y su obra; ambos deben sus ‘credenciales’ a los efectos de su posición estructural en el campo cultural.

Pero mientras Bourdieu, que no por nada elige como fuente privilegiada de ejemplos de su sociología de la literatura a Flaubert y la cultura francesa de la segunda mitad del siglo diecinueve, extrae como consecuencia moral de sus planteos la necesidad de defender las fronteras del campo frente a las presiones comercializadoras del mundo editorial y la industria cultural en general, al tiempo que su análisis del capital autoral se queda, podríamos decir, meramente en la fase de la acumulación primitiva, otros investigadores (5) han comenzado a preocuparse por las maneras en que el capital cultural puede ser negociado, circular y reproducirse incluso más allá de los límites del campo que parecía ser su única condición pertinente de existencia, y, más aun, por cómo, en esa reproducción supuestamente ‘heterónoma’ se pueden leer con mayor claridad las condiciones de funcionamiento de la literatura en la contemporaneidad, más según la lógica de la celebridad y la promoción que la de la producción cultural de sentido. Desde este punto de vista, el sentido de una obra y su relación con su autor deben pensarse como operaciones en un mercado de bienes culturales definido de manera mucho más amplia y sin los resguardos moralizantes de un Bourdieu que,

al menos en *Las reglas del arte*, considera irreflexivamente un mandato y un deber ineludibles del crítico conservar la autonomía del campo de la cultura frente a lo que concibe como influencias externas, convirtiendo en supuestas determinaciones estructurales los clásicos gestos autoprotectores del idealismo estético.

El gesto crítico pero idealizante de Bourdieu puede ser perfectamente reapropiado por las instituciones literarias contemporáneas y sus usos del autor. Porque en su configuración como garantía de valor y calidad uniformes muy útil para la industria editorial internacional, asimilable hoy a la ubicación de marcas comerciales en el mercado, las imágenes de autor son capaces de cargarse, según operaciones más o menos rastreables, de un ‘aura estética’, de un brillo de incalculables y diversificados efectos promocionales, no solo a título personal sino, lo que es más interesante, en relación con el mercado de bienes culturales en su conjunto, o al menos de algunas de sus zonas. Bourdieu no pudo percibir que el resguardo de la autonomía del campo literario cambia de signo si se lo desarrolla en el marco de un mercado cultural desplegado a escala global, y se convierte en el medio mismo de la promoción y la celebridad de los autores, garantía de la circulación generalizada de las mercancías culturales a largo plazo, mucho más que el del simple y directo *best-seller*. El autor es, así, cuando no una mera marca comercial común y corriente, la sede de una ilusión de ‘profundidad’ estética que es el correlato contemporáneo de la sustancia subjetiva de la obra de arte lograda que alguna vez se pensó opuesta punto por punto al mundo de los intereses objetivos. El debate contemporáneo en torno de los derechos de autor y las presiones para su imprescriptibilidad y la desaparición de la figura del ‘dominio público’ son la mejor muestra jurídica de cómo la protección de la ‘gloria eterna’ de la creación autoral puede redundar en la maximización de los beneficios a obtener por las corporaciones editoriales como resultado de sus inversiones promocionales, garantizadas ahora por contratos de exclusividad radicalmente más extensos.

Pero, ¿cómo se hace para sostener estas evidencias hasta el extremo, evitando caer en el pantano de un conservadurismo cultural moralista, pesimista y nostálgico y, a la vez, en las arenas movedizas de la indiferencia que implicarían perspectivas sociológicas más cerradamente economicistas, es decir, menos culturalmente orientadas? Modestamente, creo que ubicando la reflexión crítica en ese pliegue de la cultura promocional en que se ha convertido el autor: con la re-estetización de su nombre, dicha cultura no da un paso atrás, sino que se nombra a sí misma y así termina ofreciendo posibilidades insospechadas al crítico entusiasta. En el señalamiento inevitable de su pertenencia autoral que la cultura promocional impone a la obra como contribución a su propia apertura a la circulación generalizada, es decir,

en el modo en que una obra puede llegar a construir indisolublemente una imagen de su autor como celebridad literaria y sede de ‘valores estéticos imprescriptibles’, y obligar a ser leída en función de la confirmación de dichos valores, es posible leer también, sin embargo, la producción de una distancia que permite rastrear hasta en las mismas obras la explicitación sintomática de procedimientos específicos de producción literaria, y descubrir en ellas las condiciones promocionales de las prácticas en la cultura contemporánea, a la vez que encontrar las condiciones de posibilidad de imágenes del autor alternativas.

Dado que el mercado internacional de bienes culturales parece hoy moverse constitutivamente entre el desarmado definitivo del autor en su acepción profesional, por un lado, haciendo realidad la utopía textual de “La muerte del autor” de Barthes –Disney busca hoy definir ‘extra-autoralmente’ la situación jurídica de los ‘creativos’ que contrata para idear personajes que luego serán desarrollados por otros equipos (6)–, y su generalización y profundización, por otro, en un remedo mercadotécnico y publicitario del artista de las concepciones estéticas de la cultura, creo que volver a preguntarse hoy específicamente ‘¿qué es un autor?’ implica necesariamente intentar definir la lógica que guía este tipo de funcionamientos de las instituciones culturales. Para esto, aunque sin duda la obra de Bourdieu es, como dijimos, un punto de partida irrebalsable, no podemos seguir ya contando con su noción tradicional de campo de la cultura. En efecto, es necesario plantearse seriamente la pregunta sobre cuál es hoy el campo de la literatura y cuáles son por lo menos algunas de sus características fundamentales.

Este propósito no podrá ser realizado en el marco de esta introducción. Pero podremos limitarnos a analizar los efectos que, como síntomas, produce esta nueva configuración de uno o varios campos para la literatura en la construcción de imágenes de autor. Me gustaría poder decir, por mor de una mayor objetividad, que los nombres a los que me referiré a continuación han sido elegidos al azar. Evidentemente no es así.

El nombre de Dan Brown, el autor del primer *best-seller* verdaderamente global, *El código Da Vinci*, no parece ser un rasgo ‘necesario’ del producto al que ha resultado estar asociado; en efecto, su configuración como autor es bastante limitada, y se reduce a unos pocos rasgos fácilmente enumerables y repetidos en casi todas las entrevistas que se le han hecho. Aquí nos restringiremos a dos. En primer lugar, se destaca su supuesta maestría técnica a la hora de inventar tramas narrativas altamente ‘adictivas’; se llama la atención sobre cómo la lectura de *best-sellers* clásicos, como las obras de Jeffrey Archer o Robert Ludlum, lo familiarizó, junto a su trabajo como profesor de lengua y literatura, con los recursos

constructivos del *thriller* (7). En segundo lugar, Brown no deja nunca de destacar el largo trabajo de investigación, no solo histórica, sino en algunos casos también periodística, que requiere cada una de sus novelas, tanto que casi no le deja tiempo para leer ficción. Ni casi para producirla, se podría agregar, ya que Brown es un acérrimo defensor de la veracidad de las hipótesis conspirativas en que basa sus argumentos. Desde su punto de vista, no hay en sus obras más ficción que la del recorrido que hacen los personajes principales por unos escenarios que se ha esforzado, según él, en hacer escrupulosamente reales (8).

La ecuación, entonces, es clara, y Brown, como autor, funciona como una máquina bastante aceiteada: nos da a nosotros, sus lectores, información verdadera y muy atractiva sobre nuestro mundo (por ejemplo, sobre el Vaticano, el *Opus Dei*, la Agencia Nacional de Seguridad de los Estados Unidos) y encima lo hace garantizándonos que lo vamos a leer hasta el final. No hay tampoco lugar para el lector en las novelas de Brown: se podría decir que ‘se leen solas’, en el sentido de que se busca garantizar la certeza comercial de que el lector no va a abandonar la lectura del libro que compró. Esta es la peculiar función ‘pedagógica’ de este tipo de literatura (de la que tampoco es ajena un perfecto antecedente de *El código Da Vinci*, *Harry Potter y la piedra filosofal*): se hace leer y en eso basa su impacto fundamental. ¿Cómo renunciar a un libro que viene directamente unido a su propio consumo (y, por supuesto, se agota, aunque esto todavía no pueda reconocerse públicamente, en él)? Las opacidades y dificultades que han hecho de la literatura un producto cada vez menos viable en un mercado dominado por formatos mucho más inmediatamente atractivos se desvanecen para hacer precisamente accesible la obra al público que no lee habitualmente y que, se podría decir, sigue sin haber leído cuando termina la novela.

He aquí, entonces, una primera conclusión sobre la naturaleza y los límites de la imagen del autor en la institución literaria contemporánea: es todavía un artesano individual, pero en un arte cada vez más fácil de aprender (tal vez en algún curso universitario de escritura creativa), es decir, reducido al uso de técnicas aplicadas recursivamente a la resolución de problemas narrativos, pero que pone su arte no al servicio de alguna particular ‘vocación expresiva’ sino de la posibilidad de decir cosas sobre temas y hechos concretos de existencia comprobada y en sí misma enormemente significativa. No hay, ni puede haber, desde este punto de vista, segundas intenciones; sí, es cierto, Brown mismo puede ser, como se ha sugerido, miembro de alguna misteriosa asociación secreta anticatólica como la que describe en sus novelas, seguro; pero nos referimos a segundas intenciones literarias. Sus novelas no necesitan ningún tipo de ‘pátina’ de ese tipo, y en ese sentido es que su autor no tiene que

aparecer como una personalidad literaria, como un escritor. En efecto, en su obra no hay nada que interpretar; su autor podrá ser entonces una simple celebridad, pero nunca un escritor, porque no lo necesita.

Tenemos, entonces, una literatura y un autor que no del todo impropriamente podríamos llamar ‘neoclásicos’: no hay en ellos pliegues ni opacidades (se entiende, más que las que surjan de lo que podría, conspirativamente, no saberse sobre ellos, lo cual tomaría de todos modos la forma de un dato, que nunca es, como sabemos, la forma del secreto en la literatura), y todo está a la vista bajo la cenital luz solar de la presencia pública, como las fuentes en las que Brown dice haber basado sus novelas (9). Además, está en ellas constitutivamente presente el saludable propósito pedagógico de hacerse leer, es decir, de certificar su propio autoconsumo. Se trata, entonces, de una literatura que ha renunciado definitivamente a la literatura (al menos como se la entendió durante los últimos doscientos años) y ya ni siquiera se preocupa por fingir algún tipo de entidad literaria (como a su modo lo ha venido todavía haciendo un Stephen King): no hace falta para comprobar esto más que ver las fotografías de Dan Brown y sus aspecto de satisfecho gerente comercial de su obra. Cuánto tiempo habrá que esperar para que este tipo de literatura se deshaga del lastre de la figura de autor individual, todavía no puede decirse, pero es de esperar que la novedad venga de la mano de Internet y de la circulación de *e-books* en los que el nombre de autor se haya vuelto tan intrascendente que autorice, de hecho, a intervenir activamente en el pulimiento de una trama que basará su impacto en los hechos a los que se refiera y el hecho de que no se pueda dejar de leer.

La segunda figura de autor que será sometida a nuestro escrutinio es la de Jeffrey Eugenides, autor de *Las vírgenes suicidas* y *Middlesex*, ganadora esta última novela del premio Pulitzer. La construcción de Eugenides como autor de su obra es mucho más elaborada que la de Brown: basta simplemente comprobar cuán superior en términos cuantitativos es la presencia del primero, en tanto autor, por ejemplo, en Internet. En un breve texto publicado por *The Guardian* (10), Eugenides enumera una cantidad de coincidencias entre vivencias personales más o menos casuales y elementos involucrados directamente en la redacción de su última novela. Podrían ser los augurios que un joven escritor reconoce retrospectivamente en torno de la novela que le hizo ganar un premio importante; pero también nos dan una clave: la de que nada será aquí tan obvio como en Brown. No podemos evitar preguntarnos qué relaciones está estableciendo Eugenides entre su novela y su propia vida –una periodista, al entrevistarlo, se sorprende por haber sido citada en el mismo café en el que el narrador de *Middlesex* se encuentra con la que piensa será su amada-, y esta pregunta se vuelve todavía

más interesante –más indecentemente interesante, podría decirse- si recordamos que el libro está narrado por un hermafrodita y que está lleno de referencias autobiográficas. Saber que Eugenides vive en Berlín con su esposa y su hija, y que es calvo, cuando la deficiencia de origen genético que causa el hermafroditismo vuelve a su portador inmune a la calvicie, no vuelve menos significativa la conexión (11). ¿Por qué?

Eugenides es ya una celebridad del mundo de la literatura contemporánea. Esto introduce un sutil desplazamiento del tópico idealista de la ‘expresión del escritor’: la obra no exterioriza lo que hay de más interior en un sujeto-artista, no objetiva en una forma (en este caso, la indefinición genérica del narrador que permea todo *Middlesex*) las preocupaciones más propias, aun a veces al costo de la misma personalidad empírica del escritor; en cambio, aunque superficialmente parece seguir respondiendo a estos modos tradicionales de la constitución del artista, diseña una imagen de autor que, como tal, se carga del aura de la literatura en su conjunto; encarna en ella la presencia de todo un ámbito básico de circulación. El autor se convierte en signo de la literatura en tanto tal al recurrir a los procedimientos históricos de ‘profundización’ de la escritura literaria, por ejemplo el de la explicitación de la ambigüedad de las relaciones entre obra y biografía. Como decíamos arriba, no se trata de que, en cierta forma, ciertas premoniciones estuvieran indicándole a Eugenides que ganaría un premio (Eugenides mismo narra con bastante ironía que un libro de Linda Goodman sobre la compatibilidad de los signos del zodiaco le indicó, cuando conoció a su esposa, que está podría incluso “ayudarlo a ganar el Pulitzer” (12)), sino que es el premio mismo el que ha producido retrospectivamente la necesidad de la premonición. La consagración como autor, algo de lo que por supuesto Dan Brown está muy lejos, lo convierte todo en literatura; pero es la celebridad la que garantiza aquí la posibilidad de que los vínculos entre obra y biografía se vuelvan equívocos; y al mismo tiempo, es este equívoco el que garantiza la celebridad literaria, en una especie de autogeneración de beneficios o intereses del capital cultural del autor. Toda la obra se vuelve de pronto el autor en el momento en que este se convierte en celebridad; nada se le escapa a esta proliferación financiera de su capital autoral. Está claro que uno no puede preguntarle a alguien que recién conoce, como señala cómicamente la misma periodista mencionada antes, si tiene “una pequeña flor de azafrán en lugar de pene” (13), pero sin dudas se explicitan así ciertos cursos posibles de la celebridad literaria, de los ‘misterios’ con que la literatura puede foguear los mecanismos de la promoción, mucho más fuerte y duradera que una posible revelación en los periódicos tabloides de que Eugenides sea efectivamente él mismo un hermafrodita.

Por supuesto, los críticos y los investigadores literarios nunca le hemos hecho asco a este tipo de ambigüedades; es más: ellas fueron, durante mucho tiempo, nuestro principal trabajo, fuera para intentar disiparlas o, por el contrario, para reforzarlas. Pero si alguna vez se dio el nombre de ‘literaturidad’ a estos u otros equívocos parecidos, ahora ellos son más bien la marca de la celebridad y, por lo tanto, también garantía de la legibilidad inmediata, de la legítima accesibilidad del texto para el consumidor-lector. En la figura del autor como verdadera celebridad literaria reverbera el brillo de la mercancía valiosa, la materialización del capital cultural, pero bajo la forma de una distancia, de una separación dudosa, de un pliegue que termina haciendo de su opacidad la más obvia transparencia: la de la evidencia de la calidad de este singular producto que vale mucho más de lo que se ha pagado por él en todas y cada una de las páginas leídas.

Dan Brown nos ofrecía en sus novelas ‘las cosas como son’, sin dobleces; Eugenides nos da otras en las que nada es sino doblez, solo empezando por la voz ambigua del narrador ¿‘autobiográfico’? de *Middlesex*. La muerte del autor se inscribe de este modo en los modos mismos en que la literatura circula en la contemporaneidad, aunque ya no según el modelo del utópico tejido intertextual anunciado por Barthes, que, como bien vio Foucault, solo era el necesario prolegómeno de la manifestación de la función-autor, sino en el hiato de la imposibilidad de mediación entre una concepción clásica de la referencialidad y la relativización o posible puesta en duda de cualquier referencia posible, siendo estas sin embargo las dos caras de la legibilidad a las que deben estar sujetas las obras como objetos de consumo en el campo ampliado de la promoción y la celebridad. Entre el escritor como no-autor (Dan Brown) y el autor absolutizado como celebridad literaria (Eugenides), la figura de autor tradicional se desvanece y en su apagarse ilumina algunas de las condiciones del ejercicio de la literatura hoy.

Porque en efecto hay que aceptar que hoy la literatura puede circular sin las garantías autorales alguna vez consideradas, si seguimos la descripción del campo de la crítica literaria de su tiempo que alguna vez, para cuestionarlo, hicieron Barthes y Foucault, obligatorias. La constitución de los autores como verdaderas celebridades del mundo de las letras que acabamos de describir, o bien el uso que de la imagen del autor ha hecho la crítica identitariamente orientada, operaciones que suelen pasar por ‘retornos’ del autor, no hacen más que mostrar que es la personalidad de los escritores lo que cada vez resulta más llamativo, sobre todo en términos de consumo y mercado, pero que el modo en que se presentaban las relaciones de apropiación autoral tradicionalmente, lo que al fin y al cabo era solo una

modalidad de la imagen de autor, se ha, en principio, si no desvanecido, sí al menos modificado o adelgazado hasta dejar de ocupar el lugar dominante que tenía en el marco de la institución literaria de la autonomía estética. En pocas palabras, si bien el autor no ha desaparecido, sí ha cambiado claramente de función, definida ahora en el contexto ampliado de un mercado literario cada vez más global y generalizado, lo cual cambia de cabo a rabo el rol de la imagen de autor entre las condiciones de producción, circulación y recepción del discurso literario.

Volver a plantear teóricamente el problema del autor, entonces, no implicará (o no lo hará solamente) hacer un recuento más o menos sociológico de estas nuevas funciones del autor en el mercado literario, o de las modificaciones a las que sometió la imagen del autor misma en sus supuestas características ‘propias’. El carácter teórico de nuestro enfoque nos exige prestar atención a las condiciones en que el problema está planteado, no simplemente describir las ocasiones en que se instancia. Y en este sentido, implica, en primer lugar, aceptar las consecuencias de la muerte del autor tradicional, aquella que ya en su momento declaró Roland Barthes, si bien está claro que esto no implica la clausura de toda imagen de autor, aunque sí probablemente la del dueño absoluto y amo trascendente de todos y cada uno de los aspectos de su obra. La utopía textualista barthesiana a la que dicha muerte daría lugar no ha coincidido sin embargo con la liberación de la instancia de la recepción y la lectura, sino más bien con una generalización del consumo como modalidad básica de acceso a la literatura, entendiéndose por esto un paulatino adelgazamiento de las operaciones específicamente interpretativas, de lectura atenta y concentrada, de los textos literarios por parte del lector. Con esto, más que nunca, los textos literarios, en cierta forma sustraídos a la necesidad de hacer de ellos obras dotadas de algún principio de unidad y coherencia (y por esto resultado de la actividad intencional de un autor), se exponen en su más obvio carácter de múltiples, es decir, en su constitutiva intertextualidad: la apelación a cualquier tipo de unidad interpretativa de los textos literarios se ha vuelto dudosa y poco confiable, por eso más que nunca ellos circulan fragmentariamente, abiertamente sometidos a la posibilidad de la cita y la reinscripción sin que esto implique ya prurito alguno, mal que les pese a algunos críticos tradicionalistas, acerca de la integración o reelaboración de esos materiales en una unidad superior. Si bien podemos aceptar que la multiplicidad abierta sin unidad trascendente es el ‘ser’ del texto, esto no nos permite sin embargo hacer de la textualidad un paraíso liberado sin autor, que podría denegarse o, en todo caso, aceptar alegremente. Como veremos en el capítulo dos de esta parte de esta tesis, que además de textos haya autores (se entiende, no exclusivamente en el sentido que

pueden tener en el mercado literario global que venimos de describir, el cual más bien, paradójicamente, parece estar declarando que solo y únicamente hay textos, de los que el autor como celebridad sería finalmente solo uno más) es la muestra definitiva de que la literatura no puede agotarse en el mero desplegarse de una multiplicidad textual, sin que esto implique sin embargo que apele a resoluciones ideales o trascendentes de la misma, en un plano estético superior. Si la crítica declara la verdad que la literatura afirma, entonces deberá recurrir a una imagen del autor como portador de esa verdad singular.

## Notas

- (1). “La naturaleza de los pronombres” [1956] y “De la subjetividad en el lenguaje” [1958]. En *Problemas de lingüística general*. México, Siglo XXI, 2004<sup>23</sup>.
- (2). En *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós, 1987. Los artículos son de 1968 y 1971, respectivamente.
- (3). “¿Qué es un autor?” [1969]. En revista *Conjetural*. Nº 4, agosto 1984; pp. 87-111.
- (4). Ver, además de *Las reglas del arte* de Bourdieu (Barcelona, Anagrama, 1995), el libro de John Guillory *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1993.
- (5). Por ejemplo, Joe Moran. *Star Authors*. London and Sterling, Virginia, Pluto Press, 2000 y Andrew Wernick. “Authorship and the supplement of promotion”. En Biriotti and Miller (eds.). *What is an author?* Manchester and New York, Manchester University Press, 1993; pp. 85-103.
- (6). Debo este dato a la dra. Mariela Mosnaim.
- (7). [http://www.danbrown.com/meet\\_dan/faq.html](http://www.danbrown.com/meet_dan/faq.html)
- (8). <http://www.writerswrite.com/journal/may98/brown.htm>
- (9). loc. cit.
- (10). *The Guardian*, 27 de septiembre de 2003.
- (11). *The Daily Telegraph*, 7 de septiembre de 2003.
- (12). *The Guardian*, cit.
- (13). *The Daily Telegraph*, cit.

## **B. La teoría de la ‘muerte del autor’ y el estudio de la literatura**

Este capítulo pretende analizar las posiciones claves en el campo de los estudios literarios de los años 60 a los 80 ligadas a los tópicos popularizados bajo la rúbrica de la “muerte del autor”, a menudo vinculada en ese contexto, y no inmotivadamente, a la de la “muerte del sujeto”. El título de este capítulo no debe hacer creer que se ofrecerá aquí simplemente un tratamiento del problema (y de los textos originales en los que se fundó) según la perspectiva o modalidad de una ‘poética del texto literario’, la cual se ha vuelto habitual en los programas de teoría literaria (aunque estos abominen cada vez más del estructuralismo, el cual a menudo se refirió a su tarea del mismo modo), como si solo implicara resolver de una vez y para siempre el problema meramente técnico de las relaciones entre el autor y su obra en sus múltiples aspectos (biográfico, histórico, social, hermenéutico, lingüístico, pragmático, etc.). Por esto, organizaremos el tratamiento de esta cuestión a través de seis tareas específicas a llevar a cabo:

1. Un análisis de la manera en que tanto Roland Barthes como Michel Foucault presentan en sus trabajos “La muerte del autor” y “¿Qué es un autor?” (1) las nociones aparentemente naturales o dadas de autor y obra que sus intervenciones vendrían a poner en cuestión. Con esto se busca, por un lado, ubicar esos textos en las discusiones que venían teniendo lugar en el ámbito de los estudios literarios franceses, y, por otro, relativizar también el carácter de corte radical que estos teóricos les adjudican a sus propias posiciones: en ambos casos, las concepciones del autor que rechazan, si bien todavía dominantes en el espacio académico, ya habían sufrido importantes cuestionamientos desde otras perspectivas, y eran ya consideradas, si se quiere, algo ‘pasadas de moda’. Será necesario, entonces, hacer referencia a lo que, en la Francia de los primeros años 60 se denominó ‘nueva crítica’, por supuesto así definida por oposición a la anquilosada crítica universitaria.

2. Una breve, selectiva e inevitablemente incompleta introducción a las condiciones del debate intelectual francés de los años en que el asunto que nos ocupa se convierte en una de las preocupaciones centrales de la reflexión acerca de la literatura. Para llevarla a cabo habrá que establecer relaciones con dos discursos sin duda dominantes en el período inmediatamente anterior: los de la crítica de orientación fenomenológica y la crítica marxista. Se tratará de mostrar que Barthes y Foucault no dirigen sus críticas simplemente contra operaciones concretas del comentario de textos o metodologías de la investigación literaria en particular que consideran inapropiadas (sean o no verdaderamente contemporáneas), sino que ponen finalmente y de manera radical en cuestión los modos en que las ‘ciencias humanas’ y la crítica

de la cultura venían concibiendo la relación entre lenguaje y sentido. Pero, a su vez, esta interrogación de las tradiciones fenomenológica y marxista dominantes, a menudo asociada con el estructuralismo, implicará a su vez en Barthes y Foucault una paulatina pero sostenida operación crítica sobre el estructuralismo, especialmente el de orientación lingüístico-narratológica, y lo que denunciarán como sus todavía persistentes, por inadvertidos, compromisos con la fenomenología y las filosofías de la conciencia. Por esto, resultará oportuno recurrir aquí a las ideas de Jacques Derrida y Julia Kristeva, muy influyentes en el caso de Barthes, y objeto de polémica para el Foucault de “¿Qué es un autor?” y *La arqueología del saber*.

3. Una lectura crítica de las posiciones de Roland Barthes acerca del lugar de la noción de autor en los estudios literarios, prestando atención a su evolución a lo largo de su obra antes y después de “La muerte del autor”. Esto implicará confrontar varios de sus textos, buscando sobre todo dar cuenta del sentido de dicho artículo en el marco del proyecto teórico más amplio de Barthes durante los años 60 y los primeros 70, y del modo en que abandonará lentamente los primeros presupuestos semiológico-estructuralistas que seguro están detrás de la primera declaración de la muerte del autor.

4. Un análisis de las operaciones de Michel Foucault alrededor de la noción de autor, que evidentemente tienen bien en cuenta los planteos originales de Barthes, a los que interrogan críticamente. Habrá que mostrar también cómo estas operaciones foucaultianas dependen de toda una concepción de las prácticas discursivas que las excede, y de un modo específico de análisis de las condiciones de constitución de los saberes y discursos en la modernidad.

5. La formulación de algunas conclusiones generales respecto de lo que implica el paso de las posiciones estructuralistas acerca de las relaciones entre sujeto, autor y lenguaje a los giros teóricos que se desarrollarían durante las décadas del 70 y del 80 dentro del llamado ‘posestructuralismo’. Esto implicará a su vez a continuación prestar especial atención a las formulaciones de uno de los teóricos fundadores de la llamada ‘deconstrucción norteamericana’, Paul de Man, cuya obra se ha constituido, quizás a su pesar e incluso el de sus detractores, como un verdadero lugar de paso o transición entre el discurso teórico de los 60 y las transformaciones de los estudios literarios durante los últimos veinticinco años.

6. Una serie de sugerencias generales que se pueden desprender de todo el recorrido anterior, y sobre todo de la confrontación de la deconstrucción de de Man con el peculiar historicismo foucaultiano, para pensar las condiciones para plantear hoy nuevamente el

problema del autor en el estudio de los textos literarios, las cuales servirán de introducción para los desarrollos de los capítulos dos y tres de esta parte de la tesis.

## 1. La historia literaria académica francesa y la ‘nueva crítica’

Para empezar, resulta evidente que la crítica de la noción de autor desarrollada a fines de los años 60 tiene que ver con una puesta en cuestión de varias categorías naturalizadas de las que las prácticas crítica y teórica tradicionales se habrían servido a la hora de leer, interpretar y clasificar los textos literarios: así, al menos, nos lo dicen tanto Barthes como Foucault. Ahora bien, ¿cómo definen estos grandes críticos de las nociones recibidas de autor, en el marco de las polémicas teóricas de los años 60, estas prácticas tradicionales? Esta pregunta parece fácil de responder si simplemente se toma al pie de la letra el inaugural artículo de Barthes “La muerte del autor”, aparecido originalmente en 1968. En él se reacciona básicamente contra un modelo de crítica académica por cierto ya bastante caduco en el contexto de los años 60, como heredero del positivismo del siglo XIX, pero todavía dominante en el ámbito de la universidad francesa. Esta crítica, según la propuesta de Barthes, usaba la figura nunca analizada en sí misma del autor como una forma de establecer correlaciones entre la obra literaria y su contexto de origen, resultado de la reducción de la lectura de los textos a términos exclusivamente históricos o biográficos. Ejemplos claros de estos procedimientos pueden ser encontrados, aunque Barthes no los mencione, ya en el modelo crítico romántico de un Sainte-Beuve, en el de la *Historia de la literatura inglesa* de Hyppolite Taine, ambos dominantes en el siglo XIX, o en los trabajos de historia literaria positivista de Gustave Lanson de las primeras décadas del siglo XX, pero todos bastante distantes en efecto de la década del 60.

Sainte-Beuve ha pasado a la historia (sobre todo gracias al hecho de que Marcel Proust lo fustigara con dureza, precisamente por su uso de material biográfico anecdótico a la hora de formular juicios críticos acerca de la literatura, en su *Contra Sainte-Beuve*, la primera versión de lo que luego sería *En busca del tiempo perdido*) como el defensor por antonomasia del método biográfico en los estudios literarios: hay, en efecto, que buscar siempre “el hombre en el fondo del poeta” (2), el origen de la obra por detrás de la obra en la vida misma del autor, y solo esto puede convertirse en garantía, si bien no todavía plenamente en metodología, del análisis crítico. Taine, crítico del biografismo impresionista de Sainte-Beuve y preocupado por dar entidad científica objetiva a los estudios literarios, se sirvió también sin embargo del autor como pivote de su análisis biológico-histórico-sociológico de la literatura. En el autor se

resumen la herencia de una tradición recibida del pasado y la influencia diversa del espíritu de una época. El escritor representa “la manera de ser de toda una nación y de todo un siglo” (3) gracias a sus especiales cualidades psicológicas. Finalmente, Lanson, autor de la monumental *Historia de la literatura francesa* (1894), sí fue capaz de desarrollar, a partir de las primeras intuiciones romántico-positivistas de Sainte-Beuve y de Taine, un modelo metodológico de análisis crítico e histórico de la literatura basado en las referencias a la biografía del autor y especialmente a las circunstancias socio-históricas, pero también literarias, del origen de una obra, sentando así las bases de los estudios literarios académicos en Francia por lo menos hasta los años 50. Se trataba, en efecto, de llevar a cabo un estudio objetivo de una individualidad singular frente a las influencias recibidas de la tradición, que por esto habrá que catalogar pormenorizadamente para “extraer su originalidad real, medirla, definirla”, pero teniendo especialmente en cuenta que esta, como la de todo gran escritor, reúne y simboliza “la vida colectiva de una época y de un grupo” (4). Así, la originalidad que define la identidad del autor como tal es perfectamente solidaria, en el análisis histórico de las obras literarias, de la vinculación de la obra con su contexto de origen, con el medio y el grupo de pertenencia del escritor. El autor funciona así como punto de anclaje objetivo frente a los posibles excesos del subjetivismo y del impresionismo críticos en el siglo XIX (los de un Sainte-Beuve), pero también frente a toda otra manera de enfrentarse a la literatura no avalada por una minuciosa investigación histórica solo desarrollable en la universidad (por ejemplo, las de las innovadoras (en 1940 y 50 y en Francia) corrientes de análisis formal de la literatura, que ocuparon en esos momentos, como lo demuestra la carrera del propio Barthes, posiciones marginales respecto de los centros académicos más tradicionales, como la Sorbona).

La lucha de Barthes, relativamente exterior en los años 60 a los cursos habituales de la consagración académica, contra los herederos universitarios contemporáneos del modelo de la historia literaria académica basado en el recuento de fuentes e influencias y en la contextualización histórica y social a través de la referencia central al autor que se pudo derivar de los críticos e historiadores arriba mencionados, se puede rastrear ya perfectamente en los *Ensayos críticos* de 1964, y por supuesto también sobre todo en *Crítica y verdad* (1966), donde responde a las virulentas objeciones que un representante de la metodología de la historia universitaria de la literatura, Raymond Picard, había presentado a su libro *Sobre Racine* (1963).

La denominación misma de ‘nueva crítica’ obedeció durante los años 60 a la constitución de un conjunto de lecturas y lectores críticos de los clásicos franceses claramente separado de la historia y la crítica universitarias –marcado por la influencia de corrientes filosóficas como

el existencialismo, la fenomenología y el marxismo, y las recientes transformaciones de las ciencias sociales, principalmente la antropología y el psicoanálisis, según el modelo de la lingüística estructural saussuriana. Los ‘nuevos críticos’ eran completamente externos en su trabajo respecto de los estudios literarios universitarios dominantes, todavía instrumentados alrededor del modelo de la historia literaria positivista. Ya en 1963, en sus artículos “Las dos críticas” y “¿Qué es la crítica?”, y en la entrevista realizada por la revista *Tel Quel* con el título de “Literatura y significación”, Roland Barthes opone a la crítica universitaria, regida, “desde hace unos cincuenta años, a través de innumerables epígonos” por “la obra, el método, el espíritu de Lanson, que fue el prototipo del profesor francés” (5), una crítica que allí denomina “de interpretación”, que según él reúne a “representantes, muy diferentes unos de otros”, pero todos exteriores a los mecanismos tradicionales de la consagración universitaria, como “J.-P. Sartre, G. Bachelard, L. Goldmann, G. Poulet, J. Starobinski, J. P. Weber, R. Girard, J.-P. Richard” (6).

Barthes comienza por señalar que es erróneo oponer la supuesta objetividad de la constatación de los hechos de la historia de la literatura académica a las diversas ideologías que estos autores buscan ‘introducir’ en el análisis de la tradición literaria francesa, como si fueran completamente ajenas a un cuerpo ya en sí constituido y obvio de obras con sus sentidos correspondientes. El carácter retrógrado de la crítica universitaria se debe según Barthes a su resistencia a plantearse la pregunta “sobre el ser de la literatura” (7), es decir, a la tendencia a dar por sentado que se trata de una esencia eterna e inmutable, ligada a un conjunto de funciones e instituciones siempre con las mismas características, lo cual es obviamente contradicho por cualquier mirada más o menos históricamente comprometida con el objeto del que la crítica académica pretende dar única cuenta fidedigna. Por esto, “el crítico tiene que admitir que su objeto mismo, bajo su forma más general, es la literatura, que se le resiste o que le huye, no el ‘secreto’ biográfico de su autor” (8), según el modelo heredado de Sainte-Beuve, por supuesto más afín como objeto a la metodología universitaria positivista que la vaga y e inasible para él, por constitutivamente simbólica, literatura. La crítica académica pretende sostenerse, precisamente para esquivar mejor el problema que desde el principio implica la definición de su propio objeto, sobre el establecimiento de relaciones con aquello que para ella puede contar como hecho, y que siempre es “*otra cosa, [...] algo distinto* de la literatura”. Estas relaciones toman siempre la forma de la analogía, la reproducción y la copia por parte de la literatura de alguna ‘realidad positiva’, sea la del hecho histórico o la del biográfico, en sus múltiples variantes, y que en consecuencia hacen al mágico “genio” del escritor responsable de

cualquier diferencia que haga significativa o valorable esa copia (9), al mismo tiempo que lo convierten en el pivote que garantiza, a través de nociones poco analizadas en sí mismas como las de ‘intención’ y ‘expresión’, la aparente legitimidad de la conexión con el exterior de la obra, en términos de ‘verdad’ y ‘sinceridad’ (y esto, en estos artículos, sirve para que Barthes comience a extender sus objeciones a algunas variantes de la crítica psicoanalítica, particularmente la de Charles Mauron, y de la crítica histórica, incluso la de carácter marxista, como la de Lucien Goldmann (10)).

La nueva crítica, por el contrario, presta primero atención a la función de un elemento en el interior de la obra, es decir, al conjunto de relaciones que se tejen dentro de ella; antes de operar por analogía, privilegia el análisis inmanente, homológico, que en este momento para Barthes todavía se resume tanto en “la crítica fenomenológica (que *explicita* la obra en lugar de *explicarla*)” de un Poulet, en “la crítica temática (que reconstruye las metáforas interiores de la obra)” de un Richard, como por supuesto en la naciente “crítica estructural (que considera la obra como un sistema de funciones)”, que es lo que él ya está tratando de desarrollar, con la complicidad de Tzvetan Todorov, Gérard Genette y otros, en este momento. Y todo esto tiene para Barthes consecuencias institucionales precisas: el carácter siempre puntualmente analógico de la crítica académica resguarda los privilegios de selección y exclusión por parte de la universidad al permitirle despreciar todo análisis que no sea el resultado de una correlación con un saber erudito arduamente obtenido tras años de dedicación a la investigación histórica y filológica, oportunamente sancionado por las instituciones y los títulos correspondientes. Frente a esto, la crítica inmanente, reducida solo a los materiales que ofrece la obra, parece evidentemente resultar mucho más improvisada o espontánea, pero sin dudas también más democrática.

Esta línea de argumentación de Barthes se legitimará más adelante a partir de una reflexión todavía más sostenida por su parte acerca del objeto de la escritura crítica. En 1966, en *Crítica y verdad*, las consideraciones más o menos generales acerca de la inmanencia del análisis han sido reemplazadas por la aparentemente aun más peligrosa posibilidad de “que el lenguaje pueda hablar del lenguaje” (11). Este desdoblamiento, que es el que introduce la crítica al “hacer una segunda escritura con la primera escritura”, abre un juego de lecturas que resulta peligroso para la crítica académica establecida, que en este texto se amplía, como blanco de la repulsa barthesiana, hasta un verdadero “verosímil crítico” (12) generalizado que, como conjunto de normas, lugares comunes y de supuestas ‘evidencias’ (sobre el sentido propio de las palabras, sobre la coherencia psicológica de los personajes, sobre las

características de cada género, etc.), abarca también la crítica periodística, la cual se hizo mayoritariamente eco de las objeciones contra Barthes presentadas por Picard, y su público constituido. La lógica de este trabajo de Barthes consistirá básicamente en demostrar que la ‘objetividad’, la ‘claridad’ y la ‘evidencia’ de este verosímil crítico no son más que un conjunto de valoraciones normativas que tienen un origen histórico concreto y datable.

Pero Barthes también se enfrentará a él a partir de una concepción alternativa del lenguaje y el sentido, que anticipa tímidamente todavía sus posteriores concepciones de la textualidad: el verosímil crítico reduce el lenguaje solamente a sus aspectos comunicativos básicos, excluyendo todo lo relativo a la connotación, a lo sugerido, más precisamente, al “sentido múltiple” (13) que siempre aparece como posibilidad abierta detrás del ejercicio efectivo del símbolo (y no como accidente o casualidad (14)). La lengua misma está marcada por esta pluralidad constitutiva. Aquí interviene la cuestión de la escritura (crítica), tema que Barthes viene desarrollando desde sus trabajos de los años 50: ella consiste inevitablemente no “en establecer una relación fácil con un *término medio* de todos los lectores posibles”, cosa a la que en última instancia estaría apuntando siempre el verosímil crítico, sino “en establecer una relación difícil con nuestro propio lenguaje” (15). La dificultad de esta relación inmanente estriba en que no puede tratarse simplemente de una apropiación o una utilización, como si se pudiera mantener respecto del lenguaje una exterioridad garantizada en alguna identidad que le fuera ajena (por ejemplo, la del sujeto que habla), frente a la cual el lenguaje fuera solo un medio o un simple objeto. Que, de este modo, el ser no pueda ya sustraerse en su plenitud al lenguaje es la fuente de la peligrosidad de la nueva crítica: “desplazar la palabra”, dice un Barthes apenas pre-sesentayochesco, “es hacer una revolución” (16). Y en esto el escritor y el nuevo crítico se encuentran en pie de igualdad, frente a un profesor que solo puede trabajar con nociones recibidas de lenguaje literario.

Pero, más allá de seguir sosteniendo en términos parecidos esta polémica de por lo menos cinco años atrás, está claro que, en 1968, con “La muerte del autor” Barthes también, aunque no lo afirme del todo explícitamente, empieza a romper incluso con el grupo de críticos a los que él mismo se había mostrado asociado, sin dudas certera y para nada injustamente en los primeros años 60, bajo la denominación englobadora de “nueva crítica”, para distinguirlos de la crítica académica dominante, como indicamos todavía regida por el paradigma del lansonismo en sus distintas vertientes. La denuncia barthesiana del tematismo, es decir, del interés en la lectura por el ‘contenido’ de las obras sin prestar atención a la materialidad del lenguaje que las constituye como tales, considerándolo un mero medio transparente respecto de

un significado, una intención de significación o una conciencia, parece alcanzar aquí también a la ‘crítica de lo imaginario’ de un Gaston Bachelard, a la ‘crítica de la conciencia’ de un Georges Poulet, y a la ‘crítica temática’ de un Jean-Pierre Richard, que, a pesar de sus orígenes y pertenencias, incluso nacionales, diferentes, lo habían acompañado en el camino de apertura de la posibilidad de leer literatura por fuera de los circuitos y la metodología de los estudios literarios universitarios, según él mismo reconoce en sus *Ensayos críticos* de 1964 (17). Y probablemente este sea el movimiento capital que hace tan significativo un texto como “La muerte del autor”, más allá de su retórica panfletaria y de su solo aparente función teórica propedéutica: Barthes hace aparecer como por arte de magia en la vía de su crítica de la historia literaria académica a su hasta hace poco supuesto contrario, el de la crítica fenomenológica de corte inmanentista, pero todavía demasiado marcada, como se verá en detalle más adelante, por una noción idealizante de sujeto-autor sustraída a los juegos materiales de las estructuras y la ‘novedosa’ textualidad. Es cierto que en 1966, en su conferencia “Escribir, ¿un verbo intransitivo?”, Barthes, al referirse a la cuestión de la “persona” en la escritura, todavía se sirve simplemente de los textos de Émile Benveniste sobre la enunciación (a los que nos referiremos más adelante) y sigue haciendo gala de sus tradicionales recaudos de origen indudablemente fenomenológico, aunque lingüísticamente mediado, frente a “la persona psicológica” (18): “el yo lingüístico”, afirma allí, “puede y debe definirse de una manera a-psicológica”, es decir no entendiendo ya el lenguaje como “la expresión de una interioridad constituida hacia atrás y desde fuera” (19), aquella presupuesta por el enfoque histórico-biográfico de los estudios literarios académicos franceses anteriores a los años 60. Sin embargo, en 1968, el año de “La muerte del autor”, ya tanto los viejos ‘nuevos-críticos’ como los profesores universitarios pueden ser blancos de la crítica de Barthes que se dirige contra la solidaridad o complicidad de las nociones de autor y obra para resguardar la literatura de la materialidad de la letra, dado que todos ellos conciben la obra como unidad de sentido, pura, objetiva e idéntica a sí misma, y que por eso podría dar lugar sin resto a su traducción o paráfrasis sin convertirse en otra. Sabemos que ya en “La muerte del autor”, pero todavía más cabalmente en “De la obra al texto” (20), Barthes opondrá aquella a este, mostrando que solo prestando atención al carácter textual de la literatura, avatar de la caracterización escritural de la misma por la que Barthes venía abogando desde *El grado cero de la escritura*, se puede poner en evidencia el espacio de alteridad que se abre cuando la traducibilidad constitutiva de la literatura se piensa radicalmente, con todo lo que implica para el discurso de la crítica. Y aun la inmanencia formal de la crítica fenomenológica sigue

comprometida con los rasgos más tradicionales de la categoría de autor, que son los que permiten pensar la obra como obra en tanto es expresión y representación respecto de una instancia que se presenta como no-textual, y por lo tanto como garantía de su sentido cuyo foco definitivo o punto de fuga es siempre el autor, diversificado en las figuras de su personalidad, su biografía, su conciencia, su modo de ver la realidad, su contexto histórico-social de origen, etc., de las que la estética del genio se constituye siempre como primer modelo.

Está claro que estas concepciones que Barthes endilga tanto –explícitamente– a la crítica académica como –más secretamente– a la ‘nueva crítica’ cumplen una función estratégica en su propio planteo. De este modo, la noción de textualidad que él ya propone en este artículo se presenta cargada con los valores de la novedad absoluta y la originalidad, muy reclamados en el contexto de los estudios literarios franceses de fines de los años 60, caracterizados por una reacción generalizada contra las anquilosadas estructuras universitarias. Sin embargo, es importante destacar que antes o junto al estructuralismo, del que Barthes se convierte en defensor desde mucho antes del año capital de 1967, esa novedad y esa reacción frente a lo establecido en las instituciones del saber venían ya encarnándose en dos discursos dominantes en el campo intelectual francés por lo menos desde fines de la década del 40, el marxismo y la fenomenología, ambos definitiva y ejemplarmente resumidos en el intelectual por antonomasia de la segunda posguerra europea, Jean-Paul Sartre. Ya vimos como el propio Barthes podía todavía en 1963 saludar lo que había de común entre los proyectos de Sartre, Goldmann, Poulet y el suyo propio; asimismo, es cierto que ya desde época tan temprana como la de su “Presentación de *Les Temps Modernes*” (1945), Sartre también venía oponiéndose a la crítica universitaria y académica en su modalidad historicista y positivista, y especialmente a la manera en que permeó su perspectiva en toda la crítica, incluso la de fuera de la universidad: aun cuando el escritor no puede evitar abrazarse “estrechamente con su época” (21), Sartre indica claramente que “no nos atrae lo puramente histórico”, sino el carácter “eterno” y “absoluto” del hombre siempre situado en su momento y “sobre su tierra” (22). En un artículo de la misma época, “La nacionalización de la literatura”, Sartre se opone claramente al modelo histórico-positivista, externo y pretendidamente objetivo, dominante en la Francia del momento, para juzgar la literatura, incluso la más actual y contemporánea, que se expresa sobre ella “como un manual de literatura sobre una obra de hace ciento cincuenta años” (23). La exterioridad respecto de su objeto de esta perspectiva es lo que preocupa a Sartre; solo en apariencia paradójicamente, la crítica inmanente (al menos, lo que para Sartre constituía un modelo de crítica inmanente frente a la universitaria: el concentrarse en la obra misma más que

en sus fuentes e influencia) se muestra más comprometida con su época que la historiografía de la universidad y sus epígonos fuera de ella, ya que es capaz de enfrentarse al objeto mismo de la obra sin el resguardo de la institucionalización de la personalidad del escritor, consecuencia inevitable de la ‘canonización’ de la que depende la historia literaria oficial: “no hay hoy modesto novelista del que no se hable como Lanson hablaba de Racine y Bédier hablaba de la *Canción de Rolando*” (24). Por esto, “cabe que la crítica pudiera contribuir a salvar las letras tratando de comprender las obras más que de consagrarlas” (25), ya que la perspectiva biográfica e historizante disuelve en realidad al escritor al sustraerlo de su relación de compromiso con su propio tiempo, que no puede pasar simplemente por su pasiva pertenencia a un período histórico con características objetivas dadas como una institución más del Estado: “El autor, convertido en funcionario y agobiado de honores, se desvanecerá discretamente detrás de su obra” (26). El verdadero compromiso tiene que ver con el ‘ser escritor’ (o el ‘ser hombre’: Sartre los considera equivalentes (27)) del escritor, su comprometerse con su época “*en el presente*” (28), no en una perspectiva histórica, y esto implica una apertura radical a algo de lo que no se conoce el desenlace, que es la vida en su carácter vivido, presente, tal como se da en la empresa (el ‘proyecto’ heideggeriano, en su primera entrada en la órbita de la crítica literaria francesa) del escritor, que es escribir su obra, el lugar en el que se manifestará su posición acerca de su época mucho más que en las generalidades de su biografía ‘de manual’. Sartre critica a fines de los años 40 el uso monumental que hace la crítica de ese momento de la biografía y de las pertenencias nacionales e institucionales de los escritores, para preferir, como revelación de su verdadera vida, el análisis inmanente de su obra, único lugar en que podrá encontrarse lo que efectivamente el autor tiene para decir sobre el mundo. De aquí su rechazo de la crítica biográfica e historicista centrada en el autor, si bien no es esta última una categoría de análisis que desee abandonar de plano, como es obvio.

Sin embargo, es también sabido que la irrupción del estructuralismo terminó poniendo en cuestión las bases mismas de los discursos del marxismo y la fenomenología, o al menos de la modalidad con que se habían manifestado en Francia durante los años 50, y por lo tanto también de las posiciones de Sartre. La ‘muerte del autor’ que se pudo concebir como una consecuencia de ese cuestionamiento deberá entonces ser entendida como cualitativamente distinta del rechazo sartriano de la crítica académica biografista e historicista. La cuestión teórica crucial se fue convirtiendo en la de la relación entre lenguaje y sentido más que en la de la de vida y conciencia, y marxismo y fenomenología, en varios sentidos antagónicos entre sí, lo que explica también, por ejemplo, las crecientes contradicciones irresolubles de Sartre entre

libertad y determinaciones sociales e históricas, quedaron sin embargo finalmente del mismo lado frente a las consecuencias últimas de la revolución estructural. El carácter absoluto del hombre, y por lo tanto del escritor, del que necesariamente Sartre debía partir para sostener su proyecto filosófico y también literario y crítico (incluso en contra del ‘autor’ de la crítica universitaria), comenzará a ser objetado desde su mismo fundamento, que es una concepción ‘prelingüística’ del sentido que pone en la conciencia su única fuente posible.

## **2. La crítica literaria fenomenológica**

En efecto, la fenomenología, sobre todo en la particular recepción que de ella se hizo en el ambiente cultural francés, y que está sin dudas, tanto como la lingüística saussuriana, en la base misma de lo que después sería el estructuralismo (habrá más sobre esto cuando mencionemos luego la obra de Émile Benveniste), se basó precisamente en una reducción de cualquier fenómeno al sentido puro. El objetivo, crucial en el contexto del primer desarrollo serio de las llamadas ciencias humanas, y reacción contra el positivismo reinante en el ámbito del saber desde el siglo XIX, era romper el planteo metafísico tradicional que establece una dicotomía tajante entre objeto, entendido siempre como dato bruto dado de antemano, externo y privado de sentido, y sujeto, definido únicamente en términos representativos, incorporando desde el exterior los rasgos del objeto para construir una imagen mental que solo podrá en consecuencia ser juzgada según el criterio de la adecuación a ese objeto dado. Desde el punto de vista fenomenológico, no son de ningún interés los ‘movimientos mentales’ a través de los que un individuo conoce, perspectiva excluida por psicologista y personal, ni simplemente el ‘qué’ objetivo de la cosa que se conoce, según el modelo positivista, sino el ‘cómo’ del acto de conocimiento sin el cual no puede haber objeto conocido. Así, la percepción es concebida como un acto intencional, evitando de este modo que el objeto sea concebido como dado más allá de su sentido, es decir, más allá de una conciencia perceptora, y mostrando a la vez como todo acto de conciencia está necesariamente referido a algo ‘más allá’ de ese mismo acto, pero que solo surge cuando dicho acto ocurre; la conciencia no se constituye entonces como una ‘sustancia pensante’, sino más bien en su papel de intención unificadora de los actos de percepción, de conexión e integración de los mismos.

La fenomenología se dedica al paciente trabajo de analizar estas relaciones intrínsecas que suponen toda percepción y toda experiencia, es decir, los modos en los que se construye el sentido de lo real en cada uno de los actos intencionales de la conciencia. De este modo, el

sentido ya no puede ser concebido como significación ‘de segundo grado’ dependiente de una esencia que por definición le es siempre exterior (esta sería otra presuposición metafísica de las posiciones objetivistas ligadas al positivismo, que pretenden expulsar completamente el sujeto del campo de operación de todo saber), sino que la percepción misma es ahora analizada como intuición misma de las esencias de las cosas, que no puede ser otra cosa que su sentido (para una conciencia).

Pero con esto resulta también precisamente evidente la relación constitutiva e indisoluble que se establece entre sentido y conciencia: si la fenomenología pretende dar cuenta del ‘cómo’ del sentido de lo existente, vemos que esto se define siempre como ‘existente para una conciencia’, de acuerdo con la concepción del acto intencional recién presentada. Está claro que para la fenomenología esta conciencia no puede no ser trascendental, es decir, también ella objeto de una reducción que tiende a que no se la pueda reconducir inadvertidamente a la empiricidad de una conciencia individual entendida en un sentido meramente psicológico, ‘mental’. De este modo, la postulación de este ego trascendental como sede de los actos intencionales lo convierte en la fuente verdadera del sentido, ya que nada puede tenerlo fuera de los actos que lleva a cabo, si bien por supuesto esa fuente ya no podrá ser pensada como alguna entidad efectivamente presente o sustancial que opere como garantía externa al ‘ocurrir’ mismo de la significación, sino más bien como una ‘nada’, es decir, un no-objeto o una no-sustancia por definición, ya que todo objeto presupone una conciencia no objetiva que lo perciba: cuando se convierte en objeto, ella misma debe dejar su lugar a una conciencia de nivel superior. La conciencia es para la fenomenología, en sus formulaciones originales al menos, el ‘no-lugar’ donde se construye el sentido de experiencias y percepciones a través de una serie de actos y relaciones nunca sustancializables u objetivables, y de este modo se convierte en principio básico que garantiza la posibilidad del conocimiento al ser presupuesta por la constitución de todo mundo de sentido.

A los fenomenólogos no se les escapó la consecuencia inevitable de estos planteos: la conciencia, como único fundamento sobre la base del cual se pensaba posible constituir un mundo con sentido, por su mismo carácter se sustrae a la posibilidad de su estudio objetivo, “fuga hacia el infinito”, como alguien que en sus primeros trabajos sobre la locura se vio sin dudas influido por la fenomenología, Michel Foucault, dirá a propósito del modo en que uno de los críticos literarios también marcados por la fenomenología que formaron parte de la ‘nueva crítica’, Jean-Pierre Richard, lee a Mallarmé (29), ya que en cuanto se convierte en un contenido particular la conciencia deja de constituirse como sujeto representador para pasar a

formar parte de lo representado, por lo cual habría que postular un nuevo acto intencional o ‘punto focal’ de conciencia de nivel superior capaz de constituir dicha representación, y así sucesivamente. Esta fuga de la conciencia no es sin embargo el único problema del enfoque fenomenológico: el tratamiento por parte de Husserl de la cuestión de la intersubjetividad, siempre a partir del papel fundante de la conciencia individual, aunque no en sentido psicológico, genera insatisfacción en relación precisamente a los aspectos de aquella que no pueden ser simplemente reducidos a esta última. La cuestión de la intersubjetividad se volverá crucial en el momento naciente de las ciencias sociales estructuralistas, y por esto disparará los primeros distanciamientos del paradigma fenomenológico alrededor de una renovación del tratamiento de lo simbólico.

La cuestión de la intersubjetividad comienza a manifestarse cada vez con más insistencia a partir del problema que en este contexto plantea a la fenomenología la relación entre el sentido y el lenguaje, en primer lugar según esta modalidad de interrogación: ¿cómo es capaz de conformarse una instancia intersubjetiva, social y comunicativa como la de la lengua a partir de los modos trascendentales de constitución del sentido explorados por la fenomenología? Luego, ante las dificultades que se presentan inevitablemente como resultado de esta interrogación, el problema comenzará a articularse también incluso según otras modalidades algo menos respetuosas respecto de los presupuestos básicos del pensamiento fenomenológico. La relectura fundamental del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure entre las décadas del 40 y del 50 en el ámbito francés, a partir de las nuevas corrientes dentro de las ciencias sociales que tomaron la lingüística saussuriana como modelo, se dio también en el contexto de la urgencia de estas interrogaciones.

Particularmente, estos problemas eran verdaderamente acuciantes en los estudios literarios franceses de avanzada a fines de los años 50 y principios de los 60, sobre todo si se tiene en cuenta el puesto dominante que en ellos ocupó en el período inmediatamente anterior una figura como la de Sartre, y la importancia de la fenomenología en las perspectivas críticas y teóricas acerca de la literatura de varios de los críticos más innovadores e influyentes del momento, como los ya mencionados Georges Poulet, Jean Starobinski (con Jean Rousset, miembros de la llamada ‘Escuela de Ginebra’) o Jean-Pierre Richard, entre otros. El propósito básico de estos críticos literarios fenomenológicos es también tratar de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de que una obra se constituya como un fenómeno con sentido. Más que proponer ‘interpretaciones’ en la acepción bastante limitada que este procedimiento podía tener en el vocabulario académico del momento, más o menos ligado siempre a intentar dar

cuenta de las intenciones efectivas del autor, en su sentido biográfico, que estarían detrás de una obra, insertas por supuesto en la vida colectiva de su tiempo o al menos en la manera en que de ella da cuenta el discurso historiográfico oficial, estos críticos fenomenólogos buscaban reconducir el sentido de una obra a sus principios estructurantes, es decir, a los actos intencionales –de ninguna manera simplemente coincidentes con determinadas intenciones psicológicas concretas del autor en el momento de escribir– presupuestos necesariamente por su mero carácter de fenómeno dotado de significado; por esto, la obra literaria es para ellos, fundamentalmente, un hecho de conciencia. Desde fecha temprana ya algunos fenomenólogos, como el pionero Roman Ingarden (30), que sin dudas influyó también notablemente en el primer estructuralismo checo, habían comprendido que la obra de arte literaria es un objeto de naturaleza privilegiadamente intencional, es decir, que solo tiene sentido como tal cuando se la piensa en relación con una conciencia, más allá del carácter material de su soporte, digamos, del papel, la tinta y las letras. La obra existe como una conciencia que se abre a otra, según la descripción que del proceso de la lectura hace Georges Poulet (31); dado que la obra no es un simple objeto del mundo exterior sino que ante todo significa, siempre presupone una conciencia operando, puesto que “solo hay un lugar posible de existencia de los signos: mi fuero interno” (32) (por supuesto, esta concepción tradicional del signo será lo que el estructuralismo y la semiología vendrán a cuestionar). El carácter verbal de la obra la sustrae al mundo de los simples objetos materiales exteriores a la conciencia, la vuelve ficción, es decir, realización de una conciencia que deja de percibirse como incompatible respecto de un mundo solo constituido por objetos externos a ella (33). De este modo, la obra de arte de lenguaje, la obra literaria, es inmediatamente por ser lo que es una realización de una conciencia fundadora, pero no como su producto meramente exterior: solo se explica si cada uno de sus rasgos significativos puede ser reconducido al acto de conciencia que le dio su lugar en la obra.

De manera afín a los procedimientos de los que la fenomenología se había servido para analizar la percepción, por ejemplo en la formulación clásica –y francesa– de Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*, los recursos analíticos de estos críticos hacen de la obra literaria la manifestación de una conciencia estructurante que por supuesto no es la individual de la ‘personalidad del artista’ o del escritor, sino una reducción de la misma que deja bastante fuera de toda consideración los aspectos simplemente biográficos o psicológicos del autor, para prestar atención a las relaciones de sentido fundamentales que organizan sus temas, los cuales no vienen dados, solo como parte de un acervo cultural

sustancial compartido, sino que se constituyen precisamente por la posibilidad de unificar los diferentes aspectos de la obra analizada. En esto se destacó Jean-Pierre Richard, quien en su trabajo *El universo imaginario de Mallarmé* llevó a cabo esta tarea alrededor de la obra del poeta simbolista, buscando dar cuenta de las claves temáticas que estructuran la obra de Mallarmé en su conjunto como producto de un acto de conciencia fundamental: se trata, según él, de analizar

los esquemas que sitúan su vida en puntos neurálgicos (...) del espacio interior, y que por lo tanto son capaces de hacer penetrar las mismas reglas organizadoras en campos muy diversos de lo vivido. Por ejemplo, en Mallarmé, cierta imagen crucial de la *desnudez* domina la zona erótica, pero se extiende igualmente a los dominios del pensamiento más puro, de la ensoñación estética y metafísica. Ocurre lo mismo con las figuras maestras del latido, del surgimiento, o de la efulgencia (34).

La coherencia de las imágenes de una obra no es mero resultado de la casualidad o de la imposición de una operación de lectura externa, sino el mejor testimonio de la forma en que opera una conciencia dadora de sentido, de la que incluso podría considerarse la vida del autor individual, externa, en sentido biográfico, respecto de la constitución misma de la obra, simplemente otra realización alternativa (si bien es cierto que Richard, a diferencia de Poulet, prefiere usar aquí el término un poco más ambiguo de “espacio interior”). Por esto la crítica fenomenológica de la escuela temática o de la de Ginebra no puede ser sino inmanente. Georges Poulet lo afirma con claridad: “El sujeto que se encuentra revelado a mí por la lectura que estoy llevando a cabo no es el autor, ni en el conjunto confuso de sus experiencias externas o internas, ni siquiera en el todo, más homogéneo de sus escritos. El sujeto que preside la obra solo puede estar dentro de la obra” (35). Pero a la vez la condición misma de posibilidad de la obra, y por lo tanto el objetivo al que en última instancia apunta, muchas veces infructuosamente, la tarea de la crítica según estos autores, es la identificación con un núcleo intencional profundo y orgánico, aunque nunca sustancial, nunca él mismo dado como tema u objeto. Es cierto que el crítico trabaja solo sobre la obra, sin tener en cuenta aspectos extrínsecos, y es en este sentido que Barthes destacaba el inmanentismo de la ‘nueva crítica’ frente al *establishment* académico. Pero el objetivo al que apunta su lectura es la unidad de la conciencia dadora de sentido, tal como se realiza en la obra pero que de todos modos trasciende su materialidad textual, aunque no pueda simplemente hacerse equivaler a la de la individualidad biográfica del autor. La conciencia del otro como se manifiesta en la obra no puede ser ella misma un objeto, un tema, un dato biográfico, una intención como estado mental efectivo: “considerar un *Cogito* como posible objeto de una búsqueda es pues desconocer lo que hace su esencia. Es hacer de un puro sujeto una especie de cosa” (36).

El crítico, entonces, solo puede acceder a esa conciencia en acto, a ese *cogito*, identificándose con ella, pero está claro que solo puede hacerlo sobre la base de su acceso a sus objetos mentales tal como se dan en la obra en sí misma; no se trata de una simple empatía emocional, a la manera del impresionismo de un Sainte-Beuve, que acompañó, como su contrario complementario, al positivismo desde el siglo XIX, sino más bien de un cuidadoso trabajo de extrapolación, conexión y síntesis entre los elementos de la obra, como el que más arriba ejemplificaba Richard, pero en el que un Poulet ya en 1971 militantemente crítico del estructuralismo no puede evitar destacar la presencia siempre presupuesta de un sujeto conformador: “La lectura es exactamente eso: una manera de *ceder el sitio* no solo a un montón de palabras, de imágenes, de ideas ajenas, sino al principio también ajeno de donde emanan y que las acoge” (37). El estudio y análisis de las formas efectivas que toma la obra serán cruciales, ya que solo en ellas se manifiesta la conciencia a la que apunta la crítica, y por esto deberá ejercerse sobre la lectura crítica un control cuidadoso, que no le imponga, al “impulso interior” de la conciencia de la obra, “del exterior (...) un orden completamente facticio” (38); sin embargo, el propósito final de la crítica siempre es “reconocer en las formas y en los objetos la presencia de un sujeto que les es antecedente” (39). Ahora bien: la crítica debe dar todavía un paso más: “transferirse del sujeto en relación con sus objetos, al mismo sujeto aprehendido en sí mismo y liberado de toda realidad objetiva” (40), incluso la de la obra. La realización de la operación de síntesis que fenomenológicamente está detrás de toda actividad de lectura de una obra, que implica recolectar y establecer relaciones entre sus diversos elementos constitutivos, si bien excluye la referencia directa a factores extrínsecos como los de la biografía y la historia, aquellos a los que la noción tradicional de autor heredada del siglo XIX servía de salvaguarda, y parece restringirse a un análisis formal inmanente, al hacerlo de todos modos apunta a un premio mayor: el de una conciencia absoluta en tren de constituirse a sí misma de manera trascendente a la obra pero que a la vez solo en ella “se descubre en su inefabilidad, en su indeterminación fundamental” (41). Sin este *cogito* irreductible a todo tema, a todo objeto, no existiría la obra como tal, y es en este sentido que la conciencia es un presupuesto inevitable que engloba toda esta perspectiva crítica:

la crítica es el redoblamiento mimético de un acto de pensamiento. No depende del florecimiento fortuito de un capricho. Volver a empezar en el fondo de sí el *Cogito* de un escritor o de un filósofo es encontrar su manera de sentir y de pensar, ver cómo nace y se forma, qué obstáculos encuentra; es volver a descubrir el sentido de una vida que se organiza a partir de la conciencia que toma de sí misma (42).

La mera vida vivida, en el sentido más pedestremente biográfico, por el autor es reemplazada en la literatura por la única verdadera vida posible, que es la de la conciencia que se conoce a sí

misma en su propia obra, y que solo de este modo se expone a la indagación crítica; no por nada Poulet le dedica gran parte de sus *Estudios sobre el tiempo humano* a la obra de Marcel Proust, para quien la única vida verdadera es la literatura. Y de esto se desprende toda una concepción de la crítica con la cual Poulet divide territorios con el estructuralismo al que según Barthes había podido acompañar en sus primeros esbozos bajo la denominación englobadora de ‘nueva crítica’: Poulet cierra su volumen *La conciencia crítica*, publicado tras la gran revolución estructural de los años 60, con un verdadero lema para los estudios literarios tal y como los sigue concibiendo: “Toda crítica es inicial y fundamentalmente una crítica de la conciencia” (43).

Esta divisoria de aguas que es aquí la referencia a la conciencia no cumplía todavía claramente el mismo papel en la primera mitad de los años 60. En 1964, el mismo Michel Foucault puede todavía defender, aunque ya en plena efervescencia estructuralista, el análisis de la obra de Mallarmé por parte de Jean-Pierre Richard (como vimos, de todos modos bastante más moderado que Poulet en cuanto a sus conclusiones fenomenológicas) de las acusaciones de caer en un simple tematismo biográfico, y por lo tanto centrado en el autor (44), pero tiene ya sin embargo que dar un paso más, en la línea adelantada más arriba: en última instancia, es cierto, el núcleo profundo y trascendental de la conciencia al que se dirigen las operaciones del crítico fenomenológico no puede ser sino un vacío, una indeterminación inefable, pero ahora para Foucault es centralmente, como no lo era para un Poulet, el de la muerte del sujeto-Mallarmé en tanto sujeto hablante, no el del ideal de la conciencia absoluta liberada de toda objetividad. “Imaginar”, para Richard, indica Foucault, “es el acto de un pensamiento que atraviesa su propia muerte para ir a acogerse en la distancia de su lenguaje” (45). En la relación del sujeto con “el ser del lenguaje” (46), que es a lo que finalmente remitiría según Foucault la obra de Mallarmé leída por Richard, se impone un hiato o separación ineludibles, tal como Foucault ha aprendido en su en este momento notablemente fecunda lectura de Maurice Blanchot (por ejemplo, de *El espacio literario* (47)). El vacío, que era el de la plenitud de la conciencia que solo puede ser conciencia absoluta de sí misma para Poulet como resultado de la reducción operada por la relación crítica con la obra, termina ahora constituyéndose, por el contrario, como el de la desaparición, la entrada en su propia muerte del sujeto como conciencia en tanto es, precisamente, hablante.

Este particular desplazamiento, traducción o reinscripción, por parte de Foucault, de los planteos más moderadamente fenomenológicos de Richard en su lectura de Mallarmé sirve para empezar a pensar las operaciones posteriores de aquél y de Barthes sobre la noción de

autor, y puede incluso generalizarse cuando se trata de recapitular acerca de las posibles relaciones entre fenomenología y estructuralismo (como haremos más adelante a propósito de Émile Benveniste): como sabemos a partir de las elaboraciones de Poulet, el núcleo vacío constitutivo, que ahora surge de la relación entre sujeto y lenguaje tal como se da en la obra de Mallarmé, no puede encontrarse propiamente en la obra sino en sus límites, ya que si apareciera en ella perdería, según se vio, su carácter trascendentalmente constitutivo. Esto supone una concepción de la literatura como impulso de trasgresión de los límites del lenguaje, aquella que Foucault, marcado sin dudas por sus lecturas de Blanchot pero también de Georges Bataille, sostendrá en sus textos de los primeros años 60, pero también constituye un primer atisbo de los motivos detrás de la postulación de una función-autor por parte del Foucault más tardío, tras la publicación de *Las palabras y las cosas*, según lo veremos más adelante.

### **3. La crítica literaria marxista**

Pero, como indicábamos más arriba, la declaración de la ‘muerte del autor’ y sus consecuencias implicaron también la elaboración de un frente de conflicto con las nociones de sujeto y autor de otro saber hegemónico en el ámbito intelectual francés de los años 50, además de la fenomenología: el marxismo. Esta conflictividad no resulta de suyo evidente: toda una tradición del marxismo se constituyó alrededor de la crítica e incluso la denuncia, como una mera ilusión del idealismo burgués, de la idea de un sujeto definido en términos puramente individuales, dueño absoluto de sí mismo y no sujeto a ninguna determinación material previa. Por eso, en relación con la literatura, los críticos de orientación marxista siempre han llamado la atención sobre el carácter social de todo contenido espiritual, incluyendo los temas, convenciones y formas que constituyen las obras literarias, y sobre el carácter limitado de las perspectivas académicas de análisis centradas alrededor de la biografía del autor o el medio social en el que escribió en su influencia más directa sobre su personalidad (48)). Desde este punto de vista, la crítica literaria de orientación marxista, ya desde los trabajos fundadores de Georg Lukács, toma distancia respecto del modelo tradicional de la historia literaria fijado alrededor de las relaciones extrínsecas entre la obra, el autor y la sociedad. Lukács afirma por ejemplo, a propósito de Balzac, que lo decisivo es “la visión universal que da la obra, (...) lo que anuncia; hasta dónde concuerda esto con las intuiciones conscientemente expresadas por el artista, ya es una cuestión de segundo orden” (49); el pensamiento efectivo del autor, sus preferencias políticas, sus ideas generales acerca de la realidad, son para la crítica marxista

secundarios respecto del sentido de la obra en una escala siempre más amplia, la de la totalidad del proceso histórico-social de la que busca dar cuenta. Así, la historia literaria académica se queda para el marxismo a medio camino de la posibilidad de tener una verdadera perspectiva histórica de las obras literarias, porque se centra exclusivamente en factores accesorios, excesivamente individuales o personales, aun cuando se trate de posiciones políticas manifiestas. En este sentido, la historia literaria universitaria puede ser sometida a crítica por parte del marxismo a causa de su concepción individualista, burguesa, del sujeto y del autor, y ser así considerada una instancia más de una perspectiva parcial, ideológica, acerca de la realidad; en su contra, el marxismo aboga por una noción de sujeto que pueda integrarse a una consideración a gran escala de los grandes procesos colectivos del devenir histórico de la humanidad.

Sin embargo, debe llamarse la atención sobre el hecho de que también es cierto que el marxismo a la vez se ha presentado a sí mismo a menudo como un rescate de la autonomía del sujeto respecto de su alienación, es decir, de su objetivación absoluta como efecto de las determinaciones sociales, por ejemplo de la división socializada del trabajo bajo el sistema económico capitalista. Pero este sujeto autónomo por el que el marxismo también brega no es, al menos para el pensamiento marxista francés anterior al surgimiento del estructuralismo, de naturaleza individual: en cambio, se trata de servirse básicamente de una noción de sujeto colectivo como herramienta central de análisis; en los términos de Lucien Goldmann, de una “visión del mundo” (50) o de una “conciencia colectiva” (51)), siempre de naturaleza social y propias de un grupo o clase, nunca exclusivamente individuales, como resultado inevitable de la necesidad de que las obras aparezcan sumergidas, como estructuras significativas, en el conjunto de las relaciones vividas entre los diversos individuos que forman los distintos grupos sociales.

El sujeto colectivo que se convierte en pivote del análisis es, privilegiadamente, la clase. Sin embargo, queda también claro que el centro de la cuestión vuelve a ser ocupado en esta corriente marxista (y en este momento del desarrollo del marxismo) por la conciencia. Siguiendo a su maestro Lukács, Goldmann, para instrumentar su defensa de la autonomía frente a la alienación, debe postular una noción de conciencia de clase no alienada (y por lo tanto diferente de la conciencia real de la clase obrera bajo el sistema económico capitalista) que realmente pueda dar cuenta de la sociedad como totalidad no fragmentada según intereses particulares. Solo sobre la base de esta “conciencia posible” (52) como anclaje último, sugiere

Goldmann en su lectura de Lukács, se puede pensar en una visión verdaderamente transformadora de las condiciones de existencia.

Esta concepción general tiene importantes consecuencias en relación con el análisis literario, ya que Goldmann postula que son solo los grandes escritores los que pueden alcanzar en sus obras los criterios de organicidad, totalidad e integración que requiere la realización de esta modalidad de la conciencia posible, mientras que la mayoría solo puede reflejar los contenidos parciales de la conciencia real alienada (53). Goldmann es incluso capaz de proponer, como Lukács, descripciones formales de esos criterios, referidas centralmente al reconocimiento del carácter integrado de todos los aspectos de la obra, los cuales aparecerían fragmentados y en mutua contradicción si esta solo reflejara los contenidos de la alienada conciencia real (54). Como en el caso de la fenomenología, frente a la búsqueda por parte de la historia literaria académica de elementos externos a la obra que puedan servir como puntos de anclaje de un conocimiento positivo acerca de ella, la crítica literaria marxista es muy capaz de tener en cuenta de manera crucial en su sistema y de llevar a cabo análisis inmanentes de las obras, pudiendo leer las consecuencias ideológicas que implica, en literatura, toda elección formal.

De todo esto puede deducirse claramente cómo las perspectivas marxistas de análisis literario, tal como se manifiestan al menos en un sociólogo o historiador de la literatura refinado que resistió todo lo posible los avances del estructuralismo como Goldmann (55), trabajan también, como la fenomenología, en contra del enfoque extrínseco característico de los estudios literarios académicos franceses de la primera mitad del siglo XX, y que también ambos enfoques sostienen sus perspectivas de análisis (al menos relativamente) inmanentes sobre la base de una noción de conciencia como fundamento central, aunque en el momento se haya podido considerar como opuestas estas corrientes de pensamiento, particularmente a propósito de la exclusión de la referencia a la *praxis* social efectiva de la que el marxismo inculcó habitualmente a la fenomenología, demasiado centrada según aquel en la conciencia individual, si bien abstraída respecto de cualquier psicología empírica del autor. Y sabemos que, ya próximos a su fin los años 60, Goldmann, como Poulet, siguió interesado en resguardar más que en revisar estos rasgos centrales relativos a la primacía de la conciencia en su idea del estudio de la literatura, como queda más que claro en sus reacciones ante la conferencia “¿Qué es un autor?” de Foucault durante la discusión que la siguió, según veremos más adelante. Según Goldmann, cualquier hecho histórico solo puede ser delimitado y analizado si primero se lo considera una “estructura [...] significativa” (56), fundada siempre en la conformación

mental de un sujeto colectivo, grupo o clase, que es el punto de anclaje o fundamento de su modo de leer.

#### **4. La revolución estructural, y sus límites**

La coincidencia básica entre fenomenología y marxismo en este momento consiste en que ambos postulan un punto de 'pureza' de la conciencia, si bien no sustancial pero de todos modos sustraído a cualquier determinación, a partir de la cual aquella puede convertirse, y no de otro modo, en fundamento del sentido y de la *praxis*. Pero durante la década del 50 se empezó a poner en cuestión este carácter puro de la conciencia sobre la base de la atención sobre relaciones formales que no pueden concebirse ya bajo el régimen del sentido, y que de hecho pueden considerarse operando como su mismo fundamento más allá de la conciencia. El análisis del lenguaje, tal como lo concibió la lingüística heredera de Ferdinand de Saussure, se convirtió en el ejemplo paradigmático del estudio del modo de funcionamiento de estas relaciones, y dejó de ocupar el lugar secundario o derivado que había tenido en las primitivas formulaciones fenomenológicas de Husserl, si bien es obvio que la lingüística de orientación saussuriana se vio también influenciada de manera importante por la fenomenología en sus primeros (y no tanto) momentos.

El clima intelectual generado por el estructuralismo llegó incluso a empujar al marxismo francés a un intento de excluir todo residuo idealista de sus posiciones, es decir, el conjunto de las hasta entonces habituales (por lo menos, desde Lukács) referencias a la conciencia (de clase) como herramienta teórica fundamental. El pensamiento de Louis Althusser es el mejor ejemplo de la manera en que entonces cierto marxismo hizo del sujeto una función y un efecto de las estructuras ideológicas que tradicionalmente habían sido consideradas el elemento mismo de la alienación y que por eso mismo antes podían haberse pensado como contrapuestas al sujeto colectivo en el que se encarnaba, bajo la figura de una conciencia total, la apertura a una emancipación posible. El movimiento central de las diferentes corrientes del estructuralismo es claro, y a continuación lo veremos operando en detalle: hay un sinsentido que condiciona la aparición del sentido, pero ya no es concebido, según la fenomenología existencial de un Sartre, como la nada del 'para sí', como esa conciencia consciente de sí que, según mostraba Poulet, equivale a la indeterminación pura de un vacío inefable, sino como el del carácter meramente distribucional y combinatorio de las relaciones entre elementos de un sistema, en principio en el lenguaje. En este punto es donde la influencia de la lingüística

saussuriana se puede percibir más claramente: la lengua es en efecto un sistema capaz de sostenerse simplemente sobre la base de relaciones diferenciales entre elementos, sin que sea necesario que apele constantemente a núcleos de sentido conscientes dados previamente, o incluso a cualquier fundamento del orden de la conciencia, aun cuando se lo considere un mero vacío. Radicalmente exterior en su conformación misma respecto de la conciencia individual, la lengua es para de Saussure un sistema de relaciones sin términos positivos, y dado el carácter constitutivamente social de la lengua, y que sobre él descansa la posibilidad misma de la comunicación, ésta se convierte en condición de posibilidad y de única verdadera efectuación de cualquier lazo social intersubjetivo, incluyendo el que supone la elaboración de todo contenido o práctica socialmente significativos. No otra cosa destacará centralmente el estructuralismo: más acá de la representación, la expresión y la significación, todas operaciones ligadas con la modalidad del sujeto como conciencia que ahora son concebidas como efectos de las estructuras (o del significante en los términos del “hiperestructuralismo” de Jacques Lacan (57)), la función del lenguaje es la ‘socialización’ del sujeto individual, pero de un sujeto que de ninguna manera puede ya definirse como preexistente a esa socialización, como su fundamento más o menos abstraído o reducido, como conciencia de sí, sino que solo se constituye a través de su entrada en el orden del lenguaje o de las redes y convenciones colectivas de significación.

La perspectiva fenomenológica dependía, como teoría, de la posibilidad de subordinar el lenguaje como mera cuestión técnica o de segundo grado para permitir considerar en toda su supuesta centralidad los problemas fundamentales de la relación entre conciencia, objetos y percepción; recordemos que en Poulet o en Richard, el análisis minucioso de la materialidad de la conformación verbal de la obra literaria en busca de coherencia era solo un paso o un medio para acceder al plano del “sujeto que les es antecedente”. Si el sujeto como conciencia es la fuente dadora de sentido, él es también el último garante de que no se produzcan desacuerdos o desfases entre percepción y lenguaje, es decir, de que una corriente de continuidad, de sentido, una, en el caso específico de la crítica literaria, la obra y el resto del mundo fenoménico. Con el estructuralismo, es obvio, el sujeto es desplazado de esa posición dominante y en cierta forma (y habrá que ver con qué legitimidad; este será por supuesto todo el problema cuando comience a hablarse de algo como un ‘posestructuralismo’) ‘sustituido’ por los códigos que organizan la vida social y hacen que ‘cobren sentido’. El sujeto no puede entonces ser concebido en sí mismo como fuente de verdad, y pasa a convertirse más bien en el vehículo por excelencia de las operaciones de la ideología: por ejemplo, la figura del artista creador como genio que

enmascara los verdaderos problemas materiales en los que se ve implicada la producción literaria. La crítica literaria estructuralista intenta crear las condiciones de posibilidad para un estudio científico y materialista de la literatura excluyendo en principio precisamente la cuestión del sujeto de su campo de problemas, privilegiadamente la del sujeto-autor, por supuesto, 'vaciándola' de hecho como fuente o fin de la interrogación crítica, pero pasando lentamente a entenderla, en un proceso mucho más complejo que la descripción somera que podemos esbozar aquí, ya no necesariamente solo como el autor individual de la historia literaria académica, sino también, y sobre todo, como esa conciencia todopoderosa que, tenga o no su sede en un individuo concreto empírica e históricamente existente, pretende ser la fuente de toda significación a la que se abra una lectura. De este modo, la teoría literaria estructuralista es capaz de legitimar como científicos sus propios planteos, según el modelo del análisis lingüístico, al excluir aquello que es percibido como el sitio mismo en el que se ejerce el mecanismo de la ideología: toda consideración del sujeto que lo conciba como en alguna medida independiente de las relaciones entre significantes se convierte inmediatamente en ideología y deja de ser ciencia. Pero, como veremos, esto no implica que el estructuralismo efectivamente logre deshacerse del problema del sujeto.

Sin embargo, antes de pasar a analizar los problemas que supusieron la exclusión radical del sujeto por parte del primer estructuralismo literario y la 'muerte del autor', problemas que habrán dado lugar en primer término a las posiciones revisionistas sobre el autor de un Michel Foucault, se impone aquí primero una consideración de los trabajos lingüísticos de Émile Benveniste acerca de la subjetividad en el lenguaje por la manera en que anticipan y dan pie a las radicales propuestas de un crítico estructuralista como el Barthes de la segunda mitad de la década del 60, y al mismo tiempo manifiestan ya no solo los compromisos iniciales del estructuralismo con la fenomenología, sino también su persistencia y los límites de la exclusión del sujeto llevada a cabo por el primer estructuralismo.

Si tomamos como punto de partida la cuestión que encendió las discusiones en torno del lenguaje durante la primera mitad del siglo XX, y que planteada de manera bastante abstracta puede ser presentada como la de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, la posición de Émile Benveniste al respecto parece estar cerca de la hipótesis Sapir-Whorf, que sentó las bases de la presuposición de que las maneras de pensar en el marco de una determinada cultura están estrechamente ligadas con el lenguaje que esa cultura habla. Con un espíritu seguramente afín, Benveniste, en su "Categorías de pensamiento y categorías de lengua", de 1958, demuestra, con referencias a las *Categorías* de Aristóteles y a la lengua ewe, hablada en Togo,

que “la lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades reconocidas por el espíritu a las cosas” (58). No cuesta darse cuenta de que con esta afirmación Benveniste no pretende solo otorgar una nueva confirmación, filosóficamente más enterada, a la hipótesis Sapir-Whorf, sino intervenir activamente en el campo de la reflexión filosófica en torno del lenguaje tal como se estaba llevando a cabo en la Francia de los años cincuenta, de la que tuvimos un atisbo al revisar las concepciones de Poulet (bastante más tardías, pero fieles a su programa de los años cincuenta) acerca de las relaciones entre la obra literaria y la crítica. Y que Benveniste la tiene especialmente en cuenta resulta evidente en el modo en que formula sus conclusiones:

Es de la naturaleza del lenguaje prestarse a dos ilusiones en sentidos opuestos. Por ser asimilable, consistir en un número siempre limitado de elementos, la lengua da la impresión de no ser más que uno de los trujamanes posibles del pensamiento –libre éste, autárquico, individual, que emplea la lengua como su instrumento. De hecho, si se intenta alcanzar los marcos propios del pensamiento, no se atrapa más que las categorías de la lengua. La otra ilusión es inversa. El hecho de que la lengua sea un conjunto ordenado, que revele un plan, incita a buscar en el sistema formal de la lengua la calca de una ‘lógica’ que sería inherente al espíritu, y así exterior y anterior a la lengua. De hecho, no se construyen así más que ingenuidades o tautologías (59).

Las dos ilusiones se corresponden con las pretensiones derivadas de la crítica de orientación fenomenológica de ver en toda regularidad, en toda reiteración temática, en toda posibilidad de integrar los elementos de una obra la presencia previa de un designio exterior al lenguaje, y de dar cuenta del momento de creatividad subjetiva presupuesto como origen de todo acontecimiento verbal a través de la apelación a una conciencia absolutamente dueña de sí misma, aun cuando esta solo pueda postularse a partir del producto, de la obra efectivamente realizada, y en ella el sujeto se constituya solo como el vacío de lo que en sus términos no puede ser dicho, y no como el autor empírico. La lingüística heredera de de Saussure, de la que sin dudas Benveniste es un representante notable, toma como punto de partida de su propia científicidad la idea de que las regularidades propias de la constitución formal de la lengua no tienen que depender como tales de su animación por parte de una conciencia fundante que les sea exterior, por más abstractamente que se la defina, y pueden por lo tanto ser por sí mismas objeto de una investigación específica, seria y objetiva.

Sin embargo, esto no implica que Benveniste renuncie completamente a la idea de espíritu o de sujeto. Ya leer con atención la cita anterior permite notar que sus objeciones se restringen en realidad a la pretensión, privilegiadamente sostenida por el pensamiento filosófico tradicional, de dar cuenta de la lógica o la estructura de la conciencia más allá de la atención a las categorías que organizan el lenguaje. En cambio, sostiene Benveniste, “es más fructuoso concebir el espíritu como virtualidad que como marco, como dinamismo que como

estructura” (60). Las estructuras de la lengua son condición de posibilidad del pensamiento, pero no una limitación para el mismo (sobre todo las estructuras de una lengua particular cualquiera). La conciencia ya no puede concebirse como un marco englobador, estructurante en su totalidad de toda actividad humana, pero sin embargo una teoría del lenguaje debe reconocer que este se abre siempre a un espacio de creatividad imprevisible que aquí Benveniste asocia “a las capacidades de los hombres, a las condiciones generales de la cultura, a la organización de la sociedad” (61), o sea, a fuerzas colectivas de transformación histórica sobre las que está claro que debe evitar, como lingüista, expedirse.

Como se ve, las posiciones de Benveniste tienden, en un desplazamiento que puede parecer quizás demasiado sutil pero que sin embargo resulta crucial, a señalar que no puede considerarse que las estructuras del lenguaje (y por lo tanto, de cualquier obra literaria, en principio, tomada en sus aspectos más estrictamente formales) sean representaciones de las de una conciencia que las precede, sino que son ellas mismas las que no son otra cosa que las estructuras del pensamiento. Este es el movimiento estructuralista fundamental: el pensamiento es lenguaje, y viceversa. Por esto, el punto radicalmente exterior, inefable, el *cogito* que la crítica fenomenológica debía postular como origen de una obra, Benveniste lo hace equivaler simplemente al carácter constitutivamente creativo del lenguaje (como pensamiento), y por lo tanto abierto a experiencias frente a las cuales sus estructuras no pueden trazar límites absolutos, pero que no significan sin embargo que el lenguaje deba hacerse depender de algún núcleo o fuente de significación constituido por fuera y previamente respecto de él. El sitio de la conciencia de sí, del sujeto liberado de la objetividad, del *cogito* fenomenológico, es ocupado, según esta perspectiva, por la apertura del lenguaje, el vacío que en última instancia lo constituye como un sistema abierto, transformable, creativo. Pero esto transforma la cuestión de las relaciones entre pensamiento y lenguaje de cabo a rabo, y da lugar, como sabemos, a toda una revolución de los alcances de la cientificidad.

Sin embargo, para lo que nos interesa, el mejor testimonio de la productividad de los puntos de vista de Benveniste se puede notar en la solo aparentemente inesperada comparación entre psicoanálisis y estilística que este lleva a cabo en su trabajo de 1956 “Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano” (62). Allí, Benveniste concluye que el carácter simbólico del funcionamiento del inconsciente en los sueños no debe asimilarse a un diccionario o una gramática como estructuras básicas de la lengua, sino más bien a algunas operaciones propias del discurso, es decir, de la ejecución efectiva del lenguaje siempre en unidades superiores al nivel de la frase en función de una situación comunicativa

efectiva, particularmente, en el caso del sueño, las figuras retóricas. La lengua en acto, su puesta en uso efectivo como discurso, su apertura a la posibilidad de su realización en el momento de creatividad intersubjetiva que el lenguaje como estructura supone y sin el cual no funcionaría, Benveniste no las pone en contacto con la figura de la conciencia capaz de animar la lengua dotándola de sentido, de servirse de ella con el objeto de comunicarse, sino precisamente con el inconsciente. Lo asimilable al funcionamiento del inconsciente en el del lenguaje son las figuras de estilo, aquellas por las cuales en una situación efectiva las estructuras de la lengua se abren ‘creativamente’ a lo no previamente ‘pensado’ por estas, su vacío constitutivo como singularidad más allá de las regularidades del código. Como veremos más adelante, Paul de Man hará uso profuso de este modo de entender la retórica; pero aquí importa retener que es toda una noción de sujeto la que está en vías de transformación: del sujeto como conciencia trascendental de la fenomenología, nos acercamos al sujeto constituido en las redes mismas de lo simbólico.

Hay que tener necesariamente en cuenta de entrada esto cuando se analizan los trabajos de Benveniste que más habitualmente se vinculan al problema de la muerte del autor, los relacionados con los pronombres y la subjetividad en el lenguaje, que son efectivamente los aludidos por Barthes en su artículo sobre “La muerte del autor”: no se trata de hacer desaparecer el sujeto en favor de una ‘purificación’ de las relaciones significantes. Habría que tratar de entender mejor qué quiere decir para Benveniste, que, según lo reitera Barthes, el que dice ‘yo’ es el único sujeto sobre el que se sostiene el lenguaje (63). En principio, debe dejarse claro que Benveniste no pretende en sus trabajos, como sí Barthes aparentemente en el suyo del ‘68, demostrar que cuando entramos en el ámbito del lenguaje (o de la escritura) toda instancia subjetiva se disuelve. Más bien, Benveniste está interesado en señalar que una concepción de la lengua como sistema de signos, como la de la lingüística saussuriana, es insuficiente, porque no tiene en cuenta “la lengua como actividad manifestada en instancias de discurso que son caracterizadas como tales por índices propios” (64) como los pronombres, y que, como ya vimos, el discurso es la instancia de la actividad creativa de la lengua (65). Si la lengua no puede concebirse sin una referencia al acto de la enunciación, aunque el estudio científico tenga en principio que restringirse a las regularidades formales del plano de lo semiótico, que es como Benveniste denomina el nivel de análisis exclusivamente intralingüístico, aquel en el que todavía no se le ha conferido función alguna por fuera de la de significar (66), y si, como indica Catherine Kerbrat-Orecchioni en 1980, en su balance de los estudios acerca de la enunciación que siguieron a los trabajos pioneros de Benveniste, “hay unanimidad en

reconocer la imposibilidad de hacer un objeto de estudio de la enunciación concebida de esa forma” (67), es decir, como acto concreto y singular de utilización de la lengua, y que en todo caso solo podrán estudiarse las huellas que ese acto deja en la estructura de la lengua, hay que decir entonces que, si bien Benveniste deja claro que no podrán encontrarse en el lenguaje signos cuyo significado sea el sujeto o la conciencia, y que el pronombre ‘yo’ solo hace referencia a quien habla en el momento en que lo hace, a una “realidad de discurso” (68), y no a sustancia alguna del pensamiento más allá de la lengua, sin embargo también considera que el estudio de las diversas manifestaciones del lenguaje no puede evitar tener en cuenta, aunque no pueda estudiarla objetivamente, una instancia que se sustrae al sistema de relaciones exclusivamente combinatorias y distribucionales que constituye la lengua. No hay análisis posible de las estructuras lingüísticas sin al menos la presunción de un acto de realización singular de las mismas que no puede a su vez objetivarse completamente a través de una estructura o repertorio de reglas de funcionamiento. Esto puede ser considerado, sin dudas, un residuo todavía fenomenológico en la lingüística de Benveniste, su peculiar ‘deformación’ de lingüista de la noción de acto intencional de conciencia involucrada siempre según la fenomenología en todo acto de percepción; pero quizás también el planteo, ya por parte de uno de sus fundadores, de los límites constitutivos de una concepción radicalizadamente estructuralista del lenguaje. Benveniste se toma en serio la equivalencia de las estructuras lingüísticas y las estructuras de pensamiento: el acto intencional no puede ser sino un acto de discurso, pero como tal ya no podrá pensárselo como mera manifestación expresiva de una conciencia situada en otra parte. Sin embargo, a la vez está claro cómo todavía la concepción del lenguaje de Benveniste acude necesariamente a nociones de ‘formato’ fenomenológico para delimitar sus campos de estudio.

Por otro lado, también es cierto que, en su famoso trabajo de 1958 “De la subjetividad en el lenguaje”, Benveniste señala explícita, y mucho más barthesianamente, que “el fundamento de la ‘subjetividad’ (...) se determina por el estatuto lingüístico de la ‘persona’” (69), es decir, que no tiene más existencia que la que le provee dicha categoría morfológica. Pero también queda claro cómo Benveniste evita siempre caer en un lingüisticismo generalizado señalando que el acto de la enunciación, de la apropiación de las estructuras del lenguaje, es una “experiencia humana” (70) básica, que si bien no puede remitirse a una conciencia individual, a un ‘yo’ que domine el juego desde afuera, sí apunta a una instancia más “primordial” de “intersubjetividad”, al “acto de palabra en el proceso de intercambio” (71). De aquí se desprenden varias posibilidades. Si, para simplificar, las reducimos aquí a dos, se da por un

lado la apertura al paso desde el último residuo fenomenológico del estructuralismo lingüístico, una noción de acto de discurso como foco radicalmente sustraído al ámbito de las formas objetivables de la lengua, a una concepción pragmática del lenguaje en la que su función comunicativa dispone una situación de intercambio que puede funcionar, en sentidos más o menos amplios, como ‘fundamento’, o, al menos, una especie de ‘escenario último’, del funcionamiento del lenguaje, aunque ya no según el modelo de la conciencia trascendental, siempre excesivamente centrada en un foco individual más que verdaderamente social y comunicativo (72). A partir de esto, está claro, se puede deducir toda una manera de pensar el lenguaje y también la literatura que se volverá relativamente hegemónica en algunos enfoques teóricos tras el eclipse del estructuralismo, como tendremos ocasión de notar en el capítulo dos de esta parte de esta tesis. Sin embargo, las formulaciones originales de Benveniste no emiten, por otro lado, un juicio demasiado tajante sobre cómo hay que entender el acto de enunciación; recordemos nuevamente que en 1956 incluso lo había asociado al inconsciente. Intersubjetividad y comunicación son palabras que pueden tener muchos sentidos, y sus alcances no son estrictamente determinados por Benveniste; de hecho, su vinculación con el inconsciente, en el sentido psicoanalítico del término, en su teoría, si es realmente explorada en profundidad, puede resultar poco tranquilizadora para un enfoque pragmático de la comunicación, o de la acción comunicativa, a pesar incluso de sus pretensiones de asimilación del discurso psicoanalítico.

De todos modos, lo que importa de este paso en la exposición de este capítulo es tener en cuenta que cuando Barthes deduce fundamentalmente de los planteos de la lingüística de la enunciación la inevitable muerte del autor está haciendo ya una interpretación particular de estas tesis, originalmente de carácter bastante más abierto: la segunda de las dos arriba mencionadas. En efecto, como veremos, parece llegar a esa conclusión teniendo en cuenta los análisis de Benveniste sobre el funcionamiento de los pronombres, pero a la vez lo hace considerando la lengua exclusivamente como sistema de signos, en una peculiar ‘mala lectura’ de la teoría del discurso de Benveniste: es solo así que que yo sea solo quien dice ‘yo’ permite concluir que el autor ha muerto o es intrascendente para el funcionamiento de la literatura. La constatación de Barthes es, en este sentido, simplemente, que cuando en la lengua los pronombres aluden a un sujeto, no pueden hacerlo en la modalidad de la significación, no pueden nombrarlo, y que en este sentido la lengua como sistema de signos no tiene sujeto. Esto se atiene a lo dicho por Benveniste, pero olvida lo que este señalaba sobre el carácter del acto de la enunciación o, mejor dicho, da por sentado que este, por intersubjetivo, excluye sin

embargo toda posición de sujeto. Sin embargo, en 1966, en un ensayo de Barthes aparecido en *La Quinzaine littéraire* con motivo de la aparición del primer volumen de *Problemas de lingüística general*, este destaca todavía que los trabajos sobre la enunciación de Benveniste no pretenden hacer desaparecer el sujeto, sino enraizarlo “en una descripción puramente lingüística”, no distinguirlo de una “instancia del discurso”; la posibilidad misma de un análisis del discurso depende de “la identidad del sujeto y de su lenguaje” (73), lo cual ‘suena’ mucho más a lo que Benveniste efectivamente afirma en los trabajos suyos que hemos estado revisando. ¿Qué pasa entre estas formulaciones de 1966 y el Barthes de “La muerte del autor” de 1968?

Como indicaba Benveniste, es sabido que en el plano del discurso, en el que por supuesto según sus criterios hay que colocar los textos literarios, dado que se trata de unidades superiores a la frase, la cuestión del sujeto reaparece a través de su posición en una situación comunicativa por definición intersubjetiva, es decir, del acontecimiento de la puesta en uso de las estructuras vacías de la lengua. Barthes parece reconocerlo en la reseña que escribe esta vez a propósito del segundo volumen de *Problemas de lingüística general*, ya en 1974, donde señala “que el lenguaje no se distingue nunca de una socialidad” (74), es decir, digamos, de una puesta en juego actual de sus estructuras; pero todo se juega ahora en el modo en que se conciba dicha socialidad. Desde un primer punto de vista, la constatación de Barthes de la muerte del autor podría ser considerada trivial, ya que su desaparición en el plano de la constitución semiótica del texto literario ‘en sí’ (en el sentido de que ningún signo de la obra puede efectivamente nombrar al autor) tendría que ser recuperada en el plano de lo semántico, sirviéndonos de la terminología de Benveniste (75), es decir, en el de su circulación efectiva como discurso literario, en el cual se constituiría como sede de un acto de enunciación, más allá de que las estructuras de la lengua no puedan hacerle justicia en su específica singularidad. Pero la muerte del autor también podría ser generalizada hasta abarcar incluso el plano de la intersubjetividad de la comunicación discursiva, de la socialidad, que aparentemente es el camino que Barthes elige, sin que resulte muy claro cómo por ahora, en “La muerte del autor”, pero que resultará más obvio en su artículo de 1971 “De la obra al texto”. Porque en la reseña sobre Benveniste de 1974 Barthes ya afirma que la implicación última de las investigaciones sobre la enunciación es que “no hay ‘sujetos’ (y, por lo tanto, tampoco ‘subjetividad’), no hay más que locutores; es más —ésta es la incesante insistencia de Benveniste—, no hay más que interlocutores” (76). La intersubjetividad a la que apela Benveniste para pensar la comunicación discursiva, y el acto de apropiación del aparato de la lengua, resultan ahora

paradójicamente desubjetivizados en esta ya tardía evaluación de Barthes: la interlocución de la que se trata aquí, y que define toda socialidad, no puede ya ser pensada como una relación entre sujetos.

La posibilidad de esta última vía evidentemente no pragmática (dado que se resiste a hacer de una noción de uso de l lenguaje el centro de su elaboración teórica) de interpretación de las tesis de Benveniste acerca del discurso y la enunciación, la que siguieron más explícitamente algunos de los llamados estructuralistas a partir de 1967, y rechazó la mayor parte de los ‘nuevos críticos’, incluso de los que formaron la primera guardia del estructuralismo en la primera mitad de la década del 60, que por el contrario prefirieron, como Poulet o Rousset, seguir destacando la centralidad de la conciencia o de los aspectos ‘humanos’ de las estructuras, será lo que exploraremos a continuación, lo cual permitirá entender mejor el sentido y los alcances reales de las tesis de Barthes acerca de la muerte del autor, en lugar de reducirlas a un mero comentario acerca de la metodología del análisis literario como se suele hacer. En este caso se trata ya de lo que se reconoce como el proyecto estructuralista por excelencia, en cuya cresta de la ola, representada quizás de la mejor manera por el coloquio organizado por la Universidad Johns Hopkins, en Estados Unidos, en 1966 y que sirvió de introducción para el público norteamericano del nuevo pensamiento francés, Barthes lo describió como el de “prever la constitución de una ciencia única de la cultura”, ya que esta “se nos aparece cada vez más como un sistema general de símbolos, regido por las mismas operaciones: hay una unidad del campo simbólico, y la cultura, bajo todos sus aspectos, es una lengua” (77). Toda la cultura puede pensarse como una lengua y, más o menos distribuida, según lo usual en ese momento de la historia del pensamiento estructural, en niveles y códigos internamente dependientes y jerárquicamente integrados, podrá sin dudas ser sometida a los modelos de análisis en que la lingüística y la antropología se demostraron pioneras, y a los que sobre la base de ellos fue elaborando el ala de vanguardia del estructuralismo literario, teniendo incluso que romper finalmente con la idea de un modelo original de análisis. Puntualmente, este vasto proyecto depende de lo que en esta conferencia programática Barthes llama “el postulado nomológico”, que consiste en que “la estructura de la frase, objeto de la lingüística, vuelve a aparecer [...] en la estructura de las obras”. Dando un paso más que significativo a partir de la formulación original de Benveniste, Barthes sostiene, con sus compañeros de lo que ya podría llamarse la revolución estructuralista de la segunda mitad de los años ’60, que “el discurso no es tan solo una adición de frases, sino que en sí mismo constituye, por así decirlo, una gran frase” (78). En los términos de Benveniste, esto implicaría seguir sosteniendo la

pertinencia de un análisis según el modelo semiótico del universo cultural de la intersubjetividad, la socialidad y la comunicación. Cómo llevar a cabo este proyecto desplegando hasta el extremo sus consecuencias sin caer en una resolución pragmática del mismo será la empresa de Barthes y sus compañeros de aventuras de los últimos años sesenta y primeros setenta.

Sin embargo, antes de explorarla debe llamarse ya la atención sobre que esta vía implica un peligro del que al estructuralismo no le resultó nada fácil liberarse. La consecuencia de una generalización en principio posible de las conclusiones de un análisis semiótico de las estructuras de la lengua puede dar lugar finalmente a la caída del estructuralismo en un fundamentalismo de orientación tecnocrática, y disciplinarmente imperialista, de las convenciones y procesos significantes mismos, del código ocupando el lugar del sujeto, ya no definido según el modelo de la conciencia de la fenomenología, pero sujeto al fin. Puntualmente en el ámbito de los estudios literarios, para este tipo de crítica estructuralista los principios que sistemáticamente organizan la obra literaria se convierten en la fuente de la significación, y de este modo el sentido sigue dependiendo de una unidad original y singular, que ahora es su propia organización significativa sistemática cerrada, a la que siempre en última instancia deberán remitir todos los análisis estructurales, y que por esto ocuparía el mismo lugar del sujeto como garantía de la posibilidad del discurso crítico de alcanzar resultados positivos en una investigación científica de la literatura. Esta estructura siempre presente sería un perfecto avatar, eso sí, en términos mucho más técnicos y formales, del sujeto trascendental de la fenomenología, manifiesto como la unidad de carácter sistemático resultante de la articulación o integración lograda de los diferentes niveles de la obra en un acto discursivo de enunciación literaria, según una lectura posible de las tesis de Benveniste que puede rastrearse en los trabajos del ‘análisis estructural de los relatos’, el título del famoso cuaderno del número 8 de *Communications*, de 1966, incluida la introducción del propio Barthes (79), e incluso en otras versiones extremas de la narratología. La unidad estructural, resultado de la integración de los niveles, se carga en el discurso crítico y teórico con un valor crucial de verdad, aunque esta ya no sea aparentemente ‘verdad del sujeto’, sino de la estructura. Sin embargo, de este modo se sigue garantizando la posibilidad de una ‘experiencia’ directa del ser a través del lenguaje, sentando las bases de su íntima coincidencia con el significante abierto a la posibilidad de su análisis por parte de las ciencias estructuralistas, ‘posición de sujeto trascendental’ de la que el teórico y el crítico se apropian con los derechos absolutos que les da su propia entidad como investigadores científicos.

En efecto, en su introducción, de fecha tan tardía, Barthes todavía considera posible extender sin más adición o modificación demasiado crucial al análisis del relato la estructura de niveles utilizada por Benveniste para describir la lengua, y de hecho hace allí varias referencias a los trabajos de este último acerca de los pronombres (sin embargo, en el mismo año, en *Crítica y verdad* preferirá la gramática generativo-transformacional de Noam Chomsky como modelo de una ciencia literaria estructuralista, pero como una mejor manera de cumplir en última instancia el mandato del análisis lingüístico a la Benveniste: no se trata de dar cuenta de “por qué un sentido debe aceptarse, ni siquiera por qué lo ha sido [...], sino por qué es aceptable” (80)). Pero, en relación con lo que nos interesa, todo esto le sirve para destacar que

el autor (material) de un relato no puede confundirse para nada con el narrador de ese relato; los signos del narrador son immanentes al relato y, por lo tanto, perfectamente accesibles a un análisis semiológico; pero para decidir que el autor mismo [...] dispone de ‘signos’ que diseminaría en su obra, es necesario suponer entre la ‘persona’ y su lenguaje una relación signalética que haría del autor un sujeto pleno y del relato la expresión instrumental de esa plenitud: a lo cual no puede resolverse el análisis estructural: quien habla (en el relato) no es quien escribe (en la vida) y quien escribe no es quien existe (81)

La instancia de la narración es solo “donde van a integrarse las unidades de los niveles inferiores” (82) y, también a la manera del análisis de la enunciación de Benveniste, Barthes puede dar cuenta de los signos o marcas del narrador en el relato, del mismo modo que los pronombres son marcas que en la lengua deja la situación enunciativa, si bien en este caso nos encontramos ya bastante lejos del límite de la frase impuesto por aquél al análisis semiótico (83); pero cuando se llega al nivel del autor, “la narración no puede, en efecto, recibir su sentido sino del mundo que la utiliza” (84), y aquí en primera instancia la naciente narratología solo puede encontrar a su disposición en ese momento una noción de sujeto pleno como significación del autor, como aquella que daban por sentada el biografismo y el historicismo de la crítica clásica (85), y con algunos más matices la crítica marxista: “el genio personal, el arte, la humanidad” (86) a los que, en *Crítica y verdad*, Barthes prefiere la impersonalidad de los mitos. No parece haber entonces modo de analizar el relato semiológicamente, es decir, como sistema de signos, si vamos más allá de la referencia a las marcas del narrador siempre virtual que ‘organiza’ la materia narrativa para un lector igualmente interno, aunque bastante menos conspicuo, es decir, de la hipotética situación narrativa solo reconocible a través de las marcas verbales que deja en el relato (y en esto Barthes coincide con su entonces compañero de aventuras Gérard Genette, quien en su trabajo sobre las “Fronteras del relato”, incluido también en el mítico cuaderno de la revista *Communications*, afirma, remitiéndose también a Benveniste, que la subjetividad del discurso solo se define “por criterios de orden propiamente lingüístico” (87), y que su propio presente solo puede consistir en la coincidencia del relato con

el acto de producirse, de tener efectivamente lugar). Parece no haber manera de que la crítica estructuralista se haga cargo del autor.

Sin embargo, en *Crítica y verdad* Barthes ya se permite afirmar, sin dudas, como Foucault, marcado por su lectura de Blanchot, que “borrando la firma del autor, la muerte funda la verdad de la obra, que es enigma” (88). Aquí el autor no es un límite exterior respecto de los alcances de la disciplina narratológica, sino que más bien es la desaparición efectiva del autor lo que funda la posibilidad de significar de la obra literaria, en el sentido en que una ciencia de la literatura como la que Barthes está ensayando en este momento puede entenderla: su objeto es la escritura de las obras, no el querer-decir o las circunstancias del autor, que son material para el historiador de la literatura, no para el teórico (porque de hecho no pueden ser objeto de un análisis semiótico, ni, estaría agregando Barthes aquí, deben serlo). Ese acto de escritura vacío de sentido, enigmático, interrogador, es a lo que se dirige el crítico, y Barthes lo identifica inmediatamente con el verdadero sujeto de la literatura, en un movimiento que hereda no solo del ego trascendental de la fenomenología sino también, y de manera afín, de la enseñanza del primer Lacan, como lo indica expresamente (89). La literatura trata de dar cuenta de este vacío que es el sujeto (que el autor solo oculta imaginaria, ideológicamente), el cual ahora resulta definitivamente identificado con su propio lenguaje (en su separación del referente y de cualquier significado dado de una vez y para siempre, ‘objetivo’), incansablemente construido alrededor de él sin poder constituirse como su expresión, como su significación plena, “que retrocede sin cesar hasta el vacío del sujeto” (90), por lo cual aquella no puede terminar nunca de definirse en sí misma.

Sin embargo, como ya hemos visto, alcanzado el plano del discurso, que es aquí el de la situación de enunciación narrativa en sentido amplio, la salida teórica del científico de la literatura, posición con la que Barthes coquetea en el año de *Crítica y verdad* y su “Introducción al análisis estructural”, solo puede ser una vez más la referencia a un “acto de locución” (91) de orden performativo, al que se remite todo lo que se dice o cuenta en el relato, si bien vaciado de toda relación de expresión, representación, manifestación o realización de un sujeto empírico efectivo. Barthes reconoce en esto un esfuerzo “por realizar en la palabra un presente tan puro que todo el discurso se identifica con el acto que lo crea” (92). La herencia fenomenológica que hace que este primer estructuralismo piense el discurso según el modelo del acto intencional donador de sentido todavía opera claramente en el Barthes del 66, eso sí, expresamente separada de toda sustancia psicológica, aquella en la que en última instancia se basaban las pretensiones historiadoras y biográficas de la vieja crítica académica. Es cierto que

aquí Barthes ya no habla de esto, según lo hacía, *alla* Benveniste, en “La actividad estructuralista” de 1963, como “el proceso propiamente humano por el que los hombres dan sentido a las cosas” (93), pero es importante de todos modos llamar la atención sobre cómo esta figura fenomenológica del acto de donación de sentido sigue operando aun en las concepciones del análisis estructural más desarrollado, del mismo modo que cuando ya en dicho artículo Barthes señala que el objetivo de la actividad estructural no es “el contenido de los sentidos [...] sino únicamente el acto por el que se producen estos sentidos” (94). En 1966, por ejemplo en *Crítica y verdad*, Barthes reduce las referencias a lo humano, y lee la ciencia estructural de la literatura en la línea con que Foucault encaraba su recensión del libro de Jean-Pierre Richard sobre Mallarmé, el cual por otro lado sigue aquí todavía siendo un modelo para el trabajo de la crítica, aunque ya no como ciencia (95): “su objeto no será ya los sentidos plenos de la obra, sino, por lo contrario, el sentido vacío que los sustenta a todos” (96). La ciencia literaria estructuralista se separa de la crítica académica en el sentido de que no propone simplemente una interpretación más de las obras literarias, sino que trata de dar cuenta de las condiciones generales de su producción de significación; pero para hacerlo debe todavía apelar al vacío constitutivo de un acto él mismo previo a la significación pero que a la vez es su condición: una vez más, insistimos, a pesar de las aparentes tomas de distancia algo cautelosas, de frecuencia creciente, no es difícil reconocer aquí la noción fenomenológica de acto intencional.

Por esto, para comprender los alcances reales del trabajo de Barthes sobre “La muerte del autor”, es interesante prestar atención a lo que Gérard Genette tiene para decir todavía sobre esto, ya muchos años más tarde, en su verdadero clásico de la narratología “Discours du récit”, aparecido en 1972 en su *Figures III*. Por un lado, si se considera la instancia de la narración, es decir, la situación de enunciación, en un relato, resulta más que obvio que, a pesar de las distancias temporales, los cortes y las idas y vueltas en la redacción efectiva, empírica de un texto, hay que entender “la instancia narrativa [...] como un momento único y sin duración” (97). Desde el punto de vista inmanente de la narratología como ciencia, la narración se lleva a cabo desde una instancia puntual y singular, no distribuida o desplegada temporalmente. Entonces, la coincidencia del relato con su situación de producción solo puede ser pensada desde la teoría de los relatos como referencia intrínseca a un puro acto performativo, vaciado absolutamente de contenido empírico pero por eso mismo todavía dependiente de una concepción fenomenológica de la intencionalidad como acto unitario dador de sentido. Es sin embargo sintomático que Genette cierre este artículo, posterior ya a *S/Z* de Barthes y a las

veloces modificaciones del pensamiento francés posteriores a 1968, indicando, en apariencia contradictoriamente, que no es necesario buscar algún tipo de “‘síntesis’ final” (98) en el análisis del relato, y que resulta “molesto buscar la ‘unidad’ a todo precio, y así forzar la coherencia de la obra –lo cual es, se sabe, una de las más fuertes tentaciones de la crítica, una de las más banales (por no decir de las más vulgares), y al mismo tiempo una de las más fáciles de satisfacer, dado que no exige más que un poco de retórica interpretativa” (99). Sin embargo, Genette reconocerá luego también otra vez que “el universo semiótico tiene horror al vacío, y nombrar la contingencia es ya asignarle una función, imponerle un sentido” (100), o sea, presuponer una vez más ese acto fundacional, aunque virtual, de constitución singular de la narración como unidad (intencional). Por supuesto, la contradicción puede resolverse si, como Genette, distinguimos los niveles a los que cada una de estas afirmaciones se aplicaría, separando lo que corresponde al análisis de la configuración formal de la obra de lo relativo a su interpretación, es decir, la ciencia, de la crítica. Con esto, sin embargo, parece conferirse a la ciencia narratológica la prioridad de un saber sustraído o refractario a la interpretación, y por eso prácticamente incontrovertible, al tiempo que se contiene o se traza un límite a la apertura del relato a la ‘expansión’ de su significación como texto, que, como veremos, será el otro de los caminos de la extensión de la semiótica posteriores al primer estructuralismo (aquel que encarnábamos en los planteos de Benveniste).

Por esto en realidad puede perfectamente entenderse la acusación que más tarde lanzará Paul de Man, en su *Alegorías de la lectura* (101), contra Genette, e incluso contra la modalidad del análisis estructural de los relatos en su conjunto, de seguir sosteniendo una noción clasicista y dogmática de integración armoniosa y orgánica de los elementos de una obra literaria estableciendo una continuidad, por puro prejuicio positivista, entre gramática y retórica (102), es decir, por ahora para simplificar, entre sentido y construcción. El mismo Barthes puede incluso alertar, ya en *Crítica y verdad*, contra la posibilidad, por parte de la crítica, de ver solo la letra en su pura literalidad y entenderla como resultado final de su actividad. Por eso para él, aun en su momento de máximo acercamiento al estructuralismo narratológico, el crítico sigue siendo “aquel que no sabe a qué atenerse sobre la ciencia de la literatura” (77).

Sin embargo, y volviendo al Barthes de la “Introducción al análisis estructural de los relatos”, también es cierto que, además de esto y a diferencia de Benveniste, quien, como hemos visto, sentó las bases de esta concepción apropiada luego por el estructuralismo literario, ya aquel puede exceder el puro interés de lingüista, y referirse en su texto a “otra semiótica”, es decir, a aquella vinculada a “otros sistemas (sociales, económicos, ideológicos)”

(104). Esto no excluye la todavía típica referencia ‘criptofenomenológica’ más arriba presentada, y lo hace incluso sin tomar los recaudos de un Genette, pero sin embargo implica una lectura bien sesgada de la ambigüedad última del proyecto de una lingüística de la enunciación como la de Benveniste, que supone expresamente extender a la situación misma del relato la posibilidad de su análisis como código, como sistema de signos. Y, por supuesto, no solo eso, sino, en un gesto mucho más ambicioso, terminar de darle el impulso definitivo al viejo proyecto de la semiología saussuriana, que sin embargo, como veremos, terminará al mismo tiempo condenándolo a su fracaso, o más bien, a convertirse en su ‘otro’, con el abandono de la noción misma de signo.

Porque casi de inmediato se volvió obvio, para los teóricos estructuralistas de avanzada como Barthes, el problema de cómo operar con los rasgos heredados de la lingüística saussuriana claramente dependientes, como hemos visto, de algunos presupuestos fenomenológicos y positivistas si se quería llegar hasta las últimas consecuencias de la revolución estructural en su extensión a otros campos más allá de la lingüística, presupuestos claramente operantes por ejemplo en los modos mismos en que de Saussure concibió la lengua a partir de una operación de reducción llevada a cabo sobre el lenguaje y del signo entendido solo como entidad biplánica, y por supuesto también, como acabamos de ver, en una de las maneras posibles de entender las tesis de Benveniste, la de la primera narratología. Para terminar de comprender las posiciones barthesianas acerca del autor en 1968, y no reducirlas a un tópico que se puede analizar aisladamente, por sí mismo, en sus exclusivos alcances filológicos, hermenéuticos o filosóficos, como harán varios de los filósofos del lenguaje anglosajones críticos de la muerte del autor y algunos teóricos de la literatura críticos del estructuralismo, según tendremos oportunidad de reseñar más adelante, se hace necesario recuperar ahora sí directamente, aunque de manera inevitablemente incompleta, el marco general en el que Barthes las formula, que es el de la crítica hacia el primer estructuralismo que coincide con el impulso máximo de extensión de las consecuencias de las intuiciones básicas de las que partió (105), y que tuvo que ver precisamente con el intento de desembarazarlo de los últimos lastres fenomenológicos y positivistas previamente inanalizados, sin resignar sin embargo, al menos en principio, sus pretensiones de refundación general (y revolucionaria) de la científicidad.

## 5. Diferencia, escritura, significancia, texto

Esa crítica y extensión del estructuralismo suele asociarse con el nombre de una revista famosa: *Tel Quel*; más particularmente, con el período de esta publicación que va de 1968 a 1976, con el que Barthes se vio asociado, aunque nunca de manera totalmente directa. Un primer movimiento teórico crucial de la revista, respecto de lo que nos interesa, surge de su asociación temporaria con Jacques Derrida. Este, proveniente por formación del corazón mismo de la fenomenología y alerta respecto de los compromisos que con ella, según hemos visto, tenía el estructuralismo camino a convertirse en hegemónico en Francia durante los primeros años sesenta, será particularmente sensible, en sus publicaciones del período, al problema de cómo pensar la cuestión del sujeto una vez llevadas a su extremo las hipótesis del modelo del análisis lingüístico, irresuelto, según vimos, en los textos fundadores de Benveniste a pesar de la certeza con la que Barthes se referirá a ellos como hitos en la ‘historia’ de la muerte del autor.

Desde fecha temprana tan temprana como la de la primera publicación de su ensayo “Fuerza y significación” [1963], luego recogido en 1967 en el volumen *La escritura y la diferencia*, Derrida puso en cuestión los presupuestos básicos del estructuralismo literario tal como se habían venido dando en un primer momento en la entonces todavía llamada, en un conjunto que no tardaría en quebrarse, ‘nueva crítica’. Allí, el libro *Forma y significación* del ‘nuevo crítico’ Jean Rousset es objeto de un cuidadoso trabajo de distinción. Derrida reconoce lo que en el primer incipiente estructuralismo de Rousset, todavía bien cargado de fenomenología aunque poco consciente de esa carga, hay de posibilidad de concebir la producción de significación por fuera de las presuposiciones esencialistas que atan el sentido de la obra a un núcleo previo a la misma, a una creación que, platónicamente, se da antes y por fuera de su escritura misma, y se puede decir que al hacerlo recupera en cierta forma algunas de las intuiciones del Barthes de los años 50, en *El grado cero de la escritura*, y de sus invectivas contra la crítica académica y el lansonismo. Derrida hace en un primer momento sobre Rousset un movimiento equivalente al que el Foucault todavía influido por la fenomenología y por Maurice Blanchot hace por la misma época sobre Jean-Pierre Richard: la escritura produce sentido en tanto se edifica sobre un vacío, el de la pérdida de la referencia a la palabra de Dios, al entendimiento divino; pero mientras Foucault verá aquí, como el Barthes de ese momento, la manifestación del “ser del lenguaje” mismo como tal, Derrida llama la atención ya sobre una noción de escritura que se volverá capital en su pensamiento de los años

siguientes, a la que concibe en ese momento inaugural como palabra liberada de su función de signo en el marco de un sistema lingüístico cuyo único propósito parece ser comunicar un sentido de manera plenamente presente en sí mismo (106). La escritura es el desborde del sentido y la significación en su supuesta presencia respecto de sí mismos, es decir, de la presuposición de que, por ejemplo, el sentido de un enunciado se agota en la realización del enunciado como tal, como acto; pero a la vez, la escritura es condición de ese sentido, sin ser sin embargo equivalente ni al concepto de estructura de las primeras exploraciones de la ‘nueva crítica’, ni por supuesto a la de acto intencional de la fenomenología: Derrida critica a Rousset que, dados sus pruritos antihistoricistas, antibiografistas y antipsicologistas, característicos todos ellos de la crítica de orientación fenomenológica en la que se inscribió junto a Poulet o Richard, excluya también la historicidad o temporalidad interna o intrínseca de la obra. No basta con excluir al autor empírico para evitar la caída en una consideración extrínseca: por esto Derrida señalará más tarde, llevando a sus últimas consecuencias el lema saussuriano de que “la lengua no es una función del sujeto hablante” (107), que “la escritura es distinta del sujeto, en cualquier sentido que se lo entienda” (108). En lo que tiene de relación consigo en plena presencia, la noción de sujeto impide que se piense la huella, la escritura, tal como la entiende Derrida (109). Y así la herencia fenomenológica hace que la perspectiva del crítico estructural de la primera ola sea, en Rousset por ejemplo, la de un sujeto definido de manera exclusivamente teórica, que da cuenta abstractamente de la configuración geométrica de la obra (bajo la forma de un acto intencional único y puntual) pero descarta aquello que la constituye precisamente como obra digna de atención, que no es la simple realización repetida de ese cuadro fundamental sino la intensidad de una diferencia, que para este primer Derrida capitalmente marcado por la relectura de Nietzsche es la de la fuerza y la duración por fuera del estatismo acabado de las consideraciones formales de los críticos fenomenólogos: “La fuerza de la obra, la fuerza del genio, la fuerza, también, de aquello que engendra en general, es lo que resiste a la metáfora geométrica y es el objeto propio de la crítica literaria” (110). El mensaje de Derrida para la ‘nueva crítica’ es claro:

En nombre de ese esencialismo o estructuralismo teleológico, se reduce, en efecto, a apariencia inesencial todo lo que se escapa al esquema geométrico-mecánico: no solo las obras que no se dejan constreñir por curvas y espirales, no solo la fuerza y la cualidad, que son el sentido mismo, sino la duración, lo que, en el movimiento, es pura heterogeneidad cualitativa (111).

La escritura literaria debe pensarse entonces como movimiento o deseo, y no según el modelo de totalidad simultánea e integrada con el que se manejan los críticos fenomenológico-estructurales como Rousset. De la escritura se pierde lo esencial si se la entiende como mera

realización externa, accidental, de una esencia estructural que la preceda en un acto de simple donación de sentido. Pero lo importante de esto es, en relación con el sentido, que las condiciones de su producción deben exceder una concepción de la lengua y de la obra como sistemas cerrados sobre sí mismos y por eso expuestos a la indagación meramente cognitiva del crítico o teórico: “no hay identidad consigo de lo escrito” (112), en el sentido de que no hay Libro que se agote en su supuesto sentido propio, en lo que simplemente dice, aunque se trate de la resolución meramente combinatoria de un diseño estructural formal. El sentido hay que pensarlo como implicación infinita, no clausurable en ninguna armoniosa totalidad final, de significante a significante sobre el fondo (blanchotiano) de un vacío que es la ausencia de cualquier significado trascendental (113), pero ya no entendido como foco de un acto intencional, sino como resto, como trivial incompletud de cualquier supuesta experiencia de la significación. Y este es el salto crucial que dividirá aguas a partir de 1967. Derrida llamará *différance* a este movimiento infinito, como huella originaria que retiene “al otro como otro en lo mismo” (114), y que es presupuesta por la formación de cualquier cadena significante, de cualquier texto (115).

En “Semiología y gramatología”, la entrevista que le realizará en 1968 a Derrida Julia Kristeva (116), teórica crucial del período que influirá notablemente en Barthes y de la que nos ocuparemos dentro de algunas páginas, aquel deja en claro lo que su concepción de la escritura finalmente implica:

El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que él mismo tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada ‘elemento’ –fonema o grafema– se constituya a partir de la traza que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el texto que solo se produce en la transformación de otro texto. [...] El grama es, por lo tanto, el concepto más general de la semiología –que se convierte de este modo en gramatología... (117).

Con esto Derrida está sentando las bases de una posible vía de extensión de la semiótica tal como todavía la entendía Benveniste a campos mucho más amplios que los de la frase; pero lo hace renunciando paradójicamente a la noción de signo, todavía demasiado cargada de metafísica, ya que sigue comprometida con la posibilidad de una noción fenomenológica de sentido que pretendería ser previo a la operación de la *différance* recién descrita, dado como tal en un acto que, en su ‘pura presencia’, no por vacío dejaría de pretender preceder su configuración escrituraria efectiva (118). Por el contrario, indica Derrida, “solo hay significación cuando hay [...] texto” (119). Con esto, le quita al signo el lugar central que

ocupaba en los primeros desarrollos estructuralistas; pero poner al texto ‘en su lugar’ implica una transformación radical del sistema. La extensión máxima de la semiótica de Benveniste, es decir, la extrapolación generalizada al plano de lo que este llamaba discurso de la concepción de la lengua como sistema de signos, termina en última instancia dando necesariamente un golpe de gracia a la noción misma de signo, y por lo tanto a sus compromisos metafísicos y fenomenológicos, ligados sobre todo a una determinada manera (intencional) de concebir el sujeto, en los que todavía se sostenía (y es precisamente en este punto de la cuestión cuando empieza a cobrar un sentido mucho más interesante la declaración barthesiana de la muerte del autor, interrogando incluso la idea de un poder de síntesis intencional con el que el primer estructuralismo, aun entendiéndolo como vacío, tenía todavía en cierta forma que identificarlo. Pero ¿está haciendo esto efectivamente Barthes en “La muerte del autor”? Habrá que confirmarlo). Sin embargo, como veremos, más adelante Julia Kristeva, quien también hará un uso notable de la noción de texto (junto con la de significancia), podrá ser capaz de acusar a su entrevistado Derrida de reconducir por la negativa el sistema a su fundamentación en un principio que continúa inanalizado, como el de grama o huella, y propondrá incluso una manera alternativa de concebir críticamente la posibilidad de una ‘semiótica generalizada’.

La atención fenomenológicamente enterada de Derrida le permite darse cuenta de que la noción de estructura tal como se venía manejando en la primera mitad de los años 60 (y lo será seriamente por lo menos hasta 1967, aproximadamente) presupone siempre una finalidad, un *telos* intencional, aunque se tenga ya el cuidado de evitar las referencias demasiado directas a la conciencia como modelo de ese foco y origen de la unidad de ese acto sintético:

Si hay estructuras, estas son posibles a partir de esa estructura fundamental por la que la totalidad se abre y se desborda para tomar sentido en la anticipación de un telos que hay que entender aquí bajo su forma más indeterminada. Esta abertura es ciertamente lo que libera el tiempo y la génesis (incluso se confunde con ellos), pero es también lo que corre el riesgo de, al darle forma, encerrar el devenir. De hacer callar la fuerza bajo la forma (120).

La intencionalidad es aquello de lo que surge la posibilidad de que la estructura se organice como tal, pero también lo que la cierra a su deriva, a su diferencia efectiva respecto del sentido, a la fuerza que está en su origen, las cuales no son simplemente algo que le sucede accidentalmente a un sujeto que se conserva como sustancia (en efecto, “no hay sujeto que sea agente, autor y maestro de la *différance* y al que esta sobrevendría eventual y empíricamente” (121)), sino que, al revés, ahora “dicho devenir es la constitución de la subjetividad” (122), y “la subjetividad –como la objetividad– es un efecto de *différance*” (123). Según Derrida, el estructuralismo simplemente se abandona a los presupuestos metafísicos que siguen operando en la fenomenología (124), en su solo aparente superación de la misma a partir del incipiente

abandono de las referencias a la conciencia como fundamento y, particularmente en el ámbito de la crítica literaria, al autor, pero solo entendiéndolo como persona empírica o, en todo caso, sede virtual de un sentido oculto a develar, ya que se lo reinstituye en su sitio desde el momento mismo en que la estructura se concibe como totalidad cerrada, es decir, en que se excluyen, paradójicamente, todas las aproximaciones extrínsecas a la obra, aquellas para cuya realización el autor es precisamente el medio privilegiado. Es el acto intencional de síntesis totalizante lo que se pone aquí radicalmente en cuestión, aun bajo la forma de un vacío.

Incluso, en otros textos de *La escritura y la diferencia*, como “Edmond Jabès y la cuestión del libro”, Derrida ya presenta algunos motivos que van a ser, aparentemente, los del Barthes de “La muerte del autor”: la escritura está marcada por varias ausencias; entre ellas, la del escritor. Porque “escribir es retirarse [...] de su escritura misma. Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado” (125). La escritura supone un quiebre de la presencia supuestamente pura del discurso para la conciencia, aun en la versión que el primer estructuralismo pudo dar de él, por ejemplo bajo lo que Benveniste llamaba intersubjetividad. Pero a la vez hay que tener en cuenta también que “solo lo escrito me hace existir al nombrarme. [...] Por otra parte, no basta con ser escrito, hay que escribir para tener un nombre. Hay que llamarse” (126). La escritura también tiene esta peculiar ‘facultad’ positiva: es el único modo en que se construye un escritor. Por eso, en efecto, indica Derrida finalmente que “la muerte se pasea entre las letras. Escribir, lo que se llama escribir, supone el acceso al espíritu mediante el valor de perder la vida, de morir a la naturaleza” (127). Este acceso al espíritu, al nombre, solo se da a través de la escritura, marcada a su vez constitutivamente por la ausencia del escritor, que debe separarse de ella para que funcione realmente como tal (128). Todo esto nos puede ir ya alertando finalmente sobre que, en fecha tan avanzada como la de 1968, la propuesta de Barthes en “La muerte del autor” no puede reducirse a una declaración, como hemos visto, ya bastante trillada, sobre la desaparición de esa figura en su sentido más obvio y empírico, que era el de la vapuleada crítica académica, y que no parece ser aquel del que Derrida está hablando aquí, sino que en aquel texto ya se empieza a percibir claramente una vocación por ir más allá de los presupuestos fenomenológicos que seguían sosteniendo los planteos del primer estructuralismo literario, el que se desprendía de los trabajos de los llamados ‘nuevos críticos’, aun cuando algunos de estos hubieran hecho desaparecer, como el propio Barthes del ‘análisis estructural de los relatos’, paulatinamente de sus trabajos la palabra ‘conciencia’.

Cuando, en *De la gramatología*, de 1967, se trate de poner en cuestión ya todo el proyecto saussuriano que dio origen al primer estructuralismo literario, Derrida podrá probar que la noción de signo y la concepción de la lengua que de ella depende suponen una huella originaria, es decir, que una noción de escritura como la recién presentada ya está siempre operando en el lenguaje a pesar de todas las reducciones fonocéntricas de de Saussure y todos sus seguidores (129), aunque no bajo la forma de la presencia, de la sustancia o del sujeto. Esto llegará a poner incluso en cuestión la noción misma de ciencia de la que dependían tanto la modalidad lingüística del saber como la estructuralista de ella derivada (130), basada todavía, como Derrida pudo mostrarlo en de Saussure, en una concepción de su objeto demasiado centrada en su propia presencia, como lo muestra la preferencia inmotivada de aquel por la lengua hablada en desmedro de la escrita, que se constituiría según él solo como su mera representación de segundo grado. Y en última instancia, ninguna ciencia positiva hasta entonces constituida podrá hacerse cargo de la escritura, con todo lo que esta implica para Derrida, porque cualquiera de aquellas depende de esta como condición de “posibilidad común y radical” (131). He aquí la extensión máxima de las pretensiones de la semiótica, aunque vueltas verdaderamente del revés. Por esto Derrida sostiene que “ese movimiento innominable de la diferencia misma que hemos llamado estratégicamente huella, reserva o *différance*, no podría llamarse escritura sino en la clausura histórica, vale decir en los límites de la ciencia y la filosofía” (132): llevar al extremo las primeras formulaciones del estructuralismo y de sus fundamentos y modelos lingüísticos luego de mostrar sus compromisos con la tradición filosófica frente a la que se presentan como innovación absoluta implica sustraerse incluso a todo un modo de entender el saber, bien expreso en el notorio cientificismo tecnocrático del que rápidamente se cargaría el estructuralismo, aun el literario. Sin embargo, esto no implica, y Derrida lo deja claro, “un retorno a una forma pre-científica o intra-filosófica del discurso”, y la deconstrucción no será la recaída en el simple irracionalismo en la que la tratarán de convertir más tarde sus oponentes en el marco de su recepción norteamericana, sino una invitación al pensamiento, que “es lo que sabemos que todavía no comenzamos a hacer” (133). Porque la gramatología “inscribe y de-limita la ciencia; debe hacer funcionar libre y rigurosamente en su propia escritura las normas de la ciencia; una vez más, marca y al mismo tiempo demarca el límite que clausura el campo de la cientificidad clásica” (134). Es a la vez una re-inscripción y una superación del discurso científico. El propio Barthes interpretará tempranamente esta lectura del primer estructuralismo, en un gesto típico, como la invitación inevitable a que la propia ciencia estructuralista vaya “hacia la literatura”, es decir, ponga en

cuestión “el mismo lenguaje que le sirve para conocer el lenguaje” convirtiéndose ella misma en escritura, y aboliendo la distinción positivista entre la obra como “lenguaje-objeto” y la ciencia como “metalenguaje” (135). Sin embargo, es desde ya interesante que este Barthes de 1967, ya atento a las paradojas suscitadas por el cientificismo a menudo positivista y tecnocrático del primer estructuralismo, indique que lo excluido por la tradicional pretensión de objetividad del discurso científico solo puede ser la “persona (psicológica, pasional, biográfica), siempre, de ninguna manera el sujeto” (136). Solo resta entonces la aceptación de la ciencia como escritura por parte de sí misma, es decir, que reconozca que ella misma no puede sustraerse a los juegos radicalmente abiertos que implica el lenguaje (si bien Barthes deja aquí todavía abierto el camino que implicaría la completa formalización de las ciencias sociales, aunque aclara que no es el suyo (137)). Julia Kristeva, como veremos a continuación, terminará de delinear esta vía para una primera crítica del estructuralismo en las ciencias sociales, destacando también en él la pertinencia del sujeto trascendental de la fenomenología.

Como hemos visto, con su noción de escritura, Derrida extrema y a la vez señala los límites del proyecto estructuralista, y particularmente de aquel que había tenido su primera formulación en los arriba citados trabajos de Benveniste y en los miembros de la ‘nueva crítica’ más sensibles a las aporías a las que exponía el análisis inmanente de las obras literarias la noción fenomenológica de conciencia, que Derrida no deja de señalar en su cuidadosa lectura de Rousset. Sin embargo, si aquí se trata, como veníamos haciendo, de explorar, para dar un mejor marco a las formulaciones de Barthes en “La muerte del autor”, las pretensiones y alcances del proyecto de la revista *Tel quel*, probablemente encontremos su formulación más acabada, incluso desplazando o yendo más allá del impulso inicial que supuso la noción derridiana de escritura, a través de una breve referencia a algunos trabajos de Julia Kristeva, importante animadora de la publicación, que aunque prácticamente coinciden en su momento de redacción con la de “La muerte del autor” o son posteriores, dan sin embargo una muestra bastante acabada de los objetivos de las líneas de investigación colectivas más generales en las que se inscribe el trabajo de Barthes. Como en el título de uno de ellos, reseña bastante tendenciosa de las investigaciones de los semiólogos de la escuela de Tartu, el problema es por supuesto una vez más el de “La expansión de la semiótica”. La cuestión es nuevamente la de la modalidad que debe tomar la extensión de las estrategias y operaciones derivadas de la lingüística por encima del nivel de la frase, aquel que definía el límite de lo semiótico según Benveniste. En su extremo, esa extensión debe consistir en una formalización radicalizada, que coincide con una axiomatización del “complejo semiótico estudiado como una red de

articulaciones y no como un sistema de entidades”, por ejemplo, de signos. Esto tiene que ver con la fuerte crítica a la que precisamente somete Kristeva dicha noción saussuriana.

En su intervención de 1974 sobre “El tema/sujeto en cuestión” en el seminario sobre “La identidad” de Claude Levi-Strauss (138), Kristeva demostrará definitivamente cómo la lingüística estructural y por lo tanto los otros saberes que han seguido su ejemplo, pese a su aparente puesta en crisis del modelo del sujeto fundador y al desplazamiento radical al que parecen someter la noción de conciencia individual, por ejemplo a través de su reducción a un mero efecto de algunas estructuras lingüísticas, como hemos visto, siguen dependiendo inadvertidamente de la postulación de un sujeto trascendental en términos fenomenológicos, aunque se lo defina como vacío, ya que siguen concibiendo el lenguaje a partir de su función de significación, según se desprende de sus presupuestos semiológicos limitados, y de este modo restringen las posibilidades mucho más radicalmente abiertas del juego del significante. Esa perspectiva cerradamente semiológica acerca del lenguaje, que inevitablemente lo concebirá en última instancia en sus vínculos con la significación, seguirá comprometida, aunque no lo formule explícitamente (es decir, aunque genere, a propósito, un verdadero vacío alrededor de la noción de sujeto de la enunciación), con el sujeto trascendental de la fenomenología, ya que la noción misma de signo como entidad biplánica sigue dependiendo de una conciencia tética, según los términos que Kristeva toma directamente de Husserl, que dé sentido a las marcas significantes, teniendo en cuenta la relación indisoluble que supone para el establecimiento del significado entre el acto consciente de la percepción y aquello que es percibido significativamente. La noción saussuriana de signo presupone, como tal, un ego trascendental para el que ese signo es un signo con significado, es decir, simplemente, un signo (139).

Como reacción contra este cierre teórico de las innovaciones estructuralistas, en su libro de 1969 *Semiótica*, que recopila algunos ensayos publicados los dos años anteriores mayormente en *Tel quel*, Kristeva presenta dos nociones capitales dentro de su pensamiento: la de significancia y la de texto. Aquella es la “producción muda” (140), el trabajo que precede a toda comunicación, a toda significación, a todo intercambio, y es por lo tanto anterior al sentido y a la constitución misma del signo como lo concebía de Saussure. Es “ese *trabajo* de diferenciación, estratificación y confrontación que se practica en la lengua, y deposita en la línea del sujeto hablante una cadena significativa comunicativa y gramaticalmente estructurada” (141). La semiótica es un análisis de la significancia como mera permutación de elementos que como una especie de “estructuralidad de la estructura” muy básica, para usar la

frase de Jacques Derrida (142)), a quien sin dudas Kristeva está hasta aquí siguiendo casi al pie de la letra, es condición del sentido y lo precede. Es particularmente llamativo que Kristeva la haga coincidir con “el mecanismo del sueño” (143): aquello a lo que Benveniste hacía equivaler precisamente el límite de las estructuras básicas de la lengua, pero apelando a las figuras del estilo, es decir, al acto de la puesta en uso individual de aquellas, es extendido por Kristeva al fundamento social mismo de toda significación y de todo sistema de signos, incluido el de la lengua, y desvinculado definitivamente de cualquier función comunicativa, expresiva o representativa, es decir, de cualquier concepción tradicional de la intersubjetividad. Kristeva lo expone claramente del siguiente modo:

Nos parece que todo el problema de la semiótica actual reside ahí: en seguir formalizando los sistemas semióticos desde el punto de vista de la *comunicación* (...), o bien abrir en el interior de la problemática de la comunicación (que es inevitablemente toda problemática social) ese otro escenario que es la producción de sentido anterior al sentido (144).

A diferencia de Benveniste, y como Barthes, Kristeva propone también extender la tarea de la formalización por encima del nivel de la frase, según el proyecto estructuralista clásico, pero a diferencia de este último sostiene que en lugar de hacer depender esa formalización de un concepto-fuente que no entra dentro del campo de la formalización, como el de signo, se debe sostener el proyecto de una ciencia generalizada de la producción de sentido antes del sentido. Benveniste edificaba el sujeto de la enunciación en el vacío establecido entre significante y significado, pero se veía obligado a dejarlo en blanco, como el puro acto de la enunciación. En “El tema/sujeto en cuestión”, Kristeva indica que “justamente por haber mantenido vacante su lugar”, la lingüística estructural “no pudo llegar a ser una lingüística del habla y del discurso: le faltó una gramática, pues para pasar del signo a la frase había que confesar no mantener vacante el lugar del sujeto” (145). En efecto Benveniste debía apelar a una noción algo vaga de intersubjetividad para referirse a la experiencia que según él sostenía la creatividad en el lenguaje, y aunque se puedan desprender de la noción de sujeto, las ciencias sociales de la primera extensión estructuralista pueden transformar perfectamente este foco en el significante, o en la prohibición del incesto, por ejemplo, como centros de la estructura, o, incluso, según Kristeva, en la “huella” o la “*différance*” de Derrida (146), al que ve como demasiado cauto frente a las posibilidades científicas que abre la extensión de la semiótica.

Para Kristeva, no debe perderse nunca de vista que todas las ciencias de la significación presuponen, advertidamente o no, una noción de ego trascendental o de conciencia operante en cada acto de significación; los intentos de simple abandono, a la manera de los narratólogos, o de deconstrucción de la fenomenología, al estilo de Derrida, corren según ella el riesgo de

obviar el hecho de que una de las funciones del lenguaje, si bien no la única, es “expresar un sentido en una frase comunicable entre interlocutores” (147). Esto debe reconocerse antes de ir más allá de la fenomenología y del ego trascendental como ‘conciencia’ de la comunidad lingüística, para dar cuenta ahora sí de sus verdaderas condiciones de posibilidad, aquellas que realmente los exceden. Si no, se corre el riesgo de reponer en una versión negativa el carácter autofundado y totalitario del acto intencional de conciencia, y de perder de vista que el lazo de socialización que implica el lenguaje no es un vínculo que se pueda romper más o menos arbitraria y ‘voluntariamente’, aunque no pueda ya considerárselo simplemente equivalente de la comunicación.

Entonces, para no recaer en una mera sustitución de la conciencia como fundamento último por alguna versión de la estructura o la producción significativa, en una resustancialización de esa pura red de relaciones y permutaciones, Kristeva va a llevar a cabo además una modificación terminológica para desarrollar su proyecto científico: en lugar de deconstruir el sujeto, se tratará de pensar, siguiendo el camino del psicoanálisis lacaniano, un “sujeto en proceso” (148); y del mismo modo que la significancia como producción sustituye al sentido como valor, en lugar de referirse a lo semiótico como un nivel o plano de análisis lingüístico, y a la semiótica como la disciplina que expande a diferentes ámbitos de la cultura la aplicación de los métodos y herramientas inicialmente utilizados para dar cuenta de ese plano, ella pasa a hablar de “semanálisis” para llamar la atención sobre el carácter de práctica, de producción, y no de mera descripción, de la tarea de la semiótica como ciencia. El acto de la puesta en uso de la lengua abandona definitivamente con estos planteos de Kristeva las limitaciones del habla saussuriana como pura actualización de segundo grado, que Benveniste ya había cuestionado con su teoría de la enunciación, al igual que Derrida, quien interroga la oposición lengua-habla en su *De la gramatología*; y radicalmente desobjetivizado, ‘desintencionalizado’, se convierte en el momento de apertura de cualquier sistema pretendidamente cerrado de significación, ya que lo semiótico va a pasar a concebirse generalizadamente como una instancia constitutiva del lenguaje como ámbito de la significación pero a la vez heterogénea respecto del signo y el sentido, y por lo tanto de la conciencia operante de un ego trascendental (149).

Solo a partir de lo recién señalado se puede entender cómo se sirve Kristeva de la noción de texto, y por qué esta no debe ser entendida, como lo fue a menudo en la práctica de los estudios literarios posteriores al estructuralismo, como un sinónimo *aggiornado* de la obra (150). Según una de las lecturas posibles de los trabajos de Benveniste sobre la enunciación,

todo sistema lingüístico se abre a un espacio de creatividad e innovación más allá de los mecanismos propios de la significación; si ese espacio no se reduce al universo de la comunicación intersubjetiva (y esta es, como vimos, la apuesta de Kristeva: afirmar que ‘lo social’ supone no solo una lógica del intercambio, sino sobre todo de la producción, es decir, de la significancia), o a un acto intencional puro, un vacío sobre el cual, como un *a priori*, se constituye el lenguaje, no puede entonces ser sino texto. El texto surge en principio de la extensión de la semiótica a niveles superiores a los de la frase, como vimos, pero por esto mismo se convierte en lo que la lengua “tiene de más extraño: lo que la cuestiona, lo que la cambia, lo que la despega de su inconsciente y del automatismo de su desenvolvimiento habitual” (151); ocupa el sitio en el que la lengua como sistema se encuentra con su límite, siendo a la vez sin embargo el resultado, como objeto de análisis, de la extensión radicalizada de las estrategias de análisis lingüístico y semiológico, sin reconocer ya exterior metafísico que se sustraiga a las redes de las estructuras de la lengua (como referente o significado trascendental).

Kristeva se opone con claridad a la idea de que el texto pueda someterse a los criterios de gramaticalidad de la lingüística oracional, es decir a un sistema formal y abstracto de reglas que pueda agotar las estructuras posibles de los textos, proponiendo así una fuerte crítica de la entonces naciente narratología. Aunque se lo reduzca a una fórmula, a un sistema pretendidamente universal que pase a ocupar el lugar vacante del significado trascendental, como en varias de las versiones del primer estructuralismo literario, según hemos visto, el texto “insiste” (152). La semiótica y el semiánálisis no ceden a la pretensión fundamentalista de las estructuras. La descripción lingüística tradicional se vincula con la ciencia del texto solo como “teoría del acto significativo” (153), como quedó claro al analizar la transposición que los teóricos vinculados a *Tel quel* llevan a cabo de las tesis de Benveniste y el primer estructuralismo, y no como gramática universal a la que todo debe someterse, como su ‘contenido’. Por el contrario, el texto hace aparecer lo singular de esa pretendida universalidad formal: la historia (154), su tener lugar efectivo y ya no meramente abstracto o formal, pero sin que esto implique el abandono de las pretensiones de análisis científico (aunque, por supuesto, bajo una concepción renovada, no positivista, de ciencia).

Porque, en efecto, el texto “está doblemente orientado: hacia el sistema significativo en que se produce (la lengua y el lenguaje de una época y una sociedad precisas) y hacia el proceso social en que participa en tanto que discurso” (155). Pero esto no implica que se pueda trazar una distinción epistemológica o metodológica tajante, como en cierta forma amenazaba

hacerlo Benveniste con su distinción de lo semiótico y lo semántico, y tendieron sistemáticamente a hacerlo algunos de sus herederos separando una lingüística formal de una lingüística o análisis del discurso de orientación pragmática como en cada caso actualizaciones de estructuras diferentes. La formalización radical a la que apunta el semiánálisis al estudiar la significancia en el texto pretende ir más allá de la distinción entre la estructura y su actualización comunicativa, que era el momento siempre abierto de todo sistema lingüístico estructural que destacábamos en Benveniste. Por el contrario,

el texto no *denomina* ni *determina* un exterior: designa como un *atributo* (una *concordancia*) esa movilidad heraclitiana que ninguna teoría del lenguaje-signo ha podido admitir, y que desafía los postulados platónicos de la *esencia* de las cosas y de su *forma*, sustituyéndolos por otro lenguaje, otro conocimiento, cuya materialidad en el texto se empieza apenas ahora a aprehender” (156).

Con el texto Kristeva pretende dar cuenta científica de esa productividad general más allá de del modelo de la forma y el sentido, de la estructura y su actualización, sin recaer sin embargo en un fundamentalismo del ego trascendental ni de ningún otro orden. Porque el texto se sustrae al “Uno” (157), incluso el del acto intencional como vacío fundante, y es por definición “la pluralización de los sistemas abiertos de notaciones, no sometidos al centro regulador de un sentido” (158). La extensión de la semiótica permite acceder a un plural, a un múltiple (“plural, plurilingüístico en ocasiones y polifónico a menudo” (159)) que puede funcionar sosteniéndose solo sobre la base de las relaciones de permutación entre sus elementos, sin un punto único de anclaje exterior al juego (por supuesto según la apertura por primera vez señalada por el Derrida de *La escritura y la diferencia* en su trabajo “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, y en su crítica del “significado trascendental” en *De la gramatología* (160)).

Desde este punto de vista, ya no tiene sentido la identificación de análisis inmanente con un análisis exclusivamente intralingüístico (o semiótico en los términos de Benveniste): la extensión de la semiótica implica el quiebre de la distinción intra/extra-lingüístico.

Así [indica Kristeva], mediante un doble juego: en la materia de la lengua y en la historia social, el texto *se plantea* en lo real que lo engendra: forma parte del vasto proceso del movimiento material e histórico si no se limita –en tanto que significado– a autodescubrirse o a hundirse en una fantasmagoría subjetivista (161).

Aquello a lo que Benveniste se refería todavía ‘en clave’ como “la intersubjetividad” o “la experiencia humana colectiva”, o de lo que Barthes todavía hablaba como “el proceso propiamente humano por el que los hombres dan sentido a las cosas”, esas nociones siempre sustraídas al campo que ellas mismas parecen estar contribuyendo a definir, se convierte en Kristeva en textualidad productiva y cumple de este modo “lo que constituye su papel en el

escenario histórico: señalar, practicándolas en la materia de la lengua, las transformaciones de lo real histórico y social” (162).

Por último, Kristeva invertirá definitiva y radicalmente el presupuesto que podía desprenderse de una lectura ortodoxa de Benveniste, que era que la puesta en acto en el intercambio comunicativo es el origen de toda modificación en las estructuras más formales, semióticas, de la lengua, y afirmará que el sentido y la comunicación no son más que efectos de la productividad de una textualidad generalizada: de “la historia recursivamente estratificada de las significancias”, su “faceta superficial es lo único que representan el lenguaje comunicativo y su ideología subyacente (sociológica, historicista o subjetivista)” (163). “La carga representativa y comunicativa del habla” (164) en realidad impide acceder a la constitución del texto como objeto de la ciencia, velándolo. Barthes celebrará, en 1970, en “La extranjera”, su reseña de *Semiótica*, esta verdadera “crítica de la comunicación” y la comparará con la crítica de la economía política marxista: “la comunicación es una mercancía” (165), y por lo tanto debe ser pensada como solo un nivel de una producción general de valor, el del texto y la significancia.

En sus relaciones con la lengua, Kristeva será capaz de identificar texto y literatura (166), o en todo caso de señalar que al menos se trata de “una *práctica semiótica particular* que tiene la ventaja de hacer más comprensible que otras esa problemática de la producción de sentido que se plantea una semiótica nueva” (167), especialmente en “textos modernos” como los de “Joyce, Mallarmé, Lautréamont, Roussel” (168). De aquí la importancia de la literatura para los teóricos que estamos discutiendo en este período: ella ocupa en cierta forma el lugar de apertura que la experiencia humana intersubjetiva tenía todavía para Benveniste, pero la cambia completamente de signo. Según “El tema/sujeto en cuestión”, la literatura es precisamente “el lugar mismo donde se destruye y se renueva el código social” (169). Se trata de un discurso en el que la demora o la distancia respecto del sentido comunicado se hace flagrante, y de este modo se convierte en manifestación por excelencia de la textualidad. Kristeva prefiere entonces, para no confundir esta concepción de la literatura con el canon institucionalizado de obras maestras que pasaba por ella como un verdadero “mito” en el ámbito de los estudios literarios académicos, usar el término “escritura” para referirse a la literatura como textualidad (170), en lo que en ella hay implicado de “elemento heterogéneo respecto del sentido y la significación” (171), siguiendo en esto por supuesto el ejemplo de Barthes y Derrida. El trabajo semiótico sobre la escritura, en este sentido, no necesita restringirse a la ‘literatura’ cuyo funcionamiento, sobre todo en sus exponentes más modernos,

toma como modelo: se vuelve “hacia el *texto social* –hacia las prácticas sociales de las que la “literatura” no es más que una variante no valorizada– para pensarlas como otras tantas transformaciones-producciones en curso” (172). Es en este contexto de desarrollo decisivo (por supuesto, luego abortado) del pensamiento en las ciencias sociales que toma como modelo el análisis más de avanzada de las producciones del modernismo literario que deben entenderse las tesis sobre la muerte del autor en la literatura; si no, se convierten meramente en exabruptos vanguardistas de un teórico exaltado que se estaría negando a ver la realidad de la comunicación artística y literaria, o al menos la manera en que la concibe el sentido común de los filósofos de la estética o los lingüistas de la pragmática y el análisis del discurso.

Por todo esto, tras trazar este límite alrededor de todas las concepciones del lenguaje y del sentido derivadas de la lingüística y el proyecto semiológico de Saussure, Kristeva buscará, en su conferencia mencionada sobre el sujeto, dar en el lenguaje con un elemento heterogéneo respecto de la significación, que no pueda ser reconducido a un ego trascendental y exceda las concepciones del lenguaje que lo entienden solo como forma de socialización comunicativa, aunque esta nunca pueda ser dejada plenamente de lado. Kristeva halla este elemento en las ecolalias del niño y en el ‘lenguaje’ del psicótico, en los que no puede encontrarse ningún tipo de sintaxis que permita hablar de proposición con sentido o de predicación tética alguna, y, lo que es más importante, desde esta base es capaz de diseñar toda una teoría del lenguaje poético.

## 6. “La muerte del autor”

Pero no interesan aquí las características puntuales de la concepción de Kristeva del lenguaje poético, sino el modo en que sus consideraciones ‘propedéuticas’ sobre la semiótica pueden proporcionar un marco general que permita entender mejor y en sus diversos alcances la declaración barthesiana de la muerte del autor en su artículo homónimo.

Como sabemos, la posición de Barthes se desprende de una reflexión sobre la escritura literaria en su sentido moderno que él viene desarrollando por lo menos desde *El grado cero de la escritura*. En su ya mencionada conferencia de 1966 “Escribir, ¿un verbo intransitivo?”, Barthes indicaba que dicha escritura tiene un carácter *medio* (como en la voz media), en el sentido de que ‘escribir’ se convertiría, en la modernidad, en un verbo con ese rasgo, dado que en él “el sujeto se constituye como inmediatamente contemporáneo de la escritura, efectuándose y afectándose por medio de ella” (173). La escritura moderna no expresa ni se

refiere a un sujeto que la antecede, sino que ella misma es realización, ejercicio o ejecución efectiva del sujeto en su 'naturaleza' eminentemente verbal, discursiva, en tanto toma la palabra y es sujeto porque la toma: he aquí las primeras consecuencias literarias de aquello que Benveniste notó en sus análisis pioneros de la enunciación y su carácter constitutivamente interlocutivo (así como también, por supuesto, del trabajo de Jacques Lacan en psicoanálisis). Este es otro avatar de la discusión de la nueva crítica contra la crítica académica que ya conocemos, con la salvedad de que la primera denominación, la de 'nueva crítica', ha cedido ahora sus credenciales innovadoras al estructuralismo que ya se atreve a presentarse claramente como tal hasta en ultramar (recordemos que la conferencia fue pronunciada en EE.UU).

En "La muerte del autor", en 1968, la exposición de los poderes y alcances de la escritura literaria se radicaliza: ella es definitivamente "ese lugar neutro" que disuelve toda identidad, donde incluso nuestro sujeto "huye" (174) como resultado del ejercicio intransitivo del símbolo. Ya en *S/Z*, Barthes abogará ante la crítica por un autor que sea considerado simplemente "un texto como los otros", una figura "presa en el plural de su propio texto" (175). Es que, según él, la escritura supone una disipación de toda identidad: todo uno (*un* sujeto, *una* sociedad, *una* historia) se vuelve otro cuando se escribe. Cuando un hecho es relatado, según Barthes se ve privado de "la finalidad de actuar sobre lo real", y por lo tanto, no cumple "más función que el propio ejercicio del símbolo" (176). Pero es importante indicar que Barthes rechaza explícitamente la identificación o confusión de esta específica funcionalidad del símbolo con los planteos tradicionales de la estética acerca de la autonomía del arte, ya que este momento de especificación se da no en función de una idea de arte o literatura, en el sentido de una definición basada en consideraciones acerca de cómo una forma se convierte en significativa para una conciencia, sino del momento material del ejercicio del símbolo, el de las relaciones específicas entre significantes, que es lo que la noción de escritura busca resumir.

Sin embargo, a pesar de todo esto, Barthes no puede evitar notar también que, si bien se trata de un invento reciente y algo impropio, resultado de la "ideología capitalista", el autor es una figura todavía notablemente dominante

en los manuales de historia literaria, las biografías de escritores, las entrevistas de revista, y hasta en la misma conciencia de los literatos [...]; la imagen de la literatura que es posible encontrar en la cultura común tiene su centro, tiránicamente, en el autor, su persona, su historia, sus gustos, sus pasiones [...] como si [...] fuera, en definitiva, siempre, la voz de una sola y misma persona, el *autor*, la que estaría entregando sus 'confidencias' (177).

No puede haber por lo tanto refutación de las tesis de Barthes basada en cuestiones *de facto*, es decir, en la obviedad del hecho de que las concepciones de la literatura más o menos aun

hegemónicas (sobre todo, en el mercado de la venta de libros) están todavía centradas en la figura del autor y sus distintos avatares. Lo que sucede es que Barthes ve en todo este ‘folklore’ del rol del autor en la literatura y en la cultura contemporáneas simplemente una resolución ideológica (cuyo análisis bien podría haber constituido quizás una más en su serie de *Mitologías*, una continuación quizás de “El escritor en vacaciones”) o una contención institucional de la apertura radical al otro que implica, como vimos, el funcionamiento mismo de la escritura literaria, al menos tal como lo está develando, en el momento mismo de la publicación de “La muerte del autor”, la joven ciencia estructuralista en sus formulaciones más de avanzada, como por ejemplo las de Julia Kristeva, ya revisadas. Como hemos visto, en la materialidad del lenguaje concebido como conjunto de marcas se da una heterogeneidad respecto del sentido que es a la vez su condición de posibilidad, y las relaciones entre esas marcas, que no pueden ser sometidas al dominio de la conciencia en tanto esta se haya confinada en el universo del sentido, ponen en cuestión su hegemonía absoluta. De manera afín a las formulaciones de Kristeva, la teoría barthesiana del texto sacará el máximo rédito posible de esta posición, concibiendo el sentido como un simple efecto de la ejecución misma de la escritura (aunque luego restará dar cuenta de alguna manera de esa ejecución, algo que será desarrollado con más detalle en *S/Z* y en “De la obra al texto”, el artículo que habitualmente se suele asociar a “La muerte del autor”, a través de toda una teoría de la lectura). Es en este sentido, y no, como se pudo suponer, en el de la tradicional autorreflexividad del formalismo esteticista, a la que no son para nada ajenas, aunque puedan haberlo parecido, las nociones también tradicionales de significación y conciencia, que Barthes, en “La muerte del autor”, se refiere a una escritura “con fines intransitivos”, que supone la disolución de cualquier instancia de referencia, especialmente “la propia identidad del cuerpo que escribe” (178), frente a las relaciones textuales, las cuales, entendidas como libre juego de los significantes, hacen que el significado retroceda infinitamente, según ya notaba, con Lacan, Julia Kristeva, en función de “un movimiento serial de desligamientos, superposiciones, variaciones”, según una lógica “metonímica”, combinatoria, que consiste en un “trabajo de asociaciones, de contigüidades, de traslados” (179) que es la condición de la producción simbólica, la cual no existiría si el texto no tuviera que recorrerse siempre efectivamente, si no implicara la labor efectiva de poner en juego, en la lectura, lo constitutivamente plural del texto como campo del significante que retarda cualquier significado que pretenda servir de unidad definitiva. Solo así realmente “el Texto [...] se lee sin la inscripción del Padre” (180).

Esta es la función del texto, y de la noción correlativa de intertextualidad, en el planteo de Barthes: este es “un espacio de múltiples dimensiones en el que se concuerdan y se contrastan diversas escrituras, ninguna de las cuales es la original: el texto es un tejido de citas provenientes de los mil focos de la cultura”. Por esto, “el escritor se limita a imitar un gesto siempre anterior, nunca original” (181), y con esto se echan a perder todas las metáforas de la escritura literaria habitualmente vinculadas a las figuras de la ‘creación’, de la ‘expresión’ y de la ‘originalidad’, ya que, como el mismo Derrida se había ya encargado de demostrar, cuando se trata de escritura no hay punto de anclaje extra-escriturario, fuera del texto, que pueda servir para dilucidar de una buena vez su sentido, definido por eso solo como aquello que el texto representa o a lo que se refiere. La lógica de la cita y la intertextualidad se orienta en Barthes hacia una desarticulación de cualquier principio de identidad textual: un texto está hecho de otros textos, y remite a ellos no solo según la lógica de la influencia, tradicionalmente asimilable por el paradigma de la historia literaria, sino sobre todo constitutivamente; no habría texto sin otros textos en cuya remisión perpetua se pudieran dar las conexiones significantes que implica toda escritura (182). Y sujeto y objeto no escapan a este desplazamiento constitutivo. Según *S/Z*,

la subjetividad es una imagen plena, con la que se supone que sobrecarga el texto, pero cuya plenitud, amañada, no es más que la estela de todos los códigos que me constituyen [...]. La objetividad es un relleno del mismo orden: es un sistema imaginario como los otros (183).

No se trata, como se ve, más que de hipóstasis improcedentes de una serie no delimitable estrictamente de códigos entrecruzados. Su función ha sido reducir el plural del texto a términos ‘manejables’ teórica e institucionalmente, y contra esto se dirigen fundamentalmente las operaciones barthesianas.

Barthes sostiene en “La muerte del autor” que estos desplazamientos teóricos y críticos poseen un carácter notablemente emancipatorio e incluso revolucionario, pues suponen una apertura radical de la instancia de la lectura, que así no queda detenida en un perpetuo esfuerzo hermenéutico alrededor de la palabra original del autor (o de alguna otra supuesta unidad textual). En efecto, darle un autor a un texto “es imponerle un seguro, proveerlo de un significado último, cerrar la escritura” (184). Por esto, Barthes hace una lectura no solo ideológica del papel histórico del autor, sino también, y sobre todo, institucional: una concepción de la lectura dominada por la figura del autor es la mejor salvaguarda de la naturalización de las instituciones de la crítica literaria, supuestamente entregada por definición al desciframiento privilegiado de lo que el autor puso en el texto para que solo el crítico fuera capaz de desplegarlo de acuerdo con los protocolos de su disciplina. Como sabemos, Barthes

había venido sosteniendo desde mediados de los años sesenta una noción alternativa de la labor de la crítica y de su ámbito de pertenencia institucional; la modalidad de la escritura de la que depende la muerte del autor es su instancia crucial de legitimación conceptual. Cuando Barthes cierra su artículo con sus referencias a la lectura y a la figura del lector, está fundamentalmente estremando sus críticas a la institución tradicional de la crítica literaria: a esta solo le importa el sujeto-autor, como instancia de legitimación de sus propias operaciones de lectura, y no el lector, entendido no como aquel que descifra o asimila un significado dado, sino como quien construye el sentido a partir del trabajo que supone recorrer el texto (185). Pero este cambio de perspectiva no deja al objeto intacto; Barthes, sirviéndose en este contexto de una analogía con la física post-newtoniana, destaca la necesidad de incluir en él de una manera radical las categorías del autor, el lector y el crítico, antes consideradas externas al objeto propio del estudio literario, tradicionalmente la obra (186). El texto supone quebrar estos puntos de anclaje sustanciales que, por sí solos, tenidos en cuenta como referentes externos o adrede excluidos, diseñan toda una concepción de la literatura, la del conflicto interminable entre historia literaria y formalismo esteticista, según se privilegie uno u otros de estos polos rígidamente deslindados. Porque fundamentalmente el texto supone una transformación generalizada del campo metodológico de los estudios literarios, un quiebre de la naturalización imaginaria de la obra como creación de un autor, y por lo tanto también, y sobre todo, de la labor de la crítica: esta es, textualmente, producción y trabajo; como toda lectura, “práctica significativa” (187), ya no representación e interpretación (al menos en sus sentidos clásicos) de un núcleo de sentido previo que solo puede ser equivalente a la *doxa*, a aquello que siempre ya se sabe. Por esto “el lector del Texto” es un “individuo discretamente vacío (que hubiese distendido todo su imaginario)” (188), él mismo cruce circunstancial de códigos y textos, que lleva a cabo la labor de conectar siempre de manera diferente, singular, los múltiples códigos que atraviesan el texto, ejecución que tiene más de juego que de simple consumo ‘natural’, más de producción que de asimilación pasiva (189).

Todo esto culmina en lo que Barthes considera una verdadera “utopía social”, la que implica el carácter siempre productivo del recorrido de la lectura del texto, que es el de un “placer sin separación”, es decir, sin que a ella y a su juego se resista ninguna posición de autoridad radical, ninguna objetividad definitiva de la obra: el texto “es el espacio en el que ningún lenguaje tiene poder sobre otro, es el espacio en el que los lenguajes circulan” (190). Esto es lo que en última instancia se juega en la declaración de la muerte del autor, más que, nuevamente, una mera puesta en cuestión de la crítica histórico-biográfica, la cual ya había

venido siendo el objeto de ataque de Barthes desde mucho tiempo atrás, como hemos visto. Dicha declaración implica toda una concepción de la teoría, que se define por la expresa clausura correlativa de toda posición metalingüística, y que también explica la a menudo posteriormente criticada no sistematicidad de estos dos ensayos de Barthes, “La muerte del autor” y “De la obra al texto”: “el discurso sobre el Texto, por su parte, no debería ser otra cosa que texto, investigación, trabajo de texto, ya que el Texto es ese espacio *social* que no deja bajo protección ningún lenguaje exterior a él” (191). No puede haber teoría, en el sentido más positivista del término, cuando se trata del texto. Pero, como sabemos ya a partir de la lectura de los trabajos de Julia Kristeva, esto no implica ningún tipo de renuncia a las pretensiones científicas de este tipo de investigación: cuando subraya el adjetivo “*social*” al referirlo al espacio textual, Barthes sin dudas apunta al lugar que el discurso del texto podría ocupar en el marco de los nuevos impulsos y alcances de las ciencias sociales fogueadas por el estructuralismo y sus derivaciones. Y como también ya indicamos, esta modalidad de extensión radical de la semiótica a través del texto fractura la posibilidad de interpretar las tesis originales de Benveniste acerca de la enunciación como una invitación al desarrollo de una pragmática o análisis del discurso que vea en el lenguaje puesto en uso en situación de comunicación no solo el punto de llegada o anclaje de cualquier fenómeno lingüístico sino sobre todo el límite del alcance de toda teoría de la textualidad. Esto permite entender con todavía mayor claridad qué está en juego en la declaración original de la muerte del autor: en síntesis, no solo la garantía de cientificidad del análisis textual que implicaría el desplazamiento del sujeto, sin dudas en un avatar de la línea inaugurada en la teoría literaria por los formalistas rusos y continuada por los estructuralistas, sino sobre todo una intervención crucial en el campo de una disputa epistemológica en curso de mucho mayor alcance, y con obvios costados políticos y sociales. Es toda una definición de los lazos sociales lo que el estructuralismo en sus derivaciones más de avanzada viene a cuestionar, y la muerte del autor es una verdadera declaración de guerra en ese contexto.

Aunque hoy el estructuralismo, si bien convertido ya en solo una más de las opciones que ofrece el universo de la teoría, aquellas que habitualmente son historiadas por los manuales de la disciplina, pueda sin embargo todavía pasar por haber sido quizás el último gran intento teórico (fallido, de lo cual se suele extraer una oportuna lección moral) de unificación general de las investigaciones en el campo de lo social, intento que incluso quiso poner en cuestión las bases mismas de la manera usual de entender la cientificidad, aun las de las aparentemente mucho más firmemente fundadas ciencias llamadas ‘duras’, dando lugar incluso a un verdadero

imperialismo teórico (precisamente aquel al que, ya más cerca del final de esta historia, el mediático ‘affaire Sokal’ no habría hecho otra cosa que darle el golpe de gracia (192) que no dejó territorio del saber intacto, no hay que dejar de recordar, frente al doble olvido consistente en su historización (en los manuales) y en la generalizada condena a su totalitarismo terrorista (por ejemplo, entre otros, en el discurso de los ‘*nouveaux philosophes*’), que el estructuralismo del texto y del significante se pensó también como una desestabilización utópica del espacio ideológico de las concepciones mismas de ‘lo social’. La evaluación y caracterización de esta utopía debería ser, por encima de los olvidos antes mencionados, un objetivo crítico central cuando se trata de analizar los conceptos y herramientas que el estructuralismo dio a luz en el contexto de los combates de los que fue parte.

La muerte del autor es en Barthes el correlato en principio literario de una operación de interrogación general que el estructuralismo está llevando a cabo acerca de la noción de sujeto, interrogación cuyos límites podrá señalar Julia Kristeva en “El sujeto en cuestión” pero solo para mejor radicalizarla con su teoría del lenguaje poético. El modelo del sujeto trascendental husserliano, que por un lado sirvió como arma de neutralización del sustancialismo de las definiciones de sujeto presupuestas por la psicología, la antropología, la sociología y la historia heredadas del siglo XIX, se reveló sin embargo rápidamente como el último lastre de todo un universo teórico perimido. Su precedencia respecto del lenguaje, su rol de garante de la objetividad de lo dado, hacen del sujeto trascendental el blanco de las operaciones estructuralistas, con mayor y menor éxito según los casos, pero con la consecuencia evidente, quizás como efecto colateral, de la puesta en crisis de un modelo institucionalizado del ejercicio y la legitimación del poder del investigador en su relación respecto de sus objetos en el campo del saber. Y este es el propósito flagrante de “La muerte del autor” respecto de la crítica y la historia literarias, además de, en cierta forma, la conclusión natural y radicalizada de las disputas que Barthes había venido manteniendo a lo largo de los años 60: no hay interpretación objetiva de la obra, como ya se sabe, pero por la simple razón de que tanto ella como el autor son hipóstasis ideológicas urdidas por la crítica para legitimar su propia entidad como discurso. La declaración de la muerte del autor no es entonces simplemente el comentario exagerado de un teórico ‘en pleno ejercicio de sus facultades’ de tal sobre el ser mismo de la literatura (aunque a veces pase por esto incluso en las evaluaciones de su proyecto por parte del propio Barthes), sino una proposición que pretende liquidar desde dentro todo un modo de pensar la literatura, modo hoy todavía imperante o, en todo caso, ya lentamente minado pero por amenazas muy diferentes a las esgrimidas por el viejo autor de S/Z.

Hay, obviamente, mucho de nietzscheano en la declaración de la muerte del autor: con la del hombre, Nietzsche acaparó la atención filosófica de toda una generación de pensadores, que es la de los compañeros de ruta de Barthes en la segunda mitad de los años 60: Foucault, Derrida, Deleuze. Si el autor se excluye en su carácter de resguardo ideológico de una manera determinada de leer y de ejercer el poder interpretativo, todo en el discurso de la crítica se vuelve valor (si bien ya no valoración: los efectos del estructuralismo son radicales en este sentido), decisión a ser tomada efectivamente, en el sentido de que, como vimos, el texto implicaba según Barthes siempre su recorrido, el juego con los significantes que lo constituyen, o en el de la fuerza y el movimiento textuales de Derrida. No hay punto de apoyo exterior a la lectura efectiva, objetivo y estable, por la simple razón de que no hay, ni puede haber, mirada autoral, al menos en el sentido clásico del término, sobre el texto, que no implique lectura. Por lo tanto, habrá que cuidarse de presentar las tesis de Barthes en “La muerte del autor” y “De la obra al texto” según suelen hacerlo los manuales de teoría literaria: el juego de los significantes y los códigos en el texto no puede concebirse como una dinámica objetiva que el gran maestro-teórico viene a dilucidar, porque esto implicaría restablecer precisamente la figura de sujeto de la que Barthes está queriendo deshacerse en este momento. Por supuesto, sea esto dicho más allá de que su propio discurso se haya convertido más tarde (y esta indicación temporal es aquí crucial) en el de un maestro-teórico, como resultado de operaciones que habrá que analizar, pero que no son sin dudas las de la vía de consagración de la crítica académica tradicional, a pesar incluso del ingreso de Barthes Collège de France. Lo importante es analizar si efectivamente los planteos originales de Barthes logran efectivamente aquello que se proponen.

Por esto, no se podrá criticar las posiciones de “La muerte del autor” (o las de algunos de sus receptores más fanáticos) como, según veremos en el capítulo siguiente, hará Seán Burke (193), atendiendo a que en efecto Barthes recuperará la noción de autor, e incluso la importancia de su biografía, en su obra posterior, limitando así aparentemente la radicalidad de su primera visión del asunto. Este tipo de críticas solo se sostiene si presuponemos que destronar al autor es el objetivo central y último de estos planteos de Barthes. Como hemos visto, no lo es, sino solo parte de una polémica intelectual mucho más desarrollada, en la que Barthes participa desde posiciones teóricas que exceden largamente la declaración de la mera desaparición del autor, en la que, llegado el caso, podría coincidir con unos cuantos de sus contemporáneos, aunque habría que ver si en el mismo sentido. Por esto, es el despliegue radicalizado de los presupuestos desde los que Barthes declara la muerte del autor en 1968 lo que le permite, hacia mediados de la década del 70, reintroducir el autor mismo en su trabajo

teórico, pero en una posición completamente alternativa respecto de la tradicional, y a la que Barthes se cuida expresamente de adjudicarle ninguna de las funciones que el autor tenía para el modo de leer de la crítica tradicional, que es lo que realmente está en juego en toda la discusión. Así, en el “Prefacio” a *Sade, Fourier, Loyola*, afirmará efectivamente que “el placer del Texto supone también una vuelta amistosa del autor”, pero aclarará a continuación que “el autor que vuelve no es evidentemente el que han identificado nuestras instituciones [...]; tampoco es el protagonista de una biografía” consistente e integrada, sino “un simple plural de encantos” (194). El autor puede pensarse como un “deseo” (Barthes usa explícitamente la palabra en *El placer del texto* (195)) de la lectura, “un sujeto digno de amor”, pero que está “perdido en medio del texto (no por *detrás* como un *deus ex machina*)” (196), “disperso, como las cenizas que se arrojan al viento tras la muerte” en un conjunto de lo que Barthes llamará “biografemas” (197). Barthes reitera en este texto las afirmaciones sobre el texto y la escritura que ya conocemos, no se desdice de ellas de ningún modo; simplemente la operación consiste en destacar que, pasado el momento de la inicial polémica, el autor puede funcionar en la lectura de todos modos por fuera de los protocolos de la crítica tradicional, es decir, de su constitución como autoridad definitiva sobre el significado textual (es como esta institución que el autor está muerto, afirma Barthes en *El placer del texto* (198)), o sea, como un elemento más de la deriva textual en la lectura. Y esto de ningún modo contradice las posiciones originales de Barthes, que se dirigían precisamente a la transformación de todo un modo de leer, y no solo a la inhabilitación de la figura del autor en el marco de una disciplina que permanecería intacta en todos sus demás aspectos. Lo mismo sucede con la explícita ‘rehabilitación’ del sujeto en *El placer del texto*: se trata de formular una “teoría materialista” (199) que pueda dar cuenta de él. Y lo mismo podría decirse perfectamente de todas las maneras en que las referencias al autor reaparecen en el Barthes de los años 70. Baste lo dicho en este párrafo, entonces, sobre el carácter teóricamente ‘crucial’ de las ‘recuperaciones’ del sujeto y el autor por parte del Barthes de la década del 70: resulta obvio que, más que un abandono de posiciones anteriores, consisten en realidad en la ampliación de sus alcances y su consolidación. Sin embargo, tendremos que volver más adelante sobre este asunto, cuando tratemos de pensar cuáles son los límites reales del pensamiento barthesiano: aquí la cuestión del sujeto deberá volver a plantearse con pleno derecho.

Por ahora, contentémonos con terminar de clarificar los alcances más amplios de las tesis barthesianas de las que se desprende la muerte del autor. Dos trabajos más o menos contemporáneos a los artículos “La muerte del autor” y “De la obra al texto” podrán permitir

quizás iluminar algunos de los últimos puntos tratados. Se trata de “La paz cultural” y “La división de los lenguajes”, también recogidos luego en *El susurro del lenguaje*. En estos trabajos Barthes analiza, de alguna manera, las consecuencias culturales de las investigaciones semiológicas en las que se ha visto involucrado durante los años 60. En lo que podría quizás constituir un episodio en la prehistoria de los ‘estudios culturales’, Barthes parte en estos trabajos de algunas consideraciones acerca de las características de la cultura como objeto de investigación: dado que, según la moderna semiología lo ha dejado en claro, “todo es cultura, desde el vestido al libro, desde los alimentos a la imagen”, ella se constituye como “un objeto bastante paradójico: sin contornos, sin término opositivo, *sin resto* [...], objeto tranquilo, en definitiva, en cuyo seno todo el mundo se reúne sin conflicto” (200). Sin embargo, la cultura está ella misma dividida, “es un *campo de dispersión*” (201) de lenguajes que se excluyen entre sí e incluso entran en guerra (aunque en general, de manera muda). La aparente tranquilidad de la cultura como objeto de investigación, su omnipresencia tan refractaria al verdadero conflicto, oculta en realidad aquello que solo un análisis semiológico-estructural científico (renovado sin dudas, es evidente, por la introducción en el ámbito francés de las teorías de Mijaíl Bajtín por parte de Tzvetan Todorov y Julia Kristeva) puede detectar para el Barthes de 1971: cómo la proliferación inagotable de los códigos significantes implica una fragmentación de esa aparente continuidad indivisa, ruptura que se manifiesta de forma capital como la fractura radical entre hablante y oyente (incluso tratándose del mismo sujeto), entre producción y consumo de los lenguajes, entre el modo, en principio unívoco, en que cada hablante pretende hablar y la multiplicidad por definición de lo que comprende, en contra de cualquier idea unitaria o universal de gramaticalidad. El consumo generalizado y apacible de cultura oculta fundamentalmente que la producción (se entiende, no solo la ‘creación de artefactos culturales’ en el sentido tradicional, sino sobre todo el conjunto de prácticas productivas que para Barthes implica la ‘recepción’ textual, la verdadera tarea de la lectura) no está de manera alguna igualmente generalizada, sino por el contrario evidentemente dividida, fragmentada, dispersa. Sin embargo, Barthes constata que esta separación de los códigos no implica necesariamente una transformación de la cultura, el despliegue de un conflicto productivo en el seno de la misma: la división de los lenguajes deja intacto el campo general en el que tiene lugar precisamente por la separación de ‘compartimentos lingüísticos’ estancos en que se basa su estabilidad relativa.

Pero lo importante de todo esto, una vez señalado el lugar fundamental que en la tradición cultural ocupan la literatura, y particularmente la novela (que en esto coincide, como

se verá, con la moderna ciencia estructural) cuando se trata de la representación de esta dispersión de los diversos lenguajes, es exponer la salvaguarda ideológica que implica que en dicha representación siempre se preserve de la dispersión el sitio desde el que se enuncia, dado que aquella solo se representa o describe (a lo sumo, se fustiga) por separado, sin entrar en verdadero diálogo alguno, en ninguna interlocución real con ella (202). De aquí el reclamo barthesiano de un renovado análisis del discurso que llegue hasta donde la novela y la lingüística estructural todavía no lo han hecho. Pero precisamente la condición fundamental de esta transformación es el paso, en el caso de la ciencia lingüística, a una concepción relativista que sea capaz de teorizar “sobre el lugar del lingüista (el elemento observador) en el campo de la observación” (203) sin excluirlo del mismo por definición. He aquí la intervención nietzscheana en el campo del saber que mencionábamos más arriba: según Barthes, la investigación lingüístico-semiológica de los códigos sociales no puede empezar “sin un acto inicial, fundador, de *valoración*” (204). Este es el destino definitivo en el discurso estructural del acto intencional de la fenomenología, completamente separado de su contexto inicial: indicar que no hay indiferenciación apolítica de los códigos, supuesta garantía de la objetividad científica, o que, cuando se trata del lenguaje, LA cultura como tal no existe, porque la instancia de la enunciación del discurso científico sobre ella está ya dividida, descentrada, marcada por la dispersión de los lenguajes, ella misma siempre en diálogo y nunca capaz sin más de hablar en un único sentido claro y distinto, unívocamente: “el analista tiene que dar cuenta *inmediatamente* de la contradicción social y, a la vez, de la fractura del sujeto sabio” (205). Esto es lo que una posición sinceramente teórica implica: plantearse la pregunta por el propio discurso como acto fundador (206), sin poder sin embargo nunca terminar de llevar a cabo ese acto, al menos según los requisitos que se desprenden de la noción tradicional de intencionalidad (la constante presuposición fenomenológica del sujeto trascendental).

Esto es entonces lo que la muerte del autor implica para la crítica y la investigación literaria en última instancia: que estas no puedan constituirse ya como lo que Barthes llama “un discurso *repleto: no hay en el lugar* para el otro” (207), o sea, que abandonen la solo aparente inocencia del observador imparcial, simple resultado de la naturalización de la generalidad típica de la *doxa*, y adopten definitivamente la perspectiva de la producción, pero sin entenderla ya como solo asociable a la modalidad unívoca de la gramática activa del hablante (o a la expresión del ‘querer-decir’ de un autor), sino expandiéndola al plano de una recepción que deje de ser mero consumo. La liquidación crítica de la figura del autor tradicional es una consecuencia central del devenir mismo de la semiología como análisis de los códigos sociales

que en su misma dispersión sin centro, sin punto de anclaje, sin embargo (y solo de este modo) a la vez produce sentido.

Y en este sentido funciona en el discurso de Barthes la noción de escritura con la que cierra “La división de los lenguajes”: ella es “*producción del lenguaje indiviso*” (208), pero ya no con un carácter representativo y sustancial (Barthes alerta especialmente contra la ilusión de una ‘lengua-pueblo’ como encarnación de las mayorías, dado que, “en una sociedad alienada, la mayoría no es lo universal, y hablar ese lenguaje [...] es hablar un lenguaje particular, por mayoritario que sea” (209)). La universalidad de la escritura no está en su alcance, sino en que quiebre la separación de los códigos poniéndolos precisamente a todos ellos en contacto unos con otros y siempre en pie de igualdad, sin un centro o foco unificador de orden superior al de la intertextualidad radical, y combatiendo siempre “la caduca distribución del campo simbólico y el proceso del signo” (210). La escritura es definitivamente ese espacio de mezcla en el que toda clasificación pretendidamente definitiva y todo orden establecido en función de algún principio fundante sustraído al juego que inaugura se echan a perder. En esto consiste el alcance verdaderamente utópico y universal de las implicaciones de la muerte del autor, utopía al menos para el Barthes de los primeros años 70: la deconstrucción de la pretensión del fundamento, de la sustancia que supuestamente subyace al juego de las diferencias. La escritura y el texto son las instancias por excelencia de la mezcla y el fracaso de toda pretensión de unificar el campo del sentido, de darle un centro y, así, un sitio en el que anclar el sentido; ellas mismas no constituyen simplemente un elemento más del sistema que viene a sustituir el centro anterior, sino que son más bien el nombre del desplazamiento inevitable e indelimitable de cualquier pretendido centro, y a la vez la condición de posibilidad de sus supuestos efectos. El desborde de la escritura implica precisamente que ningún punto pueda sustraerse del movimiento del sistema, aunque (o especialmente cuando) ese punto sea, precisamente, el autor.

Con esta reconstrucción del contexto teórico del proyecto barthesiano de la segunda mitad de los años 60, muchas veces despreciado por las recensiones académicas de “La muerte del autor”, se disipan, al menos en parte, las objeciones al artículo original de Barthes centradas en su conformación más propiamente retórica, es cierto que basada en afirmaciones categóricas más de hecho que de derecho, puesto que no se llega a ellas como resultado de una argumentación sostenida a lo largo de todo el texto, que más bien está construido sobre un conjunto no siempre integrado de constataciones. Teniendo esto especialmente en cuenta, es fácil afirmar que es sobre todo la performatividad de los enunciados de Barthes, su carácter

estrictamente realizativo más que constataivo, lo que da lugar a la posibilidad de que en algún sentido ocurra la muerte del autor. Esta, si se tienen en cuenta hasta el extremo sus ya señalados aspectos nietzscheanos, no puede constituirse efectivamente como acontecimiento solo bajo la forma del tener lugar como hecho, de una muerte que se ha producido, digamos, ‘empíricamente’ en un determinado momento de la historia (y que por lo tanto podría ser explorada, analizada y, en consecuencia, simplemente agotada, por ejemplo, en las investigaciones de las sociologías de la literatura acerca de los cambios en los medios técnicos de difusión o reproducción de la palabra escrita, de la transformación de las relaciones entre público, mercado y escritores o de los intentos de modificación de las leyes de copyright (211)), sino que hay que pensarla siempre a ella misma como un efecto, lo cual estaría en principio transformando de cabo a rabo los criterios que deberían usarse para determinar la validez de sus afirmaciones. El texto de Barthes “La muerte del autor” no constata un hecho, sino que lleva a cabo una acción, transforma una situación (la de los estudios literarios del período). Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de esta acción? Y ¿qué sentido tendría la pregunta acerca de quién la lleva a cabo?

Antes de responder estas preguntas, debe llamarse la atención sobre que, con el recurso al carácter performativo de la intervención de Barthes, se hace posible también defender su artículo –aunque, como veremos enseguida, quizás solo en un primer momento– de las objeciones más clásicas que lo atacaron, cosa habitual respecto de los trabajos enmarcables dentro del estructuralismo literario, por su déficit de historización. Es cierto que cuando Barthes pretende en su artículo hacer una historia somera del derrumbamiento de la categoría de autor, solo remite a figuras de la literatura francesa: Mallarmé, Valéry, Proust, los surrealistas; cabe entonces preguntarse si la muerte del autor es solo un fenómeno característico de la historia literaria francesa, si se trata de un movimiento general de algo como la ‘historia literaria universal’, concepto decimonónico cada vez más maltrecho, o si resulta más bien una herramienta conceptual que sirve para intervenir teóricamente de manera general en los diferentes campos de la investigación literaria, de las literaturas nacionales o del comparatismo, pero con dudoso o nulo valor histórico. De cualquier modo, se adivinaría aquí otro posible factor o vía de legitimación forzada de la declaración de la muerte del autor como enunciado teórico: la de la posibilidad de otorgar estatuto general o incluso universal a acontecimientos que en su origen pueden ser considerados concretos y empíricos cuando se los enmarca en una literatura nacional o al menos en un conjunto de ellas, definido por coordenadas más o menos comunes; se trata, por supuesto, de las literaturas nacionales

europeas surgidas con el romanticismo en el siglo XIX. La teoría poscolonial y los estudios culturales, en el marco de los debates institucionales en torno del canon de los años 80 y 90, podrían poner claramente en entredicho estos aspectos de la teoría de la muerte del autor: si bien nos referiremos a esto con algo más de detalle en el capítulo siguiente, es necesario llamar ya aquí la atención sobre lo que estos modos alternativos de reflexión sobre la labor de las hasta entonces denominadas ‘humanidades’ verían como un típico gesto de arrogancia teoricista. En esto, es la posición en apariencia todopoderosa del teórico de la literatura, esa peculiar, improcedente y a la vez imposible figura de maestría según Barthes, que no parecería plantearse nunca el problema de los límites de sus propias categorías, lo que puede resultar, y sin dudas lo fue, cuestionado. El argumento tendría aproximadamente la siguiente forma: si, como sostiene Barthes, es el lenguaje lo que en última instancia ‘performa’ el acontecimiento de la muerte del autor, parece necesario presuponer en él algunas características singulares: el lenguaje debería constituirse, en su misma materialidad, como un universal trascendente respecto de cualquier situación particular y de cualquier pertenencia (histórica, geográfica), un sujeto husserliano que declara la muerte del autor, al menos en una manera de entender la perspectiva universalizante de la que parece estar surgiendo el planteo teórico de Barthes. La otra, por supuesto, tiene que ver, como hemos visto, con tomar en serio lo que las tesis sobre la intertextualidad suponen: que no hay libro maestro, uno, por encima de la generalizada mezcla de referencias entre los textos; he aquí el límite a la actividad del sujeto trascendental, aunque, como se verá especialmente en las críticas de Foucault, subsiste el interrogante de si no se trata en este caso de una versión por la negativa, pero igualmente poderosa, de ese mismo modelo de sujeto (212). La figura todopoderosa del teórico de la literatura sería entonces correlativa, como su efecto, de esta trascendentalización del lenguaje.

Con esto, más allá de los reparos que el Barthes de 1968 es ya capaz de configurar (con Kristeva), como hemos visto, a propósito de Saussure y del lingüisticismo de sus discípulos, sería posible notar como sus propios planteos seguirían dependiendo de una concepción lingüística del lenguaje, de la constitución de la lingüística como disciplina académica y del modo en que concibe su objeto de manera que se abra a la posibilidad del conocimiento científico objetivo (y, por lo tanto, de una concepción trascendental del sujeto): este es el punto que estarían marcando tanto las críticas historicistas como las culturalistas en contra de “La muerte del autor”. Incluso se podría decir que el mismo Barthes estaría reconociendo esta deuda al colocar en su artículo a la par de los monumentos a la muerte del autor de la literatura francesa, Mallarmé, Valéry o el surrealismo, la lingüística, y al presentarla como el saber

científico que, tras los primeros intentos literarios, finalmente destruye la noción de autor en el final de la periodización de su desaparición, gracias al análisis de la enunciación como proceso vacío, puramente retórico. Si efectivamente es el lenguaje el que produce un efecto-sujeto completamente diferenciable del sujeto como conciencia, y no el sujeto el que ‘anima’ el lenguaje desde fuera, y por lo tanto este no deja así de declarar la muerte del autor, la posibilidad de que el lenguaje se constituya en instancia de enunciación estaría dependiendo de que se lo conciba como condición universal de toda enunciación particular, peligrosamente cercana a la trascendentalidad de la conciencia intencional de la fenomenología, ahora ‘resumida’ en las estructuras lingüísticas, con las que, efectivamente, se ha hecho coincidir el sujeto, pero todavía en la modalidad de la conciencia. Esto podría ser resuelto llamando la atención sobre el anti-lingüisticismo del que Barthes hará gala durante la década del 70, a través de su uso de las nociones de texto y de placer, pero hay que recordar también que, como veremos en la sección siguiente, Michel Foucault se separará de las posiciones que teorizan la desaparición de la categoría de autor a partir de las nociones de texto y escritura usando los mismos argumentos, ya que todavía para él están demasiado sometidas, aunque pretendan lo contrario, a los límites disciplinares de la lingüística, y son así tributarias en última instancia, de una u otra manera, por la positiva o la negativa, de la estructura trascendental del ego de la fenomenología. Pero estas objeciones serán analizadas en particular en la sección siguiente de este capítulo.

Es cierto además, por otro lado, que la pregnancia del artículo de Barthes para la teoría literaria pareció basarse sobre la autoridad de su autor sobre el campo de la teoría y la crítica del momento (y sobre todo de la década inmediatamente siguiente), y sin dudas podría decirse, quizás aprovechándose de una simple coincidencia, que la fuerza de la tesis que sostiene habría empezado a caer con el inicio del eclipse de la estrella de aquel en el ‘Olimpo’ de ese campo (y precisamente en este último contexto de época comienzan a dispararse las objeciones a “La muerte del autor” que atienden a su modalidad de enunciación tan paradójica, perceptible ahora como resultado de la descomposición actual de su presunto lugar de maestría); esta autoridad sería precisamente lo que le habría permitido operar activamente sobre el campo de los estudios literarios, y no lo realmente legítimo (o cierto, u objetivo) de sus posiciones. ¿No cae con esto el texto de Barthes en aquello mismo que denuncia?

Más allá de los facilismos acerca de la imposibilidad de alcanzar la objetividad en este campo, finalmente se estaría revelando que detrás del aire democrático de las declaraciones acerca de la apertura de la instancia de la lectura que supone la muerte del autor como

afirmación del juego textual sin límite o punto de anclaje se oculta una posición de maestría todavía más poderosa, por lo poco advertible a primera vista, la del gran teórico-amor Roland Barthes que pretende forzar de manera general el campo de una disciplina desde la garantía de su lugar de enunciación, desde el cual puede convertirse en maestro e intérprete definitivo de los rasgos de ese campo, de lo que debe hacer y lo que no con la literatura y la crítica literaria. Enunciar la muerte del autor sería constituirse al mismo tiempo como único dueño legítimo del campo de los estudios literarios desde la instancia de la teoría; el carácter universal de la mezcla de códigos y de la intertextualidad sin 'uno' englobador estaría velando al mismo tiempo el intento imperialista radical de unificación del campo que supondría la mirada teórica misma, único punto desde el que dicha muerte puede enunciarse como tal, y que coincide inesperadamente con la trascendentalidad de la modalidad de sujeto que denuncia. A esto, por supuesto, podría seguir inmediatamente toda una crítica de la modalidad teórica misma del saber acerca de la literatura, que habría basado en estas pretensiones trascendentalizantes una verdadera operación de imperialismo epistemológico a escala global: la teoría querría precisamente presentarse como ese discurso sobre la literatura que, a diferencia del de la tradicional historia literaria nacional, puede hablarse en todas partes del mundo y en todos los niveles, haciendo abstracción de cualquier situación concreta, efectiva.

Como hemos dicho, el centro de toda esta discusión sobre la naturaleza de la enunciación de "La muerte del autor" y, especialmente, sobre la carencia en este texto de los dispositivos argumentativos usuales, está en la noción de performatividad, de ejecución; lo mismo podría decirse del discurso teórico en general. El proyecto de Barthes en "La muerte del autor" debe entenderse también, y sobre todo, en este sentido: el de un intento de gestación de una 'performatividad' teórica cuya legitimidad no resultara sancionada por los mecanismos usuales de la consagración, la autoridad y la maestría académicas del momento (ligados con el modelo de investigación de la historia literaria). Se trata, por supuesto, del carácter polémico de las posiciones de Barthes en los años 60, que a menudo se pierden en sus posteriores evaluaciones hiperteorísticas (que solo atienden a la pura 'anatomía' del hecho literario que puede desprenderse de los trabajos de Barthes) o, por el contrario, antiteóricas, y por eso igualmente sesgadas en cuanto a sus concepciones (formalistas) de la teoría. Barthes está al mismo tiempo llevando a cabo una acción (teórica) y creando las condiciones de su legitimación, que en ese momento no existen (o lo hacen a duras penas), teniendo en cuenta en especial, aunque no solamente, su propio lugar en el campo de los estudios literarios del momento; sería torpe

entonces pedirle a su trabajo que exhiba, precisamente, las credenciales del historiador clásico (o moderno y multiculturalista) de la literatura.

Pero de todos modos subsiste la pregunta por la paradoja de la que las posiciones de Barthes dependerían: ¿no se impone su performatividad en cierta forma a partir de algunos de los mecanismos de legitimación (ideológica) que ellas mismas denuncian? ¿No es responsable de los efectos de la declaración barthesiana de la muerte del autor el prestigio de la propia construcción de sí mismo por parte de Barthes como crítico literario caracterizado en el período por la novedad y lo polémico de sus tesis (y también, por qué no, por la radicalidad política que podían suponer, según lo hemos notado), es decir, en última instancia, por una cierta construcción como autor? ¿Quién es capaz de hablar de la muerte del autor y por qué? Barthes no se hace estas preguntas, que sin embargo sí podrá ser considerada inevitable en la posterior asociación de este texto con “¿Qué es un autor?” de Foucault, ni analiza por otro lado en estos trabajos con detalle la noción de *performance* que su concepción de la escritura supone, aquello que Barthes denomina “el propio ejercicio del símbolo” (213), con lo que, como indicamos, el problema anterior tiene fundamentalmente que ver. Hasta que no quede claro en qué esta performatividad textual se distingue del acto intencional tal como era concebido por la fenomenología, será posible seguir preguntándose si ella no sigue presuponiendo una posición de sujeto de enunciación sancionado por la autoridad (es decir, por una modalidad de legitimación de tipo autoral) y capaz de actuar exitosamente solo en función de la misma, autopositionalmente, a pesar de que Barthes aclare que esta posición será ahora ocupada por el lenguaje, del que el sujeto que enuncia ya no podría distinguirse como tal: “solo el lenguaje actúa, ‘performa’, y no ‘yo’” (214), ocultando de paso de este modo cómo opera por detrás de todo esto la subjetividad todopoderosa del teórico. Terminar de entender en qué consiste esta noción de performatividad implicará ir más allá de lo que Barthes afirma expresamente en los artículos que estamos analizando, pero permitirá comprender a mayor escala qué se está jugando en ellos.

Como adelantábamos, para terminar de formular este problema central se puede prestar atención nuevamente al ‘malestar’ que embarga al lector del artículo de Barthes a causa del verdadero vaivén que se da entre una concepción de la muerte del autor como condición de posibilidad trascendente de todo ejercicio de la escritura y otra en la que aparece como un acontecimiento histórico efectivo, incluso fechable. Ya nos hemos referido al carácter performativo más que constativo del texto de Barthes, y él mismo indica que “el alejamiento del Autor (...) no es tan solo un hecho histórico o un acto de escritura: transforma de cabo a

rabo el texto moderno” (215). Con esta frase Barthes intenta salir de la encrucijada en la que se encuentra su artículo, entre dos tradiciones críticas: por un lado, un análisis socio-histórico, identificable con la crítica literaria marxista, que puede concebir al autor individual como una figura ideológica ligada a un período específico de la historia, el de la hegemonía burguesa, y por otro, un análisis más formal e inmanente de los mecanismos del lenguaje y la escritura, el de la ‘nueva crítica’ y los primeros movimientos estructuralistas en crítica literaria. Y nuevamente es esta noción de ejecución, de performatividad, la que permite atisbar la salida del problema, que está ligada a la apelación a una noción ‘renovada’, estructuralmente ‘mediada’, de acto y de acontecimiento.

Es cierto que Barthes no consigue salir todavía plenamente de este atolladero en el texto de 1968, pero vale la pena destacar ya que en última instancia, y en sus formulaciones posteriores y más definitivas, las posiciones de Barthes no podrán coincidir con ninguna de las dos perspectivas arriba mencionadas, ni podrán reducirse sin más a ninguna de ellas: lo semiológico contamina lo socio-histórico, lo inmanente coincide con lo material y por lo tanto no resulta aislable sobre la base de un principio exclusivamente formal, trascendental. Pero ¿cuáles son las condiciones de este movimiento teórico? ¿Cómo puede hallarse esta especie de ‘cuadratura del círculo’ a la que apunta, en todas sus paradojas, “La muerte del autor”?

Una vía inicial para pensar esto sería una interrogación acerca de la temporalidad de este “texto moderno” del que habla Barthes: concebir una textualidad sin autor implica una modificación fundamental de todas las relaciones temporales y de causa-efecto de las que depende el modelo más tradicional del análisis histórico y su noción correlativa de acontecimiento. Barthes, articulando textualidad y temporalidad moderna no entra en auto-contradicción, sino que pretende instalarse precisamente en el hiato entre análisis formal e histórico, en lo no-pensado de su contraposición, para dar lugar a una completa reorganización del sistema. La textualidad se convierte en condición de posibilidad del análisis histórico, pero ya no como un condicionamiento meramente formal o retórico-gramatical, sino material, y es de este modo que pueden pensarse tanto el efecto-autor como la declaración de su muerte, entendiéndola, por decirlo de algún modo, como manifestación o, mejor, acontecer del ser de la textualidad, y no como condición a priori del ejercicio del símbolo, trascendente respecto de él. Esta noción radicalizada de textualidad que no apela a instancias extratextuales de fundamentación del sentido (autor, contexto, sociedad, historia, belleza, forma, incluso estructura) supone, precisamente, que el sentido de un texto depende en cambio de sus relaciones generalizadas pero no unificables ni delimitables con otros textos, relaciones que la

noción de autor, junto con las otras recién mencionadas, buscaba delimitar, controlar o detener, forzando el olvido del ser del texto, es decir, de que no puede haber, por lo tanto, lectura definitiva, sino que el sentido deriva de un texto a otro sin que se cierre la cadena de lecturas, dado que la concepción barthesiana de la escritura implica que no hay en ella ‘fuera de juego’ alguno. Y esto no es un accidente, sino que este juego de remisiones textuales (la kristevo-bajtiniana intertextualidad) es la condición última de posibilidad del sentido; sin embargo, a la vez el olvido que implica la remisión a un autor o a un significado no puede esquivarse nunca definitivamente (lo cual por otro lado explicaría ese deseo del autor del que habla Barthes en *El placer del texto*, como veremos).

La pregunta que se impone, como ya adelantábamos, es: ¿no es este acontecer ‘performativo’ (valga la redundancia) del ser de la textualidad, de origen vagamente heideggeriano, el último destino de la conciencia trascendental de la fenomenología, deconstruida una vez vaciada de todo rasgo subjetivo? Aunque Barthes haga todo lo posible por desactivar cualquier operación que intente reducir la multiplicidad intertextual a algún tipo de unidad de sentido extratextual, la intertextualidad y la cita podrían ocupar, al menos según los planteos de “La muerte del autor”, un sitio de fundamentación del sentido análogo al del sujeto trascendental de la fenomenología, sobre todo si se atiende a las condiciones de enunciación de las tesis de ese artículo y “De la obra al texto” sobre la literatura. Barthes pretende defenderse de esta posible acusación cuando, ya en este último trabajo, señala que

una Teoría del Texto no puede satisfacerse con una exposición metalingüística: la destrucción del metalenguaje [...] forma parte de la misma teoría [...], y no deja a ningún sujeto de la enunciación en situación de poder ser juez, maestro, analista, confesor, descifrador: la teoría del Texto tan solo puede coincidir con una práctica de la escritura (216),

lo cual implica que dicha teoría no sobrevuela el texto en un plano trascendental, sino que ella misma es un acontecimiento textual que no consiste en otra cosa que en la revelación de la imposibilidad de esa trascendentalidad misma. Sin embargo, esta noción de práctica no calificada de la escritura depende, como sabemos, desechando su reducción a cualquier factor extrínseco, de una concepción de acto como *performance* autorregulada por parte de la escritura, que, como hemos visto, es como Barthes tiende a describirla, al menos en estos dos trabajos. La condición de performatividad de este acto amenaza siempre con convertirse por la negativa en una condición de posibilidad universal de toda producción de sentido, aunque solo pueda darse precariamente en el cruce de citas de textos diversos. La práctica de la escritura como *performance* garantiza que el sentido tenga lugar como acontecimiento, aunque este no se conciba ya como una unidad externa respecto de la materialidad del texto o surja de los

términos de una teoría de la textualidad concebida como metalenguaje. Pero lo que finalmente estaría detrás de todas las objeciones, ya revisadas en sus múltiples variantes, a la posición de autoridad que el teórico parece estar adjudicándose, es lo siguiente: ¿hasta qué punto Texto y escritura, que son los nombres que Barthes usa efectivamente para referirse a lo que hemos denominado ‘ser de la textualidad’, pueden sustraerse al peligro de cifrar su universalidad en un principio de todos modos secretamente formal y trascendental?

Será posible intentar empezar a dar una respuesta a la pregunta anterior si se tiene en cuenta el modo en que Barthes concibe las operaciones que lleva a cabo el lector en el final de “La muerte del autor”:

la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino, pero este destino ya no puede seguir siendo personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología; él es tan solo ese *alguien* que mantiene reunidas en un mismo campo todas las huellas que constituyen el escrito (217).

Es obvio que pueden trazarse directamente los límites de la apelación de Barthes al “nacimiento del lector” (218) como acontecimiento que surge como consecuencia de la muerte del autor: ¿hasta qué punto no se cae con esto en un relevo del autor, en un simple cambio de denominación de una misma posición subjetiva? La *performance* del lenguaje podría entonces seguir pensándose como un acto intencional del lector, perfecta encarnación del sujeto trascendental de la fenomenología, ya que se trata del destino en el que está “la unidad del texto”, si bien “no puede seguir siendo personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología”, en casi un recuento de las reducciones husserlianas. El lector sería, precisamente por su naturaleza siempre ‘abierta’ y potencialmente nunca ‘una’, el sitio en el que, desprendido de toda sustancia psicológica o histórica, el texto coincide finalmente como fenómeno con su sujeto en el acto de su lectura productiva, y con esto la declaración de la muerte del autor no sería más que una consecuencia colateral –aunque sin dudas la más escandalosa en el contexto de los estudios literarios académicos franceses de los años 60, como hemos visto– de los presupuestos que habían guiado a la llamada ‘nueva crítica’ en sus variantes más fenomenológico-dependientes (Poulet, por ejemplo). Se trataría, meramente, entonces, de una disputa palaciega: los críticos literarios se disputan entre ellos sus armas de análisis. De ningún modo la muerte del autor alcanzaría a cumplir con los propósitos utópicos que Barthes promete en sus artículos vinculados con ella.

Pero también sabemos que Barthes está intentando tomar distancia en estos años respecto de sus compañeros de ruta de los primeros años 60, y de la polémica que opuso crítica universitaria a ‘nueva crítica’ en bloque. Con la referencia al “nacimiento del lector”, Barthes

deja en realidad abierto en “La muerte del autor”, como en su oportunidad lo hizo Benveniste con la teoría de la enunciación, el campo de una tarea de la que él mismo se ocupará en parte durante la década del 70: la de dilucidar lo que en toda lectura hay de realmente no asimilable por parte de un modelo trascendental de sujeto, o sea, de acontecimiento en un sentido radical. En esto, como hemos visto, coincidirá en parte con el proyecto de Julia Kristeva.

En “De la obra al texto”, el lector es presentado como aquel que ejecuta el texto, como si se tratara de una partitura. Vemos entonces cómo, más allá de las radicales transformaciones teóricas que supone que “el nacimiento del lector [se pague] con la muerte del Autor” (219) (sobre todo respecto de la anquilosada historia literaria universitaria), el valor de la ejecución y de la *performance* permanece allí intacto todavía como presupuesto universal de toda lectura, que condiciona de este modo previamente el sentido de todo acontecimiento lingüístico, o que hace de todo acontecimiento un acontecimiento de lenguaje, con lo que esto implica (como interpretación de la apertura relevada originalmente por Benveniste). En los años 70, Barthes se volcará más a un trabajo sobre la lectura que verá por el contrario en ella el mejor antídoto contra los excesos del primer estructuralismo, el del análisis estructural de los relatos, y luego incluso, habrá que ver con qué éxito, contra la misma noción de *performance* del lenguaje de la que en última instancia depende dicho modelo de análisis. Así, Barthes señalará, en “Sobre la lectura”, de 1975, que “en el dominio de la lectura [...] no se da tampoco la pertinencia de los niveles, no hay la posibilidad de describir niveles de lectura” (220), y que nunca podrá concebírsela como mera “decodificación”, ya que el lector “no descifra, sino que produce, amontona lenguajes, se deja atravesar por ellos infinita e incansablemente: él es esa travesía” (221). Barthes explicita entonces aquí con más detalle la concepción de sujeto que este modo de entender la lectura supone,

un individuo que ya no es el sujeto pensante de la filosofía idealista, sino más bien alguien privado de toda unidad, perdido en el doble desconocimiento de su inconsciente y de su ideología, y sosteniéndose tan solo gracias a una gran parada de lenguajes (222).

Sustituyendo la fenomenología por el psicoanálisis lacaniano y abandonando toda pretensión de unidad, y llevadas a su extremo las hipótesis barthesianas acerca de la escritura, la textualidad general que se desprende de ellas implica una lectura general, una apertura radical a la lectura, a la necesidad de ser leído (y no necesariamente a la legibilidad), y con esto no deja lugar para otro sujeto que no sea el lector: consecuencia evidente de lo anterior es que “el campo de la lectura es el de la absoluta subjetividad” (223). Y la lectura es, para el Barthes de 1975,

la hemorragia permanente por la que la estructura –paciente y útilmente descrita por el Análisis estructural– se escurriría, se abriría, se perdería [...]; y dejaría intacto lo que es necesario llamar el movimiento del individuo y la historia: la lectura sería precisamente el lugar en el que la estructura se trastorna (224).

El acontecimiento (de lectura) y el sujeto se piensan entonces como el descentramiento de la estructura, el sitio en el que esta juega, y sin el cual no habría textualidad ni producción de sentido ni historia. La “teoría materialista del sujeto” que Barthes proyecta en *El placer del texto* tiene que ver con denunciar las ilusiones sustancialistas que surgen de considerarlo el centro del sistema, pero para luego mostrar cómo consiste en una escisión, como alternancia o relación entre términos, terminando por generalizarlo y hacerlo así coincidir con el texto como desborde del sentido (225). El sujeto se constituye así como ficción, pero ya no como pretensión ideológica de unidad, aquella que persistía todavía en la definición barthesiana del lector en “La muerte del autor”, sino como “el teatro de sociedad donde hacemos comparecer a nuestro plural” (226), que es su apertura radical a la lectura. El sujeto es precisamente el nombre del desplazamiento que impide el cierre trascendental del texto, y tiene que ver con el acontecimiento mismo de su sentido, pero ya no en una modalidad trascendental.

¿Por qué ya no? Barthes tomará especiales recaudos indicando que no se trata de un ‘vacío de la estructura’, ya que esta última noción es demasiado ambigua para él, dado que puede confundirse con una mera ausencia, una nada o un sinsentido fundantes, en el estilo del foco último de la subjetividad de la fenomenología, y además no es para nada revolucionaria, como estaría testimoniando su carácter central en algunas variedades de la experiencia religiosa (227). El desplazamiento de la estructura no puede constituirse simplemente como vacío porque esto implicaría otorgarle un carácter centrado, y considerar ese centro, aunque vacío, garantía última de la consistencia del mundo. Por eso el acontecimiento de lectura al que toda estructura textual que se pretenda más o menos estable debe abrirse no puede sino concebirse como descentramiento radical del sistema, que no es equivalente a su carencia de centro entendiéndola como ausencia efectiva. El sujeto no es esa ausencia. Tiene que ver más bien con la imposibilidad de cierre que dispara la hipótesis de la textualidad general, que es también el fracaso de toda clasificación basada en categorías estancas: el descentramiento da lugar a la mezcla de códigos a la que apunta, según Barthes, cualquier intento de “liberación del lenguaje” (228). Y el sujeto opera en esa mezcla, en ese desplazamiento. Y no consiste en otra cosa que en ellos: el sujeto es la mezcla, la heterogeneidad en acto (decididamente no intencional: la mezcla y lo heterogéneo resultan inasimilables por parte de cualquier figura de

la conciencia, inevitablemente definida siempre en términos de sus poderes de síntesis, de su unidad por sobre o por debajo de la multiplicidad de los fenómenos).

Escritura primero, y *performance* de la lectura, placer del texto mediante, después, son los nombres barthesianos de este descentramiento estructural, de esa 'neutralidad'. En ellos se manifiesta el carácter 'desubicado' de la estructura, que es a la vez la manifestación de su ser, la estructuralidad de la estructura, aquello que se resume en el Texto. Y esto es lo que implica que sea 'legible'. La desaparición del autor no es en Barthes simplemente una veleidad de crítico literario, y criticable como tal, sino el resultado de una investigación de las condiciones del acontecer de la textualidad y de la noción de sujeto que implican, que se define precisamente por no poder darse nunca según la modalidad de la autoridad, incluso de la autoridad negativa de un puro acto intencional coincidente consigo mismo. Si la *performance* de la lectura con la que se 'identifica' finalmente el sujeto según Barthes se define por no poder coincidir nunca consigo misma en una unidad, sino, al contrario, por extremar la mezcla de códigos en su mutua 'colisión', y con esto desbanca toda pretensión de dominio trascendental sobre el juego de la estructura (siempre basado en una unidad o síntesis de algún tipo), entonces no puede haber ya lectura maestra. O, más bien, 'lectura' es el nombre de la grieta o el resto frente a toda figura de maestría. Y todo es finalmente lectura para Barthes.

Ubicar la muerte del autor en este marco es quitarla del entorno formalista en el que se la suele colocar (para saludarla o vituperarla) cuando se juzga la contribución de la categoría para los estudios literarios.

## 7. "¿Qué es un autor?"

Michel Foucault será por el contrario capaz de poner incluso en cuestión el carácter pretendidamente universal de la *performance* de la lectura barthesiana entendida como mezcla irresoluble de códigos. En este sentido, las críticas culturalistas al artículo de Barthes a las que nos referíamos más arriba suelen tomarlo, con pleno derecho o no, como punto de partida. Porque en efecto, Foucault comenzará precisamente su conferencia "¿Qué es un autor?" con una crítica de las versiones 'textualistas' de la "muerte del autor" (229), según las cuales, como hemos visto, la escritura deja de definirse por cualquier paradigma expresivo para pasar a confundir todos los signos de la identidad en el libre juego heterogéneo de los significantes textuales. En el comienzo de su conferencia, Foucault describe las características de lo que ya considera "uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea" (230),

que consiste en dos “grandes temas” (231): el de su referencia constitutiva a su propio tener lugar como tal en su propio despliegue y lo que esto implica como clausura de las nociones de expresión y representación, y el de su parentesco con la muerte manifiesto sobre todo en la desaparición y confusión que introduce en los rasgos de la individualidad particular del escritor.

Foucault ve en la vinculación de la escritura con la muerte y en su cierre como vía de expresión de un sujeto (que coincide con su apertura al juego de los significantes, a la necesidad inevitable de su ejecución siempre efectiva, sin poder contar con una instancia de significado predeterminada, inmediatamente disponible, a la hora de llevarla a cabo) la instauración de una ausencia radical (en esto, el Foucault de 1969 reconoce, por experiencia, la herencia blanchotiana, de raigambre fenomenológica, en el Barthes más primitivo de “La muerte del autor”, que es por supuesto el que él hasta ese momento conoce) que en realidad pasa a funcionar como una estructura *a priori* respecto de todo sentido. Si bien impide que este se complete en una unidad plenamente presente y dada en el texto, dejando siempre un resto material ‘asignificante’, aquello a lo que Barthes busca dar luego nombre a través del placer, de la lectura, de la *performance* (o Derrida, a través de la *différance*, el suplemento, el *pharmakon*, etc.), se carga sin embargo con los valores del origen o el sentido ocultos, incluso aunque este solo consista en su ejecución autorregulada, en el espaciamiento mismo de su tener lugar como acontecimiento o en su diferencia (232). Esto supone correlativamente la necesidad de ofrecer algún tipo de caracterización teórica de la estructura, si bien por definición marcada por la finitud, de este foco trascendental de la escritura, y esto implica para Foucault superar de todos modos la materialidad efectiva de la misma interpretándola y comentándola infinitamente, y reponiendo de este modo, a pesar de la pretensión de vaciamiento radical de las categorías tradicionales, las operaciones sobre el texto típicas de la crítica centrada en el autor descritas por el propio Barthes en sus intervenciones polémicas de la primera mitad de la década del 60. “Pensar la condición general de todo texto, la condición a la vez del espacio donde se dispersa y del tiempo en que se despliega” (233) supone para Foucault, por la pretensión misma de universalidad de la operación, abandonar inevitablemente el plano del análisis material de la producción textual para apelar a una instancia *a priori* a-histórica, trasponiendo así, “en un anonimato trascendental, los caracteres empíricos del autor” (234), es decir, concediendo a la escritura estatuto de verdadero ‘sujeto’ trascendental, sobre todo por lo que su ejecución supone en relación con la producción de sentido; “la luz gris de la neutralización” a la que tiene que apelar toda concepción del acto de lectura como estas, a pesar de todas las referencias a la

heterogeneidad y la mezcla, “hace que subsista [...] el juego de las representaciones que han formado cierta imagen del autor” (235). Ese anonimato repone según Foucault la imagen teológica del sentido oculto y por eso inagotable e interminablemente sometible a la interpretación y al comentario. Y esta es la mejor manera de resguardar, con el monopolio de esas modalidades de producción de sentido, los poderes de la crítica y de la teoría como cuerpo de ‘sacerdotes’ habilitados institucionalmente para llevarlas a cabo, en contra de todas las solo aparentes pretensiones democráticas de las teorías del texto y la escritura. En última instancia, las consecuencias epistemológicas e institucionales de las teorías del texto son prácticamente las mismas que las de la historia literaria académica tradicional contra la que pretenden levantarse.

Para Foucault, en síntesis, pensar de manera generalizada la *performance* de la escritura como tal, su propio tener lugar, en una teoría del texto, a pesar de todos los recaudos que se tomen apelando a ‘principios’ de mezcla y contaminación que buscan garantizar la radical finitud del sistema (como la intertextualidad, la colisión de códigos, la *différance*, o el placer barthesiano de la lectura), no puede no consistir en una trascendentalización del campo de la práctica de la producción discursiva efectiva. Y con esto, ahora ese ‘principio’ de la *performance* escrituraria, incansablemente buscado y reencontrado por el crítico en su operación de desustancialización radicalizada del discurso literario, pasa a ocupar el mismo lugar de la tradición de los textos sagrados y el canon de las grandes obras de la literatura, todos caracterizados precisamente por su supervivencia a través del tiempo a pesar de las muertes, empíricas, de sus autores. La vieja crítica académica historiográfica heredera de Lanson se constituye, como cuerpo de saber sobre la literatura y como institución, de una manera no muy diferente de aquella en que lo estaría haciendo no solo el estructuralismo literario, sino también la novísima crítica de avanzada identificada con *Tel Quel*, de la que Foucault se separa claramente en este período de su periplo intelectual. La muerte del autor es el traslado teórico de los autores muertos del gran canon literario francés para la historia académica.

Además, según este punto de vista al que Foucault se enfrenta, el teórico se convierte en una especie de amo de las técnicas de producción textual, que quedan siempre a su disposición, y de este modo se constituye en una posición similar a la del sujeto plenamente autoconsciente que se supone que es el autor, a partir de la certidumbre teórica del propio tener lugar como acontecimiento de su discurso acerca de la textualidad, aunque este solo sea más texto y se quiebre la posibilidad de apelar a la noción de metalenguaje. La textualidad misma entendida

como actividad o *performance* siempre heterogénea a ser llevada a cabo en la lectura se hace sujeto trascendental al alcanzar el *status* de ‘punto de llegada’ de toda interrogación de los textos, más allá de que no pueda ya establecerse según Barthes una distinción entre una teoría del texto y el texto como objeto, porque autoriza las mismas prácticas que el modelo que pretende deconstruir, es decir, constituye un saber según dispositivos similares (y, como sabemos, tomar en consideración este tipo de prácticas involucradas en la producción de saber será la innovación crucial del Foucault de alrededor de 1970 frente a los modelos de investigación estructuralistas y sus derivados, cautivados por problemáticas epistemológicas muy diferentes).

Según las teorías de la escritura y la textualidad que Foucault está criticando en el comienzo de “¿Qué es un autor?”, el texto parece estar siempre mostrándose a sí mismo en su funcionamiento, precisamente al modo del fenómeno ante la inmediatez de la conciencia, y a esto es a lo que por lo general apuntaban los críticos estructuralistas y ‘telquelianos’ en sus análisis: a demostrar cómo el texto del que se trata en cada caso exhibe sus propios ‘principios textuales’, y que de hecho se reduce, como actividad, a ese mostrarse a sí mismo en su falta de unidad y síntesis, dejando de lado o abstrayendo el planteo de cualquier problemática relativa al sujeto (que resulta simplemente generalizado hasta hacerlo coincidir con la misma deriva textual en su dispersión), a la representación y a la significación. Esta actividad universal concebida como *performance* del texto es el punto de partida y de llegada de todo análisis textual, aquello de lo que infinitamente deben dar cuenta los teóricos del texto y la escritura, y que constituye su salvaguarda a la hora de legitimar su propio saber, aunque se defina como principio (general) de finitud y constitutiva mezcla en relación con todo acontecer de sentido del texto.

Para Foucault, entonces, las teorías del texto y la escritura llevan a cabo un “bloqueo trascendental” (236) de la desaparición del autor. La muerte del autor concebida como condición de posibilidad trascendental del ejercicio radical de la escritura es la mejor carta de supervivencia que esa figura podría encontrar, ya que se desprende de sus rasgos empíricos pero para construir una autoridad todavía más fuerte basada en la posibilidad que esa ‘reducción’ abre de dar con las condiciones generales del ejercicio del símbolo, ya no atadas a una circunstancia concreta. Y para Foucault, tales condiciones no pueden sino constituirse como trascendentes respecto de las prácticas efectivas, y con esto sustraerse a una verdadera interrogación desnaturalizante, aunque hagan gala de su carácter de resto, suplemento o exceso.

Por todo esto, es importante dejar claro que, a pesar de su habitual asociación en los programas y manuales de teoría literaria, “La muerte del autor” de Barthes y “¿Qué es un autor?” de Foucault sostienen posiciones bien diferentes, y hasta enfrentadas, en relación con esta noción tradicional de los estudios literarios que nos ocupa. Los actuales vientos antiteóricos que corren hoy en este ámbito han hecho que a menudo se pase esto por alto, y se asocie, en un mismo gesto teorizante igualmente despreciable, inútil o improcedente, las muy diferentes actitudes de Barthes y Foucault ante un problema que, en un verdadero proyecto dominante de normalización institucionalizante de los estudios literarios académicos como el actual, preferiría simplemente pensarse como mal planteado, no pertinente o simplemente inexistente.

Por esto es importante, una vez más, analizar el contexto teórico en el que se formulan las ideas del propio Foucault acerca del autor. Podría decirse que el punto de partida de su trabajo es también el de intentar dar una respuesta al interrogante de Benveniste acerca del acto que ‘funda’ el lenguaje. Foucault mismo, formado filosóficamente en la época del indudable predominio de la escuela fenomenológica francesa, ha prestado también atención a los desarrollos de la lingüística y de la crítica literaria, ‘nueva crítica’ mediante, durante la primera mitad de la década del 60. Ahora bien, para el Foucault de 1969 ya no tendrá sentido plantear ese interrogante en la forma de una pregunta por los límites del lenguaje, por el punto en el que se agotan las posibilidades del análisis lingüístico estructural y debe accederse a un tipo de ‘acto’ que anime sus dispositivos pero no sea ya plenamente susceptible a su modalidad de análisis (237), para de este modo pasar a analizar por ejemplo “la cuestión acerca de qué forma la libertad de un sujeto puede insertarse en el espesor de las cosas y darle sentido, cómo puede animar desde el interior las reglas de un lenguaje y clarificar así las intenciones que le son propias” (238), según la concepción clásica del lenguaje que se desprendía de las concepciones fenomenológicas; ni, desde otro punto de vista pero partiendo de presupuestos afines, tampoco tendrá sentido ya para el Foucault arqueólogo de los saberes y discursos elevar a un rango particular una literatura concebida como trasgresión de esos límites constitutivos del lenguaje, como él mismo, siguiendo a Bataille y a Blanchot, había hecho en los primeros años 60.

Sabemos ya la respuesta que, con su proyecto de extensión de la semiótica, dieron Barthes y Kristeva al planteo, casi kantiano, por parte de Benveniste, de la cuestión de los límites del saber acerca del lenguaje, y cómo a su vez con esto pretendieron no solo ir más allá de los últimos presupuestos fenomenológicos todavía operantes en el estructuralismo, sino sentar las bases de una completa transformación epistemológica. Foucault compartirá, al menos

en parte, estos objetivos. Sin embargo, hacia fines de la década del 60 empezará a ver en la manera en que se pretendió llevarlos a cabo desde el estructuralismo clásico y, digamos, la aventura de *Tel Quel* un camino equivocado que en realidad restaura aquello que pretende desarmar. Sucede que la noción de *performance* del símbolo de la que dependen en general todas estas formulaciones es todavía, a pesar de todos sus aires de vanguardia, subsidiaria de una oposición que Foucault está tratando de desarmar a toda costa en sus exploraciones teóricas de este momento, compiladas en *La arqueología del saber: la de historia y estructura*, es decir, la de que “a la ‘inmovilidad’ de las estructuras” se enfrente “la apertura viva de la historia” (239), según un dualismo con el que ya nos hemos encontrado antes. Este es el último avatar del humanismo, del “antropologismo” (240) del que Foucault está intentando desprender su indagación del saber desde por lo menos *Las palabras y las cosas*, y que supone que toda formación de sentido depende de una realización que desde fuera ‘anime’ sus estructuras de otro modo ‘muertas’, y que las excede por definición, se la defina como se la defina. A pesar de todos sus recaudos antimetafísicos, la significancia y todas las nociones más o menos afines que hemos venido revisando para pensar el ‘ser’ de la textualidad, dependen para Foucault todavía de este modo antropologizante de concebir el acontecer discursivo, porque siguen suponiendo que detrás de todo aparente acontecimiento hay una instancia que se constituye siempre como su condición trascendente, de la que él sería manifestación sin que ella a su vez se manifieste nunca, aun cuando sea a la vez aquello que lo vuelve imposible o nunca plenamente realizable en su pura presencia, digamos, sin la necesidad de la lectura, por ejemplo. Así,

detrás del sistema acabado, lo que descubre el análisis de las formaciones [que es el que Foucault está tratando de presentar en *La arqueología del saber*] no es, en ebullición, la vida misma, la vida aún no apresada; es un espesor inmenso de sistematicidades, un conjunto estrecho de relaciones múltiples (241)

sin que sea de ningún modo necesario apelar a ningún principio general (aunque este sea un principio por la negativa, de mezcla, contaminación o intertextualidad, como las nociones de escritura o de *performance* textual) para saturar la descripción del sistema (o, por el contrario, pero de manera secretamente afín, para sentar definitivamente las bases de su insaturabilidad radical). Foucault está tratando con esto de “levantar el tipo trascendental que cierta forma de discurso filosófico opone a todos los análisis del lenguaje en nombre del ser de ese lenguaje y del fundamento en el que deberían originarse” (242), para concentrarse en su mero suceder como tal sin instancia superadora alguna. Y en esto coincidirá con la crítica que Kristeva podía dirigirle a Derrida por su necesidad filosófica de seguir refiriéndose a un elemento o estructura

que se sustrajera del sistema, como la huella o la *différance*. Sin embargo, como hemos visto, la arqueología de Foucault se distingue crucialmente de la semiótica de Kristeva en que ve a su vez todavía en las nociones de texto y escritura, aun desprendidas de todo ‘lastre’ filosófico y de cualquier archi-estructura que pretenda dar cuenta de sus condiciones, una contención respecto de lo que hay de acontecimiento en el lenguaje.

Es cierto que Foucault también partirá de un análisis de la figura de autor desde un punto de vista discursivo, y en esto se mostrará en principio afín al movimiento básico del estructuralismo, sus derivados y su imperialismo linguo-céntrico. Pero, para pensar aquello que en dicha figura excede o resiste las declaraciones de su desaparición por parte de los teóricos estructuralistas, evitará caer en una dependencia directa respecto tanto de la extensión barthesiana y kristeviana de la semiótica, por las razones ya anotadas, como de los resultados de la lingüística de la enunciación, la otra vía de resolución de la propuesta original de Benveniste, dado que estos movimientos siguen dependiendo tanto de una concepción semi-, si no plenamente trascendental de la lengua (frente al carácter siempre efectivamente pronunciado del discurso), incluso en las extensiones de la semiótica como la de Kristeva, como de un modelo que presupone un “no-dicho” que sería un “vaciado que mina desde el interior todo lo que se dice” (243) y que de este modo limita su propio acontecer, como en el caso de Derrida y del Barthes de los textos de placer y de goce.

La descripción del funcionamiento del lenguaje “no es ni trascendental ni antropológica” (244) para Foucault. En efecto, no será su objetivo ni hacer una historia ‘empírica’ de los usos del lenguaje, centrada en las diversas maneras en que el hombre (siempre previamente definido como tal por fuera de sus vínculos) se ha relacionado con él, ni dar cuenta de las condiciones de posibilidad de todos los enunciados bajo la forma de convenciones o códigos lingüísticos universalmente operantes haciendo abstracción de sus usos particulares; recordemos que Benveniste llevaba a cabo una ‘reducción’ de la situación concreta de enunciación a aquellos rasgos sistematizables por lo generalizables, como resultado de su ‘vaciamiento’ pronominal y deíctico del sujeto de la enunciación: los enunciados del Foucault de *La arqueología del saber* no son, definitivamente, en este sentido, meros ‘hechos de lengua’. Y tampoco intentará dar, por el contrario pero participando, como hemos visto, del mismo gesto trascendentalizante, con un principio de contaminación constitutiva con el otro o resto general de todo acontecer de sentido. Para Foucault, por el contrario, solo cuentan los enunciados efectivamente pronunciados, no los posibles en función de una serie de condiciones generales, y lo hacen en su misma dispersión no sometible a ningún principio de ‘unidad’ que los trascienda, lo cual

hace que incluso cualquier reflexión sobre la mezcla y la heterogeneidad radicales del texto resulte para Foucault ya un intento de superación impropio de la materialidad del discurso. Por esto considera el texto y la escritura simples resguardos conceptuales respecto de la dispersión radical de los enunciados, su ‘no-previsibilidad’ de acuerdo con cualquier estructura que pretenda dar cuenta general de sus condiciones de posibilidad.

Por esto, Foucault considera los enunciados “raros” y “singulares” (245): no se los puede considerar la actualización de ninguna estructura universal dada *a priori*, aunque sin dudas es de todos modos posible plantearse la pregunta por sus condiciones, pero no interrogándose sobre qué es lo que hace en cualquier enunciado que sea efectivamente uno y que sea similar a los otros, sino más bien “por qué no podía ser otro de lo que era, en qué excluye a cualquier otro, cómo ocupa, en medio de los demás y en relación con ellos, un lugar que ningún otro podría ocupar” (246). Esto implica que, para el análisis de los enunciados, no es necesario conducirlos a ningún horizonte de idealidad que se distinga de su acontecer, ni hacer depender su análisis de su conceptualización o representación a partir de algún término maestro. Todo el proyecto de Foucault se cifrará en este intento de resistencia a la presión epistemológica del concepto, con el objeto de hacer de todo pretendido *a priori* sin más un, según su terminología bien conocida, “*a priori* histórico” (247).

De este modo, Foucault busca destacar el carácter intrínsecamente social e histórico del discurso a partir de un análisis radicalmente material, cuyo propósito fundamental es no trascender nunca la materialidad del acontecer discursivo mismo. Esto no implicará sin embargo reponer una noción empírica de sujeto de la enunciación, aquel que en su ejercicio de la palabra expresaría una serie de contenidos mentales sustanciales previos a su discurso. En tanto verdadero acontecimiento, o sea, al no poder reducirse a un condicionamiento general distinguible de su efectivo ‘tener lugar’ (lo cual le quitaría, precisamente, su carácter de acontecimiento), el discurso será capaz de dar lugar, por ejemplo en los enunciados de autor, a una verdadera proliferación de sujetos que no serán ya concebidos como una serie de presencias sustraídas al acontecimiento que organizan de antemano las condiciones de significación del enunciado, sea como significado sustancial previo a su formulación discursiva, sea como estructura trascendental que regula toda actividad lingüística, se dé como marco lingüístico formal, como ‘principio’ de contaminación constitutiva que estaría siempre detrás de un marco como ese, o bien como aparato conceptualizador de su propia dispersión en general, es decir, no histórica ni socialmente situada, sino, por el contrario, como otras tantas ‘partes’ efectivas del ‘tener lugar’ del acontecimiento discursivo mismo, del enunciado. Por

supuesto, resta analizar las características de este ‘tener lugar’, y cómo puede distinguirse teóricamente de la performatividad textual barthesiana, de modo que no pueda ceder a ningún tipo de reapropiación fenomenológica como la que el propio Foucault denuncia en aquella y en la noción de escritura que la acompaña y, por lo tanto, a una nueva versión, más peligrosa por lo imperceptible o lo lábil, del sujeto trascendental como único respaldo legítimo de la actividad lingüística.

Como hemos visto, según los planteos de la lingüística estructural, el sujeto de la enunciación es solo el que dice ‘yo’ en cada caso, y solo de este modo se relaciona con el acontecer mismo de su propio discurso. El sujeto se convierte así en una variable del enunciado, el cual a su vez se constituye como una unidad abstracta y formal por el hecho de haber excluido cualquier referencia al sujeto como entidad sustancial (condición del análisis lingüístico estructural), lo cual implica por supuesto que el sujeto ya solo podrá de ahora en más también definirse solo formalmente. Para Foucault, en cambio, no es necesario ni conveniente dar este paso, característico de toda la lingüística de la enunciación (248): los enunciados tal como él los concibe no pueden definirse formalmente (hasta aquí coincide con las teorías del texto que venimos revisando, si bien él sigue viendo operar en ellas, como hemos indicado, los mismos mecanismos lingüísticos de abstracción), y por esto son capaces de producir efectivamente en su acontecer diversas formas de subjetivación o posiciones de sujeto, pero estas no pueden abstraerse respecto del ‘tener lugar’ material y singular del enunciado, distinguiéndose así de la posición vacía, fija y única del sujeto en los planteos lingüísticos estructurales. Incluso, Foucault demostrará que los décticos estudiados por la lingüística de la enunciación a partir de Benveniste no funcionan del mismo modo en los discursos dotados de la función-autor y en los que no lo están; se trata por ejemplo de los problemas que conciernen al narrador en literatura (249).

Entonces, el sujeto pierde así lo que todavía restaba en ellos de la “función unificadora” o de “síntesis” (250) que aquel cumplía siempre en las tendencias de análisis orientadas fenomenológicamente, según la modalidad de “una conciencia idéntica a sí misma, muda y previa a toda palabra” (251), aunque en la hipótesis estructuralista esta conciencia alcanzara su punto de vaciamiento máximo. Por el contrario, según Foucault el sujeto no desaparece ni fuga ya hacia un vacío tan absoluto como el de su posición trascendental: participa simplemente de la dispersión de los enunciados tal como son efectivamente pronunciados. Esto supone, obviamente, que el campo de los enunciados

no esté referido ni a un sujeto individual, ni a algo así como una conciencia colectiva, ni a una subjetividad trascendental, sino que se le describa como un campo anónimo cuya configuración define el lugar posible de los sujetos parlantes (252).

Pero también que dicho campo no excluya al sujeto por definición, convirtiéndolo así, en realidad, rígidamente, en un vacío constituyente de ese anonimato o, de acuerdo con las versiones más refinadas de esta persistente figura de origen fenomenológico, en principio siempre postergado de movimiento y dispersión significativa, pero principio al fin. “En resumen”, indica Foucault en “¿Qué es un autor?”, “se trata de sacarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y de analizarlo como una función variable y compleja del discurso” (253), interrogándose sobre “cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden de los discursos” (254).

Es entonces en este sentido que Foucault puede comenzar a hablar de diversas posiciones de sujeto discontinuas y de estatutos variables en su exterioridad: el sujeto ya no es la interioridad que siempre en un segundo momento se expresa en el discurso, sea para perseguirla incansablemente en la hermenéutica de la crítica tradicional, sea para negarla de plano con el estructuralismo, pero esto no quiere decir que no exista: su muerte nunca puede ocurrir simplemente (y en esto, como veremos, Foucault terminará coincidiendo con las posiciones deconstructivas más avanzadas, igualmente críticas de la semiótica estructuralista, aunque será posiblemente su único punto de coincidencia). Pero de todos modos, en esos estatutos puede reconocerse en el análisis ciertas regularidades que sin embargo, está claro, no hace falta hacer depender de una noción general, universal, de sujeto, ni de lugares comunes sobre la constitución psicológica empírica del ser humano, ni tampoco de alguna concepción general del ser del lenguaje o de la textualidad (para desarmarla). Pero lo más importante que debe destacarse de esta operación de Foucault sobre el sujeto –al menos en lo que a nuestro tema compete–, es que los procesos de apropiación del discurso que está tratando de describir con la noción de posiciones de sujeto no son “extrínsecos a su unidad, a su caracterización y a las leyes de su formación” (255), sino que hay que pensarlos en el mismo plano de la configuración siempre efectiva de los enunciados, y no como su causa, origen, condición o efecto en otro plano, ni tampoco, aclara Foucault, como “esa intención significativa que, anticipándose silenciosamente a las palabras, las ordena como el cuerpo visible de su intuición” (256). Concretamente, señala (y esta es su radical innovación frente a las posiciones barthesianas acerca de la muerte del autor, la que será más largamente desarrollada en “¿Qué es un autor?” y *El orden del discurso*),

si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados ‘enunciados’, no es en la medida en que ha habido, un día, alguien que los profiriera o que dejara en alguna parte su rastro provisorio; es en la medida en que puede ser asignada la posición del sujeto. Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser su sujeto (257).

Plantear el problema como el de la relación entre lo dicho y su autor, o el de su falta de relación, implica de cualquier modo establecer un tipo de necesidad *a priori* que Foucault quiere a toda costa evitar; más bien, la cuestión consiste en cómo en el enunciado mismo se distribuyen las posiciones que los sujetos pueden ocupar de manera concreta. Por supuesto, esas posiciones ya no son simplemente una variable abstracta y siempre idéntica a sí misma, la del vacío enunciativo del sujeto de la lingüística de la enunciación, sino un plural disperso y discontinuo de sujetos de estatutos, niveles y funciones bien diferentes. Específicamente respecto de los discursos provistos de la función autor, Foucault señala que todos disponen una “pluralidad de ego”. Así, “el ego que habla en el prefacio de un tratado de matemáticas [...] no es idéntico ni en su posición, ni en su funcionamiento al que habla en el transcurso de una demostración” (258); la función-autor da así lugar a la “dispersión” de los egos, más que a su necesaria remisión a un único punto de subjetivación (lo cual podría sugerir el uso a la moda por parte de Foucault del término ‘función’, el cual provoca las iras de Lucien Goldmann (259)). Del mismo modo, mientras la lingüística concibe el objeto según el modo del referente, que también resulta excluido por definición del análisis de lo específicamente lingüístico del discurso, según Foucault los enunciados y las formaciones discursivas constituyen campos de objetos de saber, pero no solo como resultado de su constitución formal como científicos (y por eso representativos, empíricamente comprometidos o, al menos, refutables), sino en función de cómo se configuran ellos mismos discursivamente. Y esto no quiere decir que Foucault simplemente esté teniendo en cuenta el contexto de los enunciados de un modo en que la lingüística de la enunciación no podía hacerlo (porque esto implicaba, ya en Benveniste, el quiebre de su especificidad y su apertura a los campos de lo social y lo histórico), y que aquí se trate simplemente de una distinción de disciplinas, de un peculiar ‘conflicto de las facultades’: la noción misma de ‘contexto’ depende precisamente ella misma como efecto de las relaciones que se tejen entre los enunciados en las diversas formaciones discursivas, dado que “el efecto de contexto puede determinarse sobre el fondo de una relación más general entre las formulaciones, sobre el fondo de toda una red verbal” (260).

A partir de todo esto pueden entonces terminarse de entenderse los reparos de Foucault tanto frente a las estrategias de formalización (incluso de aquellas que abominan de alguna

variante de formalización previa) como a las de interpretación de los discursos. Por esto es que llama la atención sobre que “el enunciado no debe ser tratado como un acontecimiento que se hubiese producido en un tiempo y en un lugar determinados y que fuese apenas posible recordar –y celebrar de lejos– en un acto de memoria”, disparando así inmediatamente, por ejemplo en el campo de los estudios literarios, todo el aparato de la interpretación oficial de la historiografía literaria académica, aquella denostada por Barthes en *Crítica y verdad*. Pero, agrega también Foucault, “se ve que tampoco es una forma ideal que se puede siempre actualizar en un cuerpo cualquiera, en un conjunto indiferente y en condiciones materiales que no importan” (261), según los protocolos habituales en la lingüística, en la semiótica e incluso en las teorías del texto. Es precisamente el carácter de todos modos regular de esas condiciones sin caer ni en la abstracción ni en la pura documentación empírica lo que le interesa.

Así hay que entender entonces que Foucault pueda decir, en el comienzo de “¿Qué es un autor?”, que no llevará a cabo “un análisis histórico-sociológico del personaje del autor”, sino que, dice, “quisiera encarar solamente la relación del texto con el autor, la forma en que un texto apunta hacia esa figura que le es exterior y anterior, al menos en apariencia” (262). La idea sería, entonces, analizar la productividad de los enunciados de autor, cómo construyen subjetividades sin apelar a una figura general de las mismas sino, por el contrario, pensándolas en su verdadera diversidad siempre efectivamente acaecida. No hay relación general del texto con su autor, ni para convertirlo en guardián de su sentido y legitimador de sus interpretaciones, ni para excluirlo radicalmente a través de la declaración de su muerte: esta será la verdadera conclusión de Foucault en “¿Qué es un autor?”.

No es necesario aclarar que el análisis histórico de Foucault, su método arqueológico en este caso, está rompiendo también con el predominio de las figuras de la conciencia en la explicación histórica marxista. No hay en Foucault ninguna instancia que pueda operar como fundamento de una determinada concepción del devenir histórico, como la conciencia posible del proletariado que era concebida por Goldmann, siguiendo a Lukács, como el verdadero *telos* del desarrollo histórico, del que dependían nociones como ‘ideología’ o ‘alienación’. La puesta en cuestión de este modo de pensar la historia llevará a un primer plano la singularidad de los enunciados históricamente ocurridos a la que, como vimos, está apuntando siempre Foucault, y que ya no podrá hacerse depender de ninguna conciencia unificadora como condición de posibilidad. En este sentido, podría decirse que el ‘historicismo’ con el que Foucault se enfrenta a las posiciones estructuralistas o textualistas más cerradas es sin embargo aleatorio, y rompe con los protocolos hasta entonces aceptados de la investigación historiográfica: no

depende, por lo tanto, de ninguna de las maneras clásicas de entender la oposición de historia y estructura (representadas por ejemplo, en la discusión que siguió a la conferencia “¿Qué es un autor?”, por el propio Lucien Goldmann).

Pero Foucault mismo agregaría a esta constatación que hacemos sobre su obra que el discurso tradicional de la historiografía ha buscado a su vez siempre sobrepasar este carácter azaroso de los enunciados en tanto efectivamente pronunciados, en su materialidad como acontecimientos, a causa de su extrema peligrosidad: “yo supongo”, señala Foucault en *El orden del discurso*, “que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tiene por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (263), y esto vale también, o especialmente, para el propio discurso de la historia. Al extraer consecuencias sociales, históricas y epistemológicas de la liberación del discurso de las redes de significación tradicionales llevada a cabo desde el estructuralismo y las posiciones textualistas como la de Barthes, entre otros, e introducir una nueva noción de enunciado más allá de las posiciones de la lingüística de la enunciación, Foucault puede pensar el carácter socialmente ‘productivo’ del carácter azaroso de los enunciados, eso que para el lingüista Benveniste solo podía constituir la apertura a un vacío epistemológico. Es frente a los peligros que esta productividad abierta podría suponer para la gobernabilidad de una sociedad que surgirá toda la serie de estrategias y operaciones de control social que Foucault se dedicará pacientemente a estudiar durante los años 70. Entre ellas, Foucault concebirá la función-autor como un procedimiento característico de control y clasificación de los discursos a través de la posibilidad de su individuación; esta figura permite organizar los discursos alrededor de una unidad ‘original’ y ‘trascendente’ de sentido, pero no se trata de otra cosa que de un mecanismo de control orientado a hacer desaparecer toda amenaza de heterogeneidad en la subjetivación de los discursos, en la distribución de las posiciones de sujeto.

Por esto Foucault, en definitiva, y yendo finalmente al centro de nuestro tema, desplaza la afirmación barthesiana, y señala que no es suficiente con declarar la muerte del autor, sino que de ella deben sacarse todas las consecuencias pertinentes, “marcar el espacio así dejado vacío por la desaparición del autor, seguir atentamente la repartición de las lagunas y de las fallas, y acechar los sitios, las funciones libres que esta desaparición hace surgir” (264). En pocas palabras, debe sacarse provecho de la desnaturalización de la atribución espontánea de una obra a un autor, de su, en los términos de *El orden del discurso*, “enrarecimiento” (265) por parte de la ‘nueva crítica’, el estructuralismo y la semiótica. Foucault despliega este

proyecto analizando las operaciones concretas que han producido esa figura de control, la del autor, como modo de contener la aleatoriedad material de los discursos y sus modos de funcionamiento y apropiación sociales. El análisis foucaultiano de la figura del autor en “¿Qué es un autor?” comenzará a desarrollarse a partir de una comparación histórica de diversos discursos, distinguiendo aquellos que demandan una figura de autor de los que no y mostrando las diferencias al respecto entre las diversas disciplinas y saberes a lo largo de la historia. Con esto efectivamente ‘enrarece’ la supuesta espontaneidad de la atribución autorial. De hecho, según Foucault el autor surge de una serie de operaciones interpretativas específicas que ‘psicologizan’ rasgos de los textos, con la función de controlar las posibles transgresiones discursivas, a partir de su atribución rígida e insoluble a un sujeto y un cuerpo que pueden ser individualizados, penados jurídicamente y, por supuesto, castigados. Vemos como el sujeto, de su papel como factor de unificación dador de sentido basado en la supuesta expresión de una interioridad en el poder de síntesis de la conciencia, se ha convertido definitivamente en herramienta de poder y control frente a la multiplicidad azarosa de los discursos: la subjetivación resulta un modo de sujeción de los discursos y de los cuerpos, de sometimiento a figuras de individuación que regulan la de otro modo lábil materialidad de la producción discursiva, con todo lo que esta puede implicar en términos de constitución de campos de objetos y posiciones de sujeto.

En síntesis, Foucault va a pensar el autor como una función de las formaciones discursivas, y ya no el discurso como función de la conciencia dadora de significado:

el nombre de autor desempeña en relación a los discursos cierto papel; asegura una función clasificatoria; un nombre como ese permite reagrupar cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros. Además relaciona los textos entre ellos [...]. Por último el nombre de autor funciona para caracterizar a un cierto modo de ser del discurso: el hecho, para un discurso, de tener un nombre de autor [...] indica que ese discurso no es una palabra cotidiana, indiferente [...], sino que se trata de una palabra que debe recibirse de cierta manera y que debe, en una cultura dada, recibir cierto estatuto (266).

Esto está claro: el autor opera sobre los discursos organizándolos, distribuyéndolos, relacionándolos, jerarquizándolos. De este modo, es concebido como un mecanismo de control del discurso definido como singularidad, una vez desplazados los criterios tradicionalmente apriorísticos para la significación en su modalidad empírica o trascendental. Por eso, en “¿Qué es un autor?”, Foucault aclarará que “el nombre del autor no está situado en el estado civil de los hombres, tampoco está situado en la ficción de la obra, está situado en la ruptura que instaura cierto grupo de discursos y su modo de ser singular” (267). La ‘autoridad’ será entonces un modo de funcionamiento social de algunos discursos, y Foucault se dedicará a explorar las condiciones sociales e institucionales para que surja algo como un autor.

De todos modos, tanto en “¿Qué es un autor?” como en *El orden del discurso*, se da un juego doble respecto de la instancia del autor como operación de control discursivo: por un lado, se pasa revista pormenorizada a cada uno de los mecanismos jurídico-institucionales que controlan, organizan y clasifican la materialidad del discurso, lo que Foucault denomina su “exterioridad salvaje” (268); pero por otro, cada uno de estos mecanismos y operaciones son analizados como condiciones positivas de la constitución de las diversas instancias del discurso. Esto sucede porque Foucault no puede considerar simples velos ideológicos falsificadores frente a la aleatoriedad salvaje de los discursos las distintas figuras que surgen de las operaciones de control e individuación, porque si así fuera estaría presuponiendo en su propia concepción de los acontecimientos discursivos un principio general *a priori*, precisamente el de la aleatoriedad salvaje de su ejecución misma, que se convertiría de este modo en una condición trascendente siempre presente que los mecanismos de control discursivo buscarían en vano debilitar, como aquel vacío sustancial o sinsentido fundante con el que Barthes buscaba evitar, en vano según Foucault, que se confundieran el desplazamiento de la estructura, la escritura en su ejecución o el placer del texto en la lectura.

Como señala Foucault en una variante de su conferencia “¿Qué es un autor?” (según su versión pronunciada en la Universidad de Buffalo, en Estados Unidos, en 1970) en contra de la idea de genio como fuente inagotable de creación e innovación, la noción de autor tal como él la concibe es más bien “el principio de economía en la proliferación del sentido”, según el cual “se delimita, se excluye, se selecciona”, impidiendo así “la libre circulación [...] de la ficción” (269). Sin embargo, está claro que los mecanismos y las figuras de control analizados son parte de los acontecimientos discursivos mismos, y como tales no pueden ser separados de su singularidad como enunciados efectivamente pronunciados, como si se tratara de un conjunto de reglas de formación que pudieran abstraerse y analizarse separadamente. Por otro lado, la ficción o el azar del discurso de los que habla Foucault tampoco podrían concebirse ellos mismos de manera general en tanto posibilidades siempre abiertas por detrás o por debajo de las regularidades de los mecanismos de control discursivo efectivos, pues esto implicaría una vez más el idealismo de sostener un ‘principio activo’ que exceda los enunciados en cada caso efectivamente pronunciados en su misma dispersión de tales.

Todo esto puede notarse claramente en el modo en que la función-autor es concebida por Foucault: por un lado, opera como categoría que garantiza una punición de la transgresión posible a la que un discurso como la literatura es capaz de dar lugar, pero por otro Foucault no deja de señalar que una función como esta forma parte de las condiciones en que algo como la

literatura puede tener lugar, aunque no se las considere espontáneamente naturales o propias de la misma en su ser: en efecto, la función-autor especifica el discurso literario como tal al separarlo de aquello que simplemente se dice y se deja pasar como discurso cotidiano, al menos en la configuración actual de la institución literaria. Si no se tuviera en cuenta este carácter afirmativo de la función-autor, capaz incluso de constituir formaciones discursivas y campos de objetos en su positividad, se caería en una versión romántica de la circulación de los enunciados, según la cual “la ficción circularía en estado absolutamente libre, a disposición de cada uno, se desarrollaría sin atribución a una figura necesaria u obligatoria” (270), a la cual luego sobrevendrían desde el exterior una serie de mecanismos excluyentes y restrictivos de control, por esto de naturaleza eminentemente formal, que es lo que Foucault está queriendo evitar a la hora de pensar su regularidad.

En pocas palabras, según Foucault no es posible decretar simplemente la muerte del autor en favor de una liberación generalizada de la producción de sentido porque esto implicaría también excluir rasgos específicos de los acontecimientos discursivos literarios en su misma singularidad de enunciados, y esto solo podría hacerse en función de una concepción normativa y trascendente del hecho literario que pudiera separar claramente aquello que es propio de la literatura (por ejemplo, su supuesto poder intrínsecamente transgresivo, vinculado con su único y verdadero ‘ser’, credo bataillano-blanchotiano al que el Foucault de la primera mitad de la década del 60 no era sin embargo para nada ajeno) de aquello que no lo es y solo pretende cercarla y dominarla ‘desde fuera’. Que la literatura tenga que ver quintaesencialmente con el texto y con la escritura sería una última muestra de esta voluntad todavía esencialista de deslinde que Foucault está tratando de esquivar. Frente a esto, se entiende que las operaciones de especificación que respaldaría la función-autor solo introducirían el trazado de un límite contingente. Hay que tener en cuenta que esto no implica que sea radicalmente imposible concebir una literatura privada de la función-autor, dado que los lazos de necesidad que le imponen estas figuras de organización del discurso no son de ninguna manera absolutos.

Esto sucede porque hay en estos textos de Foucault un claro interés, al que en *El orden del discurso* se le da el nombre de genealógico (271), por analizar los modos de constitución de los saberes en la modernidad no solo desde una perspectiva crítica entendida negativamente, rastreando las operaciones de exclusión que rodean la materialidad del discurso, sino también especificando las condiciones de su aparición positiva. Se trata de intentar captar el discurso “en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar

proposiciones verdaderas o falsas” (272). Debemos por lo tanto entender los argumentos de Foucault alrededor de la función-autor como respuesta a este propósito genealógico: se trataría aquí de comenzar a indagar la manera en que se han constituido los dominios de objetos conocidos tradicionalmente como crítica, historia o estudios literarios en tanto saberes descriptivos, interpretativos y valorativos acerca de la literatura. Aunque Foucault nunca se dedica efectivamente a desarrollar este proyecto en todas sus implicaciones a propósito de la literatura, es obvio que en esto se separa del planteo original de Barthes y, por supuesto, definitivamente de toda perspectiva abierta o implícitamente fenomenológica: “el análisis del discurso así entendido no revela la universalidad de un sentido, saca a relucir el juego de la rareza impuesta con un poder fundamental de afirmación. Rareza y afirmación, rareza, finalmente, de la afirmación, y no generosidad continua del sentido, ni monarquía del signifiante” (273). El planteo de Foucault tiene que ver con sostener la singularidad de los enunciados sin reconducirlos a ninguna teoría universal del texto, aunque esta solo se dé, como en Barthes, a través del juego autorregulado de los significantes o de la *performance* inagotable e irrestricta de la lectura.

Desde el punto de vista de Foucault interesa, entonces, cómo se constituyen los objetos de los distintos saberes, entendiendo a estos últimos en su carácter de acontecimientos discursivos, y no como simple ‘representación de objetos observables’, según el tradicional mandato positivista. Del mismo modo, según su enfoque resultan centrales las posiciones que para los sujetos diseñan las diferentes formaciones discursivas, legitimando su autoridad como sujetos de la enunciación y del saber según determinados rituales, condiciones de verdad u otros valores. De acuerdo con “¿Qué es un autor?”, se trata de preguntarse: “¿Cuáles son los modos de existencia de este discurso? ¿De dónde provino, cómo puede circular y quién puede apropiárselo? ¿Cuáles son los emplazamientos que allí reservan posibles sujetos? ¿Quién puede cumplir esas diversas funciones de sujeto?” (274). Esto implica, por supuesto, una toma de distancia frente a las posiciones más cerradamente textualistas. No hay aquí simple juego “generoso” de los significantes (275) siempre abierto, sino que son prácticas específicas las en cada caso implicadas, pero ya no definidas según los criterios generales de la *performance* del texto según Barthes, ni por supuesto en términos pragmáticos o propios de la lingüística de la enunciación, igualmente abstractos para Foucault. La productividad de un texto, su actividad de textualización, si deja de plantearse como se desprende de las posiciones ultratextualistas, no puede ser considerada como punto de partida, ni de llegada, ni fundamento de ninguna teoría del texto, aunque esta solo pueda ser concebida, a su vez, como una práctica de la

escritura, precisamente porque no puede ser entendida como apertura siempre sostenida, como performatividad siempre posible en sus propios términos inmanentes. La productividad textual, por el contrario, es limitada, 'rara', y concebirla como producción pura y autorregulada implica caer en los mismos presupuestos ligados a la figura de autor como creador capaz de producir sentido de la nada: se trata, en efecto, de los mismos mecanismos idealistas de producción significativa indiscriminada análogos a la creación romántica, aunque unilateralmente desprendidos, al menos superficialmente, de la noción de sujeto con la que se los asociaba. Los discursos son siempre heterogéneos respecto de sí mismos, y en esto se juega su singularidad como tales, en la ruptura que, como acontecimientos, suponen en relación con ellos mismos, pero esto no tiene por qué suponer para Foucault que haya que recurrir a ningún principio de heterogeneidad radical.

Evidentemente, la manera en que Foucault plantea el asunto tampoco tiene que ver con los modos de argumentación de las filosofías de la conciencia (o más bien, como veremos, con ningún tipo de filosofía). En la discusión que sigue a su conferencia sobre el autor, Foucault le indicará al propio Lucien Goldmann que "si hubiese dado una conferencia sobre el sujeto es probable que hubiera analizado de la misma manera la función-sujeto, es decir, hubiera hecho el análisis de las condiciones en las cuales es posible que un individuo cumpla la función del sujeto. Aún sería necesario precisar en qué campo el sujeto es sujeto, y de qué (del discurso, del deseo, del proceso económico, etc.). No hay sujeto absoluto" (276). Es más que significativo que sea Lucien Goldmann a quien se dirija este comentario de Foucault: en efecto, como hemos visto, resulta evidente el compromiso de la crítica literaria marxista, de la que aquel fue representante destacado en la Francia de los años 50 y 60, con una instancia absoluta y universal de subjetivación, la 'conciencia de clase'. La verdadera matriz que el marxismo representó para pensar la política en los años 50 y 60 en Francia, junto con, digamos, el sartrismo, es lo que está siendo desarmado desde su misma base en este punto preciso de la argumentación de Foucault sobre el que Goldmann llama la atención. Si lo político es fundamentalmente un acto de la conciencia, precisamente aquel que puede dar lugar a una transformación radical revolucionaria porque en él se constituye la condición de posibilidad central de cualquier orden político o social (se trata, por supuesto, de una conciencia colectiva postulada, no de una individual y empírica), entonces efectivamente la política puede ser concebida simplemente como el espacio de realización de una filosofía de la historia que la precede por definición, y los compromisos metafísicos de esa filosofía son más que importantes. Aun poniendo entre paréntesis la cuestión de la conciencia, el acto es por

definición en el contexto pre-estructuralista aquello que lleva a cabo un sujeto; incluso seguía siéndolo a sabiendas para el Barthes que lo identificaba ya con el ser mismo del lenguaje, y lo era también incluso secretamente para el solo aparente anonimato de las teorías del texto y la escritura según Foucault, por su misma constitución trascendental. Foucault, con su peculiar análisis del discurso, pretende desactivar todo este modo de concebir el campo del saber y el de la acción, pivotando siempre alrededor de un foco subjetivo general, marcado como excepción única o unívoca a los desplazamientos de la estructura. Por esto, no tiene sentido para él plantear la pregunta por el sujeto en general: esto implicaría seguir sosteniendo una noción de estructura centrada como resguardo trascendental de un supuesto campo de la experiencia, de la realización esa estructura, pero por eso mismo separada de ella, en cierta forma excluida por ella. Por eso, Foucault pluraliza los sujetos, y los hace depender de las configuraciones discursivas, que distribuyen posiciones de sujeto, instancias desde las cuales pueden ser enunciadas y apropiadas, reivindicadas o revocadas, pero siempre según protocolos de enunciado y no en función de un querer-decir previamente constituido, de una intención que viniera a animar las de otro modo inertes reglas de uso del lenguaje por encima de ese reparto de posiciones subjetivas, o de un movimiento general de la textualidad que se hiciera incansablemente 'responsable' del movimiento de la historia.

Saliendo ya del contexto de los años 60 y primeros 70, puede señalarse que este movimiento de desabsolutización y correlativa desuniversalización de la noción de sujeto fue sin dudas una de las consecuencias teóricamente más productivas de la crítica estructuralista de las nociones tradicionales de sujeto y autor, y sobre todo de su extrapolación en el marco del proyecto arqueológico y genealógico de Foucault, que en realidad pretendió incluso ir en este sentido mucho más allá de hasta donde lo había hecho aquella, a pesar de sus pretensiones de desfundamentación radical de la práctica significativa. La arqueología y la genealogía de Foucault fueron sin dudas los discursos que más influyentemente desplegaron, incluso en contra de ella misma, las consecuencias de la revolución estructural, incluso al costo, que, es cierto, de todos modos no puede ser achacado solo a Foucault, de un desmembramiento de la concepción de la teoría de la que esa revolución pudo nacer.

Por ejemplo: aunque todavía está por hacer la historia de la más que significativa influencia de estas operaciones teóricas de Foucault en la constitución de los estudios culturales americanos de los años 80 y 90, sin embargo resulta claro que, si bien no se puede afirmar que las operaciones teóricas de aquel hayan tenido como correlato necesario desde el principio una política, más que universalista o ecuménica, como la que todavía en cierta forma

guiaba al estructuralismo y sus diversos derivados semiológicos, de corte identitario o comunitario (sea en términos de género, raza, etnia o clase), como aquella sobre la cual, en sus diferentes variedades, se legitimaron los discursos provenientes de esa transformación de las humanidades a la que en Estados Unidos se terminó por darle el nombre de ‘estudios culturales’ (tomado de un conjunto de investigaciones de muy diferente carácter llevadas a cabo en Inglaterra a partir de por lo menos los años 50); sin embargo sí se puede notar que la desabsolutización del sujeto y del autor o de sus sustitutos que Foucault lleva a cabo, como hemos visto, abre la puerta a la necesidad de concebir otros modos de pensar la política de la academia: privados del resguardo implicado por su acceso epistemológico a instancias generales de subjetivación siempre de carácter más o menos trascendental (y, llegado el caso, más o menos encubiertas, más o menos enrevesadamente críticas ellas mismas de toda noción anterior del sujeto y la subjetivación), garantía de que el intelectual profesional ocupa una posición de privilegio a la hora de determinar los cursos de la acción política, incluso cuando dichas instancias se conformen por negación directa o ‘muerte’ como en el caso de los teóricos del texto, cuyas pretensiones anti-metafísicas contribuyeron sin embargo también por su lado a acelerar las dudas y la desconfianza respecto de toda posición subjetiva que se pretenda universal, si bien ellos mismos, como hemos visto, nunca habrían abandonado este plano de universalidad, los profesionales académicos se vieron obligados a buscar en otra parte las credenciales capaces de sostener su legitimidad, especialmente cuando, como en el caso de la universidad estadounidense, cierta aura de conciencia civil (si bien no de efectivo activismo en la mayoría de los casos) puede ser (y lo fue a menudo en el que contexto de los nuevos movimientos sociales y de la ‘acción afirmativa’ en las décadas del 80 y del 90) un requisito fundamental para autorizar los discursos en el ámbito de las humanidades. El gesto de radical desfundamentación de las prácticas discursivas de Foucault, si bien a él mismo no puede sindicárselo como defensor de un modelo de política de identidades (a pesar de algunas similitudes superficiales, su concepción de la intervención local, tal como se manifestó por ejemplo en su trabajo en las prisiones en la década del 70, tiene poco que ver con este fenómeno no exclusivo de los campus universitarios estadounidenses, pero endémico en ellos), sin dudas dio lugar, desabsolutización del sujeto y sus posibles sustitutos mediante, a que la identidad ocupara a partir de 1980 el lugar que la conciencia tenía todavía como palabra clave de la actividad política en los 50 y los 60.

Que el estructuralismo clásico de los años 60 nunca llegara a poner en cuestión, para decirlo precisamente en términos derridianos, la “estructuralidad de la estructura” (277), es

decir, que se tratara finalmente de un marco teórico cerrado sobre sí mismo, implica para Foucault prestar atención genealógicamente a los factores de singularidad, a los restos que excluye para constituirse como tal, pero no necesariamente, como para Derrida, que deba forzarse una reflexión *filosófica* y un gesto, si bien paradójica o aporéticamente, de todos modos universalizante para tratar de dar cuenta de aquellos a través de un archi-principio que los abarque a ellos tanto como al principio excluyente original, aunque esto implique finalmente una deconstrucción de la tradición de la metafísica de la presencia que, sobre la base de toda una serie de exclusiones ‘impropias’, jalonó toda la historia de la filosofía occidental, incluyendo al propio estructuralismo. A pesar de que la estructura se constituya en sus versiones más extremas y consecuentes más bien como constantes desplazamiento y movilidad, los del libre juego relacional y afirmativo de los significantes, como en el caso del Derrida de “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, se convierte sin embargo al mismo tiempo en un principio universal y autosuficiente de análisis, pero no tanto por algún secreto compromiso metafísico (como los que buscaría dilucidar la deconstrucción) sino sobre todo, según Foucault, a causa de las prácticas institucionales a las que da lugar (es decir, justamente, de aquellos aspectos que, por el carácter trascendentalizante que este tipo de reflexión filosófica posee para Foucault, esta tendería a despreciar); y se instituye a sí misma en definitiva como ‘sentido’ último de toda ‘interpretación’, si bien los análisis estructuralistas y deconstructivos suelen excluir estos términos, con lo cual se adjudica al crítico o al teórico una posición de sujeto absolutamente dominante e intocable. Este modo de entender, básicamente, el lenguaje y la textualidad sigue suponiendo que estos operan de una manera trazable universal y originalmente por el teórico, quien posee, por la posición de poder en que se lo coloca, todas las herramientas técnicas necesarias para dar cuenta de su operatividad básica. Suponer que las estructuras básicas de funcionamiento de la textualidad y del significante son en algún sentido ‘observables’ legítimamente por parte del teórico, que pueden ser efectiva y definitivamente descritas desde su punto de vista, implica operaciones específicas de exclusión de factores considerados accesorios, como señala Foucault, que permanecen en un ‘fondo’ sin resultar problematizados, pero operando sobre el modo en que se constituyen las nociones mismas de estructura y de lenguaje. Las relaciones entre las concepciones de herencia estructuralista de lenguaje, texto y *performance* del significante, por un lado, y los elementos que resultan excluidos o vaciados en su sustancia problemática por el establecimiento de esas concepciones (sujeto, representación, historia, etc.) son mucho más complejas y determinantes que lo que los mismos teóricos estructuralistas suponen al pretender

liquidarlos de un plumazo a través de una sucesión de ‘muertes’ conceptuales en cadena. Michel Foucault intenta, con su análisis de la función-autor, volver el análisis semiológico-estructuralista heterogéneo respecto de sí mismo, llamando la atención sobre la pertinencia de estos elementos excluidos. Sin embargo, hay que aclarar ya que también es cierto que la crítica deconstructiva se orientará, con sus desarrollos en los Estados Unidos durante las décadas del 70 y el 80, hacia la posibilidad de pensar a su vez las condiciones de estas exclusiones en los planteos teóricos acerca de los textos literarios heredados de los años 60, aunque lo hará de una manera muy diferente, como veremos en la sección siguiente de este capítulo.

Sin embargo, puede ya llamarse la atención sobre lo siguiente: más allá del problema de la utilidad o no de la herramienta teórica de la función-autor acuñada por Foucault para los estudios literarios interesados en ir más allá del análisis textual, o del de la influencia de la arqueología y la genealogía foucaultianas en la crisis de legitimación de las humanidades en los Estados Unidos durante los años 80 y en las transformaciones de la política académica que la acompañaron, puesto en contexto el análisis de la función-autor permite notar algo crucial respecto de la declaración original, teóricamente tan fértil, de la muerte del autor: que esta solamente puede constituirse como tal no solo, obviamente, en un contexto de transformación de los protocolos del análisis literario, como el del surgimiento de la nueva crítica frente a la anquilosada enseñanza universitaria de la literatura en los primeros años 60 en Francia, sino sobre todo en el de la pretensión epistemológica radical de fundar una nueva concepción de la científicidad sobre la base de una teoría de la textualidad y la significancia. La semiótica de Kristeva y Barthes, como ciencia generalizada, debe sostenerse sobre una operación radical sobre el sujeto y sobre el autor como la que describimos, y esto es precisamente aquello que el movimiento de Foucault permite percibir: que detrás de esas operaciones se esconden necesariamente exclusiones cuyo análisis dispone todo otro campo de investigaciones posible, pero igualmente radical epistemológicamente hablando. Con trabajos suyos como *La arqueología del saber* o *El orden del discurso*, Foucault propone, sobre el discurso y su funcionamiento, un programa de investigación orientado de manera diferente, menos vago y general quizás en la formulación de sus axiomas de base, más atento a las singularidades, pero sobre todo capaz de proporcionar un nuevo marco para pensar la categoría de sujeto por fuera de la modalidad fenomenológica o de sus simples negaciones antinómicas, es cierto que debiendo pagar el precio político que se desprende de la desuniversalización que implica quitarle al sujeto (y a su negación y su muerte) el rol de pivote de todo el sistema que supo

ocupar en las discusiones filosóficas que siguieron en Francia al fin de la Segunda Guerra Mundial.

Más allá de los éxitos y fracasos (más los segundos que los primeros) de estos grandes proyectos epistemológicos de los años 60 y 70, más allá de lo que supusieron los fallecimientos de sus representantes (Barthes en 1980, Foucault en 1984) y su difusión generalizada en los Estados Unidos y en el resto del universo académico mundial, y más allá de su definitiva transformación, de nuevas ciencias en ciernes en simple *doxa* teórica, es cierto que fueron, en el ámbito que nos compete, el último gran cataclismo teórico de los estudios literarios por el modo en que forzaron un verdadero reacomodamiento de las maneras mismas de concebir el trabajo del crítico y del investigador, e influyeron enormemente en su posteridad. A riesgo de caer en un gesto conservador o idealizador del pasado, creo que se puede sostener perfectamente que casi todos los desarrollos de la teoría literaria a partir de los años 80 no fueron más que intentos de salvar los protocolos institucionales de esas disciplinas frente a la radicalidad de las pretensiones de los nuevos programas buscando mediaciones y síntesis teóricas capaces de resguardar algunas de las condiciones tradicionales de ejercicio de la crítica al tiempo que se las cargaba del aura de novedad y radicalidad de los conceptos teóricos heredados de la gran efervescencia de los años 60 sin sin embargo intentar siquiera realizar, o tomar ya en serio, lo que suponían los proyectos de investigación mucho más vastos de los que habían surgido.

Si bien este punto se desarrollará con más detalle en el capítulo siguiente, ya se puede adelantar que, frente a la profundidad exponencial que alcanzó la interrogación sobre las condiciones del sentido en el camino que fue de la 'nueva crítica', todavía influida en esto por la fenomenología, a la genealogía foucaultiana y a la deconstrucción, consideramos que, por detrás de las transformaciones institucionales de los estudios literarios académicos a partir de los años 80, sobre las que no es necesario abundar en este momento de la argumentación de este capítulo, se dio un movimiento de verdadera regresión teórica en el que dejaron de plantearse ciertos problemas como tales. Solo de esta manera puede comprenderse que una cantidad de lugares comunes y de enunciados de mera opinión acerca de la naturaleza de la comunicación literaria (como algunos de los que revisaremos en el capítulo siguiente) se hayan dado por sentados implícita e incluso explícitamente en un buen número de los actuales enfoques de investigación en literatura, y que sean hasta capaces de convertirse también en conceptos fundamentales en los programas de enseñanza de teoría literaria en la contemporaneidad: algunas interrogaciones teóricas capitales durante los años 60 y 70

simplemente han dejado de ser tales, y su importancia crucial en dicho período se ha disuelto, o reducido al estatuto de ‘escuela teórica’ dentro de una posible historia de la disciplina; la teoría literaria pasa entonces simplemente a definirse no tanto por las preguntas que plantea, sino más bien por el modo en que sistematiza, ordena o clasifica un conjunto de prácticas consideradas ya relativamente estables y establecidas. Bajo el eclecticismo teórico aparentemente reinante en la actualidad y la cómoda enciclopedia de herramientas de análisis de la que se sirven quienes se dedican a los estudios literarios académicos subyace sin embargo una concepción bastante cerrada y monolítica del ‘hecho literario’ que puede perfectamente ser agotada con los útiles conceptuales de una pragmática de la comunicación literaria derivada en parte de la lingüística de la enunciación, en parte de la teoría de los actos de habla y del análisis del discurso en sus variantes más rígidas (y menos foucaultianas). Se trata, a menudo, de simplemente entender la literatura como un modo singular, particularmente idiosincrático, de comunicación; de aquí que hablemos de regresión: a algunos de los ejes de saber de la más clásica historia literaria, a una concepción del lenguaje y de la significación que, aunque se desprendía de las posiciones originales de Émile Benveniste, fue explícitamente dejada de lado por los teóricos que venimos de analizar por su insuficiente rigor teórico. Si bien no es nuestra intención analizar aquí las razones de esta vuelta (ni, por otro lado, defender algún tipo de progresismo intrínseco de la teoría literaria clásica), en la que por otro lado probablemente la difusión generalizada y de corte más bien metodológico o propedéutico de la deconstrucción y la arqueología foucaultiana hayan tenido bastante que ver, generando quizás una verdadera implosión teórica, aunque probablemente también en conjunción con otros factores institucionales y teóricos que restaría terminar de dilucidar, habrá que tener lo siguiente en cuenta cuando comencemos a intentar analizar el devenir de los tópicos que hemos venido revisando en los años siguientes a la primera declaración barthesiana de la muerte del autor: que coexiste con lo que hoy puede perfectamente evaluarse como un proceso de ‘normalización’ de los estudios literarios, a pesar de que los años 80 y 90 pasen por ser un período de transformaciones profundas en la disciplina; la irrupción de los estudios culturales y sus consecuencias en relación con el estudio de la literatura no habrían entonces implicado otra cosa que modificaciones del campo de la opinión acerca de los estudios literarios, y no verdaderos cambios en la forma de pensar la literatura y su relación con otros fenómenos culturales y sociales.

Pero, como indicamos, para terminar de evaluar este proceso en detalle, hace falta dar un paso más: analizar las consecuencias para los estudios literarios del impacto de la deconstrucción en la teoría literaria estadounidense, y su vínculo con el surgimiento de los

estudios culturales. Esto será condición de posibilidad de un replanteo de las condiciones para pensar qué es efectivamente un autor en el marco de los estudios literarios.

## **8. El sujeto de la deconstrucción norteamericana: Paul de Man**

Anthony Easthope señala, en su libro emblemático de 1991 *Literary into Cultural Studies*, sirviéndose de un modelo narrativo tomado de la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn, que, habiendo colapsado, tras la revolución estructural y sus diversas consecuencias, el viejo paradigma de los estudios literarios, “el momento de crisis sintomáticamente registrado en relación con la teoría ahora está pasando y que ha emergido un nuevo paradigma cuyo status como tal ha sido comprobado porque más o menos podemos ponernos de acuerdo acerca de sus términos y usarlos” (278). Si están dadas las condiciones para defender “un tipo de ‘teoría de campo unificada’ para el estudio combinado de textos literarios y aquellos provenientes de la cultura popular” (279) que pueda darle un descanso al análisis de la cultura librándolo de la pesada carga que durante los años ’70 y ’80 habría supuesto la interrogación sobre las condiciones de las propias prácticas que Easthope llama “teoría”, podríamos fácilmente afirmar acerca de Paul de Man que se trata de una figura doble, una especie de Moisés capaz de anunciar la tierra prometida de los estudios culturales pero interminablemente encerrado en debates y problemas teóricos que no le han permitido poner un pie en ella, y que ahora han sido afortunadamente superados.

En pocas palabras, de Man, junto, probablemente, a los grandes representantes del apogeo de la teoría, es constituido como un objeto de análisis histórico bajo condiciones que nunca son apropiadamente interrogadas, en una operación que consecuentemente supone un olvido respecto de sus propios planteos acerca de la construcción de los relatos históricos y de lo que en sus textos llegó a decir a propósito de la relación entre historia y acontecimiento como “inscripción material” (280). De este modo, el discurso teórico puede ser manejado desde la posición del crítico que se ha asegurado previamente que ninguna interrogación verdadera acerca de las ‘cuestiones candentes’ en los debates actuales podrá surgir de su objeto, al menos en el modo en que lo ha constituido en su propio discurso historiador, sustrayéndose así a toda posibilidad de crítica o respuesta.

Dada la asepsia del tratamiento al que las miradas críticas contemporáneas someten la teoría, como un momento histórico de interrogación epistemológica que luego habría dado

lugar al establecimiento de una nueva modalidad dominante de análisis de la cultura, cabe preguntarse cuáles podrían ser las condiciones de un análisis profundo de los textos de Paul de Man vinculados con nuestro tema, pero también, y de manera más obvia que en los de los autores ya revisados, por su pertenencia institucional directa a la academia estadounidense, ligados de múltiples maneras con la puesta en cuestión de los límites y alcances de los estudios literarios que sacudieron la disciplina a partir de los años 80. Esta lectura de los textos teóricos no tendrá que dejar de lado los aspectos institucionales con los que sin dudas están ligados, pero tampoco deberá caer en el desprecio que supone no considerar sus posiciones como realmente concernientes al objeto, sino más bien como meras indicaciones datables en el marco de polémicas superadas, de falsos problemas.

¿En qué consistiría lo fechado de los trabajos de Paul de Man y de sus compañeros de las primeras generaciones de deconstructores norteamericanos? Quizás los resguardos de la siguiente cita del popular manual de divulgación *Sobre la deconstrucción*, de Jonathan Culler, en el marco de lo que pretende ser una defensa de la deconstrucción frente a los ataques del tradicional humanismo académico, nos den alguna pista al respecto. Culler está intentando explicar, a partir de la concentración en el texto y el método de lectura atenta sostenidos por de Man y sus compañeros de generación, “por qué la crítica americana deconstructiva se ha centrado en los autores más importantes del canon: si un análisis así exige la presunción de que la verdad surgirá de una lectura llena de recursos y de alta concentración, podemos sentir menos necesidad de defender esa premisa al leer a Wordsworth, Rousseau, Melville, o Mallarmé que cuando se lee a los autores no canónicos” (281). La relativa falta de evidencia de esta proposición, la de que es menos necesario defender una lectura atenta cuando se trata de los clásicos del canon, muestra una distancia como la que en su momento notamos respecto del pequeño canon francés que armaba Barthes en su periodización de la muerte del autor. La desconfianza respecto de este tipo de presuposiciones que se desarrolló a partir de fines de la década del 80, sobre todo a partir de la discusión típicamente estadounidense respecto del canon universitario, marca sin dudas un primer factor de separación temporal. Es cierto, y el mismo Harold Bloom, con su *El canon occidental*, resulta un claro exponente de esta certidumbre, que los llamados “críticos de la escuela de Yale” aparentan haber tenido una concepción bastante clásica acerca del valor de los textos pertenecientes al gran canon de la literatura occidental, el cual nunca resulta interrogado por ellos en su constitución como tal, y en su distinción respecto de textos acanónicos, sean los de la cultura popular, los escritos por mujeres, los condenados por la iglesia u otros guardianes de los valores humanistas, etc. El

mismo de Man parece imponer un criterio de canonización, en el contexto de su crítica de la semiología en “Semiología y retórica”, cuando se refiere despectivamente al interés de la crítica contemporánea en “textos híbridos que se consideran en parte literarios y en parte referenciales, en narraciones populares pensadas deliberadamente para la gratificación social y psicológica, en la literatura autobiográfica como clave para la comprensión del yo, etc.” (282). Sin embargo, hay que reconocer también que de Man es capaz de pensar la relación de su propia práctica crítica con el canon: en la discusión que sigue a “Conclusiones: La tarea del traductor de Walter Benjamin” señala que

la traducción [cuya formulación en el texto de Benjamin es en cierta medida identificada por de Man con las operaciones que él mismo ha llevado a cabo en *Alegorías de la lectura* alrededor de las relaciones entre gramática y retórica, y que analizaremos después] es un modo de leer el original que revelará aquellas debilidades inherentes en el original, no en el sentido de que el original deje de ser una gran obra, o que no merezca admiración o algo similar, sino de un modo mucho más fundamental: que el original no es canónico, que el original es lenguaje común, de un modo – lenguaje prosaico, común– que como tal pertenece tanto a esa categoría como [a la categoría de original] (283).

En este fragmento resulta notable la doble evaluación: por un lado, el resguardo que respeta los criterios de valoración de los estudios literarios tradicionales relativos a la constitución del canon (“gran obra”, “admiración”), y, por otro, la desdiferenciación que surge de una lectura atenta y cercana al lenguaje del original, la cual da lugar a una conmoción de un criterio básico de distinción de la obra canónica tradicional: el de su singularidad lingüística. Lo que sin dudas resulta claro es que la carga de la doble argumentación la lleva el término “lenguaje”: la posibilidad o imposibilidad de asimilar la concepción demaniana del lenguaje a otras concepciones en boga redundará en su inclusión o exclusión del canon de los próceres del nuevo paradigma surgido del “colapso” de los estudios literarios, al menos en los términos de Easthope.

Que la carga de la argumentación depende del lenguaje en los textos de de Man posteriores a 1970 es uno de los puntos seguros de la periodización construida por Lindsay Waters en su “Introducción. Paul de Man: vida y obra”, que encabeza los *Escritos críticos (1953-1978)* de de Man. A partir del interés inicial de de Man por la interiorización y la “conciencia infeliz” hegeliana, separada de la naturaleza y perpetuamente en busca de sí misma, conjuntamente con un rechazo de cualquier patetismo u orientación empírica de la interioridad característico de la escuela fenomenológica, el impacto de los métodos de lectura atenta de la Nueva Crítica Norteamericana fuerza en de Man un desplazamiento de la problematización de la subjetividad hacia la del lenguaje, en una relación crítica precisamente con la idea de T. S. Eliot, y ampliamente difundida entre los nuevos críticos, del símbolo

literario como coincidencia total de obra poética y objeto. El problema de la no-coincidencia de lenguaje y objeto en poesía es planteado por de Man en primer lugar recurriendo a la noción fenomenológica de intencionalidad (es decir, la estructura constitutiva de la subjetividad, que surge de una reducción o puesta entre paréntesis de toda apelación a los objetos como naturaleza “dada”), a partir de la cual habría que pensar, subsidiariamente, la noción de ‘lenguaje’ que de Man maneja en este primer momento. Más tarde, siempre de acuerdo con el planteo de Waters, el problema se transforma en o da lugar a una interrogación sobre la materialidad misma del lenguaje en sus resistencias a ser reapropiado por la conciencia, en un recorrido que puede resultarnos familiar, ya que lo comparte con los teóricos del otro lado del Atlántico que venimos de revisar. Dicha materialidad surgiría de manera manifiesta en la lectura atenta de los textos literarios, con lo cual se evitaría tanto recurrir al tematismo como la caída de los análisis en un empirismo poco afín a las pretensiones críticas de de Man, ya impuestas por los análisis en términos fenomenológicos u ontológicos característicos de sus primeros textos, marcados por las lecturas de Husserl y Heidegger (284). De hecho, la conciencia, según Waters, será pensada en *Alegorías de la lectura* “como producto del lenguaje, de los recursos que conocemos como prosopopeya, apóstrofe, etc.” (285), aunque en última instancia se dé siempre una “simbiosis recurrente de los problemas de la comprensión con los de la subjetividad” (286). Para resumir, Lindsay Waters señala que

en 1953 [de Man] manifestó su interés por elucidar cómo se estructura nuestra incapacidad de conocer, incapacidad de la que la literatura –pensaba él– era la mejor muestra. En 1983, todavía le interesaba entender el mecanismo subyacente a nuestra incapacidad de conocer. La diferencia principal es que en este segundo momento ya no le parecía posible concebir ese mecanismo como algo interno al ser humano, gobernado por la intencionalidad, sino como algo que no está ni dentro ni fuera, que reside en el lenguaje (287).

Más allá de la posibilidad de cuestionar la construcción que Waters lleva a cabo del desarrollo histórico de la obra de de Man, y al mismo tiempo que se reconoce el valor didáctico de sus formulaciones, debe llamarse la atención sobre el modo en que la prosopopeya glorificadora de este texto introductorio coincide con las actitudes críticas más tradicionales respecto del proyecto de de Man. Ya Frank Lentricchia, en su clásica historia de la crítica norteamericana llamada *Después de la ‘nueva crítica’*, basó su análisis de la obra madura de de Man en el establecimiento de un proceso que implica transformaciones y continuidades (288). En efecto, Lentricchia recupera la periodización de Waters exponiéndola, en principio, desde un punto de vista sartriano: el desajuste de conciencia y naturaleza, tal como es fenomenológicamente formulado en *El ser y la nada*, es confrontado por el primer de Man con los románticos y con los “nuevos críticos”, sus herederos por denegación, en contra de la

concepción de la obra como símbolo en el que coincidirían sujeto y objeto. Se trata, por supuesto, de demostrar que esta coincidencia no es más que un espejismo ideológico. Ahora bien, Lentricchia intenta justamente mostrar cómo la lectura alegórica de esta disyunción, es decir, aquella que Waters identificaba con el “giro lingüístico” de de Man, sigue respondiendo a los mismos presupuestos ontológicos que el planteo directamente influido por la fenomenología, a la manera de la lectura que, como vimos, hacía Foucault de los teóricos de la estructura y de la escritura: el uso que hace de Man del término “alegoría” no se distinguiría del más tradicional, ya que se trataría de buscar en los textos la representación didáctica, y bajo términos más inmediatamente accesibles a la intuición, de un cierto ‘significado’ filosófico dado previamente (por ejemplo, el fracaso del sujeto en su intento de aprehender la realidad, el vacío del que depende toda operación de lectura, el resto que excede a cualquier pretensión de totalización interpretativa, etc.). El par formado por los procedimientos retóricos de un texto y la realidad fenomenal, que nunca llegan a coincidir según de Man, sigue siendo según Lentricchia una oposición marcada por la ontología existencial-fenomenológica: la continuidad coherente señalada por Waters se convierte aquí en la cruz filosófica que el análisis demaniano no puede dejar de cargar. La concepción de la literatura que supone que de una lectura atenta a su constitución eminentemente lingüística surgirá la evidencia de su propia auto-deconstrucción sigue siendo metafísica, en tanto oculta, de acuerdo con Lentricchia, una concepción trascendental de la esencia humana, aunque se la piense como negativa o fallida. Se sigue teniendo un conocimiento objetivo, aunque negativo, de lo que por naturaleza impide que naturaleza y conciencia se unan (289). Lentricchia termina acusando a de Man de caer en un esteticismo ahistorizante, en el que, aunque negativamente, la literatura sigue constituyendo una plenitud frente a la cual lo único que le cabe al crítico es mimetizarse o tratar de dar cuenta de ella: la literatura no es más que una negatividad cerrada sobre sí misma, en la que se muestra de manera flagrante la no coincidencia de sujeto y naturaleza, de conciencia e historia, pero que no puede ponerse en relación significativa alguna con otros discursos, por ejemplo los diversos discursos sociales que según el planteo de un Lentricchia sin dudas atento a las críticas de Foucault constituyen el despliegue mismo de la historia (290). Con la deconstrucción, el lenguaje se resguarda de la referencia haciendo sin embargo afirmaciones referenciales sobre el ser, aunque este se dé solo negativamente como vacío de la materialidad del lenguaje vuelto sobre sí mismo en su propio tener lugar. Según Lentricchia parafraseando a de Man,

como el lenguaje literario es el único que comprende esta condición universal de impotencia lingüística (la aporía), de Man acumula en su versión del postestructuralismo todas las ventajas

elitistas de la postura romántica, sin tener que cargar, en apariencia, con ninguno de sus engorros metafísicos. U ¿ocurre acaso que la postura postestructuralista de de Man sigue siendo metafísica, en todo menos en las palabras” (291).

Lentricchia reconoce que en los textos que luego formarían parte de *Alegorías de la lectura* de Man intenta liberarse de las presuposiciones metafísicas de esta concepción del lenguaje, pero presenta este intento como lo que puede llevarlo directamente a su definitiva pérdida, a “la crisis definitiva del crítico” (292). Si ya no puede “seguir apoyando la pretensión sartriana de que las ficciones nombran la nada ontológica” (293), tiene necesariamente que plantearse serias dudas acerca de la validez y la legitimidad de la enunciación de su propio discurso como crítico. Lentricchia no se detiene a considerar por qué llegar a plantearse dudas acerca de la validez del propio discurso podría llevar con cierta seguridad a la crisis definitiva del crítico, cayendo tal vez en las mismas pretensiones retóricamente autoritarias de que acusa a de Man, sino que señala que la necesidad de coherencia con sus propios presupuestos (erróneos desde el punto de vista de Lentricchia) lleva al de Man de los textos sobre Nietzsche de *Alegorías de la lectura* a ampliar la negatividad que encontraba en la literatura, tal como la concebía en sus textos anteriores, al texto crítico mismo y a todos los discursos sociales, quebrando de este modo lo que en aquel podía todavía haber de específico. Lentricchia reconoce que se debe aceptar, usando una metáfora tomada de Edward Said, “que la aporía es inevitable en un mundo cubierto de pared a pared por el discurso –y me parece que no queda más remedio que estar de acuerdo en este punto, así como en la problemática postestructuralista que lo fundamenta–”, pero indica que seguir el camino de de Man implica caer “en el ámbito de lo trascendental lingüístico absolutamente predecible, donde toda literatura está contando siempre, sincrónica e interminablemente, el mismo cuento” (294), pero que ahora pasa a abarcar toda configuración discursiva (295). Formulada desde este punto de vista, el proyecto de de Man se parece mucho, por supuesto, a un último intento idealista de resguardar la literatura como último refugio más allá de “nuestra reprimida y enajenada existencia social” (296). Sin embargo, es ya necesario señalar que el mismo de Man considera en sus propios textos las condiciones retóricas que suponen actos emancipadores que, como el de Lentricchia, se presentan pretendiendo sacar la literatura del interior en que otros la han “metido”, según lo que de Man denomina la “metáfora de interior/exterior” (297).

Este recuento de las objeciones planteadas por Lentricchia (que en esto sin dudas sigue, al menos en parte, al Foucault de “¿Qué es un autor?” y de *La arqueología del saber*) hacen que valga la pena reiterar algunos planteos de de Man a propósito de las relaciones entre interiorización, lenguaje y literatura. No se tratará aquí de erigir una nueva defensa de la crítica

deconstructiva, sino de dar un paso más en dirección al señalamiento de sus límites, pero de los reales, cuando se trata de plantear las cuestiones del sujeto y del autor, y de confrontarla luego con las posiciones de Foucault al respecto. Otra vez, esto implicará dar cuenta del marco teórico sobre el que busca apoyarse, a veces desplazando las formulaciones originales de Derrida, la crítica deconstructiva norteamericana. Y, en efecto, si bien parece tener que ver poco con la cuestión del autor, la lectura atenta del clásico artículo de de Man “Signo y símbolo en la *Estética* de Hegel” puede resultar aquí de utilidad. A pesar del filosóficamente pretencioso título, de Man deja en claro desde el comienzo de su artículo que la cuestión en juego es el debate acerca del estatuto de la literatura como discurso, inevitable en cualquier planteo de teoría literaria contemporáneo a la publicación de este texto. Esto implica también los modos en que la propia teoría se relaciona con “la escena del debate público” o “la experiencia común” (298), señala de Man para evitar las acusaciones de idealismo estetizante. En pocas palabras, aunque se trata de un texto en el que se llevará a cabo una ‘típica’ lectura deconstructiva de fragmentos de la *Estética* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, de Man lo abre con una referencia a cuestiones bastante candentes en el contexto en el que fue escrito, que sin dudas responden también a las preocupaciones de Lentricchia a propósito del futuro de los estudios literarios estadounidenses “después de la Nueva Crítica”, y además abundan en sugerencias respecto del modo en que de Man era capaz de analizar las condiciones para un análisis material de la cultura en el que se tuvieran seriamente en cuenta las consecuencias de los planteos estéticos heredados del romanticismo (probablemente para no caer inadvertidamente, como el propio Lentricchia, en algunas de sus idealizaciones improcedentes).

Básicamente, se trata de plantear las condiciones en que un análisis rigurosamente descriptivo de un texto literario (para esto de Man usa inicialmente el término “poética”, a la manera de los teóricos estructuralistas de la literatura como el Todorov de los años 60) podría encontrarse con una lectura más preocupada por el sentido o, para usar los términos de de Man, “la historia literaria” o “la dimensión estética de la literatura” (299). No se trata de demostrar lo que ya se sabría que no puede ocurrir (digamos, su completa identificación y coincidencia: recordemos que fue en nombre y en función de esta asociación directa de cuño romántico que la historia literaria académica francesa contra la que se levantó Barthes se sirvió de la categoría tradicional de autor), sino de explorar el marco o las líneas demarcatorias de un debate en curso: en de Man es habitual este modo de argumentar, que se repite en “Semiología y retórica” y en “La resistencia a la teoría”. Se debe, entonces, acudir a la *Estética* hegeliana pues

ella constituye el intento más acabado y englobador, según de Man, de pensar la relación entre obra artística y sentido o, en términos más apropiados, entre “el arte y la experiencia estética” (300). No hace falta sin embargo volver a aclarar que lo que aquí está en cuestión es el planteo mismo que Lentricchia intentaba imponerle al de Man de *Alegorías de la lectura*: el del modo en que el análisis intrínseco de la literatura puede abrirse, sin abandonar las formulaciones conocidas acerca de su especificidad, a ‘irrupciones’ discursivas que excedan las conclusiones técnico-metodológicas del tipo de análisis mencionado. Lo que sí es necesario remarcar es que de Man no parte sin embargo de dos esencias separadas dadas de antemano; no se trata de que literatura e historia, o lenguaje y sentido, constituyan opuestos inconciliables por su propia naturaleza a los que solo se podrá reconciliar ideológicamente. El punto de partida de de Man son los planteos mismos de la estética, basados en el supuesto de la naturalidad de la “reconciliación de forma y significado” (301), de los que en realidad, de una manera u otra, no pueden sustraerse ni el formalismo extremo ni las perspectivas que privilegian los factores “extrínsecos” como tales, y que suponen justamente de antemano la distinción esencialista de los dos polos, pero superable bajo las particulares e individualizadas condiciones de la experiencia estética. Lo que está propiamente en cuestión es si, al exponer las condiciones del surgimiento de las concepciones estéticas de la literatura, de Man da lugar él mismo a un dualismo de corte tradicional (correlativo del sartriano, de cuya insustituible influencia en el de Man maduro depende la argumentación de Lentricchia acerca de *Alegorías de la lectura*) que lo haría seguir complicado en una acusación de esteticismo y, por lo tanto, de contradicción interna, y que haría de las perspectivas de análisis literario críticas del tradicional paradigma de la historia literaria, y de su particular tratamiento de la noción de autor, un nuevo avatar de contradicciones bien clásicas (entre formalismo e historicismo, por ejemplo).

Entonces, como primera aclaración, podemos confirmar que “Signo y símbolo en la Estética de Hegel” no es una defensa de los métodos del análisis basados en la lectura atenta de los textos, como el deconstructivo, frente al resto de las perspectivas extrínsecas: el formalismo tradicional supone ya un momento estético, es decir, ligado, como señalaba correctamente Lentricchia, con un cúmulo de presupuestos metafísicos, aunque sean negativos. En este tipo de lecturas rigurosamente formales, señala de Man, “el rigor del método confirma la belleza de su objeto” (302). Por esto, lo que de Man va a sostener no es una barricada como las que el tradicional análisis formal, sea según la línea de la “nueva crítica” o la de los herederos europeos del formalismo ruso, intenta construir para excluir los factores que le permiten construirse como tal (un ejemplo paradigmático: la exclusión del autor, en sus múltiples

variantes ya revisadas). Es más: nunca dejará de señalar el carácter centralmente estético y metafísico de estos gestos de exclusión. En relación con nuestro tópico, De Man está indicando con esto que la declaración de la muerte del autor, a pesar de sus obvios puntos de contacto con algunas de las consecuencias de la concepción derridiana de la escritura, no puede ser sin más identificada con la crítica deconstructiva, y que esta no excluye la categoría de autor de sus planteos, aunque, como veremos, sin dudas la desplaza de su sitio dominante en las perspectivas de análisis más tradicionales.

¿Qué conclusiones aquí pertinentes pueden extraerse, a propósito de esta vasta problemática teórica, de la lectura que de Man hace de los textos de Hegel en “Signo y símbolo...”? Empeñado en desplazar conceptualmente las teorías románticas y postrománticas de la imagen poética, de Man se remite a una supuesta distinción hegeliana entre símbolo (bajo cuya égida Hegel pensaría todo arte, y que supone una armonía entre significado representado y modo de representación) y signo (cuya relación con el objeto representado es completamente arbitraria) (303). Lo que fuerza a de Man a establecer esta distinción no marcada expresamente por el texto hegeliano es justamente la insatisfacción generada en la crítica por el tratamiento del arte simbólico en la *Estética* y la aparente contradicción entre los dos famosos apotegmas hegelianos: el arte es “la aparición [o manifestación] sensible de la idea” y “el arte es para nosotros, irrevocablemente, una cosa del pasado” (304).

La jugada maestra que de Man lleva a cabo es poner en relación, a partir de la teorización que aparece en la *Enciclopedia* de Hegel, la noción de signo con la de sujeto. En tanto el signo no depende de las propiedades sensibles específicas del objeto que representa, sino que, frente a él, es completamente arbitrario, no es más que un correlato de la capacidad del pensamiento autónomo de suspender las propiedades inmediatamente dadas del mundo, y sustituirlas por otras, puestas por él. En la línea de la crítica de Kristeva al primer estructuralismo, pero retrotrayéndose todavía más en la historia del pensamiento, de Man señala que todo signo supone, por el simple hecho de serlo, la postulación, muy a la Hegel a pesar de todo el supuesto materialismo lingüístico del estructuralismo, de un sujeto autónomo capaz de alzarse sobre el mundo y de someterlo a la generalidad del concepto por encima de la simple percepción; el yo no está sometido a las percepciones que se le dan de manera espontánea, sino que es capaz de concebirse a sí mismo como pensante y por lo tanto de adueñarse conceptualmente del mundo. De Man, por supuesto, desarrolla este planteo simplificado en término exclusivamente retóricos: ve en él un proceso regulado de sustitución metafórica que permite que el signo se convierta finalmente en símbolo y el yo en sujeto absoluto. La sustitución tiene lugar

justamente a través del modo en que el lenguaje comienza a jugar en la argumentación de Hegel: “Dado que el lenguaje” dice Hegel citado por de Man, “es la labor del pensamiento, no podemos decir nada en el lenguaje que no sea general”. La conclusión de de Man es que “el agente de esta apropiación [de la singularidad y la individualidad del mundo percibido] es el lenguaje” (305). Por esto, el sujeto del que está hablando Hegel nada tiene que ver con el sentimiento del yo tal como puede darse empíricamente, sino con la generalidad más absoluta, solo alcanzable, como enfatiza de Man, a través del lenguaje. Hegel es con pleno derecho, para de Man, un estructuralista (o más bien, estos últimos no pueden no ser hegelianos). La ecuación que hace del lenguaje el sujeto absoluto de su propia ejecución como símbolo coincide con lo que inicialmente estaría planteando originalmente Hegel.

Pero, con lo que sigue en el artículo de de Man, el lector de formación filosófica no puede sorprenderse todavía más (306). De Man introduce una cita de Hegel en alemán (“...so kann ich nicht sagen was ich nur meine”, “no puedo [al usar el lenguaje que expresa solo lo general] decir únicamente lo que es mi opinión”, en el sentido de que el verdadero pensamiento filosófico (es decir, el pensamiento conceptual, valga el pleonasma), no puede quedar reducido a mis simples pareceres como persona individual, y a partir de la connotación de “significar” que se da en el verbo “meinen”, lo relaciona con el posesivo “mein” (respaldado justamente en la relación que en el sistema hegeliano se da, como hemos visto, entre pensamiento como generalidad y apropiación del mundo por parte del sujeto en tanto absoluto), con lo cual la traducción original o canónica se convierte tras esta operación en “no puedo decir lo que hago mío”, que equivale, según hemos visto, a “no puedo decir lo que pienso” conceptualmente y, en consecuencia, “no puedo decirme” en tanto la generalidad del pensamiento depende completamente de la posibilidad de la constitución de una subjetividad autónoma. Con esto, Hegel llega a decir que el “decir”, el lenguaje, lo que pasaba por ser la herramienta básica del sujeto autónomo para alzar su pensamiento (y por lo tanto, a sí mismo) sobre el mundo, termina volviendo imposible la manifestación plena de ese mismo sujeto. Y lo hace precisamente, en una muestra de la coherencia a toda costa de la argumentación demaniana ya señalada por Rodolphe Gasché (307), a partir de una correlación entre dos palabras, es decir, intralingüística, que justamente pone en cuestión el modo tradicional de concebir este pasaje desde el pensamiento filosófico, es decir, conceptual, precisamente como un elogio del filósofo a partir de su autorrenuncia a su subjetividad empírica frente al verdadero pensamiento. La identificación del sujeto con el lenguaje, centro de muchas de las primeras elaboraciones estructuralistas, como hemos visto, no da lugar a una simple estabilización, a una totalización

sin resto; por el contrario, supone siempre una complicación extra, una dificultad, un fracaso. ¿De qué tipo? Esto es lo que resta determinar.

De Man pasa revista a continuación a las construcciones ideológicas (en el sentido particular que da de Man a este adjetivo, tal como puede notarse en “La resistencia a la teoría” (308) y la lectura que de ese texto lleva a cabo Andrzej Warminski en “Alegorías de la referencia” (309), su introducción a *La ideología estética* de de Man) que Hegel y sus herederos (que, como aclara, somos “muchos de nosotros” (310)) tienen que llevar a cabo para proteger la subjetividad de esta crisis impuesta por el lenguaje, el verdadero acontecimiento que para de Man tiene lugar en la filosofía de Hegel. De Man reúne dichas estrategias ideológicas en la metáfora de la interiorización, que consiste justamente en la posibilidad de (volver a) comprender “una manifestación externa de un contenido ideal que es, él mismo, una experiencia interiorizada, la emoción recuperada de una percepción pasada” (311). La interiorización se da precisamente en el arte pensado en el marco de la estética: la obra de arte literaria, por ejemplo, es una construcción apariencial que puede ser comprendida alcanzando un significado ideal, instaurando en apariencia nuevamente una continuidad entre lenguaje y pensamiento o entre forma y significado, pensada según el modelo clásico de la metáfora interior/exterior. Todos los aspectos de la obra de arte literaria resultan, por virtud de la forma, interiorizables, plenos de significado; los planteos estéticos presuponen siempre esta posibilidad de conferir sentido a absolutamente todos los aspectos de una manifestación sensible, sin resto alguno, lo cual sin embargo podría darse solo plenamente en el ámbito del arte.

¿Cómo puede entonces volver a pensarse en Hegel la posibilidad de que el sujeto vuelva a imponerse sobre la materialidad del lenguaje y, por lo tanto, someter el mundo a la generalidad del concepto? En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, las consideraciones acerca de la representación y del signo (§§ 451-460) son seguidas por los parágrafos (§§ 461-464) dedicados a la memoria como facultad del pensamiento (a cuya consideración directa (§§ 465-468) en la *Enciclopedia* preceden) en tanto permite convertir la unión singular de representación e intuición primaria en permanente, en universal. El nombre, que tiene un sentido objetivo, y su memoria, permiten justamente que el pensamiento recupere la cosa y pueda manejarla a su antojo, sin recurrir ya a la singularidad de ninguna imagen particular; en efecto, la palabra “mesa”, o “león”, que es la usada por Hegel, poseen un significado que no tiene que ver con la intuición sensible de ninguna mesa o león particulares, por más general o abstracta que sea; lo que está en juego es, precisamente, el camino progresivo hacia un

concepto librado de la carga de lo sensible como dato. Sin embargo, Hegel encuentra la posibilidad de que se dé el pensamiento en la memoria, es decir, en la posibilidad misma de dominar los nombres más allá de su sentido, dando lugar a la posibilidad de reducción u objetivación del sujeto que es condición previa de la posibilidad de generalización (como se da, por ejemplo, en la *Lógica*). En efecto, aprender verdaderamente de memoria (y Hegel ejemplifica con esto el uso general de los nombres) supone olvidar el significado de las palabras, como cuando se aprende un poema de memoria. En función del verdadero cumplimiento de los nombres tal como los entiende Hegel, señala de Man, se pone entonces en marcha una actividad meramente mecánica, que este compara, nada inocentemente, con la notación, la simple transcripción de nombres sin atender a sus significados. De la materialidad de esta transcripción mecánica o, para no sugerir que debe tratarse de una escritura efectiva, de la materialidad del nombre privado de sentido, depende el pensamiento en su poder generalizador.

Pero aquí nos encontramos muy lejos de las expectativas de reconciliación entre lenguaje y pensamiento anunciadas por la interiorización: la manifestación sensible que puede alcanzar el pensamiento está sujeta a una mecánica vacía, y que justamente por estar vacía de un sentido dado puede convertirse en la condición inevitable del pensamiento generalizador, separado de las determinaciones de cualquier circunstancia empírica concreta. Esto se distingue claramente de la concepción de la obra de arte en la que construcción apariencial y significado ideal se reúnen bajo la égida de la estética, que para de Man se convierte en “la traducción defensiva, ideológica y censurada” de esta materialidad puramente mecánica (312), que por supuesto, bueno es ya a esta altura explicitarlo, de Man toma de las caracterizaciones del funcionamiento de la escritura por parte de Derrida.

Y, para resaltar las consecuencias de esto para los estudios literarios, se puede ya notar que se trata del mismo efecto que produce la lectura retórica de de Man sobre los poemas de Rilke en *Alegorías de la lectura*: “la experiencia interior de un sujeto” es el resultado de “un potencial inherente al lenguaje; es la metáfora de una metáfora”, es decir, una relación intralingüística y tropológica, dependiente de un movimiento de inversiones y sustituciones entre sujeto y objeto, a los que ya no se considera como entidades antagónicas diferenciables de antemano (313). El sujeto es un efecto de estos mecanismos automáticos, que como tales se sustraen a su dominio. Pero, ¿no era esta la manera estructuralista de pensar el lenguaje de la que de Man parecía estar también tomando distancia?

Teniendo en cuenta la relación de exterioridad (o de radical imposibilidad de interiorización) que se da entre pensamiento y nombres, entre sujeto y lenguaje, como decía el propio Hegel en las traducciones de de Man, “no puedo decir lo que pienso” o “no puedo decirme”. Pero debe señalarse que no se trata de una disrupción accesoria en el sistema hegeliano que podría evitarse dando un rodeo: la consideración de la memoria como facultad puramente mecánica es a su vez y al mismo tiempo condición de posibilidad del pasaje a la facultad suprema del pensamiento, aunque este termine constituyéndose luego bajo formulaciones ideológicas como la de la interiorización absoluta como podría darse en la obra de arte. Sin embargo, agregaría de Man, como veremos en detalle a continuación, “no puedo decirme”, pero de todos modos tengo que decir “yo”; aquí comienza a entenderse la diferencia entre sus planteos y los del estructuralismo clásico.

Como indicamos más arriba, la obra de arte literaria no será precisamente una excepción a estas leyes de la conceptualidad, a esta peculiar manera de entender la lógica. La posibilidad de la estética depende de que el pensamiento pueda hacerse plenamente cargo de una manifestación sensible. Esta posibilidad depende, como hemos visto, de mecanismos radicalmente no interiorizables, con lo cual se volvería a la vez imposible una interiorización, una apropiación unificadora y sin residuo material de todos los aspectos sensibles de la obra. Pero a partir de esto queda claro que en la argumentación de este texto tardío de de Man, pero contemporáneo de los planteos de *Alegorías de la lectura* (como lo demuestra la apelación final de de Man a la concepción hegeliana de la alegoría) a los que se refería Lentricchia, y que empieza y termina con una referencia a la “teoría literaria” (314), no se apela a ninguna concepción trascendental, positiva o negativa, de “lenguaje”, y mucho menos se percibe que lo irresoluble de la aporía que implicaría “el discurso de pared a pared” se parezca mucho “a la propia libertad, réplica final de los formalistas a nuestra reprimida y enajenada existencia social” (315). De hecho, podría decirse que el lenguaje no está entre los intereses teóricos de de Man en este texto: no es ese, podría decirse, su ‘objeto’, aunque en él se base la carga de su argumentación. De Man está interesado en mostrar cómo pudo llegar a concebirse la literatura como se la ha entendido por los menos desde el siglo XIX, bajo la rúbrica de la estética, y a excluir ideológicamente los restos que resisten a sus mecanismos de interiorización general, de pleno sometimiento a una instancia de sujeto como conciencia de todos los aspectos de la obra; que no lleve a cabo este proyecto según los criterios historiográficos de Lentricchia no implica que no lo haga. Explorar las condiciones del surgimiento de la literatura, por ejemplo en los textos de Hegel, implica introducir términos característicos de los planteos semio-lingüísticos

acerca de la literatura (“signo”, “materialidad significante”, etc.), a los que tanto de Man como Lentricchia correctamente identifican como última versión del formalismo tradicional tal como se da en el marco de la estética, es decir, como el último avatar del esteticismo. Sin embargo, a de Man no le interesa destilar del texto de Hegel una concepción trascendental del lenguaje que estaría operando siempre de la misma manera y a pesar de toda intervención o ‘irrupción’ que pudiera surgir de su exterior. Lo que le interesa es precisamente cómo pudo llegar a constituirse la tradicional metáfora interior/exterior que para Lentricchia parece seguir encantando incluso las propias formulaciones de de Man, y cuáles son sus límites. Esta interrogación demaniana se puede percibir en su planteo correlativo de las cuestiones de la estética y la interiorización en el texto sobre Hegel. La persistencia histórica de este tipo de concepciones estéticas no puede ser explicada desde el planteo historicista de Lentricchia, el cual solo puede dar cuenta de ellas bajo la forma de caminos erróneos, velos, desvíos, o del “estancamiento actual de [los] debates” de la teoría crítica (316), en demanda de una inmediata superación, de un verdadero después de la “Nueva Crítica”; ni tampoco desde el planteo centrado en una concepción trascendental, aunque negativa, del lenguaje como la que Lentricchia le adjudica a de Man.

Definiéndose contra la concepción trivial del lenguaje que le adjudica a de Man, Lentricchia supone que, por su mero carácter polémico, con sus interpretaciones históricas de importantes representantes de los estudios literarios en los Estados Unidos, él mismo está interviniendo activamente en un debate en curso, aunque estancado; él mismo está, con su acto, resolviendo la aporía, como quien caminando pretendía refutar a Zenón. El hecho de que Lentricchia no se plantee en ningún momento la cuestión de por qué su intervención en *Después de la ‘nueva crítica’* debe tomar la forma de un relato histórico (a pesar de todos los resguardos y una mención autoexorcizante de Hayden White que introduce en el “Prefacio” a propósito de la noción de “historia” (317)), puede llevar a pensar que no son solo éstas las condiciones no analizadas de su intervención. Por ejemplo, se da también la de la posibilidad de invocar en la conclusión de su propia empresa histórico-teórica “un poder en el discurso que bien podría sacar a la teoría crítica del estancamiento actual de sus debates”, remitiendo otra vez a Foucault y a una demostración, basada en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, de que “ya no hace falta forzar ningún contacto entre el discurso literario y los discursos políticos y sociales, actuando como si tales ámbitos fueran algo tan enteramente ajeno a la literatura, que ningún escritor entraría en ellos si no lo arrastrase ningún crítico bienintencionado” (318). En efecto, si la historia trazada por Lentricchia no consistió más que

de errores o desvíos, de los que el esteticismo sería sin dudas el más notorio e históricamente significativo, solo se trata de intervenir críticamente para disipar esos fantasmas (bajo una concepción absolutamente tradicional de la crítica de la ideología, la misma que, en otra mala lectura, Terry Eagleton adjudica también, junto a la a esta altura habitual acusación de reificar la negatividad del lenguaje, al propio de Man de “La resistencia a la teoría” (319), según hemos visto en el primer capítulo de la primera parte de esta tesis). De Man, en cambio, está interesado en pensar radicalmente las condiciones de posibilidad de las ‘ilusiones’ esteticistas, las cuales es capaz de tomar lo suficientemente en serio como para dedicarles concentradamente su atención, y, más aun, para analizar justamente cómo el esteticismo nunca consistió solo en la singularización absoluta pero ilusoria de ámbitos de experiencia o discursos, que es en lo que lo convierte el planteo de Lentricchia para justificar retóricamente su propio acto de disolución de las perspectivas erróneas, sino precisamente en su, aunque mediada, correlativa conceptualización en el marco de sistemas o discursividades mucho más abarcadores, y de verdaderos programas de acción e intervención cultural. De Man está mucho más interesado, deconstructivamente, en analizar las condiciones bajo las cuales se dio esta conceptualización como respaldo a dichos programas, y cómo todavía resultan constitutivos de nuestros modos sociales de pensar el arte y la cultura, que en exponer una concepción general determinada de ‘lenguaje’. El único que necesita otorgarle un carácter tan absoluto a esa concepción aporética es el mismo Lentricchia, para montar el aparato retórico que podría dar lugar a su ‘acción’ emancipadora.

En el centro del planteo de Lentricchia, como en el de muchos otros críticos de de Man que reiteran sus argumentos, se da una apelación a una acción desacralizadora (en la que en última instancia, disipadas las ilusiones historicistas (320) está respaldada la pretensión historiadora de Lentricchia) cuyas condiciones, como si fueran ‘sagradas’, nunca son verdaderamente puestas en juego como tales, ya que responden plenamente, tergiversando los planteos acerca de la intervención local del propio Foucault, a quien se remite una vez más Lentricchia, a una concepción de sujeto comprometida con el paradigma de lo estético que el texto pasa por denunciar. Se trata de un sujeto que aprende del recorrido que hace por la historia, y que es capaz de intervenir activamente y en función de su saber en el debate teórico (de aquí el doble papel, como historiador y teórico, con el que se presenta Lentricchia). Se trata, como puede notarse, del modelo de sujeto autónomo que encontrábamos en los momentos ‘ideológicos’ de los planteos hegelianos, según de Man. No es entonces en este momento de una posible argumentación crítica contra la deconstrucción norteamericana donde

podrá hacerse intervenir al Foucault de la arqueología: no se trata de reeditar una vez más el viejo debate de historia *versus* estructura, con el que sabemos bien que en realidad la perspectiva de Foucault tiene poco que ver. Lentricchia, en sus críticas a de Man, en realidad no se separa nunca de ese paradigma.

¿Son la concepción de sujeto autónomo y el modelo de acción que lo acompaña simplemente o bien evidencias incuestionables, o bien errores absurdos, o en cambio necesitan ser interrogados críticamente como tales? Esta es la cuestión que debe discutirse. De Man lo hace claramente en *Alegorías de la lectura*, sobre todo en la sección completamente referida a Rousseau, y es aquí donde encontraremos centralmente lo que tiene para decir sobre el autor y la literatura. A partir de la consideración seria de estos trabajos, entonces sí podrá plantearse una confrontación productiva con las posiciones de Foucault acerca del autor.

A partir de su análisis del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de Man vuelve a pensar las condiciones de posibilidad de la conceptualización misma, como lo hizo con Hegel. Rousseau la concibe desde el principio exclusivamente como perfectibilidad lingüística: podemos conceptualizar cuando podemos sustituir un nombre propio por otro “sobre la base de una semejanza que oculta las diferencias que permitían en primer lugar la existencia de los entes” (321) singulares que dichos nombres denominan. Resulta evidente que la conceptualización es, como en el análisis de Hegel, una operación puramente verbal: no tiene que ver con la percepción de las semejanzas en los entes, sino con la posibilidad de que un nombre sea sustituido por otro. De Man identifica esta sustitución intralingüística con la definición tradicional de metáfora; esto, sin embargo, no implica para de Man, ni surge en ningún momento de su texto, afirmar que una metáfora es la base absoluta de todo concepto, ni adelantar ninguna concepción general acerca de lo que es el lenguaje, sino analizar el modo en que Hegel y Rousseau plantean las condiciones de la conceptualización.

Ahora bien, los intérpretes anteriores de este texto (entre los cuales de Man incluye al Foucault de *Las palabras y las cosas*) distinguen, a partir del razonamiento recién esbozado, dos modalidades del lenguaje en Rousseau: la denominativa o referencial (de los nombres propios) y la figurativa o metafórica. Y seguidamente afirman que Rousseau privilegia la primera sobre la segunda. De Man va a poner en cuestión esta interpretación, insostenible desde su punto de vista a causa de las contradicciones que generaría entre el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (322), y terminará afirmando el carácter conceptual y por lo tanto figurado que el lenguaje tiene desde el principio según el

punto de vista de Rousseau, ya que la pura denominación de las singularidades no puede constituir nunca un verdadero lenguaje. En realidad, la denominación va a depender ella misma también, como demuestra el ejemplo acerca del nombre propio “hombre” (al que nos referiremos especialmente a continuación), de la conceptualización, y será por lo tanto, en sí misma, metafórica, figurada. La denominación “directa” de los entes surgirá como literalización de una metáfora, como una figura ciega o espontánea, salvaje o azarosa. Sin embargo, una vez más, más allá de sus comentarios acerca de que “todo lenguaje habla acerca del lenguaje” (323), que pueden provocar las confusiones de las que se aprovechó la crítica de Lentricchia, de Man no considera su tarea terminada cuando da con una concepción de lenguaje en la obra de Rousseau que lo satisface (por su negatividad ‘de pared a pared’) y supera las contradicciones señaladas, y vuelve a lo que en su propio texto y en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* no había sido presentado más que como un ejemplo en apariencia contingente, el del nombre ‘hombre’.

Según el *Ensayo*, la denominación ‘hombre’ es el resultado de un doble proceso de figuración: primero, según la alegoría de Rousseau, el hombre primitivo, al encontrarse con otro hombre, tuvo miedo, y le dio el nombre de ‘gigante’, es decir, construyó una primera figura espontánea basada en el *pathos* de su emoción (o, mejor, según será posible percibir más adelante, dicho *pathos* será la manifestación de la introducción de una figura de lenguaje espontánea, desbalanceada); luego, al reconocer que el supuesto gigante es en medidas (altura, peso, fuerza, etc.) numéricamente igual a él, pudo crear el nombre ‘hombre’ para referirse a ese otro en tanto su igual. Sin embargo, el mismo Rousseau reconoce el carácter forzado de esta metáfora, al hipostatizar la igualdad del otro literalizando la metáfora ‘hombre’ sobre la base de la idea de número y medida, a su vez metafóricamente sospechosa y en ninguna medida garantizadora de una verdadera igualdad o de una real falta de peligrosidad en términos puramente denominativos.

¿Qué es lo que vuelve tan importantes estas cuestiones? Que de las condiciones de conceptualización de la noción de igualdad entre los hombres depende la posibilidad de que se constituya la sociedad civil, central dentro de la argumentación del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Lo que está en juego es una cuestión política: si la sociedad depende de la sustitución intralingüística de un nombre por otro, y esta implica a su vez una ‘pasión incontrolable’, una especie de ‘locura’ del discurso, tal como se da en el surgimiento de la figura del ‘gigante’ en el hombre primitivo según Rousseau, todas las formas del lenguaje humano se vuelven eminentemente políticas (324), en el sentido de sujetas a un azar fundante

sin otra fuente de legitimidad que su propia imposición discursiva, y dado que de ellas dependen las instituciones que organizan la vida social, su relación con el lenguaje no puede ya ser pensada simplemente desde el punto de vista de la mera denominación naturalizada (por su renuncia a reconocerse como literalización de una primera expresión figurada), o según la ya conocida metáfora de interior/exterior. Y, de este modo, la literatura, donde la figuración es tenida en cuenta de manera más autoconsciente según de Man, se convierte en el discurso político por excelencia; pero, en este sentido, a la vez el *Contrato social* en la “mejor novela” (325) de Rousseau. La política surgirá entonces de la consideración de las relaciones nunca del todo controlables entre el poder conceptual, figurativo, del lenguaje, y su referencialidad, entendida como literalización salvaje de las metáforas. En este sentido, la referencialidad nunca resulta excluida a favor de un planteo neoesteticista de un trascendentalismo lingüístico que resolvería todos los problemas mostrando precisamente que todos son insolubles radicalmente; y de ningún modo cae de Man en un dualismo de corte tradicional en el que la literatura se opone punto por punto a nuestra existencia social enajenada, en términos de Lentricchia. Como se dijo, se trata de explorar sus condiciones, y también incluso las que, en cualquier teoría semiológica de corte estructuralista, supondría el uso de la denominación ‘lenguaje’, ya que, como señala de Man parafraseando a Rousseau, “la relación entre el hombre y su discurso está [...] lejos de ser la simple posesión de un atributo natural” (326). Y por esto mismo tiene consecuencias sociales y políticas evidentes.

Ahora bien, ¿qué sucede si la explicación de las condiciones figurales de la denominación se aplica ahora ya no al concepto de ‘hombre’, sino al de ‘yo’, al ‘yo’ como sede de las pasiones, por ejemplo aquella que en el hombre primitivo daba origen a la metáfora salvaje del ‘gigante’, o fuente de las acciones, como en el modelo del sujeto crítico de Frank Lentricchia? De Man va a pensar estas cuestiones a partir del análisis de dos textos de Rousseau, *Narcisse* y *Pygmalion*. Desde una nota del *Discurso sobre la desigualdad*, de Man concluye que “el amor aparece constitutivamente asociado con la noción del yo” (327), básicamente como “amor de sí mismo” tal como se da en el hombre primitivo de la alegoría rousseauiana del estado de naturaleza, al que el ‘yo me amo’ se le presenta como una evidencia (328). Esta relación básicamente pasional pero a la vez reflexiva depende, sin embargo, como toda la formulación de Rousseau a propósito del ‘estado de naturaleza’, de una estructura gramatical: el carácter reflexivo del verbo ‘amarse’. La posibilidad del yo de constituirse como objeto de reflexión depende de la estructura reflexiva de la pasión misma, que por supuesto surge de una construcción figural literalizada: podría decirse de él que, como

dirá de Man del juicio, depende de “sistemas de relaciones no sustanciales, sino tan solo estructurales” (329), y en efecto, estamos en el momento estructuralista de la argumentación de de Man, aunque debe llamarse la atención sobre que se trata de solo uno de sus varios momentos. No hay ‘yo’ sustancial, sino que este solo es la denominación figurada de un conjunto de relaciones.

En efecto, en *Narcisse* surgiría la conciencia “de que la representación referencial de lo que Rousseau llama una pasión [...] es en realidad la representación de una estructura retórica que, en cuanto tal, escapa al control del yo” (330); por supuesto, de Man continúa circulando por el sistema de la crítica de la modalidad denominativa del lenguaje: es el momento de la exclusión radicalizada del referente y del sujeto. Pero de Man llama aquí la atención especialmente sobre que esta conciencia surgida de *Narcisse* estaría reintroduciendo la autoridad del yo a través de una estructura de reflexividad de nivel superior, como negación superadora del engaño del que surgiría la primera metáfora ligada con el amor, de la que el yo surge como una fenomenalización generada por una retorización inadvertida de las estructuras gramaticales. En esta negación del yo, la conciencia coincidiría finalmente consigo misma, aunque negativamente y liberada de todo pathos de retórica inadvertida: se trata de una verdadera estructura auto-reflexiva absolutamente ascética, bien característica, como hemos visto, de los planteos estructuralistas. Por otro lado, resulta evidente que aquí el planteo de de Man evoca también clara pero ‘apatéticamente’ la problemática sartriana del ‘para sí’ frente al ‘en sí’, aunque a través de un planteo lingüístico-gramatical, muy a la manera de los primeros estructuralistas. Y en efecto, si *Alegorías de la lectura* terminara aquí, Lentricchia podría darse por satisfecho con sus conclusiones: estamos ante una conciencia capaz de adquirir una certeza negativa acerca de su propio lenguaje, o de un ‘sí mismo’ trascendente que es el presupuesto absoluto de toda relación entre sujeto y objeto y constituye a la vez la posibilidad de su síntesis definitiva, según el paralelo que Rodolphe Gasché traza entre este momento de la argumentación de de Man y los planteos de Fichte (331), y que nosotros podemos vincular también, por qué no, con el ego trascendental de la fenomenología.

Sin embargo, la lectura demaniana del *Pygmalion* de Rousseau dará lugar a un nuevo giro disruptivo de la argumentación, que no podrá detenerse en la mera constatación independiente de la dependencia del sujeto. No estamos aquí simplemente ante una deconstrucción tropológica de la noción básica de igualdad (el concepto de ‘hombre’) ni de la de ‘yo’ en tanto simple “amor de sí mismo” (332) para dar solo con su constitución eminentemente lingüística. En la pasión que Pigmalión siente por su estatua se mezclan el

terror y el amor, las dos pasiones motivadas por estructuras lingüísticas involucradas en la constitución de las nociones mencionadas. La mezcla surge precisamente de que la estatua no es 'otro' ni es simplemente 'yo mismo': es un acto del yo en el que este se ve reflejado, en el sentido de que el yo del artista se ve involucrado en la posibilidad de un intercambio o sustitución especular de propiedades con la estatua, pero a la vez ésta, en tanto obra de arte, posee una "naturaleza formal" (333) que la hace "divina" o "sublime" y que deshace toda posibilidad de interrelación armónica en el marco de la especularidad mencionada, en la que el yo se relacionaría consigo mismo a través de un régimen en última instancia controlable de metáforas (similar a aquel bajo el que podría funcionar el conocimiento de la naturaleza). La relación armoniosa de sustitución tropológica no perturbada que podría darse en el 'yo me amo' a través del producto de mi arte, y que respondería al modelo de constitución del yo ya esbozado, resulta perturbada ante la estatua de Galatea: "la dimensión sublime [en la contemplación de la estatua] es el producto de un yo aterrorizado ante la consciencia de ser agente de su propia producción como radicalmente otro" (334). De este desbalanceo retórico surge el patetismo de la figura de Pigmalión para de Man, es decir, su posibilidad de despliegue retórico.

Pero lo que finalmente estará aquí en juego será el modo en que la estatua podrá constituirse como objeto estético: una vez más de Man está pensando materialmente las condiciones de posibilidad de la llamada 'experiencia estética'. El estatuto del 'objeto' de la pasión de Pigmalión sufre una serie de transformaciones tropológicas: el deseo sexualmente agresivo y literal por el cuerpo se convierte en figuración de un alma que, por detrás de la piedra pero a la vez correspondiéndose con ella, sería aquello que Pigmalión ama basándose en el eje central de sustituciones interior/exterior ya conocido; sin embargo, el alma figurada de la estatua no satisface a Pigmalión, ya que la sustitución tropológica efectuada hace que el alma supuesta intercambie propiedades con lo que es pura materia y se convierta, a su vez, en piedra, es decir, pase a formar parte del mismo sistema de intercambios sin poder detenerlo. En cada caso se busca detener el juego de sustituciones o analogías a través de una identificación definitiva de 'yo' y 'otro' en una totalidad sin resto. Pero lo importante de esta falta de detenimiento del juego, de este desbalanceo, no es el *impasse* aporético al que lleva, sino que de él surge el impulso que dará lugar a una sustitución más elevada y en apariencia definitiva: lo que Pigmalión ama es la apariencia de la estatua y no su 'alma'; pero ama esa apariencia en tanto forma o figura de la estatua, en tanto generalidad aparente que podría darse en cualquier materia. En un pasaje con resonancias de la *Crítica del juicio* (que de Man explicita hacia el

final de su artículo (335)), de Man identifica el planteo estético de *Pygmalion* con el de una relación sintética entre lo particular y lo general, bajo la cual la generalidad de una idea se encarna en una estatua particular, pero no en la modalidad del concepto, sino en otra figura. Esta figura es propiamente la metáfora, como forma o figura abstraída a través de la cual se descubre en la particularidad de la estatua un ‘principio’ general (o “analogía universal”) del que el yo participaría y con el que se reencontraría y amaría en la obra: se trata de una experiencia propiamente estética y en este sentido desinteresada, liberada del deseo material o moral. La identidad de la forma (a la que se podría hacer referencia directa, sin apelar ya a otro término metafórico) de la obra surgiría así de una literalización o simbolización final de la cadena de analogías como una especie de totalización omniexplicativa de todo el proceso: este es el resumen de una concepción estética de la obra de arte.

Pero esta última sustitución identificadora supone una correlativa transformación simétrica de todo el sistema: el yo particular creador de la estatua que ama en ella la generalidad de su forma también se vuelve general, en el sentido de que no puede pensarse ya como un yo simplemente empírico, sino que está mediado por la generalidad de los ‘principios’ de los que surge la belleza de la estatua, ya que esta es su creación. El yo muere, se sacrifica en favor del absoluto que se constituye literalizando la obra de arte en tanto forma, y deteniendo así el juego de sustituciones alrededor de una verdad estética: de Man lee en el *Pygmalion* de Rousseau el pasaje de la *Crítica del juicio* al *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling y el romanticismo de Jena. He aquí sin dudas uno de los primeros pasos en dirección a lo que terminaría dando en la muerte del autor en su primera modalidad, aquella que reconocimos como bastante anterior a los planteos originales de Barthes: una concepción estética de la obra de arte autónoma que no puede sino trascender la empiricidad de su autor hacia una concepción trascendental del sujeto como conciencia.

Sin embargo, una particularidad del texto de Rousseau parece sustraerse a la simetría alcanzada bajo la ley del absoluto de la forma: tras pensar la posibilidad de su propia supresión en favor de Galatea, Pigmalión la rechaza exclamando, cerca ya del final de la obra: “Deja que yo sea siempre otro, de manera que siempre pueda querer ser ella, verla, amarla, ser amado por ella” (336). “Pigmalión se resiste”, señala de Man, “a una identificación final con la forma más generalizada de subjetividad” (337), de carácter absoluto. Solo tras esta resistencia la estatua, la forma general de la subjetividad, puede cobrar vida, y con esto todo el sistema de sustituciones simétricas de la obra quedar desbalanceado, ya que en el final no se da cierre alguno del sistema de sustituciones, en tanto Pigmalión se resiste a integrarse en el ‘yo general’, y a partir

de esa resistencia podrá imaginarse que ningún cierre definitivo es posible para el planteo de la obra, que consiste en plantear la oposición yo-otro para intentar resolverla aparentemente a través de un sistema de sustituciones metafóricas que nunca llega a coronarse, ni siquiera (y precisamente no) cuando la estatua cobra vida.

Sin embargo, podemos imaginar también que nos encontramos en el momento estructuralista en que nos dejaba el análisis del *Narcisse*, es decir, ante la posibilidad de que la conciencia coincida consigo misma precisamente en el momento en el que reconoce que el yo como sede de las pasiones depende en realidad de una estructura retórica de sustituciones. De aquí surgiría “la energía que consigue forzar finalmente el intercambio” (338): de la posibilidad de que la obra de arte cobre vida alrededor de un sentido que, aunque negativo, la conciencia apatética del intérprete es capaz de experimentar como resultado de todo el proceso. El Pigmalión del final de la obra de Rousseau se ha librado de toda pasión, de todo *pathos*, ya que ha podido reconocer sus pasiones como el resultado de las relaciones de sustitución tropológica establecidas entre él y la estatua. Ahora bien, ¿cómo se puede representar esta conciencia apatética? Por supuesto, esto no aparece en el *Pygmalion* de Rousseau: la representación de esta conciencia en el final de la obra no puede coronar la progresión figurativa que la constituye porque “no consigue escapar de las categorías que dice deconstruir” (339), y solo reitera uno de sus momentos anteriores, el del *pathos* del autosacrificio, como único intento posible y fallido, literalización o sustancialización mediante, de volver a restaurar el balance. Lo mismo puede decirse del texto de de Man: no puede concluir con ninguna afirmación teórica concluyente, sino solo con una referencia empírica a la particularidad del texto de Rousseau, a lo que este efectivamente dice. En efecto, aunque es posible plantear a partir de las lecturas de de Man la rigurosa caracterización de una ‘metodología’ de las lecturas deconstructivas, que resultan de este modo, según el mismo de Man reconoce, predecibles y repetibles, siempre opera en ellas un momento irreductiblemente empírico y singular que continúa ofreciendo resistencia a la ‘generalización’ teórica, y que por esto mismo emparenta de manera tan clara a la deconstrucción con la crítica más propiamente literaria, y la separa de la teoría estructuralista.

Hasta aquí, entonces, de Man ha desarrollado una explicitación de las condiciones materiales de las que depende la subjetividad en tanto posibilidad de la conceptualización, es decir, del pensamiento, y ha analizado las consecuencias de este planteo en relación con la constitución del ámbito de la estética como estrategia de detenimiento del juego de sustituciones metafóricas más o menos salvajes en el que se basa dicha subjetividad. Como ha

quedado suficientemente claro, de Man no cierra sus análisis alrededor de algún tipo de verdad ‘teórica’ trascendente acerca del lenguaje o del sujeto (del mismo modo que Rousseau no termina convirtiendo el ‘yo’ en una “metáfora privilegiada”), sino que está mucho más interesado en descubrir el modo en que el sistema de sustituciones tropológicas al que apuntan Hegel y Rousseau en sus textos es capaz de generar la necesidad de una superación absoluta de dicho régimen, por ejemplo bajo la noción estética de forma orgánica o símbolo. Esta necesidad reiterada en todos los textos que de Man analiza (un caso paradigmático es la lectura de Schiller que hace en “Kant y Schiller” en *La ideología estética*) no puede ser considerada un simple error o una contradicción inadvertida que solo la mirada cargada de autoridad del crítico es capaz de detectar. Dar cuenta de ella y de sus efectos en términos materiales es el centro del planteo de de Man.

Y esto implicará, obviamente, que toda declaración de la muerte del autor irá acompañada para de Man por un suplemento a menudo inadvertido que quebrará la solo aparente estabilidad de la generalización del sujeto a partir de su identificación con el lenguaje que pretende anunciar: como en el caso de Foucault, tras su desnaturalización estructuralista, se trata también de pensar la necesidad de la lógica que hizo que se constituyera algo como un autor en primer lugar, sin hacerlo sin embargo depender de un modelo de sujeto como conciencia general. Una vez más. no es aquí donde habrá que contraponer a de Man y Foucault, haciendo del primero un simple teórico de la escritura y la textualidad como los que el segundo ataca en “¿Qué es un autor?”.

Los ecos kantianos del análisis del *Pygmalion* son capaces de invocar la posibilidad de nuevas estrategias para pensar la relación entre lo general y lo particular que excedan la modalidad de la forma o el símbolo románticos, que detienen el juego de sustituciones tropológicas alrededor de una literalización determinada, la identidad de un ‘yo general’ que operaría como síntesis final. Pero lo interesante es que los textos de de Man no buscan solamente desarticular la generalidad característica de las formulaciones estéticas, sino también dar cuenta de su necesidad. El yo general del que dependen las formulaciones estéticas (incluso hasta las ligadas con la fenomenología, como hemos visto en las primeras secciones de este capítulo), es decir, la posibilidad de que solo dependan de principios universales autónomos, no puede dar cuenta completamente del yo particular, que le opone resistencias, aun reconociendo que su constitución deriva de mecanismos retóricos de sustitución. De este modo, al tiempo que se expone críticamente la retoricidad del sistema que organiza la experiencia estética, el capítulo sobre *Pygmalion* de *Alegorías de la lectura* es capaz de renunciar a la autoridad de la

conciencia sobre dicho sistema y de establecer la necesidad motivada por el sistema mismo de la reiteración del momento patético (ahora reconocidamente no definitivo) de la apelación a la forma como valor supremo, y de la generalización del yo como momento autosacrificial, o de cualquier otro modo o identidad definitivos bajo los cuales se pretenda dar un cierre al juego de sustituciones metafóricas.

De Man se referirá en *Alegorías de la lectura* a esta matriz de lectura bajo la rúbrica de, precisamente, la “alegoría”, que consistiría en una narración centrada en las condiciones del significado y la referencia, pero ‘más allá’ de la suposición del carácter dominante de la metáfora del sujeto general en su organización formal de la que todavía dependían secretamente las posiciones semiológico-estructuralistas. Desde este punto de vista entenderá finalmente de Man las “narraciones deconstructivas” del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y del *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en las que la conciencia de la retoricidad de las pasiones del yo solo podría dar lugar a una reiteración de los mecanismos de figuración, como en el final de *Pygmalion*. De Man analizará, en los capítulos 9 y 10 de *Alegorías de la lectura*, a través de lecturas de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* y la *Profession de Foi du Vicaire Saboyard*, el modo en que operará dicha reiteración sin caer inadvertidamente en la reapropiación de una conciencia interpretativa última acerca del sentido de las narraciones, es decir, explorando las condiciones materiales de posibilidad de lo que de otro modo habría podido simplemente considerarse una fenomenología estructural de la lectura, es decir, del modo en que se dan las relaciones “obra-autor-lector”, hacia las que en definitiva llevaba la narración de *Pygmalion* (340), una vez reconocida la ofuscación del propio Pigmalión en la reiteración de la renuncia sacrificial al yo. La obra misma pone de este modo en escena la situación de su lectura.

De lo que se trata en todo este planteo (341) es de pensar qué presupone entender un texto, es decir, que este sea legible. En principio, la *doxa* indica que entender significaría dar con su significado referencial; por ejemplo, reconocer las figuras como tales y ser capaz de retraducirlas a su referente, sin quedar cautivo de mistificaciones, es decir, comprender por ejemplo que el enunciado ‘El ala izquierda de la casa’ se refiere a su sección izquierda, y no a su extremidad que le permite volar. Con este punto de referencia, como salida definitiva del plano de lo figural, se acabaría el proceso de la lectura; esta se cerraría según esta modalidad de la salida. Pero ya se demostró cómo el propio Rousseau echaba abajo este modo simplifadamente denominativo de entender el lenguaje, y con él el presupuesto de que es posible sobrepasar la estructura figural de un texto para dar con su significado referencial

último, ya que ese significado referencial último no puede a su vez concebirse como un más allá de la lectura que ya presupone la distinción entre literal y figurado (recordemos la primera metáfora “denominativa” gigante para referirse al ‘hombre’). No puede darse entonces una separación segura y definitiva entre los dos tipos de lenguaje de los que hablaba Rousseau. Y ni siquiera el autor, señala de Man haciéndose aquí, en este momento preciso de la argumentación y no de manera general, eco de la certidumbre semiológico-estructuralista acerca de su muerte, es capaz de detener esta figuralidad radical, pues, consecuentemente, la autoridad (entendida aquí en el sentido de la ‘calidad de autor, en inglés *authorship*) “es tan solo la metáfora de una propiedad textual (la legibilidad)”, es decir, la posibilidad figurada de acceder a su significado referencial (342); que por otro lado es, podemos recordarlo, el uso que la tradicional historia literaria académica le había dado en su operación de resguardo de sus propias prerrogativas. La autoridad, la remisión del texto a una instancia de legitimación extratextual individual, es una manera retórica de ser de los textos, y no una referencia natural e inmediata al significado textual. Se trata, en síntesis, de solo una manera de leer. Se trata, como en Foucault, de desarmar toda idea de la naturalidad de la atribución de un texto a un autor.

Comprendido esto, se entiende que autor y lector pasen a formar parte a su vez ellos mismos de un sistema de sustituciones figurales del que no pueden constituirse en garantes absolutos, y que sus roles puedan ser intercambiados en la operación misma de la lectura, ya que no pueden diferenciarse entre sí por ningún tipo de certeza acerca de la obra ni de su legibilidad definitiva, sino que se trata solo de instancias diversas de una operación, de un funcionamiento; en efecto, indica de Man, “estas sustituciones yo/otro son conocidas ya desde *Narcisse y Pygmalion*, y pueden ser transferidas [...] a la relación entre el autor y la obra y, finalmente, entre el autor y el lector” (343). Leer es necesariamente participar de un juego de sustituciones retóricas, como toda operación cognoscitiva para de Man, que trasciende (porque esta no sería, a su vez, sino su efecto) toda instancia de legitimación que dependa de la lógica que opone ‘interior’ a ‘exterior’ textuales, es decir, que se constituya según una concepción naturalizada y simplificada de la referencia. Con esto, la legitimidad de la remisión crítica a las intenciones o al querer-decir del autor como garantías últimas del sentido del texto resulta claramente resquebrajada.

De este modo, poniéndola en relación con la lectura, de Man concluye su operación de deconstrucción tropológica de las diversas instancias textuales que pueden ser agrupadas bajo la noción tradicional e inanalizada de sujeto autofundante. En tanto lector, es decir, a partir de

su encuentro con los textos de la cultura, el sujeto ya no puede pensarse bajo una concepción de absoluta autonomía autofundamentadora, como aquella que estaba detrás de su constitución como autor, al menos según el rol que le otorgó la crítica tradicional. La lectura supone, como hemos visto, una negación de la autoridad del sujeto que pretende ‘poner’ el sentido en el mundo gracias a su propio y exclusivo poder de absoluta autodeterminación; y de esto no se sustrae el lector, que tampoco puede ser considerado el dueño del sentido, como en algunas perspectivas heredadas de la fenomenología (por ejemplo, en la llamada ‘estética de la recepción’). De Man se cuida de no remitirse en este momento de su argumentación lo que en la lectura podría haber de actividad, de ejecución; en efecto, deberá plantear más adelante esta cuestión de la *performance*, como veremos, pero hacerlo en este momento implicaría para de Man caer en las resoluciones apresuradas del problema de la lectura de una ‘estética de la recepción’, como las que el propio de Man denuncia en Hans-Robert Jauss en su trabajo “La lectura y la historia” (344) o las que también podrían percibirse en los trabajos recientes de Wolfgang Iser (345).

De todos modos, está claro que, como indicamos, esto no implicará renunciar en el análisis a la noción de sujeto (tanto autor como lector), sino reinscribirla en un sistema más amplio que dé cuenta no solo del modo en que es transformada cuando se tiene en cuenta lo que suponen las operaciones de lectura, sino también de la necesidad misma de la aparición del modelo tradicional de subjetividad plenamente autónoma a partir de los desajustes retóricos que la operación de lectura produce. Y lo mismo podría decirse del autor: con esto, de Man se separa con claridad del movimiento formalizante de las operaciones semiológico-estructurales de las que fue en última instancia resultado la primera declaración barthesiana de la muerte del autor. En efecto, este no puede ser simplemente excluido, en la lectura, de la consideración crítica. En esto, de Man coincide con Foucault, aunque no, como se verá, en su manera de evitar esta exclusión tajante.

Los pasos siguientes de de Man (346) tendrán más bien que ver con delinear su presentación clave de la ‘noción’ de alegoría, vinculada precisamente con la imposibilidad de clausurar referencialmente el sentido de un texto, es decir, de superar de algún modo su estructura figural y todo lo que esto implica (como era posible verlo en sus análisis del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* o el *Ensayo*), pero justamente por encima incluso de que la conceptualización o narración misma de esa imposibilidad sea recuperable en el marco de una lectura pensada en términos fenoménicos, es decir, que resulte accesible según la modalidad de la conciencia, constituyendo así de todos modos un sentido último, incluso

aunque sea negativo (sea la imposibilidad de cierre por reiteración que se daba en el final de *Pygmalion*, la nada existencial-fenomenológica, el vacío alrededor del cual se constituye, según Benveniste, toda estructura semiótica o, por supuesto, el punto que Lentricchia criticaba, erróneamente, en el mismo de Man). En efecto, la apertura a la posibilidad de una lectura no-fenomenal, a menudo anunciada por de Man en sus textos, tiene que ver con no dejarse llevar por este tipo de asimilaciones inanalizadas de un sistema de tropos a algún tipo de formación referencial: “Las figuras y los tropos” –señala Rodolphe Gasché en su “In-Difference to Philosophy”– “son fenoménicos en tanto apelan a los sentidos y privilegian un cierto modo de cognición, el de la experiencia del mundo fenoménico” (347), es decir, propiamente, el de la construcción de imágenes totalizadamente estabilizadas (aunque, lo sabemos, esta estabilidad solo sea precaria). Una lectura no-fenomenal (digamos, una lectura alegórica) como la que de Man propone debería ser, por lo tanto, no-cognitiva y no-perceptual; sin embargo, de Man se resiste a caracterizar dichas lecturas como radicalmente no- o anti-figurales (es decir, puramente gramaticales o semióticas): “parafgurales”, las llama en “La resistencia a la teoría” (348). Por cierto, “las narraciones alegóricas”, señala de Man, “cuentan la historia del fracaso de leer, mientras que las narraciones tropológicas, como las del *Segundo Discurso*, cuentan la historia del fracaso de denominar. La diferencia es tan solo una diferencia de grado y la alegoría no consigue borrar la figura” (349). No se trata, pues, de abandonar el plano de las figuras en función de algún referente ya no figural, aunque este sea el de las condiciones de la figuración, pues de este modo estas condiciones solo podrían concebirse de manera formal y, por lo tanto, como sabemos, estética, estando así sujeta a las mismas reapropiaciones ya revisadas.

Básicamente, las alegorías consisten para de Man en la posibilidad abierta por la narración de desarrollos o transiciones “que ocultan las afirmaciones incompatibles con solo poner cierto espacio entre ellas” (350), como una suerte de metáforas narrativizadas que organizan sustituciones improcedentes a partir del simple despliegue textual. Estas afirmaciones incompatibles serían de manera general, en las alegorías, la deconstrucción de un sistema previamente literalizado, naturalizado de metáforas (por ejemplo, el sistema yo/otro en el *Ensayo* o en *Pygmalion*, cuya imposibilidad de ser totalizado o balanceado es puesta en evidencia por el texto mismo tal como lo lee de Man) y la necesidad de reintroducir necesariamente dicho sistema en el marco del mismo texto (la inevitable restauración aparente del sistema metafórico figural cognoscitivo en el marco de las relaciones de sustitución que pasan a darse entre autor, obra y lector cuando el texto se ‘ofrece’ a la lectura).

Lo crucial de esta aporía es que busca desarticular cualquier pretensión de apropiación o maestría respecto de los mecanismos retóricos del texto: estos no pueden reducirse a ninguna gramática de la lectura, que nunca podría sustraerse plenamente a un fondo figural de todos modos configurado cognoscitivamente, es decir, y específicamente en relación con los textos literarios, el del encuentro de autor y lector en la situación de lectura. Autor y lector, sin embargo, no pueden constituirse tampoco como los límites absolutos de un intercambio concebido siempre según el modelo comunicativo, completamente restrictivo y excluyente cuando se trata de pensar los alcances y matices de los efectos retóricos, sino que ellos mismos también resultan involucrados en mecanismos de sustitución de los que no pueden considerarse de ningún modo plenos dueños.

En alguna medida, el mismo de Man pone en evidencia esta reinscripción en el capítulo cuatro, “Génesis y genealogía”, de *Alegorías de la lectura*, dedicado a *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche. Allí llama la atención sobre la teatralidad misma del texto de Nietzsche, constituida básicamente alrededor de la “voz fuertemente dramatizada e individualizada” (351) del yo del narrador, que se convierte en la salvaguarda de la narración genética de la que depende la verdad del texto. El problema surge de que la obra misma de Nietzsche denuncia la personalización de la verdad alrededor de una voz autorizada en las formas teatrales decadentes que traicionan el modo trágico y no representativo de exposición (Eurípides, el drama burgués de Lessing, la ópera florentina, etc., de acuerdo con las afirmaciones de Nietzsche). El mismo texto está entonces negando la autoridad del narrador para conservar, paradójicamente, su propia coherencia. De este modo, el narrador se escinde: el “que arremete contra la subjetividad de la lírica y contra el realismo representativo destruye la credibilidad del otro narrador”, es decir, el que afirma lo que se presenta como la verdad dionisíaca del mismo texto (352). Ahora bien, de Man no encuentra en el texto propiamente dicho la afirmación deconstructiva y alegórica de la imposibilidad de la constitución de su ‘autoridad’: debe apelar a un texto lateral que Nietzsche dejó afuera de la versión publicada de *El nacimiento de la tragedia*, el cual efectivamente es capaz de poner en cuestión la autoridad de su voz narrativa; el texto resulta marcado así por esta represión de su propia imposibilidad de cierre. Sin embargo, lo más significativo es que, en este preciso momento de su argumentación, en el que supuestamente está dando cuenta de manera definitiva de la ‘imposibilidad de conocer’ a la que este texto de Nietzsche, ‘como todos’, no estaría exponiendo, es el mismo de Man quien se ve obligado a reintroducir en su propio texto, a través de un comentario irónico, pero sin dudas necesario en el marco de la argumentación, la confirmación de la autoridad epistemológica de

la voz aural: “Sin embargo, resulta hermenéuticamente satisfactorio que la afirmación que nos es impuesta tras la deconstrucción del texto principal nos llegue formulada [en los fragmentos no publicados de *El nacimiento de la tragedia*] por el mismo autor que ha producido ese texto” (353). Con esto resulta confirmada más que espectacularmente la necesidad de la reintroducción del sistema cognoscitivo de sustituciones tropológicas, precisamente a través de la remisión del propio crítico en su propio texto a la noción de autor deconstruida de acuerdo con la lógica de la argumentación de los análisis de *Pygmalion* y *Julie* llevados a cabo por el mismo de Man en el mismo libro, *Alegorías de la lectura*. De manera flagrante, de Man destaca el precio a pagar por la muerte del autor y la renuncia correlativa a la categoría de obra (en favor del texto): el de su necesaria reaparición, la mayor parte de las veces de manera inadvertida, en el horizonte interpretativo de la crítica. Las necesidades argumentativas y retóricas del texto crítico recomponen, aun en las lecturas más cerradamente gramaticales (como las estructuralistas), la lógica del eje autor-obra en su propia búsqueda de coherencia, de cierre. El texto crítico y la lectura no pueden dejar de habitar el espacio textual que pretenden simplemente designar. ¿Da esto lugar entonces a una resignación más o menos pesimista del crítico respecto de la perenne inadecuación de sus ‘herramientas de trabajo’, o más bien supone un paso más en el camino de una consideración más rigurosa de las operaciones en las que se puede ver envuelta la literatura cuando se expone a la atención de la crítica?

Es por esto precisamente que el paso más interesante de la argumentación demaniana en *Alegorías de la lectura* no puede ser el de su definición de la que, si prestamos atención al título de su libro, resultaría su ‘categoría teórica central’, como si pudiera sin más dar cuenta, con ella, de las operaciones de la crítica (siempre, de un modo u otro, fallidas) en el campo de los estudios literarios, y ella pudiera aplicarse así al interminable análisis de las grandes obras del canon de la disciplina, sino el siguiente: con la alegoría, de Man se separa con claridad de los planteos semiológicos formalistas con los cuales lo identificaba en última instancia Lentricchia, señalando justamente que “la función referencial del lenguaje” no puede “ser evitada, o puesta entre paréntesis, o reducida a ser tan solo una propiedad lingüística contingente entre otras” (354). Del mismo modo recuerda de Man en su análisis de los poemas de Rilke: “Si bien abogan por una concepción del lenguaje que excluya todas las dimensiones subjetivas o intersubjetivas, las *Elegías de Duino* apelan constantemente a la emoción y a la participación del lector [...]. La noción de un lenguaje del todo liberado de las limitaciones referenciales es inconcebible” (355).

No se trata entonces de exhibir simplemente el ‘libre juego del significante’ (y de, en consecuencia, ‘asesinar’ al autor) para de este modo abogar por una liberación consecutiva del sentido de las redes de la significación y la comunicación, y de Man concuerda con Foucault en que esta concepción del texto y la escritura, que para aquél no parece ser, obviamente, como para este, la de Derrida, sin dudas continúa remitiendo al esteticismo postkantiano, es decir, a una concepción trascendental del arte y la literatura. Más bien, lo que el nivel alegórico impone es la imposibilidad de que se dé un cierre que libere completamente el texto de su determinación referencial, es decir, para decirlo en términos kantianos, de su relación con los conceptos y el conocimiento, o sus compromisos epistemológicos y que con esto lo haga pasible de un análisis puramente formal, cerradamente asignificante en sus propios procedimientos. Respecto de este análisis sí se aplicarían las críticas de Lentricchia, pero está claro que las operaciones de de Man también se dirigen a cuestionar este movimiento formalizante de la crítica, al menos cuando no aparezca tramado con un análisis retórico que tenga en cuenta la función referencial y cognoscitiva de los textos, lo cual modifica de cabo a rabo el carácter de ese movimiento.

Y finalmente, en última instancia, la alegoría no sería sino el nombre de un plano o modalidad de análisis en el que la legitimación de la lectura no tuviera que depender ya de la exclusión de lo gramatical respecto de lo retórico (en la forma del proyecto semiológico-estructural) o de lo retórico respecto de lo gramatical (por ejemplo, en alguna versión cerradamente historicista o sociológica de los estudios literarios). Entonces, ahora sí, la diferencia central de de Man con Foucault (y con Lentricchia) pasará justamente por el hecho de que el teórico francés, en la etapa de la arqueología, recusará incluso la necesidad de un análisis de nivel alegórico como el que el primero propone. Para Foucault no será necesario presuponer un nivel que implique desplazamiento o distancia alguna respecto de los enunciados efectivamente pronunciados en su discontinuidad azarosa, frente a la cual la alegoría demaniana, como la *différance* derridiana, ya implicarían una especie de ‘muro de contención’. Por el contrario, desde las posiciones deconstructivas, los planteos como los de Foucault (y Lentricchia) siempre parecerán sospechosos de recuperar inadvertidamente pretensiones metafísicas para el propio discurso a causa de un déficit típico de atención al problema de la representación, es decir, al de la figuración (356). Concretamente en torno del problema del autor y los estudios literarios, si bien tanto Foucault como de Man coinciden en lo recomendable de que no se lo excluya simplemente de toda consideración, no estarán de acuerdo sobre el mejor modo de evitar dicha exclusión trascendentalizante y formalista. Para

Foucault, como hemos visto, el autor, como función-autor, se constituye fundamentalmente como un modo de clasificación, distribución y circulación de los discursos, siendo estos tomados siempre como efectivamente pronunciados, y no en sus meras condiciones generales de posibilidad (de las que formaría parte sin dudas cualquier nivel alegórico como el propuesto por de Man, a pesar de que para él sea el nombre del no-cierre de cualquier estructura formal). Según de Man, en cambio, sería por el contrario la función-autor, como simple función de los discursos efectivamente pronunciados, o la figura correlativa de las posiciones de sujeto, el último resguardo de las pretensiones de formalización radical del campo discursivo, de su reducción a una gramaticalización sin resto (inadvertida a pesar de los explícitos recaudos que Foucault parece tomar en su contra), incluso en el plano de los aspectos que más se resistieron al análisis formalista-estructural del lenguaje (la referencia, la experiencia y, por supuesto, el autor). Foucault seguiría pretendiendo construir una pura gramática del discurso, aun más flagrantemente idealista en su pretensión de abarcar incluso aquello que el estructuralismo había necesitado excluir en su intento de fundar una gramática de la lengua.

Para de Man, según lo hemos visto, la lectura sigue regida por “consideraciones de verdad y falsedad que, como tales, son necesariamente referenciales” (357) aun cuando se afirme su desconfianza acerca de la función referencial misma (en una lectura deconstructiva ‘de primer grado’, identificable con los planteos semiológicos). Pero esa referencia a la verdad no puede darse nunca en el análisis crítico simplemente como una remisión a un significado dado (aunque este tenga rasgos más bien funcionales antes que sustanciales), sino a su vez como “connotación ‘salvaje’” (358), imprevista e inasimilable, como la del ‘hombre primitivo’ que llamaba ‘gigante’ a su otro (o su igual) según Rousseau. Por esto la referencia, pensada alegóricamente, dejará de tener incluso un carácter funcional, y pasará ahora a tener que ver con los momentos disruptivos, ‘disfuncionales’, que impiden la constitución de plenitudes de sentido o identidades absolutas, es decir, el cierre literalizador de un sistema de tropos alrededor de una metáfora suprema, aunque esta sea la de la estructura o la de la formación discursiva foucaultiana, todavía dependiente de una concepción funcional de la referencia, como lo indica precisamente el uso del término “función-autor” por parte de Foucault, aunque se trate de una ‘funcionalidad histórica’ (para parafrasear la referencia de este al “*a priori* histórico”). De Man, por el contrario, está tratando una vez más de pensar la referencia como “*praxis*” (359), es decir, como nueva proliferación textual motivada por la imposibilidad del cierre textual definitivo, o, lo que es lo mismo, ‘inmotivada’ dentro de un sistema de sustituciones e inversiones que se pretenda simétrico, al que opone resistencia (360). Es esta

inmotivación relativa de ella en un sistema que se pretende estable lo que permitirá precisamente hablar aquí de *praxis* y de acontecimiento. Pero esta *praxis* no tendrá nada que ver con el acto donador de sentido que para Benveniste era el límite de las estructuras semióticas del lenguaje, ni tampoco plenamente con la lógica que luego opone estructura (trascendentalizante) a acontecimiento de discurso, dado que no se trata de una ejecución. ¿Cómo puede sostenerse críticamente esta concepción alegórica de la referencia como *praxis*?

En este punto de la argumentación de de Man relativo a la *praxis*, J. Hillis Miller, en su “Reading Unreadability: de Man”, es capaz de leer su apertura a un planteo ético de la lectura, desplazando aquí sus habituales categorías epistemológicas de verdad y falsedad en relación con la retórica de tropos (y su concepción exclusivamente tropológica de la retórica, solo aparentemente, entonces, desatenta, en última instancia, a sus aspectos performativos). Desde este punto de vista, las alegorías serían siempre éticas porque pondrían siempre en juego un ‘imperativo’, pero discursivo: “no se puede leer la lectura”, es decir, no se puede cerrar completamente un texto dando cuenta ‘conscientemente’ de su dimensión figural sin caer a la vez en nuevas formas de figuración. Pero esto no implica que una lectura solo deba consistir en una constatación de este ‘hecho’ bajo la modalidad de la aporía, sino que en toda lectura tenga que jugarse una decisión a cuya altura nunca se puede estar, en el sentido de que es una verdadera decisión, un acontecimiento ético, porque no está sujeto a regla alguna que pueda garantizar el ‘comportamiento’ correcto; no consiste en la ejecución de ningún protocolo previamente definido como tal al margen de la acción.

Pero, ¿cuál sería la diferencia entre esta ‘ética de la lectura’ demaniana y la del imperativo categórico kantiano? ¿No se trataría de una formulación igualmente trascendental, marcada por el límite de la inaccesibilidad del nómeno puesta en juego en la lectura? La respuesta, según Wlad Godzich, quien en su “Paul de Man y los riesgos de la inteligencia” también está atento a los aspectos éticos de las formulaciones demanianas, es que estas, a diferencia de lo que la *doxa* afirma sobre el imperativo kantiano, tienen que ver con una estrategia para desplazar la noción moderna de sujeto absolutamente autónomo y a la vez evitar recurrir a “alguna forma de intersubjetividad como correctivo para ese sujeto aislado” (361), un poco en la herencia de las críticas hegelianas a Kant (362), la cual se presentaría también como la estabilización inmotivada de un sistema de figuras detenido arbitrariamente, a partir del mismo ‘poder autopositional’ que sostenía al sujeto desvinculado, autónomo. Muy en la línea de los textos sobre la ley del Derrida maduro revisados en el capítulo tres de la primera parte de esta tesis, Godzich ve en el giro alegórico de de Man, en su intento de sostener la posibilidad

de una lectura no fenomenal que sin embargo no implique una recaída inadvertida en algún tipo de formalismo gramaticalizante, la única posibilidad de que, sin excluirlo de plano, el sujeto sea desplazado de su lugar de absoluto dominio respecto del sentido, y de que a su vez no sea reemplazado por algún nuevo avatar suyo (por ejemplo, el mismo lenguaje en su *performance* en las primeras formulaciones semiológico-estructuralistas, pero por qué no también, quizás, la presuposición del carácter siempre social (pero, ¿en qué sentido?) del discurso por parte del Foucault de la *Arqueología del saber*: bajo esta presunción generalizada, si bien no resuelta (más bien, todo lo contrario) por Foucault sobre la base de una concepción de ‘lo social’ como tal, éste se estaría salteando (y, por lo tanto, dando por sentada una resolución ‘irreflexiva’ de los mismos), con el cómodo subterfugio de las referencias al carácter social del discurso, los problemas que implica como tal la intersubjetividad (y que para De Man están a su vez retóricamente condicionados)). Lo social de los discursos parece ser, para posiciones como las de Foucault y Lentricchia, aunque no lo hagan depender de una concepción predeterminada de ‘comunidad’ o ‘lazo social’, un dato o, en todo caso, un *a priori* que, como tal no exigiría mayor elaboración crítica, y por eso podría simplemente ser presentado como una mera dispersión sin centro, a pesar del modo en que en ello estarían en juego las estrategias de representación del teórico o del historiador. La exclusión teórica de un plano como el de la alegoría terminaría siendo en Foucault, como lo demostraba claramente Gayatri Spivak en su artículo “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” analizado en la primera parte de esta tesis, nada más que una estrategia de resguardo y autolegitimación de la intervención representativa del intelectual, que sin embargo pretende que los enunciados hablen por sí mismos sin la mediación de ningún aparato conceptual que los trascienda, según los protocolos de la arqueología.

Tomados todos estos recaudos, se entiende que De Man pueda ahora pensar de otro modo las condiciones de la acción, que, según se vio, era la figura que legitimaba la intervención crítica de Lentricchia, y de la que, como también hemos visto, en su primera formulación todavía deudora de la fenomenología por parte de Benveniste, era un avatar la figura barthesiana de la *performance* de la escritura. ¿Se puede pensar la acción sin recaer en presupuestos metafísicos excluyentes, en naturalizaciones improcedentes de sistemas retóricos inestables? ¿Puede la acción concebirse desplazando la metafísica del sujeto que suele acompañarla, pero sin caer por esto en una exclusión del sujeto igualmente metafísica, como la de la lingüística estructural o la pragmática? ¿Puede concebirse la intervención del teórico no como una simple clausura de la representación, a la manera del Foucault de “Los intelectuales

y el poder” criticado por Spivak, sino más bien como una acción que, sin excluirla, sin embargo no se imponga la tarea de la elaboración de una construcción puramente conceptual de sus ‘objetos’, que en todo caso remitirá, aunque pretenda no hacerlo, a una concepción idealista de la ‘auto-posición’ del sujeto?

Siendo la retórica demaniana una retórica de tropos, pensar la acción implicará recurrir a la gramática. Con su lectura del *Contrato social*, y a partir de una reflexión, sin dudas muy derridiana, acerca de las relaciones entre particularidad y generalidad en la ley, de Man pasa a considerar la función de los aspectos gramaticales de un texto: la gramática es el sistema de relaciones que es capaz de generar un texto poniendo entre paréntesis su referencialidad, del mismo modo que la ley solo puede surgir como generalidad radical que rechaza cualquier particularidad (con ella se relaciona precisamente el poder posicional del signo mencionado en el análisis de de Man del parágrafo 458 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, según vimos más arriba). Ahora bien, como “ninguna ley es ley a menos que se aplique también a los individuos particulares” (363), del mismo modo todo texto generado por una pauta gramatical postula por su inevitable carácter figural un referente que excede o subvierte el principio de su constitución puramente gramatical, general. Si bien la gramática pretendería constituirse como un sistema de totalización textual absolutamente autorregulado (de Man está probablemente pensando específicamente en las ideas de Noam Chomsky acerca de la recursividad, y, por lo tanto, de la generatividad infinita del lenguaje a partir de un conjunto finito de leyes y elementos) del que podría darse cuenta con certeza (por ejemplo, desde una perspectiva lingüística como la del mismo Chomsky, o, si se prefiere, desde un planteo semiológico), sin embargo, como ya se ha visto, la inevitable referencialidad del lenguaje rompe la clausura de este sistema dando lugar a “lo que llamamos dimensión figurada del lenguaje” (364).

La condición de posibilidad de los textos (que es lo que en última instancia de Man plantea en su solo aparente o inevitablemente parcial “definición objetiva o denominativa” de “texto” (365) que no puede sino tener un carácter alegórico) tiene que ver entonces con la interferencia entre gramática y figuración, entre totalización y referencia. Esta interferencia es narrada por las alegorías de la lectura como la historia de la ilegibilidad de los textos, como ya se ha visto. Como intentos de relacionar la generalidad de la gramática con la particularidad de la referencia, los textos caen siempre en excesos alegóricos de figuración a través de los cuales pretenden dar cuenta de su propia constitución contradictoria cayendo nuevamente en ella. Resulta sorprendente que estas frases puedan aplicarse perfectamente a su vez al mismo texto

de de Man, en el cual la generalidad de sus definiciones teóricas (“Llamamos texto a todo ente...” (366)) surge de la lectura atenta y cercana de un texto particular, el *Contrato social* de Rousseau en este caso. Desde este punto de vista, entonces, resulta claro el modo en que el propio planteo de de Man resulta afectado, alegóricamente, si se quiere, en su modo mismo de plantear los problemas que busca resolver (esta es la situación a la que Lentricchia llamaba “la crisis definitiva del crítico” (367), convertida por de Man ahora por supuesto en condición general del ejercicio de la crítica, que este interpreta además positivamente, como aquello que hace que efectivamente la crítica y la lectura sean posibles como tales, y no como simples herramientas auxiliares de una historia literaria que ‘se narra a sí misma’).

Las interferencias entre la generalidad del sistema gramatical que se pretende arreferencial y la particularidad de la estructura figural en los textos es capaz de producir vastos relatos alegóricos suplementarios de reconciliación de generalidad y particularidad mediante nuevos mecanismos de sustitución figural, los cuales siguen sujetos a las mismas interferencias que buscan delimitar, y entre los que por supuesto se incluye el del propio de Man en *Alegorías de la lectura*. De este modo pueden entenderse los relatos alegóricos suplementarios en los que se basan nociones que implican mecanismos figurales conciliatorios de lo general y lo particular que resultan literalizados alrededor de prácticas denominadoras salvajes: se trata, en nuestro caso, de lo que sucede con los relatos que implican tanto las nociones de ‘arte’ o ‘literatura’, como los intentos de determinar su función, de anclar disciplinadamente su apropiación (por ejemplo, a través de otra vasta alegoría: la del autor en sus diversas manifestaciones: biográfica, histórica, social, fenomenológica, lingüística, pragmática, etc.). Pero lo mismo sucede con aquellos en los que han estado implicados términos como ‘Estado’, ‘ciudadano’ y, por qué no, ‘nación’, ‘género’, ‘clase’, etc., o incluso simplemente ‘identidad’, sin que esto implique por supuesto que la retórica de estas diversas nociones y los relatos que conforman y las conforman sea siempre la misma, ni ningún otro tipo de homología predeterminada.

Cathy Caruth, en su introducción a *Critical Encounters. Reference and Responsibility in Deconstructive Writing*, señala que De Man, al no pretender negar o excluir toda posibilidad de referencia, sino solo que esta pueda ser conceptualizada únicamente como percepción o conocimiento (de un sujeto, por definición, aunque no se lo mencione expresamente), es decir, bajo sistemas de sustitución tropológica naturalizados, permite reconocer la posibilidad de la referencia “donde ésta no ocurre según términos conceptuales preconcebidos: por ejemplo, en las brechas e interrupciones en los relatos de sobrevivientes, en los textos literarios, en las

redefiniciones de la identidad” (368). En efecto, la desnaturalización de las conciliaciones en última instancia metafóricas y totalizantes de lo general y lo particular alrededor de figuras supremas o absolutas se convierte de este modo en la condición de posibilidad de ‘saberes’ o ‘discursos’ en los que las relaciones entre los términos puedan pensarse de otros modos, ya que, como señala Caruth, “no es en el conocimiento cierto y calculable de su significado, sino precisamente en la interrupción de dichos armazones cognitivos, que los textos son capaces de dar acceso a la posibilidad de pensar y repensar su particularidad histórica” (369). Recuperamos así, en su último avatar, la noción de acción que se desprendía ya de las primeras formulaciones de este problema por parte de Benveniste, aunque ahora el vacío focal organizador del discurso se ha convertido más bien en brecha, grieta, ruptura. Este resto inasimilable por cualquier presunción de plena responsabilidad o conciencia autoral no puede nunca sin embargo constituirse como muerte definitiva del autor: esa grieta inintencional no consiste simplemente en la materialidad de la constitución gramatical, mecánica, significativa, del texto sustraído a los poderes del sujeto, como con el estructuralismo y la semiótica, sino más bien en el paradójico ‘hacerse voz’ de esa materialidad significativa en la alegoría que constituye el texto, si bien solo para negarse una vez más a sí misma.

Los conflictos entre gramática y retórica se repiten, según de Man, en la imposibilidad de distinguir la función performativa y la función constatativa del lenguaje, apelando a las tradicionales categorías del filósofo del ‘lenguaje ordinario’ J. L. Austin, o la no-coincidencia de lo que el lenguaje hace con aquello que dice. Al mismo tiempo que se deconstruyen las pretensiones epistemológicas de los textos y esas deconstrucciones son narradas alegóricamente, suplementariamente el texto se ve forzado a actuar, a llevar a cabo el improbable acto de habla de “prometerse” (370) en la posibilidad de su definitiva totalización motivada por la imposibilidad de deshacerse de sus momentos tropológico-referenciales. Se trata, como aclara de Man en su lectura de Rilke, de “la inversión de una negatividad para constituir una promesa” (371); el texto se promete a sí mismo en la figura del sentido cuya apertura ofrece al lector en la lectura; quizás a esto se refería Barthes cuando intentaba dar cuenta del ‘deseo del autor’. Pero esta es una promesa radicalmente abierta, no saturable en ninguna posibilidad de estabilización o de intercambio regulado. “A esto se debe también”, agrega de Man, “que las alegorías textuales, en este nivel de complejidad retórica, generen historia” (372): es esta apertura de los textos lo que da a su vez lugar a nuevas proliferaciones referenciales, a nuevas promesas de totalización y cierre alrededor de un significado, significado que sin embargo se da solo, y hay que llamar la atención sobre esto, en el intervalo

de una promesa. De este modo, como se ha visto, las narraciones suplementarias que generan los relatos alegóricos son capaces de operar dando lugar a nuevas literalizaciones salvajes de sus estructuras de figuración que suponen el establecimiento de ‘identidades’ que nuevamente pretenderán detener el juego de sustituciones como metáforas supremas. De más está decir que el cumplimiento de las promesas de los textos alegóricos se verá a su vez seriamente comprometido por su propia estructura figural, y por lo tanto deconstruible. De Man cerrará su lectura de Rilke indicando que “solo puede ser comprendido si con la urgencia de esta promesa se reconoce al mismo tiempo la necesidad, igualmente urgente e igualmente poética, de retractarse de ella en el preciso instante en que parece estar a punto de ofrecerla a nosotros” (373). Aun así, de todos modos la promesa misma se constituirá como indeconstruible: es la apertura que surge del desacuerdo entre gramática y retórica, y como tal no puede ser reducida a ninguno de esos polos. Esto no implica que la promesa se trate de un vacío incognoscible, meramente negativo: como hemos visto, de Man destaca la positividad de su apertura, su carácter afirmativo como diferencia que da lugar al sentido, que, por supuesto, solo puede ser prometido por el texto.

De este modo, el texto promete también el momento de la autoridad, aquel en el que pueda postularse un autor como dueño de su querer-decir en el texto; en el intervalo respecto de su cumplimiento (siempre de todos modos resultado de una operación cognoscitiva de sustitución tropológica) se dispone el conjunto de las operaciones de la crítica, de las que pueden desprenderse concepciones bien variadas de esa autoridad, incluso aquellas que pasan por decretar, como sabemos, la muerte misma del autor, sin embargo poder agotar la promesa que abre todo sistema textual (por ejemplo, en una ciencia positiva de las estructuras significantes que lo constituirían más allá de la diferencia implicada por la lectura). El autor es finalmente el nombre de la distancia que abre la promesa del texto como espera del acontecimiento de sentido. Solo consistiría en esta ‘potencialidad’ movilizadora por la lectura.

Ahora bien: ¿cuál es el estatuto de esta promesa como **acto** de lenguaje, si es que efectivamente lo es? ¿De qué modo puede pensarse dicho acto sin recurrir a configuraciones retóricas de tipo cognoscitivas, como las vinculadas a todas las metáforas de la intención, del querer-decir, de la expresión o la representación, es decir, a una concepción tradicional del sujeto?

*Alegorías de la lectura* se cierra con “Excusas”, un trabajo de de Man acerca de las *Confessions*, el texto autobiográfico por antonomasia de Rousseau (374). Aquí, poniendo en relación un episodio del final del Libro II de las *Confessions* con su réplica en la Cuarta *rêverie*

*du promeneur solitaire*, de Man reintroduce la cuestión del poder posicional, activo, de la gramática de funcionar maquinalmente más allá de todo significado referencial, a partir de una reflexión del texto de Rousseau a propósito de la ficción como aquello que carece de utilidad y que, a la vez, no puede ser poseído por nadie ni necesita ser excusado como si se tratara de una mentira, que sí supone una utilidad para alguien. La ficción es así pura posición, pura acción autofundada; recordemos aquí precisamente lo que Foucault decía sobre las implicancias de una libre circulación de la ficción, liberada de los mecanismos de control. Pero a la vez de Man señala que la pura gramaticalidad de un texto, su pura ficcionalidad liberada de toda significación, no puede ser nunca enunciada en el texto mismo (por ejemplo, bajo la forma de una excusa de algún hecho que se haya llevado a cabo, mostrándolo solo como resultado de procesos maquinales y no realmente voluntarios, como sucedería con el hecho narrado en el Libro II de las *Confessions*), ya que en cuanto se lo haga la enunciación resultará inmediatamente “sobredeterminada” (375), y resultará imposible determinar el estatuto como ficción autopostulada o como hecho de esa declaración, según una aporía a la que, como vimos, también daba lugar en el texto original de Barthes el peculiar estatuto –¿performativo o constatativo?, ¿histórico o trascendental?, ¿o más bien ni uno ni otro?– de la muerte del autor. Del mismo modo, recordémoslo, Foucault desconfiaba también de la postulación romántica de una ficcionalidad liberada, en estado puro, de cualquier mecanismo constrictivo.

De la imposibilidad de representar cabalmente la pura gramaticalidad del texto se dispara un movimiento de negatividad radical (que, lo sabemos, no puede ser definitivo): dado que la ficción supone la exclusión de toda referencia empírica, y que a su vez en esto radica el poder posicional del lenguaje, según de Man viene señalando sistemáticamente (por ejemplo, en su análisis de las concepciones hegelianas del signo), este poder posicional propiamente ficcional resulta la condición de posibilidad gramatical de todo texto. De este modo, De Man extiende la indecidibilidad entre ficción y hecho incluso a toda experiencia, y señala que ésta “siempre existe simultáneamente como discurso ficcional y como hecho empírico, y nunca se puede decidir cuál de las dos posibilidades es la correcta” (376).

Sin embargo, esta no es la conclusión (de tono, en el umbral de la década del 80, inevitablemente ‘posmoderno’) de la argumentación de de Man: no se trata en ella de afirmar la ficcionalidad radical de todo discurso, como se quiso, erróneamente, pensar a menudo que lo hacía la deconstrucción. Contra la tranquilidad y la estabilidad de una afirmación tal, de Man está más interesado en destacar el desbalance que implica el poder autoposicional de la ficción, asimilable con el de la gramática, una vez que se tiene en cuenta su inevitable entrelazamiento

con los aspectos retóricos, referenciales, cognoscitivos de los textos. En todo su poder negativo, la ficción puede ser acusada de desconocer o ‘mutilar’ todos los aspectos retóricos correlativos de su constitución gramatical misma: en cierto sentido, según de Man puede decirse que es la ficción misma (la estructuración puramente gramatical de los textos) la que genera su retoricidad en su mecanismo mismo de exclusión de la posibilidad de dar cuenta cognoscitivamente de su propio funcionamiento. La gramaticalidad que es condición de posibilidad de un texto solo puede definirse como tal en tanto excluye sus aspectos figurales, es decir, la posibilidad de que el texto sea comprendido, es decir, tenga un sentido (este era, por supuesto, el corazón del proyecto de la cientificidad estructuralista). Pero en los relatos alegóricos autodeconstructivos en los que está más bien interesado de Man la estructura figural misma del texto tiene que ver con su constitución maquinal, y los mecanismos de sustitución retórica del texto están orientados a la confirmación cognoscitiva de su propia negatividad; es esto lo que le interesa a de Man, incluso en el proyecto estructuralista, igualmente sujeto a excesos retóricos incontrolados, más que solo la negatividad radical del vacío inserto por la ficción en toda pretendida constitución totalizante de la realidad, como pensaba Lentricchia.

Entonces, hemos visto que la acción que el texto ejecuta también deriva del poder posicional de su propio lenguaje, es decir, de su capacidad de separarse ficcionalmente de cualquier aspecto empírico. Por esto, de Man afirma, parafraseando en parte a Nietzsche, que “la lógica consiste en actos de habla posicionales” (377): si bien ellos mismos sucedáneos aparentemente estabilizados, proposicionalmente ligados directamente al sentido, en tanto no son capaces de dar a conocer ningún criterio absoluto de verdad que no pueda a su vez ser sometido a la negatividad de una deconstrucción figural, los principios de la lógica pasan a instaurarse como actos de afirmación imperativa de la ‘realidad de los entes’, de cuya representación buscan constituirse como garantía; pero sin embargo estos actos no pueden ya concebirse en términos cognoscitivos, es decir, no pueden estar sujetos a ninguna explicación lógica que no resulte excesiva, figuralmente hablando, respecto de su propia constitución como tales. Pero lo importante es que lo mismo vale, como venimos señalando, para el imperativo destructor de los enunciados alegóricos y el conocimiento negativo que puedan prometer como ‘actos’, aquel que, como tal, era el blanco de las críticas a de Man de Frank Lentricchia, el cual sorprendentemente encontramos deconstruido, como posibilidad, en el mismo texto de de Man. Los trabajos de De Man no prometen conocimiento alguno, aunque sea negativo, de algún principio trascendente sustraído a la experiencia, ni siquiera el de la imposibilidad del conocimiento: se entiende que es diferente dar a conocer que ningún conocimiento es posible,

que atenerse (nietzscheanamente) a las consecuencias de la imposibilidad singular de cada texto de dar cuenta de sus excesos retóricos. La generalidad de las críticas de Lentricchia a de Man pierde de vista que sus trabajos buscan explorar las zonas alegóricas de los textos singulares con los que trabajan, y que esas zonas no se configuran siempre del mismo modo, ni dan lugar a las mismas autoconfirmaciones, sino todo lo contrario: es la disrupción (entre la generalidad de la gramática y la singularidad de la retórica) lo que aquí se vuelve crucial, pero lo hace en cada ‘caso’.

En tanto depende de una gramática, es decir, de la exclusión de todo momento referencial, el lenguaje lleva a cabo una operación, una acción; pero a partir de la exclusión de todo momento referencial, la acción se sustrae a cualquier tipo de relación de sustitución tropológica, es decir, a la posibilidad de (re)conocerse. Y si, en cambio, se sostiene la posibilidad de saber si y cómo la acción se lleva realmente a cabo (por ejemplo, en una ‘teoría de los actos de habla’), la acción resulta reinscripta en el régimen de sustituciones figurales en cuya exclusión se basa su propio poder posicional. Esta disrupción aporética entre la performatividad del lenguaje y su carácter alegóricamente constatativo (que no puede controlar ni hacerse cargo de su propia performatividad, determinada por su exclusión (378)) da lugar no a una posición de certeza acerca de que todo es ficción y nada finalmente puede ser conocido, sino a la resistencia de lo referencial como indecidibilidad (379), pero en su carácter afirmativo, productivo, abierto.

En efecto, la retórica como sistema maquinal de tropos no puede dar cuenta de la retórica como persuasión, como acción, en sus aspectos performativos, que, tal como los entiende de Man (380), escapan por lo tanto a la posibilidad del control a través de mecanismos cognitivos de sustitución, bajo la forma de un “exceso textual” (381); pero este exceso no es simplemente el de una acción salvaje incognoscible, como la de aquella romántica ficción liberada de la que hablaba Foucault, sino el abierto por la brecha entre estos dos modos de entender la retórica. De este modo, de Man se refiere en definitiva a la retórica como “un entrelazamiento desarticulado del tropo y de la persuasión o –lo que no es enteramente lo mismo- de los lenguajes cognoscitivo y performativo” (382), renunciando en última instancia con la frase parentética a la posibilidad de caer en una última reconciliación terminológica, aplicable por tanto de manera general a un campo de casos efectivos. El texto en tanto ejecución (*performance*) es un acontecimiento disruptivo, y esto quiere decir que no es la garantía última de una autorreflexividad transferida ahora del ‘sí mismo’ como ‘espíritu’ de las tradicionales formulaciones idealistas a una concepción cerrada sobre sí misma del lenguaje en una obra

absolutamente autorreferencial, aunque ese cierre se dé negativamente como clausura respecto de sus propias pretensiones referenciales. Con esto, se evita en definitiva que el autor en su carácter más clásico sea reemplazado tras la declaración de su muerte solo aparente por alguna otra hipóstasis según la cual el sujeto se constituya con las mismas prerrogativas que aquel. El acceso a la *performance* misma del texto, el cual en última instancia lo que pretenden siempre, oculta o abiertamente, las apelaciones más o menos directas al autor y sus ‘herederos’, no puede darse nunca de manera directa, es decir, cognoscitiva, ni siquiera bajo una concepción general de la lectura, por más marcada que esté por la finitud. Pero lo que esto implica, más que la incansable, repetitiva y, si se quiere, pesimista afirmación de que, finalmente, nunca sabemos lo que hacemos, la cual no sería otra cosa, al fin y al cabo, que una forma de pretender saberlo, es que todo intento de regulación de esta *performance*, cualquier teoría de los ‘actos de literatura’, debe ser reconducida a su azar fundante. Y esto no puede ser simplemente resultado de la simple dispersión de su tener lugar: depende siempre de operaciones efectivas, singulares, de deconstrucción, dado que a esos ‘puntos’ de azar no se llega a través de alguna formalización trascendentalizante que valga para todos los casos. Pero a la vez, que la *performance* del texto no pueda ser definitivamente conceptualizada (y esto es lo que, en cierta forma, ‘garantizaba’ el modo alegórico de análisis planteado por de Man en su propia versión de la deconstrucción derridiana) es lo que da lugar al juego mismo de literalizaciones de sistemas de tropos que podemos llamar ‘teoría’. Probablemente, ‘teoría’ sea en realidad el nombre del discurso figurado que surge de la distancia que separa la *performance* de los textos de su realización en un esquema perfectamente regulado de posibles. De aquí, como indica de Man, que la resistencia más fuerte a la teoría pueda ser considerada la que ella opone a sí misma (383).

De estas disrupciones de los textos surge lo que de Man, en sus textos más tardíos, denomina “la materialidad prosaica de la letra” (384), el “acontecimiento” como “materialidad del significante inscrito” (385), “la materialidad de una inscripción” (386), “modos no antropomórficos, no elegíacos, no celebratorios, no líricos, no poéticos, es decir, prosaicos, o, mejor, históricos del poder del lenguaje” (387), etc. Solo en este nivel de Man es capaz de pensar la performatividad del lenguaje y la historia, de modo que no se caiga en versiones pretendidamente simétricas o conciliadoras (por lo tanto, a-historizantes e idealistas) de historia y conciencia sobre la base de la estabilización pseudo-fenomenal de los sistemas retóricos de sustitución (388). Entre estas versiones podría también contarse, si le prestamos atención,

como hemos hecho, a Spivak, incluso la noción de intervención local de Foucault, por su defecto en la consideración de sus propias condiciones retóricas.

Desde este punto de vista, es posible sacar conclusiones accesorias acerca del modo en que las posiciones de de Man y sus análisis plantean retos importantes a las estrategias de análisis de la literatura que pretendan tener un carácter verdaderamente crítico. La deconstrucción de las pautas tropológicas en las que se basan los diversos discursos sociales no constituye un planteo lo suficientemente radical si no pone a su vez en cuestión la pretensión de dicha deconstrucción de controlar los efectos específicos de su intervención. Pero esa puesta en cuestión supone recaer en un ‘saber’ alegórico basado en mecanismos figurales de sustitución y por esto nuevamente sujeto a deconstrucción. La disrupción entre performatividad y constatación de los saberes impone a cualquier análisis cultural rigurosas condiciones relativas a su imposibilidad de responder a las demandas que lo propician. Las afirmaciones de de Man acerca de que “no podemos ya esperar nunca llegar a ‘conocer’ en paz” o de nuestro “estado de sostenida ignorancia” (389) no deben ser consideradas una pretensión nihilista tendiente a paralizar o negar absolutamente la posibilidad de todo saber. Solamente se trata de explorar las condiciones bajo las cuales la rigurosidad de dichos saberes depende justamente de la imposibilidad de ser clausurados bajo totalizaciones circunstanciales y, al mismo tiempo, de su pretensión alegórica de alcanzar dichas totalizaciones como mecanismo de proliferación de los mismos saberes, que necesariamente deben recurrir a identidades estables no analizadas a los efectos de ‘legitimarse’ epistemológicamente. Así, en cierta forma, todos los saberes entran en ‘estado de teoría’, en el sentido de que se exponen al mismo tipo de (auto-) resistencias.

Por otro lado, la posibilidad por parte de dichos saberes de un conocimiento cabal de los efectos específicos de una intervención bajo la forma de la acción institucional o política, y de establecer criterios absolutamente claros de valoración de dicha intervención en marcos aparentemente determinables, supone siempre asimismo una detención del análisis alrededor de una figura ‘elevada’, de una manera u otra, al rango de ‘verdad revelada’. Pero esto no implica que ya nada pueda saberse, siempre y cuando ‘reconozcamos’ las presuposiciones ocultas a las que en última instancia puede arrastrarnos el rigor de esa posibilidad.

La lección, en lo que atañe a nuestro tema, es que la exclusión del autor como modo de acceder a la *performance* de la escritura en sí misma, en su especificidad no sujeta a ningún anclaje que detenga su movimiento, termina redundando en su reinserción bajo la figura de algún sucedáneo que intenta reducir cognoscitivamente dicha performance. ¿Qué hacer, entonces, con el autor? Podemos aceptar que de Man deconstruye la noción tradicional,

idealista, de sujeto como sede de las pasiones, del conocimiento y de la acción que encuentra su fundamento en sí mismo; sin embargo, también es capaz de dar cuenta de las condiciones del inevitable y reiterado replanteo de la cuestión de la subjetividad autofundante bajo las distintas máscaras de la estabilización naturalizada de los sistemas tropológicos a partir de la imposibilidad de totalización de los relatos alegóricos en que dichas estabilizaciones narrativizadas terminan encarnándose. De este modo, las tradicionales lecturas deconstructivas de las ‘metáforas del sí mismo’, popularizadas desde los años ’60 bajo las figuras de la ‘muerte del hombre’, la ‘muerte del sujeto’, o ‘la muerte del autor’, resultan transformadas en función de una concepción no-totalizante del lenguaje y de un planteo capaz de trazar de manera legítima y crítica los límites no delimitables de una redefinición de sujeto, en el sentido de una apertura a la posibilidad de pensar nuevamente la subjetividad justamente en relación con la desnaturalización de los sistemas que la convertían en metáfora suprema, es decir, en las grietas de su constitución como fundamento absoluto del conocimiento o respaldo último de la acción autoconsciente, y de los espacios institucionales constituidos alrededor de semejantes hipóstasis. Así, es posible pensar de otra manera el desensamblado del absolutismo lingüístico clásico en los estudios literarios a lo largo del siglo XX que surge de las alegorías demanianas, sin caer en versiones como las de Lentricchia (o Foucault), que lo sindicaron como una concepción negativamente trascendental del lenguaje, en tanto se sigue suponiendo que las ‘pretensiones teóricas’ de de Man continúan atadas a una noción tradicional de referencia y saber a la hora de constituir sus categorías de análisis, sin considerar el rigor de su propia argumentación en su totalidad.

Por otro lado, la particular noción demaliana de “performativo inintencional” (en palabras de William Ray (390)), con todo lo que, como hemos visto, implica, es capaz de dar lugar, en los ámbitos de la discusión intelectual teórico-académica, a la posibilidad de pensar diferentes criterios de legitimación para las intervenciones institucionales, de modo que una noción renovada y al mismo tiempo irónica de acción sea capaz de esbozarse en los límites de los armazones naturalizados y totalizantes autopostulados como su única condición de posibilidad (391). La pregunta es, entonces, si el llamado ‘retorno del autor’ en el marco de los estudios literarios es capaz de cumplir con estos requisitos rigurosos y se atiene a estas condiciones, o si simplemente consiste en una inevitable fluctuación de la *doxa* acerca de la literatura y los estudios literarios, a la que estos se han mostrado increíblemente permeables tras el fracaso de las pretensiones científicas con las que se cargaron en los años dorados del estructuralismo.

## 9. Conclusiones

Con su noción de función-autor, Michel Foucault pretende zafarse, en su tratamiento del discurso, de los presupuestos trascendentalizantes de los que dependen para él tanto el primer estructuralismo literario como las teorías del texto y la escritura. En contra de la postulación de un modelo de sujeto abstracto, vaciado y formal, que es el que se desprendería a pesar de todo de la declaración, por parte de estos saberes acerca de la literatura, de las muertes del autor y del sujeto, la apelación a posiciones de sujeto diversas en su dispersión respecto de enunciados siempre solo efectivamente pronunciados de los que no pueden ser consideradas ya condición formal, sino más bien efecto discursivo (si bien no distinguible como tal del acontecer mismo del enunciado), resulta un camino teórico más que pertinente, basado precisamente en la exclusión de todo aquello que pretenda superar la materialidad de la ‘realización’ de los enunciados, ya que en general se trata de subterfugios destinados a legitimar algún tipo de acceso exclusivo y privilegiado al ‘sentido’ (aunque este no consista en otra cosa que en las condiciones formales de producción de la obra) por parte del crítico o el investigador en nombre de alguna generalidad presupuesta de manera impropia. Para Foucault, tanto la imagen naturalizada del autor tradicional como la pretensión de su superación radical a favor de alguna estructura más o menos formal tienden a constituir de este modo sus propias operaciones de legitimación sobre la literatura.

Otra posibilidad para desprenderse de esos presupuestos trascendentalizantes presentes en los grandes intentos de formalización de los estudios literarios característicos del siglo XX, acabamos de verlo con de Man, consiste en desplegar, a través de operaciones quizás cercanas a la demostración por el absurdo, el análisis de las condiciones que vuelven imposible una posición de maestría textual como la que aquellos siempre en última instancia apuntan, reconocidamente o no, a sostener. Con esto se evitaría un riesgo que la posición de Foucault, con toda su seductora aura pragmática que busca disolver los falsos problemas de esa verdadera metafísica del hecho literario que puede descubrirse detrás de las perspectivas de análisis más tradicionales, sin embargo estaría corriendo: el de identificar sin más el acontecer de los enunciados consigo mismo en su pura realización, con el objeto innegable de hacerlo así accesible a la representación y a la dominación sin resto por parte del teórico-historiador, que se vería así impropia y eximido de las dificultades y aporías que implica la introducción de ese acontecer en el marco del saber. Lo ‘siempre efectivamente producido’ de los enunciados

foucaultianos estaría ocultando en su ‘naturalidad’, a pesar de la rareza que Foucault les adjudica, que toda una trabajosa tarea de representación está siendo llevada a cabo a la hora de concebirlos así, en su ‘mero’ ocurrir, y que en ella se estaría inadvertidamente adoptando una nueva, pero más insidiosa, posición de maestría: la del invisible ‘habilitador’ que hace que los enunciados accedan a su propio tener lugar como tales, pero siempre en su discurso de investigador. La noción de intervención local de Foucault, con la que busca escapar del problema de la representación a la hora de pensar la política de su tarea intelectual, adolece de la misma denegación de la operación de apropiación y ‘enmarcado’ que igualmente implica (392).

De todos modos, no hay que olvidar que, además, las condiciones de imposibilidad que rastrea la deconstrucción demaniana serían, en un aforismo deconstructivo clásico, a la vez las condiciones de posibilidad de esas pretensiones trascendentales, las cuales no pueden ser excluidas simplemente de toda consideración como si pudieran ser evitadas solo gracias a una manera más cuidadosa de manejar el material ‘empírico’. Las alegorías demanianas son las narraciones que acceden a ese improbable plano en el que la deconstrucción de las figuras autorales de maestría ‘convive’ paradójicamente con el propio exceso de figuración que ella ‘produce’ pero de la que no puede dar plena cuenta, bajo la forma, precisamente, de toda una abundante y salvaje construcción de figuras de autoridad y cierre textual.

El conflicto entre estas dos posiciones acerca del autor en los estudios literarios (Foucault, es cierto, pretende abarcar también otros campos de saber, pero aquí nos atenderemos a lo que tiene para decir sobre el autor en la literatura) es significativo en primer lugar no tanto por las claves que su análisis puede ofrecer para desentrañarlo o resolverlo y poder por fin dedicarse a la investigación normal, sino más bien a causa del modo en que sirve para diseñar un marco que permita comprender las líneas que en los años 80 y 90 guiaron diversas modificaciones en el campo de los estudios literarios. El llamado ‘retorno del autor’, fenómeno verificado más como un cambio de opinión de los practicantes de los estudios literarios que como una verdadera transformación teórica, solo puede ser pensado cabalmente si se presta atención a las condiciones de su aparente ‘retiro’ en primer lugar, y sobre todo a aquellas de sus características (vistas a menudo, *a posteriori*, como *impasses*, aporías o caminos sin salida) en las que parece haberse basado, para legitimarse, el ‘operativo retorno’, si bien, insistimos, este no puede concebirse plenamente como una verdadera transformación teórica, según veremos en detalle en el capítulo siguiente.

Pero debe quedar claro desde el principio que con el fracaso –en cuyas razones obviamente no podremos detenernos aquí– de los grandes proyectos de renovación epistemológica radical del estudio de la literatura (no otra cosa fueron, respecto de él, el estructuralismo, la semiótica y las teorías del texto, como hemos visto, a veces simplemente resumidas bajo la simple denominación de ‘teoría’), de los que dependieron no solo las declaraciones de las sucesivas muertes del autor y del sujeto (sucesivas en cada caso en el sentido de más consecuentes en su radicalidad), sino también las perspectivas de análisis que intentaron dar cuenta de cómo se constituyó efectivamente algo como un autor o un sujeto de la literatura, es esperable no tanto que el autor efectivamente vuelva, como si simplemente siempre hubiera estado ahí al fin y al cabo, y se hubiera tratado finalmente, todo este tiempo, solo de ese ser de carne y hueso amigable que simplemente quiere que comprendamos, nosotros los críticos mistificados por los excesos de teoría, lo que efectivamente quiso decir con su obra, y que entendamos que ella no es otra cosa que eso, lo que él quiso decir, a pesar de todas las pretensiones de los saberes académicos acerca de la literatura, sino más bien que los estudios literarios, distanciados del centro de la escena intelectual que pudieron ocupar durante los años 60 como consecuencia de toda una serie de transformaciones teóricas, académicas, institucionales, políticas y sociales, retornen en un nada inesperado movimiento defensivo y conservador, y aparentando cierta inocencia respecto de sus mucho mayores aspiraciones recientemente abandonadas, a las estrategias y categorías de análisis que tradicionalmente durante más años les habían servido para legitimar la relativa especificidad e incluso la funcionalidad de su campo de trabajo en términos de investigación, más o menos formal según los casos, y por lo tanto otorgándole al sujeto y al autor diversas características y funciones, pero tomándolos siempre en algún sentido o grado como un resguardo de la viabilidad de sus operaciones y, por lo tanto, inanalizable en sí. El interés de los estudios literarios por tipos de textos antes alejados de los que alguna vez fueron sus intereses mayores (autobiografías, cartas, diarios, relatos testimoniales, literatura popular, periodística, etc., frente al canon clásico y moderno de las altas literaturas nacionales) e incluso por manifestaciones culturales, artísticas o no, de carácter no específicamente textual, como *performances*, hábitos de consumo, prácticas identitarias, configuraciones corporales, etc., que pasa por haber sido una de las más grandes transformaciones de la disciplina en los últimos treinta años, habilitado en cierta manera en un primer momento por la radicalización del proyecto semiótico, podría no ser considerado en realidad como otra cosa que la manera más segura, y para nada riesgosa teóricamente hablando, de sobrellevar la fractura de los paradigmas teóricos generales que

habían ofrecido la posibilidad de garantizar definitivamente su legitimidad e importancia en el campo del saber en los años inmediatamente anteriores. Si bien la renovación supuesta por los llamados ‘estudios culturales’ parece constituirse como un verdadero atentado contra la especificidad institucional de los estudios literarios en su modalidad tradicional, y así incluso aquellos se presentan habitualmente a sí mismos, y lo hacen incluso a menudo integrando las profundas interrogaciones de ese campo llevadas a cabo en el contexto de los grandes proyectos de transformación epistemológica a los que nos referimos más arriba, en realidad dicha ‘renovación’ podría leerse como la mejor manera de salir del paso frente a los *impasses* de estos mismos proyectos, que, en una jugada para nada riesgosa abre radicalmente el campo de los objetos de los estudios literarios, los multiplica y actualiza al tiempo que los carga de un aura no solo de contemporaneidad sino sobre todo de efectiva y directa integración con el espacio de lo social y con la política (el ideal, si bien ahora puesto en el presente y adaptado a circunstancias políticas y sociales muy diferentes, del modelo tradicional de la historia literaria, siempre correlativa de la consolidación en el poder de las diversas burguesías nacionales), y restaura al hacerlo con aparente inocencia las estrategias y mecanismos más aceitados para asegurar esa ‘integración’, de otro modo dudosa o problemática tratándose de prácticas en las que a menudo ‘lo social’ puede resultar precisamente interrogado como tal por ellas mismas. La remisión a la categoría de autor, más o menos explícita, y usada más o menos reflexiva o culpablemente, resulta, aunque esto no se haya traducido –y era esperable– en una polémica teórica expresa, sino más bien en una sorda y fragmentaria pero persistente insistencia más o menos cerril según los casos, uno de los principales recursos entre esas estrategias o mecanismos. El carácter problemático de esta categoría, ampliamente reconocido e investigado por la generación anterior, se disuelve o en todo caso se transforma en alguna modificación adjetiva que intenta suavizar la de todos modos igualmente de nuevo dominante categoría, una vez que la crítica y la investigación aceptan servirse de ella: autor menor, autor paradójico, autor irónico, pero autor de todos modos, para no remitirse simplemente al particular cambio de niveles que autoriza la referencia irreflexiva a la categoría de autor cuando este, en la más directa identificación empírica, pertenece, como persona ‘civil’, a alguna minoría o grupo política o socialmente excluido, por lo cual su carácter de autor no podría nunca haber sido, en el sentido clásico, al fin y al cabo, tan ‘todopoderosamente’ autoral.

Pero la pregunta debería plantearse de este modo: ¿puede la categoría de autor intervenir en las tareas de la crítica sin darla tarde o temprano de alguna manera por obvia, es decir, puede ella misma ser sometida a una interrogación crítica radical por parte de los estudios

literarios o culturales, o esto es una mera ilusión, resto de los viejos proyectos fracasados de transformación epistemológica de la disciplina? Y, además, dado el caso de que se respondiera afirmativamente la pregunta anterior: ¿cuál sería el sentido, para la configuración metodológica e institucional actual de la disciplina, de una rehabilitación tal de la interrogación acerca del autor? ¿Qué está en juego cuando el problema puede volver a plantearse teóricamente y cuáles son, correlativamente, las razones por las que dicha interrogación se ha dejado actualmente de lado en las investigaciones literarias tomadas en su conjunto?

Intentar responder a estas preguntas será el propósito del próximo capítulo, pero podemos adelantar ya ahora que, del mismo modo que la declaración de la muerte del autor fue una estrategia clara de los estudios literarios para alcanzar una resonancia central y una legitimación consecuente en el campo de las ciencias sociales en apariencia en vías de generalizada renovación total, la lenta y culpable reintegración del autor al arsenal de herramientas del investigador en literatura coincidirá precisamente con su normalización en lo relativo a su compartimentación institucional y epistemológica, que en realidad nunca se habría visto realmente conmovida. La transformación de los estudios literarios en estudios culturales, por citar el sintomático título del libro de Anthony Easthope, obviamente vinculada con la recuperación de la figura del autor a través de sus pretensiones de configuración de objetos que no excluyan por puro prurito formalizante (y, si se quiere, a la vez, desde su punto de vista, esteticista y científicista) sus vínculos directos con lo social, no consiste, técnica y teóricamente hablando, en otra cosa que una restauración de las maneras en que los viejos paradigmas de la disciplina de los estudios literarios los habían pensado, si bien ahora ellos aparecen aparentemente desprovistos de los compromisos de la historia literaria tradicional con el esteticismo y el formalismo de los que se presentaba sin embargo como antagonista. Es cierto que el historicismo renovado que se desprende de las posiciones teóricas de algunos herederos de Foucault en el campo, como los defensores del precisamente llamado ‘nuevo historicismo’, interroga críticamente tanto los presupuestos de una consideración exclusivamente estética de la literatura como las maneras en que la vieja historia literaria académica, teleológica y nacionalmente orientada, ‘mediaba’ su objeto con el plano de lo histórico-social; sin embargo, aunque desde estas posiciones, y desde la mayoría de las ligadas a los estudios culturales más o menos teóricamente enterados, se pueda comprender que la construcción efectiva de figuras de autor y de diversas estrategias de apropiación de las obras forma parte de una concepción reflexiva de sus propios objetos, aunque estos excedan ahora el marco de lo que canónicamente se denominó ‘literatura’, de todos modos está claro que en

ningún caso el carácter construido e histórica y socialmente marcado de la impronta autoral podrá (o siquiera pretenderá) otorgar a la disciplina el estatuto de una interrogación radical de los modos recibidos o socializados de pensar el sentido y sus relaciones con el sujeto.

La normalización de los estudios literarios ‘enmascarada’ por la renovación solo aparente supuesta por los estudios culturales y sus diversas consecuencias, incluidas entre ellas las diferentes redefiniciones conservadoras de la tarea y la función de los estudios literarios desde su ‘interior’ en contra de la ‘expansión’ supuesta por aquellos, consiste básicamente en delimitar cualquier pretensión epistemológica real que exceda su propio campo: mientras el último intento disciplinariamente imperialista en el que los estudios literarios se vieron implicados, el de la semiótica, se desplegó a partir de una interrogación crucial de las maneras de pensar el conocimiento en general, los estudios culturales consisten más bien en una revolución palaciega, interna, que solo puede asombrar a los viejos profesores de literatura y en realidad solo vuelve a asumir las características que la *doxa* le otorgó siempre al estudio de la literatura, ahora extendidas también a otros medios, soportes y ámbitos: su ligazón con algún tipo de experiencia humana de la que más o menos se puede dar cuenta de otros modos que el propio del objeto, su integración explícita o implícita con dinámicas políticas y sociales que por definición siempre lo exceden, su explicitación (por más *sui generis* que se la considere) de tópicos que, si bien no son los mismos de las consideraciones estéticas e históricas más tradicionales de la literatura, igualmente se constituyen como tales desde una agenda que difícilmente pueda ser considerada la de la propia disciplina, es decir, definida de manera inmanente. En última instancia, los estudios culturales como transformación de los estudios literarios han consistido en una reinención de la dependencia de la literatura, y también de los múltiples objetos en los que ella se atomiza en las nuevas perspectivas, respecto de instancias trascendentes respecto de ellos mismos en el marco de las cuales se los explica y se construye la función misma de su estudio e investigación. Pero debe desde ya llamarse la atención sobre que el abandono de las pretensiones de formalización radical del campo de la investigación literaria no necesariamente debe coincidir con una recaída en la estrategia trascendentalizante de las formalizaciones parciales anteriores, incluida por supuesto la no reconocida del modelo clásico de la historia literaria, por más recubierta que esa estrategia aparezca, en el caso de los estudios culturales, por un barniz político o social.

Y si además lo que pasa a definirse como ‘propio de la disciplina’ en o contra el conjunto diverso de los nuevos objetos expuestos hoy a la atención crítica pasa a ser solo el análisis de una forma particular de comunicación definible según protocolos pragmáticos singulares,

paradójicos, aporéticos, pero delimitables por parte del análisis del discurso, se entiende que no haya entre el habitual análisis lingüístico-pragmático de la literatura que por lo general defienden los guardianes de la disciplina y la expansión del campo de objetos de los estudios culturales contra el que a menudo estos se levantan verdadero hiato o conflicto a nivel teórico. En ninguno de los dos casos el estudio de la literatura y de los objetos que a él vincularon los estudios culturales puede alcanzar el plano de una interrogación radical de un campo de experiencia; solo, a lo sumo, puede aspirar a ilustrar interrogaciones planteadas desde prácticas, saberes, discursos y experiencias aparentemente mejor capacitados para fijar su agenda y sus protocolos de investigación (393).

Pero se puede pensar en otras formas de que los estudios literarios puedan obtener algún tipo de legitimidad, otras maneras de que su ejercicio resulte realmente interesante y, en alguna medida, tenga algo que decir singularmente sobre algún campo de objetos en la actual configuración de los saberes. Sabemos que la consecuencia última, querida o no, de la caída del estructuralismo y de la puesta en cuestión de sus presupuestos que constituyeron tanto la deconstrucción como la arqueología foucaultiana fue la clausura de toda pretensión universalista para los estudios literarios por sospecha de esteticismo y formalismo: de aquí lo atractivo de una salida culturalista para el *impasse* teórico de los años 80, explícitamente desconfiada respecto de cualquier tipo de afirmación que excediera la producción y circulación siempre efectivas de discursos y prácticas, y su interrelación autorregulada. Pero si el estudio de la literatura o de la cultura no puede exceder la vinculación más o menos directa de palabras y acciones, o más bien su mutuo entrelazado indisoluble y totalizador supuesto en última instancia tanto por los estudios culturales como por la pragmática de la comunicación literaria, entonces seguirá necesariamente atado a los requisitos que le imponga la situación en la que se desarrolla, concebida siempre ella misma como un horizonte irrebasable si la literatura es pensada siempre, en el fondo, comunicativamente, es decir, a partir de algún tipo de convergencia de palabra y acción que se adecue a la misma. El destino de los estudios literarios y culturales está atado a la manera en que pueda intervenir en dicha situación de modo que a partir de ella se disponga una excepción singular a sus condiciones cuyas consecuencias puedan ser rastreadas y sostenidas como tales en el marco de una investigación sin recurrir a subterfugios impropriamente trascendentalizantes. Los estudios literarios y culturales tienen que tomar en serio lo universal de su objeto, en el sentido de no sometido a la particularidad de las situaciones habituales de lo que pasa por ser su simple ejercicio.

La pregunta es, entonces, ¿cómo se puede postular un sujeto para la literatura después de la formalización radicalizada del ser, de su ‘transformación’ en lenguaje o, mejor, en textualidad general, sin recaer en las formulaciones idealistas, ideológicas, relativas a la conciencia autofundante? Solo su asociación a esta pregunta puede hacer que la renovación de la interrogación sobre el autor, retorno suyo o no mediante, pueda plantearse de manera radical y consecuente, sin la necesidad de recurrir, sin embargo, a salvaguardas trascendentales para la legitimación naturalizante de la propia práctica.

## Notas

- (1). Roland Barthes. “La muerte del autor”. En *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós, 1987 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1984; artículo publicado originalmente en la revista *Manteia*, 5, 1968). Michel Foucault. “¿Qué es un autor?”. En *Conjetural*, 4, agosto 1984 y en *Entre filosofía y literatura*. Barcelona, Paidós, 1999 (edición original en francés en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, LXIV, 1969; y, con variantes, en inglés, en Harari, J. V. (ed.). *Textual Strategies*. Ithaca, Cornell University Press, 1979; ambas contempladas en la edición definitiva en francés de *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Gallimard, 2001).
- (2). Charles Augustin Sainte-Beuve. “Pierre Corneille”. En *Portraits littéraires*, I [1844]; p. 29 y s. Reproducido en Alain Brunn (ed.) *L’auteur*. Paris, Flammarion, 2001; p. 143.
- (3). Hyppolite Taine. *Historia de la literatura inglesa*. Hachette, 1863; t. I, p. XLVI. Reproducido en Jean-Louis Cabanès y Guy Larroux. *Critique et théorie littéraires en France (1800-2000)*. Paris, Belin, 2005; p. 114.
- (4). Gustave Lanson. “La méthode de l’histoire littéraire”. En *Revue du mois*, 10 de octubre de 1910; reproducido en Alain Brunn (ed.) *L’auteur*, cit.; pp. 183, 184.
- (5). Roland Barthes. *Ensayos críticos*. Barcelona, Seix Barral, 2002; p. 347 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1964).
- (6). op. cit.; p. 337.
- (7). op. cit.; p. 339.
- (8). op. cit.; p. 340.
- (9). ibid.
- (10). Al respecto, se puede revisar op. cit.; pp. 342 y 365-366.
- (11). Roland Barthes. *Crítica y verdad*. México, Siglo XXI, 2004; p. 13 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1966).
- (12). op. cit.; p. 15.
- (13). op. cit.; p. 44.
- (14). op. cit.; p. 52.
- (15). op. cit.; p. 34.

- (16). op. cit.; p. 47.
- (17). En “Las dos críticas”. En *Ensayos críticos*, cit.; p. 337.
- (18). Roland Barthes. “Escribir, ¿un verbo intransitivo?”. En *El susurro del lenguaje*, cit; p. 29.
- (19). op. cit.; p. 28.
- (20). En *El susurro del lenguaje*, cit. (artículo publicado originalmente en la *Revue d'esthétique* en 1971).
- (21). Jean-Paul Sartre. “Presentación de *Les Temps Modernes*”. En *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires, Losada, 1990 (edición original en francés: Paris, Gallimard, 1948).
- (22). op. cit.; p. 12.
- (23). Jean-Paul Sartre. “La nacionalización de la literatura”. En *¿Qué es la literatura?*, cit., p. 31.
- (24). op. cit.; p. 34.
- (25). op. cit.; p. 42.
- (26). op. cit.; p. 40.
- (27). op. cit.; p. 41.
- (28). ibid.
- (29). En Michel Foucault. “Lenguaje y literatura”. En *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós, 1996; pp. 100-101.
- (30). Por ejemplo, en su libro *La obra de arte literaria* (1931).
- (31). Georges Poulet. “Fenomenología de la conciencia crítica”. En *La conciencia crítica*. Madrid, Visor, 1997; pp. 206-207.
- (32). op. cit.; p. 207.
- (33). op. cit.; p. 208.
- (34). Jean-Pierre Richard. *L'Univers imaginaire de Mallarmé*. Paris, Seuil, 1962; p. 26; reproducido por Jean-Louis Cabanès y Guy Larroux. *Critique et théorie littéraires en France (1800-2000)*, cit.; p. 305.
- (35). Poulet, “Fenomenología...”; p. 211.
- (36). Georges Poulet. “Conciencia de sí y conciencia del otro”. En *La conciencia crítica*, cit.; p. 230.
- (37). Poulet, “Fenomenología...”; p. 209.
- (38). Poulet, “Conciencia de sí...”, cit.; p. 225.
- (39). Poulet, “Fenomenología...”; p. 220.
- (40). ibid.
- (41). op. cit.; p. 221.
- (42). Poulet, “Conciencia de sí...”, cit.; p. 227.
- (43). op. cit.; p. 232.
- (44). Michel Foucault. “El Mallarmé de Jean-Pierre Richard”. En *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós, 1996; pp. 206-209 (publicado originalmente en francés en *Annales*, 5, septiembre-octubre 1964).
- (45). op. cit.; p. 208.
- (46). op. cit.; p. 211.
- (47). Barcelona, Paidós, 1992 (edición original en francés: Paris, Gallimard, 1955).
- (48). Por ejemplo, el rechazo explícito por parte de Lucien Goldmann de la metodología de un Taine, en su “Materialismo dialéctico e historia de la literatura” [1947]. En *Investigaciones dialécticas*. Caracas,

- Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, 1962; p. 44 (edición original en francés: Paris, Gallimard, 1959).
- (49). Georg Lukács. “Prólogo a *Balzac y el realismo francés*” [1951]. En *Sociología de la literatura*. Barcelona, Península, 1982; p. 238.
- (50). Goldmann, “Materialismo dialéctico...”, cit.; p. 44.
- (51). Lucien Goldmann. “Introducción a los problemas de una sociología de la novela”. En *Para una sociología de la novela*. Madrid, Ciencia Nueva, 1967; p. 26 (edición original en francés: Paris, Gallimard, 1964).
- (52). Goldmann usa el término en “La naturaleza de la obra” [1957]. En *Investigaciones dialécticas*, cit.; p. 148, y en “Introducción a los problemas...”, cit.; p. 27.
- (53). Al respecto, se puede revisar la defensa de la noción de “genio” que Goldmann hace en “Materialismo dialéctico...”; cit.; pp. 57-58, o en “La naturaleza de la obra”, cit.; pp. 147-148.
- (54). “La naturaleza de la obra”, cit; pp. 147-148.
- (55). No sin buscar sin embargo algunas soluciones de compromiso, como se puede ver en el “Prefacio” de *Para una sociología*, cit, y, en el mismo volumen, en “El método estructuralista genético en historia de la literatura”.
- (56). Según lo que Goldmann indica en la discusión que sigue a la conferencia, en Foucault, ¿Qué es un autor?”, cit.; p. 106.
- (57). El término pertenece a Jean-Claude Milner. *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003; pp. 155-170 (edición original en francés: Paris, Seuil, 2002).
- (58). Émile Benveniste. “Categorías de pensamiento y categorías de lengua”. En *Problemas de lingüística general I*. México, Siglo Veintiuno, 2004; p. 70 (edición original en francés: París, Gallimard, 1966).
- (59). op. cit.; p. 73.
- (60). ibid.
- (61). op. cit.; p. 74.
- (62). En *Problemas de lingüística general I*, cit.; pp. 75-87.
- (63). “La muerte del autor”, cit.; p. 68.
- (64). Émile Benveniste. “La naturaleza de los pronombres” (1956). En *Problemas de lingüística general I*, cit.; p. 178.
- (65). Émile Benveniste. “Los niveles de análisis lingüístico”. En *Problemas de lingüística general I*, cit.; p. 130.
- (66). Al respecto, se puede revisar el trabajo de Benveniste “La forma y el sentido en el lenguaje”. En *Problemas de lingüística general II*. México, Siglo XXI, 1985; pp. 217-240 (edición original en francés: Paris, Gallimard, 1974).
- (67). Catherine Kerbrat-Orecchioni. *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires, Edicial, 1997; p. 39 (edición original en francés: Paris, Armand Colin, 1980).
- (68). Benveniste, “La naturaleza de los pronombres”, cit.; p. 173.
- (69). Émile Benveniste. “De la subjetividad en el lenguaje”. En *Problemas de lingüística general I*, cit.; p. 181.
- (70). Émile Benveniste. “El lenguaje y la experiencia humana”. En *Problemas de lingüística general II*, cit.; pp. 70-81.
- (71). op. cit.; p. 81. También se puede revisar “De la subjetividad en el lenguaje”, cit.; p. 187.

- (72). Según veremos más adelante, Julia Kristeva, interesada en señalar los compromisos fenomenológicos del propio estructuralismo, será capaz de demostrar la persistencia de la noción de ego trascendental husserliano entre los herederos de de Saussure.
- (73). Recogido bajo el título de “Por qué me gusta Benveniste” en *El susurro del lenguaje*, cit.; p. 207.
- (74). Recogido también bajo el título general de “Por qué me gusta Benveniste” en *El susurro del lenguaje*, cit.; p. 208.
- (75). Como ya dijimos, expuesta por ejemplo en “Forma y sentido en el lenguaje”.
- (76). Barthes, “Por qué me gusta Benveniste”, cit.; p. 209.
- (77). Barthes, “Escribir, ¿un verbo intransitivo?”, cit.; p. 25.
- (78). op. cit.; p. 26.
- (79). Traducido al español en varias ediciones, entre ellas aquella de la que nos serviremos aquí: Roland Barthes y otros. *Análisis estructural del relato*. México, Premiá, 1991.
- (80). Barthes, *Crítica y verdad*, cit.; p. 60.
- (81). Barthes, “Introducción al análisis estructural de los relatos”. En Barthes y otros, *Análisis estructural del relato*, cit.; p. 26.
- (82). op. cit.; p. 28. Es posible revisar también al respecto op. cit.; pp. 30-34, y Barthes, *Crítica y verdad*, cit.; pp. 63-64.
- (83). Al respecto, ver Barthes, “Introducción...”, cit.; p. 29; este será, hasta mucho después, el punto de vista constitutivo de la narratología acerca de la ‘voz’, según queda todavía claro en el trabajo clásico de Gérard Genette “Discours du récit”, en su *Figures III*. Paris, Seuil, 1972; pp. 226-227.
- (84). Barthes, “Introducción...”; p. 29.
- (85). Barthes, *Crítica y verdad*, cit.; pp. 72-73.
- (86). op. cit.; p. 64.
- (87). Gérard Genette. “Fronteras del relato”. En Barthes y otros, *Análisis estructural del relato*, cit.; p. 205.
- (88). Barthes, *Crítica y verdad*, cit.; p. 62.
- (89). op. cit.; p. 73.
- (90). op. cit.; p. 74.
- (91). Barthes, “Introducción...”, cit.; p. 28.
- (92). ibid.
- (93). Roland Barthes. “La actividad estructuralista”. En *Ensayos críticos*, cit.; p. 299.
- (94). op. cit.; p. 300.
- (95). Barthes, *Crítica y verdad*, cit.; pp. 71 y 74.
- (96). op. cit.; p. 59.
- (97). Genette, “Discours du récit”, cit.; p. 236.
- (98). op. cit.; p. 271.
- (99). op. cit.; p. 272.
- (100). op. cit.; p. 273.
- (101). Paul de Man. *Alegorías de la lectura*. Barcelona, Lumen, 1990 (edición original en inglés: New Haven, Yale University Press, 1979).
- (102). op. cit.; pp. 19-20.

- (103).Barthes, *Crítica y verdad*, cit.; p. 77.
- (104).Barthes, “Introducción...”, cit.; p. 29.
- (105).Para acceder a una perspectiva más completa y enterada de este momento capital del pensamiento francés del siglo XX, se puede consultar la *Historia del estructuralismo* de François Dosse (Madrid, Akal, 2004 (edición original en francés: Paris, Le Livre de Poche, 1995)).
- (106).Jacques Derrida. “Fuerza y significación”. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989; pp. 22-23 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1967).
- (107).Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 1988; p. 41 (edición original en francés: 1916).
- (108).Jacques Derrida. *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971; p. 89 (edición original en francés: Paris, Minuit, 1967).
- (109).Sobre esto, consultar especialmente Jacques Derrida. “Freud y la escena de la escritura”. En *La escritura y la diferencia*, cit.; p 315.
- (110).Derrida, “Fuerza y significación”, cit.; p. 33.
- (111).op. cit.; p. 34. Revisar también op. cit.; pp. 41-42.
- (112).op. cit.; p. 40.
- (113).op. cit.; pp. 39-40.
- (114).Derrida, *De la gramatología*, cit.; p. 81.
- (115).op. cit.; p. 84.
- (116).Hoy en el libro *Posiciones* de Derrida (Valencia, Pre-textos, 1977 (edición original en francés: Paris, Minuit, 1972)).
- (117).Derrida, “Semiología y gramatología”, cit.; pp. 35-36.
- (118).Sobre este punto, se puede consultar op. cit.; p. 41.
- (119).op. cit.; p. 43.
- (120).Derrida, “Fuerza y significación”, cit.; pp. 41-42.
- (121).Derrida, “Semiología y gramatología”, cit.; p. 38.
- (122).Derrida, *De la gramatología*, cit.; p. 89.
- (123).Derrida, “Semiología y gramatología”, cit.; p. 38.
- (124).Sobre esto, se puede revisar Derrida, “Fuerza y significación”, cit.; p. 43.
- (125).Jacques Derrida. “Edmond Jabès y la cuestión del libro”. En *La escritura y la diferencia*, cit.; p. 96.
- (126).op. cit.; p. 97.
- (127).op. cit.; p. 99.
- (128).Derrida recuperará también varios de estos motivos en su artículo “La palabra soplada”, sobre Antonin Artaud, en *La escritura y la diferencia*, cit.
- (129).Derrida, *De la gramatología*, cit.; pp. 66-77. Sobre la reconstrucción derridiana de de Saussure, puede revisarse también “Semiología y gramatología”, cit.; pp. 25-33.
- (130).Derrida, *De la gramatología*, cit.; p. 97.
- (131).op. cit.; 125.
- (132).op. cit.; 126.
- (133).ibid.

- (134).Derrida, “Semiología y gramatología”, cit.; p. 46.
- (135).Roland Barthes. “De la ciencia a la literatura” [1967]. Recogido en *El susurro del lenguaje*, cit.; p. 17.
- (136).op. cit.; p. 18.
- (137).op. cit.; pp. 18, 20.
- (138).Julia Kristeva. “El tema/sujeto en cuestión”. En Claude Lévi-Strauss. *Seminario La identidad*. Barcelona, Petrel, 1981 (edición original en francés: Paris, Grasset, 1977).
- (139).op. cit.; pp. 254-257.
- (140).Julia Kristeva. “La semiótica. Ciencia crítica y/o crítica de la ciencia”. En *Semiótica I*. Madrid, Fundamentos, 2001; p. 48 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1969).
- (141).Julia Kristeva. “El texto y su ciencia”. En *Semiótica I*, cit.; p. 9.
- (142).Jacques Derrida. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”. En *La escritura y la diferencia*, cit.; p. 383.
- (143).Kristeva, “La semiótica...”, cit.; p. 49.
- (144).ibid.
- (145).Kristeva, “El tema/sujeto en cuestión”, cit.; p. 253.
- (146).Kristeva, “La semiótica...”, cit.; p. 50.
- (147).Kristeva, “El tema/sujeto en cuestión”, cit.; p. 257.
- (148).op. cit.; p. 262.
- (149).op. cit.; p. 259.
- (150).Al respecto, ver Kristeva, “El texto y su ciencia”, cit.; p. 19-20.
- (151).op. cit.; p. 9.
- (152).op. cit.; pp. 20, 19.
- (153).op. cit.; p. 20.
- (154).ibid.
- (155).op. cit.; p. 11.
- (156).ibid.
- (157).op. cit.; p. 14.
- (158).op. cit.; p. 18.
- (159).op. cit.; p. 19.
- (160).Derrida, *De la gramatología*, cit.; p. 65.
- (161).Kristeva, “El texto y su ciencia”, cit.; p. 10.
- (162).op. cit.; p. 12.
- (163).op. cit.; p. 15.
- (164).op. cit.; p. 18.
- (165).Roland Barthes. “La extranjera”. En *El susurro del lenguaje*, cit.; p. 213.
- (166).Kristeva, “El texto y su ciencia”, cit.; p. 12.
- (167).Kristeva, “La semiótica...”, cit.; p. 52.
- (168).op. cit.; p. 53.
- (169).Kristeva, “El tema/sujeto en cuestión”, cit.; p. 258.
- (170).Kristeva, “La semiótica...”, cit.; p. 53.

- (171).Kristeva, "El tema/sujeto en cuestión", cit.; p. 259.
- (172).Kristeva, "La semiótica...", cit.; p. 54.
- (173).Barthes, "Escribir, ¿un verbo intransitivo?", cit.; p. 32.
- (174).Barthes, "La muerte del autor", cit.; p. 65 (traducción modificada).
- (175).Roland Barthes. *S/Z*. México, Siglo XXI, 1992; p. 178 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1970).
- (176).Barthes, "La muerte del autor", cit.; p. 65.
- (177).op. cit.; p. 66.
- (178).op. cit.; p. 69.
- (179).Barthes, "De la obra al texto". En *El susurro del lenguaje*, cit.; p. 76.
- (180).op. cit.; p. 78.
- (181).Barthes, "La muerte del autor", cit.; p. 69.
- (182).Al respecto, se puede revisar también Barthes, "De la obra al texto", cit.; p. 78.
- (183).Barthes, *S/Z*, cit.; p. 7.
- (184).Barthes, "La muerte del autor", cit.; p. 70.
- (185).Barthes, *S/Z*, cit.; p. 7.
- (186).Barthes, "De la obra al texto", cit.; p. 74.
- (187).op. cit.; p. 79.
- (188).op. cit.; p. 77.
- (189).op. cit.; pp. 80-81.
- (190).op. cit.; p. 81.
- (191).op. cit.; p. 82.
- (192).Sobre el 'affaire Sokal', entre el torrencial volumen de bibliografía se puede consultar la sensata introducción de *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, de François Cusset (Paris, La Découverte, 2005).
- (193).En Seán Burke. *The Death and Resurrection of the author. Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998.
- (194).Roland Barthes. *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid, Cátedra, 1997; p. 14 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1971).
- (195).Roland Barthes. *El placer del texto y Lección inaugural*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003; p.46 (edición original en francés de *El placer del texto*: Paris, Seuil, 1973).
- (196).ibid.
- (197).Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, cit.; p. 15.
- (198).Barthes, *El placer del texto*, cit.; p. 46.
- (199).op. cit.; p. 101.
- (200).Roland Barthes. "La paz cultural". En *El susurro del lenguaje*, cit.; pp. 113-114.
- (201).op. cit.; p. 114.
- (202).Roland Barthes. "La división de los lenguajes". En *El susurro del lenguaje*, cit.; pp. 123-124.
- (203).op. cit.; p. 126.
- (204).op. cit.; p. 127.
- (205).op. cit.; p. 128.

- (206).op. cit.; p. 130.
- (207).op. cit.; p. 129.
- (208).op. cit.; p. 132.
- (209).ibid.
- (210).ibid.
- (211).Es interesante notar que en las publicaciones y programas académicos más recientes acerca de las ciberculturas, la edición digital y la propiedad intelectual en Internet, los artículos de Barthes y Foucault siguen ocupando el lugar de bibliografía obligatoria; por ejemplo, se puede revisar, de Debora J. Halbert, *Intellectual Property in the Information Age. The politics of Expanding Ownership Rights*. Westport, Quorum, 1999.
- (212).Que Foucault esté, con *Orientalismo* de Edward Said, entre los antecedentes teóricos más notables de la teoría poscolonial hace que no deba sorprendernos que interroguen el teoricismos barthesiano desde el mismo ángulo. La cuestión de la universalidad de la autoría y de la ‘muerte del autor’ se tratará con detalle en el capítulo siguiente.
- (213).Barthes, “La muerte del autor”, cit.; p. 65.
- (214).op. cit.; p. 67.
- (215).op. cit.; p. 68.
- (216).Barthes, “De la obra al texto”, cit.; p. 82.
- (217).Barthes, “La muerte del autor”, cit.; p. 71.
- (218).ibid.
- (219).ibid.
- (220).Roland Barthes. “Sobre la lectura”. En *El susurro del lenguaje*, cit.; p. 41.
- (221).op. cit.; p. 49.
- (222).ibid.
- (223).ibid.
- (224).ibid.
- (225).Barthes, *El placer del texto*, cit.; p. 101.
- (226).op. cit.; p. 102.
- (227).Roland Barthes. “Digresiones”. En *El susurro del lenguaje*, cit.; p. 91.
- (228).ibid.
- (229).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; p. 90.
- (230).op. cit.; p. 89.
- (231).op. cit.; p. 90.
- (232).Que Foucault está leyendo sin dudas las consecuencias en el texto de Barthes de su asociación con Derrida, explorada aquí más arriba, queda claro en el comentario del propio Lucien Goldmann en la discusión que sigue a la conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía (op. cit.; p. 106).
- (233).op. cit.; pp. 91-92.
- (234).op. cit.; p. 92.
- (235).ibid.
- (236).ibid.

- (237).Michel Foucault. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; p. 191 (edición original en francés: Paris, Gallimard, 1969).
- (238).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; p. 103.
- (239).Foucault, *La arqueología del saber*, cit.; p. 22.
- (240).op. cit.; p. 26.
- (241).op. cit.; p. 126.
- (242).op. cit.; p. 191.
- (243).op. cit.; p. 40.
- (244).op. cit.; p. 191.
- (245).op. cit.; p. 203.
- (246).op. cit.; p. 45.
- (247).op. cit.; p. 215.
- (248).op. cit.; p. 153.
- (249).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; pp. 97-98.
- (250).Foucault, *La arqueología del saber*, cit.; p. 89.
- (251).op. cit.; p. 90.
- (252).op. cit.; p. 207.
- (253).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; pp. 103-104.
- (254).op. cit.; p. 103.
- (255).Foucault, *La arqueología del saber*, cit.; p. 112.
- (256).op. cit.; p. 159.
- (257).op. cit.; pp. 159-160.
- (258).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; p. 98.
- (259).op. cit.; p. 109.
- (260).Foucault, *La arqueología del saber*, cit.; p. 163.
- (261).op. cit.; p. 176.
- (262).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; p. 89.
- (263).Michel Foucault. *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1989; p. 11. (edición original en francés: Paris, Gallimard, 1971).
- (264).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; p. 92.
- (265).Foucault, *El orden del discurso*, cit.; p. p. 43.
- (266).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; p. 94.
- (267).ibid.
- (268).Foucault, *El orden del discurso*, cit.; p. 31.
- (269).Michel Foucault. “Qu’est ce un auteur?”. En *Dits et écrits I, 1954-1975*, cit.; p. 839.
- (270).ibid.
- (271).Foucault, *El orden del discurso*, cit.; p. 50 y ss.
- (272).op. cit.; p. 56.
- (273).op. cit.; p. 57.
- (274).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; p. 104.

- (275).Foucault, *El orden del discurso*, cit.; p. 41.
- (276).Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.; p. 109.
- (277).Jacques Derrida. “La estructura, el signo y el juego...”, cit.; p. 383.
- (278).Anthony Easthope. *Literary into Cultural Studies*. London and New York, Routledge, 1996; p. 5 (primera edición: 1991).
- (279).ibid.
- (280).Paul de Man. “Kant y Schiller”. En *La ideología estética*. Madrid, Cátedra, 1998; p. 191 (edición original en inglés: Minneapolis & London, University of Minnesota Press, 1996); y “Anthropomorphism and Trope in the Lyric”. En *The Rhetoric of Romanticism*. New York, Columbia University Press, 1984; p. 262.
- (281).Jonathan Culler. *Sobre la deconstrucción*. Madrid, Cátedra, 1984; p. 244 (edición original en inglés: Ithaca, Cornell University Press, 1982).
- (282).de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 15.
- (283).Paul de Man. “Conclusiones: La tarea del traductor de Benjamín”. En *La resistencia a la teoría*. Madrid, Visor, 1990; p. 151 (edición original en inglés: Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986).
- (284).Como posible argumentación de un proyecto de asimilación mediada de *Alegorías de la lectura* al proyecto fenomenológico del Heidegger de *Ser y tiempo*, es posible consultar el artículo de Gregory S. Jay “Paul de Man: The Subject of Literary History”, en *Modern Language Notes*, diciembre 1988, vol. 103, nº 5. Sin embargo, es posible también confrontar dicho proyecto con los reparos expuestos por Jacques Derrida en *Memorias para Paul de Man*. Barcelona, Gedisa, 1998; pp. 139-151 (edición original en francés: Paris, Galilée, 1988).
- (285).Lindsay Waters. “Introducción. Paul de Man: vida y obra”. En Paul de Man. *Ensayos críticos 1953-1978*. Madrid, Visor, 1996; p. 64 (edición original en inglés: Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989).
- (286).de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 204.
- (287).Waters, “Introducción...”, cit.; p. 68.
- (288).Frank Lentricchia. *Después de la ‘Nueva Crítica’*. Madrid, Visor, 1990; pp. 265-294 (edición original en inglés: Chicago, The University of Chicago Press, 1980). Una crítica general de las historizaciones o periodizaciones acríicas de la obra de de Man puede confrontarse en el artículo de Andrzej Warminski “Ending Up/Taking Back (with Two Postscripts on Paul de Man’s Historical Materialism)”. En Cathy Caruth y Deborah Esch (eds.). *Critical Encounters. Referente and Responsibility in Deconstructive Writing*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1995; p. 35, nota 8.
- (289).Una crítica parecida puede leerse en un texto de orientación diferente pero relativamente contemporáneo al de Lentricchia: *The Subject in Question. The Languages of Theory and Strategies of Fiction*, de David Carroll (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1982). En su capítulo final, Carroll, a través de una serie de alusiones por momentos un tanto crípticas, involucra al de Man de *Blindness and Insight* en el modelo visual de conocimiento bajo el cual el estructuralismo continúa entendiendo metafísicamente (es decir, en los términos de una filosofía de la conciencia presente), a pesar de sus momentos antifenomenológicos, la naturaleza del lenguaje como un objeto del que se puede dar cuenta teóricamente de manera directa.
- (290).Las críticas de Lentricchia permiten percibir el carácter teóricamente inocuo de lo que pasa por ser el acontecimiento más capital de la carrera intelectual de de Man: el descubrimiento de los textos

colaboracionistas que escribió durante la Segunda Guerra Mundial. En las posiciones de Lentricchia, formuladas más de seis años antes de la fatídica revelación, están contenidos prácticamente todos los tópicos a partir de los cuales se rechazó la deconstrucción como tal en los bastante posteriores debates acerca del totalitarismo de la obra entera de de Man o las posibles relaciones entre sus escritos tempranos en la Bélgica ocupada y sus textos de madurez. En efecto, refiriéndose a las respuestas suscitadas por el artículo de Jacques Derrida sobre los trabajos del período 1940-42 de de Man, “Como el ruido del mar en lo hondo de una caracola: la guerra de Paul de Man” (originalmente en *Critical Inquiry*, 14, primavera 1988, y luego reproducido como epílogo de las *Memorias para Paul de Man*, cit.) en el número 15 (1989) de *Critical Inquiry*, Robert C. Holub señala, en su “The Uncomfortable Heritage” (en su *Crossing Borders. Reception Theory. Poststructuralismo. Deconstruction*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1992) que “sin duda unos cuantos de los seis escritores [de respuestas al artículo de Derrida] consideran la deconstrucción objetable, poco convincente o carente de interés, del mismo que diversos críticos de de Man, antes y después de las revelaciones concernientes a su periodismo de guerra, encontraron sus procedimientos ahistóricos, apolíticos y oscuros” (p. 168) y en una nota incluye, obviamente, entre estos críticos, al Lentricchia de *Después de la ‘Nueva Crítica’* (p. 228, nota 80).

(291).Lentricchia, *Después de la ‘Nueva Crítica’*, cit.; p. 291.

(292).ibid.

(293).ibid.

(294).op. cit.; p. 294.

(295).ibid. Para confrontar esta posición con una versión similar pero más matizada, se puede consultar “Adding Oddities” de Rodolphe Gasché, en su *The Wild Card of Reading. On Paul de Man*. Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, 1998; pp. 181-233.

(296).Lentricchia, *Después de la ‘Nueva Crítica’*, cit.; p. 294.

(297).de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 17.

(298).Paul de Man. “Signo y símbolo en la *Estética* de Hegel”. En *La ideología estética*, cit.; p. 131.

(299).op. cit.; p. 132.

(300).ibid.

(301).de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 17.

(302).de Man, “Signo y símbolo...”, cit.; p. 132.

(303).Rodolphe Gasché señala pormenorizadamente en “In-difference to philosophy” (en *The Wild Card of Reading*, cit.) las objeciones que podrían hacerse a la interpretación que de Man hace de Hegel desde una lectura todavía más atenta del corpus hegeliano. Sin embargo, es capaz de reconocer, finalmente, con un poco de sorpresa para su lector, “el proyecto teórico, si bien no convincente, si extrañamente coherente, que subyace debajo de todas estas violaciones flagrantes” (p. 65). En efecto, de Man estaría cayendo en errores de lectura solo si la lectura atenta del texto de Hegel se lleva a cabo según los protocolos tradicionales de la interpretación filosófica, que presupone un “significado transparente que el lenguaje pretende comunicar” (ibid.), y que de Man estaría poniendo precisamente en cuestión a partir de su problematización de la noción recibida y no cuestionada de símbolo.

(304).de Man, “Signo y símbolo...”, cit.; p. 134.

(305).op. cit.; p. 139.

- (306). De hecho, es lo que le sucede a Raymond Geuss en su “Respuesta a Paul de Man”. En *Critical Inquiry*, 10:2 (diciembre 1983), directamente referida a la argumentación de “Signo y símbolo...”, aparecida originalmente en la misma publicación periódica.
- (307). Gasché, *The Wild Card...*, cit.; p. 65.
- (308). Paul de Man. “La resistencia a la teoría”. En *La resistencia a la teoría*, cit.; p. 23.
- (309). Andrzej Warminski. “Alegorías de la referencia”. En de Man, *La ideología estética*, cit.; pp. 17-19, 26-29.
- (310). de Man, “Signo y símbolo...”, cit.; p. 133.
- (311). op. cit.; p. 143.
- (312). op. cit.; p. 146.
- (313). de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 51.
- (314). de Man, “Signo y símbolo...”, cit.; pp. 131 y 149.
- (315). Lentricchia, *Después de la ‘Nueva Crítica’*, cit.; p. 294.
- (316). op. cit.; p. 324.
- (317). op. cit.; p. 15.
- (318). op. cit.; p. 324.
- (319). Terry Eagleton. *Ideología. Una introducción*. Barcelona, Paidós, 1997; pp. 251-252 (edición original en inglés: London and New York, Verso, 1995).
- (320). Lentricchia, *Después de la ‘Nueva Crítica’*, cit.; p. 15.
- (321). de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 170.
- (322). ¿Es esta búsqueda de coherencia global en el pensamiento de Rousseau un prurito clasicista de de Man, generado por una especie de ‘fundamentalismo’ del análisis formal? Sería posible considerarla básicamente una estrategia argumentativa, ya que este intento de no caer en contradicciones en un nivel superficial, el de lo directamente afirmado, llevará a antinomias asimétricas mucho más difíciles de superar; por ejemplo, las que se dan, como se verá más adelante, entre “presión a favor del significado” y “presión a favor de que este significado se deshaga” (op. cit.; p. 189).
- (323). op. cit.; p. 178.
- (324). op. cit.; p. 181.
- (325). op. cit.; p. 184.
- (326). op. cit.; p. 189.
- (327). op. cit.; p. 193.
- (328). Esta pasión, el amor de sí mismo, aunque ni Rousseau ni de Man lo destaquen, sería todavía una metáfora ‘más primitiva’ que la del terror del que surge la metáfora salvaje del ‘gigante’, basada justamente en la ruptura que la aparición del otro introduciría en la relación amorosa consigo mismo. De todos modos, sobre el carácter ‘autodeconstructivo’ del ‘estado de naturaleza’ en Rousseau, que se ningún modo puede constituirse como término primitivo, se puede revisar op. cit.; p. 285-286.
- (329). op. cit.; p. 266.
- (330). op. cit.; p. 201.
- (331). Gasché, *The Wild Card...*, cit.; p. 41.
- (332). En “Anthropomorphism and Trope in the Lyric”, de Man señala, a propósito de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” de Nietzsche, que “no hay nada inherentemente disruptivo en la aserción de que la

- verdad es un tropo” (en de Man, *The Rhetoric of Romanticism*, cit.; p. 241), es decir, que en tal aserción no tiene lugar ningún tipo de operación crítica. De este nietzscheanismo ingenuo buscará separarse de Man en el análisis de los poemas de Baudelaire que lleva a cabo en dicho artículo y en la argumentación que se analizará inmediatamente a propósito de *Pygmalion*.
- (333).de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 206.
- (334).op. cit.; p. 208.
- (335).op. cit.; p. 216.
- (336).Jean-Jacques Rousseau. *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959; tomo 1, p. 1228; citado en de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 213.
- (337).ibid.
- (338).op. cit.; p. 216.
- (339).ibid.
- (340).op. cit.; p. 215.
- (341).La cuestión de mañana de la alegoría es expuesta con claridad por Jacques Derrida en *Memorias para Paul de Man*, cit.; pp. 44-93 y por Rodolphe Gasché en “‘Setzung’ und ‘Übersetzung’”. En *The Wild Card...*, cit.; pp. 29-47.
- (342).de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 233.
- (343).op. cit.; pp. 243-244.
- (344).En *La resistencia a la teoría*, cit.
- (345).*Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1989; y *The Fictive and the Imaginary*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993.
- (346).Estos pasos aparecen pormenorizadamente descriptos en “‘Setzung’ und ‘Übersetzung’” de Gasché y en “Reading Unreadability: de Man”, de J. Hillis Miller, en su *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James and Benjamín*. New York, Columbia University Press, 1987.
- (347).Gasché, “In-Difference to Philosophy”, cit.; p. 53.
- (348).de Man, “La resistencia a la teoría”, cit.; p. 29.
- (349).de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 235.
- (350).op. cit.; p. 289.
- (351).op. cit.; p. 116.
- (352).op. cit.; p. 120.
- (353).op. cit.; p. 124.
- (354).op. cit.; p. 238.
- (355).op. cit.; p. 62.
- (356).Específicamente, se puede recordar aquí lo que una discípula de de Man, Gayatri Spivak, tiene para decir sobre Foucault en su famoso artículo “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, tal como se vio en el capítulo dos de la primera parte de esta tesis.
- (357).de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 238.
- (358).ibid.
- (359).op. cit.; p. 239.

- (360). Para analizar la concepción de mañana de *praxis* y su distinción respecto de otras concepciones tradicionales, es recomendable revisar las indicaciones propuestas por Wlad Godzich en su artículo “El tigre sobre la alfombra de papel”, en su *Teoría literaria y crítica de la cultura*. Madrid, Cátedra, 1998; pp. 204-205 (edición original en inglés, con el título *The Culture of Literacy*. Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, 1994).
- (361). Wlad Godzich. “Paul de Man y los riesgos de la inteligencia”. En *Teoría literaria y crítica de la cultura*, cit.; p. 172.
- (362). Godzich está probablemente aludiendo con esto también a una teoría de la acción comunicativa como la de Jürgen Habermas, a cuyas relaciones con la deconstrucción nos hemos referido en el primer capítulo de la primera parte de esta tesis.
- (363). de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 306.
- (364). op. cit.; p. 307.
- (365). ibid.
- (366). ibid.
- (367). Lentricchia, *Después de la ‘Nueva Crítica’*, cit.; p. 291.
- (368). Cathy Caruth. “Introduction”. En Cathy Caruth y Deborah Esch (eds.). *Critical Encounters... Reference and Responsibility in Deconstructive Writing*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1995; p. 3.
- (369). op. cit.; p. 4.
- (370). de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 314.
- (371). op. cit.; p. 63.
- (372). op. cit.; p. 314.
- (373). op. cit.; p. 68.
- (374). Se trata de un capítulo de *Alegorías de la lectura* que no ha despertado un gran interés entre los comentaristas de de Man, quizás por las connotaciones que sus formulaciones son capaces de alcanzar en el contexto de la revelación de su propio pasado vergonzante.
- (375). op. cit.; p. 332.
- (376). ibid.
- (377). op. cit.; p. 148.
- (378). De hecho, de Man denuncia como reductiva cualquier teoría de los ‘actos ilocucionarios’, ya que presupondría como dada la posibilidad del establecimiento de una continuidad entre gramática y retórica, desarticulada por la buscada potencialidad alegórica de los textos, que en última instancia resulta incontrolable.
- (379). Wlad Godzich interpreta este movimiento del pensamiento de de Man respecto de la referencia como modalidad de la relación del lenguaje consigo mismo: “Es, en la terminología de mañana, la resistencia del lenguaje al lenguaje que fundamenta todas las otras formas de resistencia. Para el lenguaje, todo lo real es fungible excepto él mismo, y la resistencia que el lenguaje opone a sí mismo –que puede adoptar la forma del tropo– funda la realidad del lenguaje para el lenguaje, que construye entonces todas las otras formas de referencia a partir de este modelo fundamental” (Godzich, “El tigre sobre la alfombra...”, cit.; pp. 202-203).

- (380).William Ray, en su *Literary Meaning: from Phenomenology to Deconstruction* (Oxford, Blackwell, 1984), habla, en su lectura de de Man, de “performativo no intencional” (p. 200).
- (381).Gasché, *The Wild Card...*, cit.; p. 45.
- (382).de Man, *Alegorías de la lectura*, cit.; p. 10.
- (383).de Man, “La resistencia a la teoría”, cit.; pp. 24-25.
- (384).de Man, *La ideología estética*, cit.; p. 130.
- (385).op. cit.; pp. 191-192.
- (386).de Man, *La resistencia a la teoría*, cit.; p. 83.
- (387).de Man, *The Rhetoric of Romanticism*, cit.; p. 262.
- (388).A propósito de la cuestión de la historia, se puede revisar de Man. *Alegorías de la lectura*, cit.; pp. 156 y 314.
- (389).op. cit.; pp. 150 y 33.
- (390).Ray, *Literary Meaning...*, cit.; p. 200.
- (391).Este es el problema del planteo del artículo “Marxist Deconstruction” de Richard Holub, en su *Crossing Borders*, cit.; pp. 111-147: se vuelve absolutamente imposible pensar una noción de acción política a partir de las formulaciones de de Man solo si la acción se define según los términos tradicionales de la posibilidad de una conexión no suficientemente problematizada entre los espacio académicos y los debates públicos en los medios de comunicación según los protocolos de representación de las sociedades democráticas, pretensiones ocultas en última instancia detrás de la apelación de Holub a una concepción habermasiana del lenguaje.
- (392).Esta línea de argumentación crítica respecto de la política de los intelectuales sostenida por Foucault es revisada en el capítulo dos de la primera parte de esta tesis, a propósito de “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” de Gayatri Spivak.
- (393).Este punto se analizará en detalle en el capítulo siguiente.

### C. Las condiciones contemporáneas para volver a interrogar la figura del autor

En este capítulo intentaremos llevar a cabo un análisis detallado de las extensiones, los desplazamientos, las críticas y las ‘borraduras’ que el tópico de la ‘muerte del autor’ y la categoría foucaultiana de la función-autor sufrieron tras su primera formulación a fines de la década del 60. Esto implicará dar cuenta de los fenómenos críticos a los que se ha hecho a menudo referencia bajo las figuras del ‘retorno’ o la ‘resurrección’ del autor y del sujeto, teniendo en cuenta especialmente cómo algunos enfoques más o menos contemporáneos son capaces de cuestionar o, en los peores casos, simplemente eludir, los planteos originales vinculados con la ‘muerte del autor’.

Como señalamos en el final del capítulo anterior, el llamado ‘retorno del autor’, de cuyas formas y variantes tendremos ocasión de dar cuenta en este, no se constituyó como una polémica teórica con las tesis acerca de la muerte del autor ya revisadas, sino más bien como un cambio en la *doxa* generalizada que habitualmente rodea la práctica de los estudios literarios. Sin embargo, de todos modos se podría recoger algunos testimonios más formales de las posibles implicaciones teóricas de ese cambio en la *doxa* si se quisiera efectivamente desplegarlas, lo cual no parece ser para nada obligatorio o incluso recomendable en el actual contexto de denegación anti-teoricista. Es el propósito de este capítulo revisar críticamente estos testimonios, así como también, y sobre todo, analizar en general los efectos y consecuencias posteriores a su formulación original de las posiciones sobre el autor de Roland Barthes, Michel Foucault y Paul de Man.

Salvo contadas excepciones, las críticas a estas posiciones no han venido propiamente desde las filas de la teoría literaria, sino, como tendremos ocasión de ver en la segunda mitad de este capítulo, desde la filosofía del lenguaje, la lingüística, el análisis del discurso, la reflexión historiográfica y la teoría del arte. El trabajo crítico de los discursos alguna vez agrupados bajo la denominación de ‘teoría’ sobre la categoría de autor ha cedido definitivamente sus prerrogativas a la filosofía, la semiótica y las ciencias sociales, sin por supuesto aspirar ya de ningún modo a constituirse como *organon* de esas disciplinas o, al menos, como ejemplo privilegiado de los procedimientos y estrategias a los que ellas deberían atenerse, como en las épocas del estructuralismo y las teorías del texto. Es cierto que la teoría fue desde el principio un peculiar conglomerado de elementos y recursos seleccionados a partir de las más diversas disciplinas ‘de origen’; sin embargo, siempre los hizo jugar el juego de los singulares propósitos con los que intervino, según hemos visto por ejemplo en la disputa de la

‘nueva crítica’ con la tradicional historia literaria académica, en el campo de los estudios literarios. Ahora, por el contrario, las disciplinas pueden regodearse en su no-integración a la lógica de la teoría, y desde allí reconvenirla por sus excesos anti-intencionalistas y su ‘fundamentalismo’ de los usos no-comunicativos del lenguaje, así como también por sus déficits de contextualización y su aparente desprecio por los aspectos sociales y culturales de los fenómenos que solía analizar.

El giro conservador de los estudios literarios en los años 80 y 90, maniobra defensiva en el marco de una crisis generalizada de la disciplina que volvió a recurrir al autor y a su contexto como herramienta de legitimación de sus pareceres acerca de su objeto (aunque este ya no fuera, blanco central pero trivial de las polémicas del momento, la literatura del canon), pudo sin embargo servirse de algunas de las intuiciones del discurso teórico acerca del autor para respaldar el nuevo *statu quo* de unos estudios literarios preocupados por asegurarse de todos modos el dominio *sui generis* de un campo de saber. Si los llamados ‘estudios de área’ son simplemente la avanzada de las ciencias sociales sobre el campo de la cultura antes en manos de los guardianes del canon de los estudios literarios y de las historias del arte a los que el comparatismo ya les queda chico; y los ‘estudios culturales’, en sus hoy ya múltiples variantes, son finalmente el nombre del peculiar compromiso del aparato conceptual de la teoría, debidamente limpiado de sus pretensiones universalistas (y disciplinariamente imperialistas en sentido fuerte) más radicales, con la historia literaria y la sociología de la cultura tradicionales, se entiende que ahora la conceptualidad teórica se haya convertido en mera contraseña de un tipo de pensamiento sobre la sociedad y la cultura solo un poco metodológicamente más abierto que el de las ciencias sociales en sus formatos más clásicos, pero, igualmente que ellas tras la caída del gran proyecto de transformación epistemológica del estructuralismo, de todos modos poco dispuesto a radicalizar el análisis y la puesta en cuestión de sus propios inevitables compromisos con la representación y el encuadre académicos.

A partir de esto se puede entender mejor los alcances de la influencia de Michel Foucault sobre los estudios literarios en sus distintos juegos y aperturas posteriores a la segunda mitad de la década del 80. Con su denuncia de las falsas pretensiones universalistas y trascendentalizantes de las teorías de la ‘muerte del autor’ y de la ‘escritura intransitiva’, Foucault terminó proveyendo, tal vez a su pesar, de un conjunto de herramientas y operaciones básicas al (multi-)culturalismo relativista que, como única filosofía aceptable para los estudios literarios y culturales posteriores a la caída del estructuralismo en sus versiones más radicalizadas, hizo no solo prescindibles (en apariencia, por supuesto) las preocupaciones

teóricas acerca de la naturaleza misma de su constitución como disciplinas por encima de su simple ‘hacer’ como tales, sino sobre todo imposible la pregunta sobre cómo la literatura y la cultura podrían acceder a un ‘más allá’ de lo efectivamente pronunciado en cada caso en cada circunstancia puntual. Puede entenderse lo políticamente significativo y académicamente irreverente del propósito foucaultiano de inhabilitar conceptual y estratégicamente los procedimientos habituales en la crítica idealista y estetizante (y también, y sobre todo en realidad, de todo un modo apropiador y excluyente, típicamente burgués, de pensar desde el saber la sociedad y la cultura) en los años 60 y 70; sin embargo, para los estudios culturales y el retorno a la historia literaria de los años 90 y subsiguientes, el uso de sus categorías y ‘metodología’ no puede constituirse, en el período y el espacio académico (el norteamericano) en el que ellos primero se desplegaron, más bien marcados por el reflujó de las aspiraciones a una transformación radical de las disciplinas –a pesar, por supuesto, de toda la pseudo-politización de *campus* que rodeó la consagración institucional de los estudios culturales y sus perspectivas afines, así como también las luchas en torno del canon vinculadas con la política académica de identidades que se constituyó como el subterfugio activista de este verdadero giro conservador de los estudios literarios–, del mismo modo que en la Francia inmediatamente posterior al 68, a pesar de las creencias al respecto de académicos todavía en busca de un aura libertaria para su propio desempeño universitario.

Si bien podría decirse que toda la obra de Foucault es una interrogación radical de los modos idealistas, teleológicos y totalizadores de pensar la historia, a la vez que una puesta en cuestión de toda definición excluyente de ‘lo social’, es sorprendente que muchas de las herramientas teóricas que acuñó hayan contribuido a la re-constitución de las disciplinas de la historia literaria y del análisis socio-cultural de la literatura expandiendo sus alcances institucionales y legitimando su viabilidad teórica, como si el uso ‘positivo’ de las mismas implicara renunciar inevitablemente a sus propósitos críticos iniciales para convertirse en realidad en su contrario, en un resguardo de las convenciones institucionalizadas del análisis histórico y el estudio de la literatura y de la cultura que de él se desprende, aunque aquellas ya no sean las de la gran tradición historiográfica francesa o las de la sociología de la literatura de orientación marxista. ‘Enunciados’, ‘formaciones discursivas’, ‘posiciones de sujeto’ pueden encubrir hoy simplemente el tranquilo desempeño de la normalidad de una historia y un análisis social de la cultura bien encuadrados y respaldados institucionalmente, quizás por el simple hecho de que no son capaces de interrogar ya críticamente las condiciones de la

constitución misma de esos saberes, lo cual nadie está ya interesado en llevar a cabo en épocas de recorte presupuestario y reorganización departamental.

He aquí entonces por qué, a pesar de su obvio predicamento sobre la crítica y los estudios literarios más contemporáneos, las tesis de Foucault acerca del funcionamiento del autor no pueden ya satisfacerlos: ellas mismas están implicadas en una concepción hoy normalizada, probablemente en contra de los propósitos disruptores de la conferencia de Foucault, del saber acerca de la literatura, si bien probablemente, como veremos en especial cuando nos refiramos a la interpretación que de ella hace alguien como Roger Chartier, como resultado de una operación de lectura teórica que privilegia los aspectos ligables a una investigación historiográfica positiva de la obra de otro modo ‘multi-propósito’ de Foucault. Que el autor es una construcción que ‘psicologiza’ rasgos de los enunciados y que estos siempre disponen en sí mismos una pluralidad de posiciones de sujeto es parte de la *doxa* de los estudios literarios contemporáneos: lo que sería sorprendente para Foucault es que hoy esto sostenga, más que cuestione, las prerrogativas epistemológicas e institucionales de las investigaciones académicas actuales en historia literaria y análisis de la cultura.

Por esto, es crucial también revisar aquí el destino de las críticas foucaultianas a las teorías del texto y la escritura, para luego con esto dar lugar finalmente a un nuevo planteo en torno de y más allá de la muerte del autor. Atentos a las consecuencias del tratamiento foucaultiano de la función-autor, las de otro modo consideradas hiperbólicas y abstractas declaraciones de las muertes del autor y del sujeto por parte de esas teorías pueden aparecer bajo una nueva luz de interés para los estudios literarios contemporáneos, si es que estos están realmente preocupados por explorar las posibilidades que se les abren más allá de la rehabilitación unilateral de la investigación académica en historia literaria y sociología de la cultura a la que asistimos hoy. En el capítulo 1 de esta parte hemos revisado el propósito crítico con el que, en el marco de una disputa ampliamente desarrollada entre la ‘nueva crítica’ y la crítica universitaria, Barthes se sirvió de su rimbombante declaración de la muerte del autor, buscando privar a sus adversarios de una de las herramientas que crucialmente habían heredado de la filología y la crítica decimonónicas. En cierto sentido, las posiciones de Foucault en torno de la función-autor han servido finalmente para desproblematizar la cuestión de la muerte del autor, para sacarla de entre las preocupaciones fundamentales del crítico y el teórico en las que la habían colocado las teorías de la escritura y el texto, ante la certeza de que solo se trata finalmente de uno más entre los mecanismos de control, clasificación y distribución de los discursos, en cuyos puntos de contacto puede instalarse cómodamente una historia literaria. Sin

embargo, también es cierto, como queda ampliamente demostrado por los comentarios que siguen a su conferencia en su original de 1969, que Foucault toma en ella, si bien implícitamente, lo que fuerza la intervención ya mencionada de Goldmann a propósito de la reducción del sujeto al estatuto de función, una posición clara respecto de lo central del problema de la relación entre discurso y sujeto entre los otros dispositivos involucrados en la formación de los discursos, ya que aunque él mismo no lo mencione tiene bien claro desde el principio que el contexto de la constitución de la hegemonía estructuralista le impone sin dudas una agenda a la posible recepción de su conferencia. Decir que el problema del sujeto, planteado así en abstracto, simplemente no forma parte de los actuales intereses de la crítica y la investigación literaria contemporáneas en su pragmática búsqueda de concreción y de historización radical transforma entonces completamente los alcances y el marco de las formulaciones originales de Foucault, convirtiéndolas más bien en un conjunto de indicaciones metodológicas interesantes en un proyecto más general de constitución de un saber en torno de la cultura y la literatura.

Y esto, incluso en contra de las posiciones del propio Foucault. En este sentido, es doblemente ejemplar el texto que, sobre el papel del autor en los estudios literarios, redactó Donald Pease para el volumen *Critical Terms for Literary Study*, nada casualmente editado precisamente por Frank Lentricchia y Thomas McLaughlin: primero, por lo influyente de la publicación en la que apareció, y por sus pretensiones de hacer el ‘mapa conceptual’ y metodológico de los estudios literarios tras los conflictos teóricos de los años 70 y 80; y segundo, por la manera en que lleva a cabo una valoración bien selectiva de los diferentes momentos de la argumentación de la conferencia original de Foucault sobre el autor. En su habitual correlación con el planteo filosófico de los problemas del sujeto y del individuo (“desde el principio, esta genealogía [de la idea de autor] ha sido asociada con la de una figura relacionada, la del ‘sujeto’ individual”), la cuestión del autor solía suscitar preguntas como “¿Un individuo está autodeterminado o determinado por circunstancias materiales e históricas? ¿El sujeto humano es infinito o finito? ¿Puede un individuo basar su autoridad política en su creatividad individual? ¿Cuál es la base para la libertad humana? ¿Puede un artista reivindicar una originalidad absoluta?” (1). Ya sabemos cómo el estructuralismo y sus diversas continuaciones y extensiones más o menos afines se introdujeron críticamente hasta en la manera misma en que estas preguntas están planteadas, poniendo en cuestión el idealismo filosófico de sus mismos términos; Pease, evidentemente, también lo hace, pero su inmediata conclusión es que, si bien “tanto estas preguntas como las respuestas a las mismas de las

diferentes culturas han acompañado el término [autor] desde su origen”, simplemente “la variedad de estas respuestas constituye el sentido del término” [105]: no puede, por lo tanto, haber interrogación del autor y sujeto que, sea para cimentar la natural evidencia de su existencia, sea para poner en cuestión su carácter dominante en la época moderna, se sustraiga a un conjunto de determinaciones históricas y culturales. Este argumento sirve precisamente de introducción al “relato histórico” bajo cuyo molde genérico Pease procederá a “ordenar los variados y a veces contradictorios sentidos del término” [105], pero no se debe pasar por alto lo que desde el vamos este movimiento implica: la constitución de la categoría de autor es siempre eminentemente cultural, en el sentido de que está históricamente ligada a las circunstancias específicas de conformación de un ámbito de reflexión y práctica siempre específicamente situado, el de la cultura, y en esa ligazón se agota en todo caso su sentido. La cuestión del autor es cultural e histórica, y esto quiere decir para Pease que solo un análisis histórico-cultural podrá dar cuenta del sentido de la noción bajo la forma de la descripción de sus diversos usos específicos y concretos, y no de la de una categoría trascendente y ligada a la naturaleza misma de los productos culturales dotados con cierto grado de individualidad.

Esto podría ser asociado al planteo historicista respecto de la función-autor del Foucault de “¿Qué es un autor?”, también en contra de lo que él mismo denunciaba como el trascendentalismo de los teóricos del texto y la escritura. Sin embargo, también es cierto que el culturalismo y el historicismo radicales de Pease oculta todo un verdadero programa teórico bastante menos relativo cultural e históricamente hablando, en el sentido de que se trata de una concepción bien determinada de la cultura, de la literatura y de la investigación cultural y literaria que guía el relato histórico de la configuración del autor que esboza, haciendo que podamos confiar poco en la certidumbre relativista en que parecían basarse sus propósitos iniciales: un modo trascendental, transhistórico e idealizante de entender la cultura, en pocas palabras, una verdadera moral de la historia (como la que el mismo Foucault arqueólogo se encargó de denunciar en los modos tradicionales, teleológicos e idealistas de pensar la historia con los que se enfrentó), guía las precisiones de Pease al respecto, cimentando de este modo el conservadurismo constitutivo de sus posiciones ideológicas en el debate acerca del rol del autor en los estudios literarios, por detrás de su voluntad solo en apariencia, como es habitual en muchos de los defensores académicos del nuevo historicismo, transformadora de la disciplina en un sentido realmente radical. Pease, en efecto, entiende que el autor surge, durante el Renacimiento, de la crisis, más que de la voluntad de imitación o emulación, de la figura de los *auctores* clásicos, es decir, de las autoridades (Pease menciona a Cicerón, Aristóteles, Boecio,

Ptolomeo, etc.) que permitían organizar desde la antigüedad los diferentes campos del saber según un orden fijo y coherente, asimilable por supuesto en esto al de la creación como un todo proyectado por la divinidad (y, haciendo de la alegoría el procedimiento central de este modo de entender el saber, Pease no hace aquí más que seguir, si bien de manera algo simplificadora, al Foucault de *Las palabras y las cosas* (2)). Pease basa en el acontecimiento crucial de los descubrimientos geográficos durante el Renacimiento, particularmente en el descubrimiento del ‘Nuevo Mundo’, la ruina de los *auctores* que da paso a los autores en sentido moderno: ante la evidencia de cosas, seres, costumbres y culturas no previstas en los grandes relatos maestros de aquellos acerca del orden del mundo, se constituyen, para dar cuenta de ellos, nuevas “formas de poder cultural para llevar a cabo acciones políticas”, y ellas se personifican “en nuevos agentes dentro de la cultura”, entre ellos los “‘autores’, escritores cuya pretensión de autoridad cultural no dependía de su adhesión a precedentes culturales sino de su facultad de invención verbal” [107]. Los autores ya no pueden apelar a un orden trascendente, por divino, para legitimar sus intervenciones, y esto los define como tales. Por esto, basan su autoridad en su capacidad de articular precisamente lo nuevo, es decir, lo no previsto por la sabiduría de los antiguos: esta es la razón de la prevalencia renacentista de la creatividad y de la originalidad como cuestionamientos fundamentales de los órdenes establecidos.

De aquí se desprende, si se quiere, toda una ética del autor, que consecuentemente Pease opondrá luego a la del genio romántico, a la cual catalogará de simple retorno del *auctor* antiguo y medieval (bajo la figura del Creador divino, trascendente respecto de toda finita cultura humana): el autor de origen renacentista está claramente comprometido con un rol político y social claro, el de la legitimación de instancias de autonomía respecto del orden tradicional y por lo tanto del Antiguo Régimen que le correspondía política e institucionalmente a este último. En efecto, “el autor garantizaba la capacidad del individuo para determinar su propia identidad y acciones a partir de sus propias experiencias en una cultura que puede reformar, más que apoyar el objetivo ‘auctorial’ de trascender la cultura” [108]: frente al resguardo bajo la trascendencia de un orden de origen divino propio del saber de los *auctores*, el autor se ve obligado legitimarse en la inmanencia de su propia intervención en su cultura y en su tiempo. Así, los autores participaron del “cambio histórico, de una sociedad feudal y predominantemente agrícola, también a través de una variedad de otras medidas políticas y económicas, a una Europa democrática y predominantemente industrial”, en el marco de “una habitual relación recíproca con otras actividades culturales” [108] pero ya no con el más allá del orden divino de la creación. El autor, asociado al surgimiento del sujeto

individual moderno, según lo marcara por supuesto ya el mismo Foucault al comienzo de su conferencia, se ve por definición (y de aquí la ética que constitutivamente lo guía según Pease) movido a intervenir en la sociedad y la cultura de su tiempo a partir de la configuración de discursos autónomos, en el sentido de ya no sostenidos por su inscripción en un orden siempre ya establecido precisamente por su capacidad de trascender cualquier instancia particular de enunciación del saber. Pease incluso expone alguna caracterización metafísica de este proceso: es la finitud del sujeto humano, el carácter inaccesible para él del infinito, lo que lo lleva a postular una instancia, la de la relativa autonomía de la cultura producida por los autores, por sobre la ‘naturaleza’ de las tradiciones heredadas.

Pero de todo esto se desprende además una específica agenda política para el autor, que en el final de su artículo Pease aspira a ver reconstruida hoy, y que se opone a los modelos autorales más literarios derivados históricamente de la estética del genio y sus diversos avatares dentro de la herencia romántica a lo largo de todo el siglo XIX e incluso del XX. El genio es para Pease la figura tutelar del reino enrarecido de una manifestación ideológica capaz de “trascender el medio cultural en su totalidad” [108], o, más bien, de comenzar a establecer un corte abrupto dentro de la cultura misma, divorciándola así de lo que habría sido su imbricación con el ámbito general de la actividad humana, sobre todo en sus aspectos productivos; en una palabra, que Pease parece resistirse a usar: con el mundo de la *praxis*, y con todo lo que en él se constituye como un recuerdo de la finitud del hombre, de su carácter siempre específicamente condicionado (privilegiadamente, por las condiciones “económicas, políticas o materiales” [115] de su actividad). Así, según un modelo explicativo marxista bien tradicional que podemos encontrar por ejemplo en Georg Lukács (aunque aquí aparecería completamente desprovisto de su filosofía de la historia clasista), Pease pone en relación la labor cultural o intelectual del genio con el trabajo industrial, frente al cual aquella se define como su otro ideológico por excelencia, y a la vez como su secreta justificación [109]. La anécdota es simple y conocida; permítasenos para presentarla esta extensa cita, que expone con claridad la posición de Pease:

La diferencia entre el genio que crea otros mundos ‘originales’ y el autor que coopera con el surgimiento de una cultura alternativa subraya al menos dos impulsos contradictorios que el autor compartió desde el principio con esa otra categoría cultural emergente: el ‘sujeto autónomo’. Tanto el autor como el individuo colaboraron con los procesos colectivos emergentes en la vida social. El autor y el individuo compartieron una tendencia a resultar alienados de la sociedad una vez que estos procesos sociales colectivos se materializaron completamente. Si bien asociado con los más inclusivos movimientos sociales que llevaron a la revolución y la guerra civil, el trabajo creativo del autor no era separable de la obra colectiva de estos movimientos sociales. Solo después de que un movimiento social emancipatorio logró establecer una forma alternativa de gobierno con su propio reino de la ley pudieron ser disociados los esfuerzos creativos de un autor de la existencia colectiva

vital –como obra de un ‘genio’. Como fuente autorizada de la vida creativa, el genio marcó el retorno del rol del *auctor* al mundo cultural posmedieval [109].

Este relato organiza en su totalidad el pasaje de lo que para Pease es un modelo de autor, a otro (que en realidad, bajo la figura del genio, implica en realidad el abandono de todo lo que según Pease puede constituir positivamente la figura del autor): una vez desplegados definitivamente los procesos de cambio y transformación social que terminarán con el Antiguo Régimen y darán lugar a la constitución de la hegemonía política y cultural burguesa (lo que Pease antes llamaba la “Europa democrática”), la cultura se escinde en ámbitos aislados en los que la pretensión de autonomía solo puede darse ideológica, figurativamente, en el ideal de la ‘obra de arte’, en contraposición a un mundo vital de la *praxis* en el que, división del trabajo y alienación del trabajador respecto de los medios de producción mediante, aquella se ha vuelto definitivamente imposible. La dialéctica de la constitución del sujeto individual burgués (que Pease hable aquí de “movimiento social emancipatorio” en lugar de ‘transformación del modo de producción’ no hace su relato menos dependiente de una convicción marxista bien clásica acerca de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX) concluye en la demarcación privilegiada de un reino de la cultura separado de las presiones de la existencia, el trabajo y la producción: asistimos así a la aparición de las concepciones de arte y literatura hegemónicas por lo menos hasta las vanguardias de los años 20 y 30 del siglo XX, en las que aquellas se convirtieron ya no en el acompañamiento cultural e ideológico del “proceso de llevar nuevas personas y nuevas leyes a la existencia” [110], sino en el ‘coto de caza’ y sitio de dominio particular de la figura del artista genial, ahora solo capaz de legitimarse a partir de la trascendencia respecto de una vida cotidiana en la que no hay ya lugar para intervenciones imaginativas realmente transformadoras.

Pero lo que nos importa de este relato histórico es el cambio de la función del autor, siempre según la moral que acerca de la misma guía las formulaciones de Pease:

Con la instalación del genio como el *auctor* capaz de gobernar la República de las Letras, la función del autor se modificó de manera acorde –de producir un mundo político alternativo a producir una alternativa cultural al mundo de la política. Después de que la esfera cultural distinguió su funcionamiento del de los mundos diferentes de la política y la economía, el reino cultural se volvió cada vez más autorreferencial,

sobre todo si consideramos que, para Pease, “durante las revoluciones política e industrial de los siglos XVIII y XIX el reino cultural no podía ser completamente distinguido de los reinos económico y político” [110]. Más allá de lo ajustado o generalizable de este enunciado y de la extraña ‘sobreimpresión’ de la cronología que supone, hay aquí que tener en cuenta cómo la historia de los cambios de la función del autor que Pease diseña a partir de algunas de las

primeras intuiciones de Foucault se sostiene bajo la configuración de toda una concepción de la literatura bien determinada, basada en el rechazo explícito de muchas de las coordenadas que la definieron a lo largo de la mayor parte del siglo XX y que a menudo se decantaron problemáticamente en el discurso que alguna vez se dio en llamar ‘teoría’. Por lo pronto, es “el crítico literario”, y no el autor, en la cultura dominada por la figura del genio, el encargado de custodiar las diferencias que ella ahora autoriza: “Surgido de esta división del trabajo dentro del reino cultural, el crítico literario supervisó la diferenciación subsecuente dentro de dicho reino y vigiló los límites que distinguían lo que era literario de lo que no lo era” [111]. Es un modo de entender la institución literaria lo que Pease está cuestionando con su artículo, más que simplemente un modo de pensar el autor: precisamente aquel en el que el crítico (y, más tarde, el teórico de la literatura) es incluso capaz finalmente de desplazar al genio de su lugar dominante, y convertirse él mismo en el guardián último de la separación de la literatura de lo que para Pease sería su lugar natural, su relación indisoluble e inmediata con lo que él llama lo político, lo social y lo económico.

Este es entonces el marco de base en el que debe ser pensada la historización de Pease recién reseñada: el de una intervención teórica en el campo de los estudios literarios contemporáneos preocupada sobre todo por la inserción institucional de los estudios culturales y el nuevo historicismo en un espacio hasta hace poco estructurado según modos muy diferentes de pensar la literatura. Así, su trabajo debe ser leído desde el final, a partir de sus ataques a la Nueva Crítica norteamericana, a Barthes e incluso a Foucault. La crítica de corte formalista, a este y al otro lado del Atlántico, tuvo para Pease la función fundamental de producir “un artefacto cultural, el texto literario ‘autotélico’ o ‘autónomo’”, que fue definido “como completamente separado del medio circundante” [111]. Pease lee esto como un paso más en la enajenación de la obra respecto de su autor iniciada con la creación de la figura del genio, pero una vez más evita acceder al nivel de la argumentación que permitiría comprender que este es solo uno de los aspectos de la institución literaria tal como se conformó desde fines del siglo XVIII. Una crítica unilateral y, finalmente, formalista, a esa institución en bloque, típica de las recientes reformas conservadoras en el ámbito de las humanidades, es lo que finalmente Pease está tratando de llevar a cabo a través de su relato histórico.

Y este formalismo se refleja claramente en el modo en que Pease juzga conformes a sus propósitos otras escuelas críticas contemporáneas de los distintos formalismos que crítica: “los críticos que se sirven de marcos historicistas, marxistas, de la escuela de Frankfurt y feministas han restaurado la dimensión crítica al trabajo del autor, uniendo de este modo al autor y al

crítico en un proyecto compartido”, que no es otro que el de regresar “la obra del autor a los contextos social, económico, político y de género de los que los Nuevos Críticos habían separado sus textos autotéticos” [111]. Más allá de lo apropiado o no, en cada caso, de la descripción por parte de Pease del trabajo de las diferentes ‘escuelas’ críticas que menciona, e incluso de la asociación no muy legítima que hace de ellas, resulta claro no solo, una vez más, que toda su argumentación se orienta a poner en cuestión un modo determinado de entender la literatura que ha de dar cuenta de las transformaciones de los usos históricos de la categoría de autor, como simplemente parece pretender, sino sobre todo que a la conformación de la institución literaria surgida de la crisis romántica a principios del siglo XIX solo tiene para oponer, según la figura de un bastante poco probable retorno, una concepción ella misma evidentemente formalista de las relaciones entre obra y contexto, que por otro lado hace poca justicia al modo en que desde los marcos del marxismo o de las otras perspectivas mencionadas se pensó problemáticamente los complejos problemas de las relaciones de arte y sociedad. Pero el planteo de Pease es útil precisamente cuando muestra con total evidencia que este modelo, crítico de la institución literaria moderna, requiere capitalmente de la noción de autor más tradicional, ya que cuando “el genio vuelve a ser un sujeto individual”, ahora sí puede considerársele nuevamente “determinado por las fuerzas sociales y económicas cuyas formas él refleja o altera en su obra”, y con esto el trabajo de la crítica puede pasar así a convertirse en un intento de “revertir algunos de los efectos de la división del trabajo dentro del reino cultural” [112]. Toda una ideología de la crítica académica se despliega a partir de las conclusiones del relato de Pease: una intervención activa de ‘política cultural’ solo puede consistir, paradójicamente, en el recuento de las determinaciones a las que el texto literario puede estar sometido en tanto y en cuanto se lo considere la obra de un autor entendido según el modelo más tradicional y burgués del sujeto individual, a pesar de que ocasionalmente se pueda mencionar su carácter intrínsecamente contradictorio o, en todo caso, dialéctico. En la figura de esta determinación del texto, el contexto juega siempre un papel prefijado de ‘cerco’ o de anclaje hermenéutico, y con esto, al tiempo que garantiza la legitimidad del saber del crítico (y solo de él, ya que excluye de la posibilidad de acceder a la lectura ‘seria’ de los textos a aquellos que carezcan de los saberes sobre el contexto que los autorizarían), le otorga a la vez valiosas credenciales de activismo académico, compromiso que parece pasar precisamente por destacar, una y otra vez, de manera voluntarista, que los estudios literarios y culturales académicos no son ajenos a las circunstancias políticas y económicas. Pero, ¿no pueden concebirse otros modos de intervención política para la literatura que no pasen simplemente

por el molde de la simple ‘puesta en contacto’ de un texto con un contexto siempre exterior y que, ante la falta de cualquier reflexión específica sobre la mediación (o, incluso, sobre la falta de ella, o al menos sobre su ineficacia como concepto para pensar esa relación), solo puede pensarse como factor determinante, es decir, como cierre del sentido de la obra (o en una obra, en lugar de un texto).

Pease pondrá en juego esta ideología de la crítica a la hora de juzgar el tópico de la muerte del autor en Barthes y la respuesta al mismo por parte de Foucault. En primer lugar, Pease no ve a Barthes sino como un continuador del formalismo que “piensa que el texto está aislado de todo contexto que no sea el puramente textual y considera que el término ‘autor’ y la historia de sus usos culturales son impedimentos para el funcionamiento del medio textual” [112]. Sirviéndose de un argumento conocido pero no por eso menos eficaz en el ámbito anti-teoricista en el que se está moviendo, Pease señala con acierto que, si la declaración por parte de Barthes de la muerte del autor se piensa en el marco del proyecto general del formalismo, el autor no puede sino volver, aunque “en la forma desplazada del análisis metatextual de la actividad de escritura por parte de Barthes” [112], o sea, de la autoridad vuelta absoluta, ‘*auctoral*’ en sus términos, del crítico y el teórico sobre “las reglas que estructuran los juegos de lenguaje productivos del medio textual” [116], aunque ahora reducida a dar cuenta una y otra vez del mismo enfrentamiento, en el texto, del lenguaje con sus propios límites e imposibilidades referenciales. En el capítulo 1 de esta parte de esta tesis, en el que hemos repasado con más detalle esta modalidad de crítica a las teorías del texto, hemos sin embargo mostrado que las posiciones de Barthes fueron bastante más complejas, sutiles y conscientes, no solo a propósito del autor, sino sobre todo de los compromisos fenomenológicos de los formalismos literarios del siglo XX, y que se enmarcaron en un proyecto de análisis semiológico concebido desde el principio como superador de esos compromisos; pero el fracaso o el abandono de ese proyecto no debería autorizar a que evidentemente se lo malinterprete como, simplemente, un simple nuevo formalismo centrado esta vez en un texto separado por definición de todo contexto: el proyecto de alcances expandidos de la semiótica tal como se lo concibió, durante los tiempos de *Tel Quel*, en los textos de Barthes y de Julia Kristeva solo puede ser caracterizado de este modo si se piensa el contexto de manera abstracta y prefijada, a través de la oposición del exterior histórico-social respecto del interior textual, trillada metáfora de la crítica a la que ambos teóricos dirigieron expresamente varios de sus dardos. Es Pease, como indicamos, el que cae en flagrante formalismo al contraponer tan rígidamente ambas instancias, la obra y su contexto histórico, social y cultural, aunque sea solo

para que después el crítico académico-activista pueda ponerlas en contacto a través de su propia actividad mediadora ‘terapéutica’ o ‘salvadora’, indicando por ejemplo que en Barthes “el sujeto de la escritura es solo una versión textual de lo que los críticos historicistas describieron como el autor emergente, determinado por el movimiento colectivo que él ayudó a determinar” [115]: la oposición de una “versión textual” a una historia en la que pueda haber movimientos colectivos, nunca planteada en estos términos por Barthes, es testimonio de que es Pease, en todo caso, el que le otorga al texto la independencia absoluta que él mismo pasa por estar denunciando y a la vez resolviendo.

Si bien esta tergiversación por parte de Pease del proyecto de Barthes podría achacarse al hecho de que, en el contexto de un breve artículo de divulgación, lo despache bastante velozmente, no puede decirse lo mismo del modo en que presenta la conferencia de Foucault sobre el autor, a la que dedica bastante más espacio, pero lee según el mismo esquema de coordenadas: según Pease, Foucault, en su conferencia, “reactiva la controversia entre posestructuralistas (que creían solo en el medio de la textualidad) e historicistas (que creían en un contexto sociopolítico para la obra literaria) sobre la función cultural del autor” [113]. Ya en la configuración misma de los términos de la polémica sobre la que *a posteriori* estaría interviniendo Foucault, Pease impone un esquema para pensar el análisis cultural (para usar el adjetivo del que tanto, estratégicamente, se sirve Pease en su artículo de 1990) con el que tanto Barthes como Foucault pretendían romper con sus planteos originales. Foucault es usado por Pease, como por muchos de sus colegas neohistoricistas norteamericanos, como herramienta contra los teóricos del texto como Barthes, a los que como hemos visto se pasa a definir ahora simplemente como formalistas; pero este uso implica un olvido fundamental: el modo en que el mismo Foucault cuestionó estos modos tradicionales de concebir la historización de los fenómenos culturales, según el molde de ‘la obra y su contexto’ para el cual el autor se vino revelando, como hemos visto, por lo menos desde el siglo XIX, como una categoría de mediación imprescindible.

Y esto es lo que lo lleva a distorsionar lo que el trabajo sobre el autor de Foucault implica si se lo piensa en el contexto de su proyecto arqueológico de fines de los años 60 (cosa que hemos intentado hacer en el capítulo anterior): según Pease, Foucault solo está interesado en salvaguardar, contra la amenaza textualista, la institución de la crítica, para la cual no habría “garantía [...] si los autores desaparecieran efectivamente de la cultura” [113]. Ajustadamente, Pease indica que “sin conectar el nombre de Foucault con las palabras en, digamos, *Las palabras y las cosas* a nadie podría hacérsele cargo de ellas y, por lo tanto, no habría manera de

justificar ninguna crítica de ellas (o cualquier otro tipo de comentario)” [113]. Pero de esto, como de su exposición más o menos ajustada de algunos otros de los clásicos argumentos de Foucault en su conferencia, Pease extrae la conclusión central de que, del hecho de que, en efecto, “el nombre de autor satura la red de relaciones legales en su totalidad”, se puede deducir que con esto “otorga a la atribución de los discursos el poder de los procedimientos que de ellos resultan”; y así, “convierte prácticas discursivas de otro modo no relacionadas en un reino cultural coherente sobre el cual mantiene jurisdicción” [113]. Foucault se convierte así en un defensor de la figura de autor tradicional, y por lo tanto de la cultura tal como la entiende Pease, o sea, como el marco legal que permite el ejercicio legítimo de la crítica y la investigación académicas.

Lo que resulta insalvable para Pease es la invención foucaultiana de los “fundadores de discursividad” (que Pease traduce, algo sesgadamente, como “autores ‘fundamentales’” [113]), a la que hasta ahora no nos hemos referido en particular. Se trata del estatuto que Foucault concede a aquellos autores que no lo son simplemente de una obra, sino de todo un campo discursivo o de una disciplina (como Marx para el marxismo, o Freud para el psicoanálisis) en los que el retorno a esta instancia fundante resulta crucial, incluso a la hora de pensar alternativas a dichas tradiciones. Pease ve en los fundadores de discursividad foucaultianos un intento de instaurar una obra que “es discontinua respecto del reino cultural”, y también “de las prácticas que se siguen de ellos” [113]. Pease ve en esto, en primer lugar, quizás la manera ‘buena’ de pensar lo que Barthes habría querido articular con sus referencias al impulso de una “escritura intransitiva” capaz de sustraerse a los imperativos sociales de una época, pero que en el caso de Foucault no necesitaría recaer en lo que él ve como el persistente prejuicio formalista abstracta y radicalmente contrario a la figura del autor. Pero, en segundo, y en la línea que sigue de considerar falsos problemas todos los relativos a la autonomía y la especificidad, tomadas en serio, dentro de la esfera cultural (o de la investigación social), Pease considera que el fundador de discursividad foucaultiano es finalmente innecesario como categoría porque al fin y al cabo solo repone los rasgos de la figura clásica del autor tal como el propio Pease la caracterizó, primordialmente en su capacidad de instalar modos de pensar la cultura alternativos respecto de los tradicionales o heredados. Y, para peor, Foucault nunca consideró necesario “resituar el ‘autor’ dentro de un proceso socioeconómico (en el sentido de opuesto a puramente textual)” [115]; de este modo, su fundador de discursividad no es otra cosa que un nuevo avatar del genio, pero ahora trasladado a la órbita de las prácticas discursivas, sobre las que ejercería según Pease un dominio análogo al de aquél sobre la órbita

del arte: el mismo parece dotado de una facultad de producción cultural incondicionada (al menos si esas condiciones se piensan, como hace Pease, como socioeconómicas y por eso según él extratextuales), según un nuevo ejemplo de las tradicionales presuposiciones formalistas y de las pretensiones de dominio del “metatexto del crítico” [116] que implican. Pero el problema de que las prácticas de producción cultural queden en las manos del crítico todopoderoso no es para Pease lo que esto supone como modo de pensar la literatura, sino que aquel “no puede transformar estas prácticas”; encerrado en su disciplina, el crítico tradicional nada puede hacer para modificar su objeto. La respuesta de Pease a esto es la reactivación del autor en contra del poder del crítico: “Tras la saturación de los reinos cultural, económico y político por el texto del crítico, solo el regreso de un concepto habilitante del autor puede facilitar una transformación genuina” y “producir una práctica material capaz de superar la división en reinos culturales” [116]. Se confirma entonces lo que veníamos afirmando: la rehabilitación del autor por parte de Pease forma parte finalmente de una reivindicación generalizada de un modelo retrógrado de institución literaria en el que esta está completamente determinada hasta el punto de la absoluta indistinción por la situación en la que se constituye como tal; así, el ‘crítico historicista’ que a Pease le sirve de modelo es capaz de intervenir en ella con credenciales de los que cualquier otro acercamiento carecería, simplemente porque, así definida, no hay en la literatura nada que exceda su situación histórico-social; y si nada la excede, todo se agota en su ‘puesta en contacto’ con ella. ‘Cultural’ es para Pease el nombre clave, reiterado una y otra vez en su argumentación, tan característica del período en que se formuló, de esta reducción de la literatura a la determinación absoluta por parte de sus condiciones, paradójicamente en nombre de las capacidades de transformación de esa situación por parte del crítico académico pero ‘activista’.

De todos modos, está claro que aquí no se trata simplemente de una particular ‘mala lectura’ de las posiciones de Barthes y Foucault: están en juego, por supuesto, las credenciales institucionales –y particularmente aquellas que, cual habilitante *green card* de la crítica, otorga la academia norteamericana– que pueden sostener un proyecto de investigación o de trabajo institucional. Esto se vuelve particularmente notable si prestamos atención a cómo se pudo tratar el problema del autor desde las diversas corrientes feministas académicas, en el marco de las cuales aquél se tuvo que ver sujeto precisamente a los requisitos y convenciones de lo que puede pasar (o no) por trabajo e investigación en ese campo. El trabajo de Cheryl Walker “La crítica literaria feminista y el autor” pasa revista a estas cuestiones leyendo las consecuencias de las tesis acerca de la muerte del autor y la función-autor en el discurso del feminismo

literario. Allí, Walker apunta, apoyándose en un influyente artículo de Nancy K. Miller, “Cambiando de tema/cambiando el sujeto: autoría, escritura y el lector” (3) y polemizando con la también influyente introducción de Toril Moi *Teoría literaria feminista* (4), las razones por las cuales el feminismo militante en crítica e historia literarias rechazó dichas tesis en primer lugar: sin dudas, lo privarían de “las herramientas necesarias para considerar la manera en que biografía y ficción *están* en diálogo una con otra y proporcionan una crítica del patriarcado y también, en algunos casos, modelos de resistencia” (5), es decir, de la posibilidad de hacer de su análisis de los textos literarios un uso directamente orientado a la puesta en cuestión de valores y prácticas machistas y patriarcales, sobre la base de lo que en la ficción hay de efectiva puesta en juego de una vida, principalmente la de su autora. Sin esta posibilidad de apelar a la experiencia de la escritora –si bien esta no puede ya aquí pensarse como el querer-decir todopoderoso de un autor en sentido clásico, precisamente a causa de los modos ‘menores’ en que se constituye la subjetividad femenina en las sociedades patriarcales–, a Walker le parecen vedadas las vías de la crítica ideológica que, junto con Miller, defiende. Por supuesto, el feminismo puede compartir con Barthes y Foucault el rechazo de una figura de escritor entendido, de manera por definición masculina, como “genio originante, creador de objetos estéticos fuera de la historia, pero no disminuye la importancia de la diferencia y la agencia en las respuestas de las mujeres escritoras a las formaciones históricas”, o, lo que es lo mismo, de lo que hay de singularidad en la constitución de la subjetividad femenina frente a un sistema, una sociedad y una cultura definidos patriarcalmente. “La pérdida del escritor”, agrega Walker, “nos hace correr el riesgo de perder muchos relatos importantes para nuestra historia”; se entiende, relatos de esos modos singulares de experiencia de la constitución de la subjetividad de la escritora, e incluso afirma que la teoría barthesiana de la textualidad “nos dejaría sin historia literaria en absoluto” (6).

Walker apela entonces al libro de Cora Kaplan *Sea Changes: Essays on Culture and Feminism* (7) para proponer una posible concepción feminista actualizada del autor, que daría lugar a una solución de compromiso entre las necesidades de la militancia académica y las de la reflexión teórica, y que no dependería de una noción monolítica de sujeto creador autofundado; sin embargo, por supuesto, esta noción tendría que habilitar el tipo de “crítica psicoanalítica y sociopolítica que capta la experiencia del autor en la cultura” (8) que Walker considera necesaria u obligatoria para los proyectos de investigación del feminismo literario universitario. Este, a través de su análisis de la literatura, sería capaz de rastrear críticamente los límites de las hipóstasis ideológicas patriarcales a partir de la apelación a la experiencia

femenina a la que el texto estaría aludiendo, aunque por supuesto no se reduciría a ella. Con esto, quedaría abierta la posibilidad de una historia literaria feminista, que sería el propósito fundamental de la intervención de Walker: construir una historia de la literatura específicamente armada alrededor de la experiencia de la subjetividad femenina.

El cuidado de la experiencia subjetiva femenina, aquello de lo que la crítica literaria feminista no podría de ningún modo prescindir, parece requerir obligatoriamente de un tratamiento teórico mixto o ecléctico, sin que se pueda llegar hasta el fondo de ninguna de las posiciones en disputa: una cierta atención al texto evitará construir el sujeto y el autor de forma excesivamente masculina, patriarcal, esencialista, pero una atención excesiva hará perder de vista que son las vidas efectivas de mujeres escritoras las que han sido jugadas en los textos, con una historia y determinadas posiciones sociales y culturales, de las que habrán podido tomar mayor o menor distancia, vidas que no podrían ser tenidas en cuenta si no se apelara a las concepciones psico- o sociocríticas del autor que, lo sabemos, no soportarían incólumes o, al menos, idénticas, los efectos de las teorías barthesianas y afines de la textualidad y la arqueología de las formaciones discursivas de Foucault.

Con esto queda claro una vez más que el eclecticismo teórico –o, lo que es lo mismo, una peculiar forma de detener o fijar lo que serían las consecuencias de la reflexión teórica radical pretendiendo a la vez hacer teoría– es la única respuesta posible que las instituciones literarias académicas contemporáneas pueden dar a las interrogaciones del autor (y de sus otros recursos habituales en sus tareas también habituales) que se llevaron a cabo durante los años 60 y los primeros 70 del siglo pasado. Lo que hoy la *doxa* entiende por teoría no es entonces más que una disciplina ancilar que legitima modos de pensar la literatura y los textos literarios que se caracterizan, en todos los casos, por detenerse ante la posibilidad de acceder radicalmente a las consecuencias que abre una consideración seria del discurso literario. Esto queda claro precisamente por lo fácil que el eclecticismo se transforma, por no mediar mayor explicación teórica, en simple yuxtaposición incoherente de herramientas críticas que hasta llegan a anularse entre sí de una manera que suele perderse en los vericuetos del desarrollo de las lecturas efectivas.

Este freno o límite ante el objeto se ve con total claridad, además, cuando notamos que, del mismo modo que el culturalismo y el historicismo de Pease, el feminismo de Walker, todos ellos con aparentes credenciales de politicismo universitario, se sostiene en una concepción moralizante de la política, es decir, preocupada porque esta se dé en la vida académica según las vías conocidas y ya probadas de la apelación a una experiencia que puede ser singular solo

desde la lógica del reconocimiento, o sea, según una ‘singularidad’ limitada al juego de las identidades particulares, en este caso, la femenina, que sin dudas es una identidad según Walker, más allá de todo lo que pueda decir sobre el carácter ‘débil’ o ‘fluido’ de la subjetividad femenina (9). La ecuación singularidad-identidad-sujeto-autor se convierte en la salvaguarda de un modo de entender la política de la crítica literaria y cultural: como cuidado de un núcleo que no debe ser tocado por la reflexión –este es, precisamente, el mandato político-moral que hoy traza sistemáticamente un límite a la interrogación teórica radical– a riesgo de perder toda posibilidad de que cumpla su función, que solo podría ser la de ser reconocido como tal. ¿Por quién? Se entiende: por los protocolos habituales y convencionales de sanción y consagración de temáticas y problemáticas de las agendas académicas al uso. Los objetos de la crítica no parecen poder darse el lujo de constituirse por fuera de esos mecanismos de validación.

### **1. Una crítica ejemplar al textualismo**

La noción de texto, tan crucial en el momento de la formulación original barthesiana de la muerte del autor, ha sido ella misma objeto de ataques sostenidos y reiterados, ya que a ella se achacan los objetivos que habrían estado vinculados con la declaración de esa muerte, según señalaba ya, aunque de manera secundaria respecto de su argumento principal, Donald Pease. El artículo de Paisley Livingston con el sugestivo título “Del texto a la obra” es una muestra de este tipo de críticas, y por esto vale la pena revisarlo a continuación, sobre todo porque sus objetivos no parecen ser en principio los mismos que los de Pease al rechazar la muerte del autor (Livingston tiene un enfoque más pragmático y estético que cultural-historicista de los estudios literarios), aunque finalmente, como veremos, podrá considerárselos más que afines.

Su propósito está claro desde el principio: demostrar que el paso “de la obra al texto” por el que abogaba Barthes en el artículo del mismo título “no es para nada tan practicable ni tan deseable como muchos críticos parecen pensar”; y su justificación principal es que hay “aspectos de la noción de ‘obra’ sin los que sería muy difícil y costoso arreglárselas” (10), se entiende, para llevar a cabo las tareas habituales de la crítica académica, aunque Livingston aclara que no defiende “un retorno completo al tipo de investigación literaria que Barthes y otros quisieron reemplazar” [91]. Una vez analizadas las críticas de Livingston, podremos considerar hasta qué punto este retorno es o no completo.

La estrategia general de Livingston consiste básicamente en primer lugar en convertir las propuestas críticas de Barthes en hipótesis empíricas concretas, o sea, en imaginar los medios técnicos por los cuales la utopía textual barthesiana podría llevarse efectivamente a la práctica, para luego demostrar la imposibilidad o la indeseabilidad de esa práctica, y por lo tanto de dichas propuestas mencionadas en primer lugar. Con esto, Livingston supone de entrada que de lo que se trata en el texto de Barthes es fundamentalmente de una descripción de un determinado campo, digamos, el de los textos literarios, como si fuese precisamente un campo de experiencia, por definición abierto simplemente a este tipo de caracterizaciones empíricas. El problema de toda su argumentación es el del pasaje de este tipo de descripciones empíricas de un campo literario efectivamente existente (gracias al menos a las simpáticas hipótesis tecnológicas de Livingston) a las conclusiones valorativas del autor respecto de cuán bueno o malo es que ese campo se constituya en la realidad del modo adelantado por hipótesis. Como en la mayoría de los análisis pragmáticos de la institución literaria, ese pasaje se lleva a cabo a través de una moral del sentido común con la que se contrasta toda perspectiva crítica, lo cual redundando en una obvia militancia anti-teorista, si pensamos que ‘teoría’ podría ser, precisamente, el nombre de una interrogación sostenida acerca de cualquier moral de la literatura en su supuesta evidencia. Livingston basa sus críticas a la intervención barthesiana contra la crítica y la teoría literarias de su tiempo en que es difícil hacerla congeniar con lo que efectivamente ‘hacemos’ con la literatura, frente a lo cual todas las pretensiones de Barthes suenan no solo utópicas sino incluso directamente ilógicas. Pero la lógica que guía la pragmática de Livingston está centralmente guiada por presunciones cognitivas de base que no hay por qué compartir, al menos si consideramos que no hay nada obvio o natural en el hecho de que el estudio de la literatura en general deba acomodarse a los modos hoy habituales (en los distintos campos institucionalizados del saber) de la producción de conocimiento acerca de ella.

Y en efecto, un primer punto dentro de la crítica de Livingston está vinculado con el tipo de relaciones intertextuales que pueden establecerse en un contexto textual generalizado como aquel que Barthes defiende en contra de su compartimentación clasificatoria por parte de la investigación literaria académica tradicional. Según Livingston, la teoría del texto de Barthes no dice nada sobre la naturaleza de esas relaciones, dejándolas en la más completa indeterminación y por eso haciendo según él caer toda lectura en la más completa trivialidad, ya que “cada elemento en el universo es similar a cualquier otro elemento en un número infinito de aspectos, del mismo modo que cada elemento en el universo es diferente a cualquier

otro en un número infinito de aspectos” [93]. La cuestión en juego para Livingston está clara: “¿cuál es el valor cognitivo y la importancia de los informes de un crítico sobre tales *correspondances générales*? [...] ¿qué se aprende de la yuxtaposición?” [93]. Una vez más, como vemos, es el valor de la crítica como institución académica lo que está en juego, y la legitimidad del conocimiento que produciría (y de la pedagogía que permitiría consecuentemente estructurar): por detrás de la certidumbre lógica y cognitiva acerca de la trivialidad de la relación concebida de manera abstracta o general por parte de Barthes asoma el riesgo para nada abstracto de la trivialidad de las elaboraciones de la crítica acerca de la literatura, obviamente vinculada con el lugar de la misma dentro de las instituciones académicas de enseñanza. Pero lo que importa aquí no es tanto si la realización de la utopía textualista de Barthes puede dar efectivamente lugar a dicha trivialización radical de la crítica (sin haberse realizado aquella, y a pesar de los intentos ‘salvadores’ de académicos conscientes como Livingston y Pease y otros de su calaña, en los años recientes esta parece haberla alcanzado de todos modos), sino que el criterio central para definir una discusión teórica se haya convertido exclusivamente en su viabilidad en el marco de las instituciones académicas en su configuración actual. La teoría, entendida aquí como pragmática de la literatura, es según Livingston solo la articulación conceptual de un *statu quo* institucional, de las determinaciones del ‘estado actual’ de la cuestión, y es en esto que fundamentalmente su concepción de la teoría (y del autor) se diferencia de la de Barthes.

¿Cuál es para Livingston la función de la categoría de autor en esta articulación? Simplemente, hacer de un texto una obra, es decir, permitir el establecimiento de relaciones cognitivamente significativas en el marco de lo que Livingston llama “la práctica” [98]: si las características tradicionalmente adjudicadas a la noción de obra y no a la de texto (Livingston menciona la relación de aquella con “el momento de la composición del texto” o con “la identidad del o los agentes que crearon la obra” [96]; que la obra “tiene un comienzo y un fin” [94]; y que puede ser instanciada por varios textos diferentes –traducciones, versiones, ediciones, copias [97-98]) son las únicas que hoy por hoy permiten que la investigación literaria ejerza su tarea, la mejor forma de sustentar su estatuto es apelar a “aspectos de las actitudes (creencias, motivos, planes, etc.) del agente responsable por la creación del artefacto textual en un contexto dado” [98]. En efecto, “la apreciación literaria [...] depende de la ‘función autor’ de maneras que los textualistas apenas sospecharon” [99], y “nuestro marco para comprender e individualizar los fenómenos literarios se basa fuertemente en descripciones de acciones y presupuestos relacionados con la agencia” [99]. Pero esto, básicamente, como

indicamos, solo quiere decir que Livingston ve en ese específico marco institucional, y en el discurso acerca de la literatura que supone, un *logos* cuya necesidad es cognitivamente cercana a una naturaleza, aunque se trate, obviamente, de una práctica, pues esta no parece tolerar para él, si bien por puro sentido común, ninguna alternativa.

Pero Livingston es sin embargo capaz de aceptar que las ideas estéticas que defiende acerca de las relaciones entre obra y autor pueden ser solo “un constructo ‘burgués’” [99], y que por lo tanto podrían ser reemplazadas por un enfoque alternativo; eso sí, siempre y cuando este enfoque sea solo el de un análisis “sociopolítico” [99] definido de manera bien particular, y en cuya defensa Livingston parecería embarcar sorprendentemente a los autores textualistas que ataca. El argumento de Livingston se beneficia de la tradicional oposición de análisis estético-formal y análisis histórico-social pues le da la oportunidad de mostrar que su perspectiva pragmática la supera, quedando así en apariencia como completa dueña del escenario de la crítica en su totalidad, siempre y cuando se la defina según los términos exclusivos esgrimidos por él mismo. Porque si la “revolución textual”, definida según Livingston como “una exploración transgresora y transdisciplinaria de los campos abiertos de la práctica textual”, se piensa “animada por ideales emancipatorios”, ella debería encuadrarse necesariamente según él en “un marco responsable, informado y plausible de análisis sociopolítico” [100]. No hay para Livingston posibilidad de sostener una interrogación crítica profunda y radical de la sociedad y la cultura por fuera de las obligaciones impuestas por ese marco, entre las que por supuesto se incluyen las presuposiciones intencionalistas que según él deben estar detrás del análisis de cualquier fenómeno cultural. No hay emancipación “sin los tipos correctos de instrumentos conceptuales” [100], y estos no pueden ser sino los de una pragmática de la literatura y los fenómenos culturales como la que Livingston defiende, que en contra de la noción de relación que se desprende de una concepción radicalizada de intertextualidad, sostiene un “concepto fuerte de interacción” [100], que es el propio del modo en que la pragmática concibe en general la acción (y del que probablemente las consideraciones de Jürgen Habermas acerca de la ‘acción comunicativa’ den la idea más acabada (11), aunque Livingston prefiera servirse en su trabajo del marco de la teoría de los juegos). Por lo tanto, la literatura no podría cumplir una función crítica y transformadora como la que el propio Barthes parece adjudicarle sin que se pueda contar con algún tipo de noción de intencionalidad.

Entonces, y en síntesis, a partir de esta necesidad Livingston no pretende reconstruir un intencionalismo pleno, en el sentido más tradicional, cuando aboga por la recuperación de las

categorías de autor y obra en los estudios literarios, de modo que todo sentido se agote en el querer-decir del sujeto que estaría en el origen de la misma, querer-decir contra cuya obviedad y naturalidad se levantaron tanto Barthes como Foucault. No es este el problema; más bien, Livingston privilegia la interacción que se da entre autor y lector, en la que cada uno de estos debe suponer, aunque no entregarse pasivamente a ellas, un conjunto de actitudes en el otro sobre la base de las cuales se hace posible a su vez construir las propias, y viceversa: esto sucede

cada vez que un lector, pensando acerca del sentido de una obra, considera no solo lo que el escritor tenía en mente sino también que lo que el escritor tenía en mente incluía expectativas específicas acerca de lo que el lector esperaba, y así sucesivamente. Del mismo modo, los escritores se forman expectativas acerca de las creencias y modos de respuesta del público, pero también pueden anticipar las maneras en que el lector tratará de tener en cuenta esas mismas expectativas del escritor, y esta expectativa de nivel superior puede dar forma a la estrategia del escritor [102].

Esta interacción comunicativa constituida en torno de la obra (y que a la vez la constituye como tal otorgándole la unidad y la coherencia que resultan de la práctica de su asociación con una presuposición de intencionalidad, en el nivel que sea) es el marco que garantiza entonces la actividad de la crítica, dado que, definida como lo hace Livingston, se estructura de acuerdo con reglas o, al menos, regularidades, que pueden ser descritas más o menos objetivamente con el arsenal conceptual (lingüística pragmática, teoría de los juegos) del que Livingston dispone. El problema teórico no es sin embargo, como supone Livingston, que se tema que estas regularidades constituyan “un mecanismo simple y determinista” [103] cerrado a cualquier tipo de contingencia, y que impida el despliegue de “modos innovadores y transgresores de escritura y lectura” [102-103]: una vez más, el empirismo de Livingston lo lleva a suponer que las dificultades podrían surgir solo de lo que la teoría permitiría ‘captar’ o no de su objeto, del modo en que ella describiría o no adecuadamente las prácticas usual o consuetudinariamente asociadas con el discurso literario. Pero la cuestión fundamental no puede plantearse simplemente en el orden o nivel del objeto, dado que el modo en que este llegue a establecerse como tal tendrá mucho que ver con las intervenciones específicas que lleve a cabo la crítica. Pasando revista a la lógica de las interacciones literarias, Livingston parece no contar entre ellas las interacciones que suponen las polémicas internas de la crítica, pues hacerlo echaría por tierra las pretensiones cognitivas de su perspectiva, ya que implicaría aceptar que la lógica del objeto que las respaldaría, el sentido común que indicaría qué es realmente constituir un saber acerca de la literatura, no se sostiene puramente al margen de las disputas en el marco de las instituciones de la crítica, y que ese marco, cuando se lo piensa radicalmente y más allá de cualquier resguardo lógico-pragmático, no puede ser agotado por el

modelo de las ‘interacciones fuertes’ en el que Livingston basa su pragmática de la comunicación literaria –sobre todo si se toma en serio lo que supone precisamente pasar ‘de la obra al texto’. La textualidad, rechazada por Livingston como categoría de análisis porque carece “de las capacidades cognitivas y prácticas que son requeridas para formar expectativas y decisiones” [102], regresa precisamente en el punto frente al que su argumentación se detiene: el de una disputa crítica real por la delimitación misma de su objeto –por ejemplo, como obra, como texto, como escritura o como discurso. Dicha delimitación siempre resulta de una u otra manera presupuesta por los argumentos de Livingston, incluso por aquellos que apelan a un tipo de interpretación sociopolítica de los textos literarios que simplemente dan ya por bien establecida. El texto, ya lo sabemos, en su plural, en su carácter constitutivamente múltiple, es precisamente uno de los nombres de esta imposibilidad, por parte de los estudios literarios, de delimitar definitivamente su objeto, al menos según los requisitos que impondría el ‘conocimiento positivo’. Y sabemos también que esto no implica una recaída en una radical incognoscibilidad o intangibilidad del objeto, como supone Livingston de las teorías de la escritura, sino más bien solo que ningún discurso acerca del texto podrá ya arrogarse derechos lógicos o cognitivos para dar cuenta de él. La crítica, ella misma como práctica, es una intervención, no una simple instantánea del sentido común, sea este el de la tradición estética académica, o sea el de los defensores de los vínculos de la literatura con la sociedad y la política que quieren sacarla del ámbito de dicha tradición. Y dicha intervención tiene la desgracia (o la suerte) de no agotarse en ninguna teoría pragmática de las ‘interacciones fuertes’, ya que a menudo –e incluso ejemplarmente– consiste precisamente en interrogar radicalmente todo presupuesto acerca de la intencionalidad y el modelo de comunicación que se desprendería de él, y no solo en su versión idealista y psicologista clásica que también rechaza Livingston.

Este concluye su artículo afirmando que “debemos abandonar las tesis textualistas, dado que no solo fallan en encajar con las discriminaciones básicas de la estética literaria, sino que además son demasiado débiles para sostener el proyecto de una aproximación política e histórica a la cultura” [103]. No es necesario reiterar ya lo que esto supone como modo de pensar el manejo de la conceptualidad de la teoría; con esta cita resultan evidentes no solo los presupuestos de Livingston sobre la estructuración de ese campo de conceptualidad, dividido según él de acuerdo con su caracterización más tradicional entre estética formalista y sociología o historia literarias; sino sobre todo la manera en que una ‘traducción’ pragmática de las categorías estéticas tradicionales como la que lleva a cabo Livingston, junto con otros

teóricos contemporáneos, a algunos de los cuales nos referiremos más adelante, resulta extraordinariamente afín a los presupuestos acerca de la literatura que manejan los estudios culturales y las perspectivas neohistoricistas acerca de la literatura, a los que se suele oponer, en los a veces furibundos debates en torno del canon o de la transformación de las humanidades, aquel tipo de aproximaciones pragmáticas. Si bien los análisis pragmáticos de la literatura pasan a menudo por pretender superar a favor de una caracterización más general de los fenómenos literarios el culturalismo relativista de los estudios culturales, y estos últimos rechazan las aparentes aspiraciones universalistas o cuasi-trascendentales de los primeros a la hora de defender, todavía, una concepción de la literatura sostenida en una especificidad más marcada, ambos son las dos caras de una misma moneda teórica, de una concepción más o menos consensual acerca del estudio de la literatura que la hace coincidir solo con sus aspectos estrictamente ligados a la situación en la que se inscribe, sea esta la de su origen e incluso su recepción histórico-sociales, sea la de las relaciones entre autor, lector e instituciones literarias tal como las piensa una pragmática de la comunicación literaria. En ambos casos, la literatura, podríamos decir, media en un tipo de interacción en cuya definición o delimitación mismas, como tales, no parece intervenir, ya que, como indicaba Livingston, solo podría transformarla aceptando un determinado marco conceptual previo capaz de ‘hacer justicia’ a las interacciones políticas, siempre definidas de antemano y ‘exteriormente’ respecto de las relaciones específicamente textuales, “débiles” según Livingston.

Entonces, las recuperaciones de la categoría de autor en críticos historicistas y culturalistas como Donald Pease y pragmáticos como Paisley Livingston coinciden en su modalidad y propósitos básicos, si bien a veces no en sus herramientas conceptuales específicas: siempre se trata de establecer para la literatura un marco de conceptualidad crítica que la haga accesible al discurso académico al uso y a los requisitos hoy habituales en la producción de conocimiento. Frente a las hoy desvirtuadas o simplemente fracasadas pretensiones de los teóricos del texto y de la escritura de fundar sobre ellos una nueva idea de científicidad, tal como se vio en el capítulo 1 de esta parte de este trabajo, la mejor receta parece ser la de volver, la mayor parte de las veces sin siquiera notarlo (y en esto hay que saludar con alborozo que todavía existan artículos que, como los de Pease y Livingston, al menos se tomen el trabajo de argumentar esta reacción) a recursos de la historia literaria más tradicional como el autor más clásico, aunque ahora cubriendo oportunamente las categorías de un barniz relativista o pragmático como estrategia para evitar las acusaciones de idealismo de las que con razón fue en su momento víctima la vieja historia literaria.

Lo que aquí debe quedar claro es que este tipo de categoría de autor, efectivamente, vuelve, pero no como resultado de la naturalidad como tal de la apropiación que implicaría en relación con ‘el fenómeno literario’, o del reconocimiento de lo irremediablemente ‘perverso’ de haber pretendido que no tuviera la significatividad crítica que se le venía otorgando, hasta el punto de declarar su definitiva prescindibilidad; sino, más bien, como específica –pero a la vez, notablemente generalizada en los estudios literarios y culturales contemporáneos– operación de legitimación de programas de investigación que solo pueden sostenerse como tales, en su falta de radicalidad, sobre la exclusión sistemática de los aspectos de la literatura y la cultura que amenazan su inclusión en una situación contextual siempre ya dada según un conjunto de presencias que excederían constantemente de manera trascendental las relaciones implicadas, si puede decirse que ellos implican un tipo de relación más o menos generalizable más allá de la lectura, gracias a categorías como las de texto, escritura e incluso discurso, si se lo concibe desde un punto de vista no exclusivamente pragmático (y en este sentido resultará oportuno, como haremos más adelante, regresar a su análisis por parte del Foucault arqueólogo). El retorno del autor es el nombre de esta operación a través de la cual los estudios literarios y culturales parecen poder simplemente volver a un trabajo que sistemáticamente excluye de su consideración sus propios presupuestos, de modo que puedan sostenerse como programas válidos con una agenda de investigación positiva, a veces obteniendo credenciales de compromiso político-social, como ya hemos visto, que a menudo forman parte de las características estándares y obligatorias de esos mismos programas de investigación.

## **2. El que se va porque lo echan: la estrategia interpretativa de Seán Burke**

Lo más cercano a una caracterización teórica desarrollada de este pretendido retorno del autor puede probablemente encontrarse en la estrategia de Seán Burke, quien en su libro de 1992 *La muerte y regreso del autor. Crítica y subjetividad en Barthes, Foucault y Derrida* vuelve sobre los textos fundadores de las tesis de la muerte del autor y afines para criticar las lecturas ‘absolutistas’ que se hicieron de ellos sobre todo en la academia norteamericana en el marco disciplinar de la teoría literaria, e incluso demostrar que sus autores originales o bien abjuraron luego de sus posiciones radicales iniciales acerca del autor o bien nunca declararon su muerte de manera absoluta en primer lugar, como se pensó. La muerte del autor tiene para Burke todas las características de una impostura intelectual típicamente perteneciente al ámbito de los departamentos estadounidenses de teoría literaria, y forma parte para él de la larga

historia de desatinos y desencuentros entre el pensamiento anglosajón y la llamada filosofía continental, al tiempo que pone de manifiesto los límites de la academia norteamericana para pensar la política, lo cual habría hecho solo como simple alegoría a través de la lucha en el plano de la lectura y la interpretación de textos contra un autor que no puede concebir sino como opresor para garantizar las credenciales libertarias de la crítica.

Se puede ver esta politización de la lectura [afirma Burke] como síntoma de una brecha –creciente desde mayo del 68– entre el mundo de la institución y el mundo de las realidades políticas externas (cuya existencia los así llamados críticos políticos han denegado efectivamente sobre la base de considerar humanista e ilusoria la representación) (12).

Más allá de lo cuestionable de intentar fundamentar una crítica de las políticas de la academia (altamente cuestionables como lo son, por supuesto) en la referencia a un “mundo de las realidades políticas externas”, sin dudas un fetiche se considere o no “ilusoria” la representación en una vena más o menos ‘posestructuralista’ (cuestión a la que habrá que volver más adelante), este modo de entender la recepción teórica estadounidense de la muerte del autor resulta probablemente ajustada. Los ecos teóricos norteamericanos de la muerte del autor –no así las formulaciones originales de Barthes o Derrida, aclara– son para Burke no otra cosa que un episodio más de los intentos de la institución académica de los estudios literarios por autorregularse de manera absoluta sin tener en cuenta la política exterior (precisamente en tiempos –la era Reagan– en los que esta no resultaba para nada auspiciosa), reduciéndola a una política interna, de *campus*, con el objeto de “mantener lo no-académico a raya: a partir de esto, se colocó un obstáculo más frente al resurgimiento de una cultura de las Letras” [ix], se entiende, de carácter no estricta o principalmente universitario como sucede en los Estados Unidos (y crecientemente también en el resto del mundo), que es lo que Burke parece estar reclamando implícitamente a lo largo de todo su trabajo. Resta por supuesto pensar en qué consistiría una tal ‘cultura y política de las Letras’ por fuera o más allá de una simple nostalgia iluminista acerca de la labor intelectual, además de analizar los supuestos *políticos* (y no meramente teóricos) detrás de la distinción entre una política interna y otra externa, y lo que implicarían.

Sin embargo, Burke no extrae de todo esto, como muchos otros antes y después que él, la conclusión de que lo que hoy más o menos generalizadamente es percibido como el carácter errado, ingenuo o políticamente solo alegórico del discurso teórico sobre la muerte del autor invalida de plano como tal y en su totalidad ese discurso para que por fin resulte nuevamente liberada de sus garras la singularidad de las prácticas críticas (e historiográficas) concretas. Es cierto que afirma, como veremos en detalle, y con razones que habrá que evaluar, que el autor

es una cuestión para tratar con la cual la crítica y la historia literarias se encuentran mejor pertrechadas que la teoría al menos tal como la conocemos hasta ahora [190-191]. Sin embargo, su análisis de cómo incluso la según Burke trasnochada declaración de la muerte del autor sirvió para fundar el gesto teórico mismo como él lo entiende, debería ser más bien, indica, una ocasión para renovar nuestras propias concepciones acerca de la naturaleza y la función de la teoría literaria, “sus dominios y los límites de estos, su adecuación al estudio de los textos mismos, a la genealogía y modos de su existencia” [191], no para simplemente enterrarla. Esto, por supuesto, tiene que ver con la legitimidad de su propio proyecto, y que Burke tenga que afirmar explícitamente su posición respecto de la teoría es probablemente síntoma de que podría habérselo pensado simplemente como un intento más de clausurarla en favor de algún nuevo tipo de rehabilitación de la historia literaria académica o de la sociología de la cultura. De todos modos, está claro, corresponderá analizar qué concepción efectiva de la teoría se desprende del libro de Burke, aunque esto habrá que dejarlo, inevitablemente, para más adelante.

El libro de Burke consiste básicamente en una revisión de los textos ya clásicos de Barthes, Foucault y Derrida directa o indirectamente vinculados con la muerte del autor, teniendo muy presente a la vez cómo de ellos se desprendió, sobre todo durante los años 70 y 80, toda una manera de pensar los estudios literarios y el trabajo de investigación efectivo en su marco, aunque el volumen tiene poco de exploración institucional y mucho del más tradicional trabajo teórico interpretativo sobre los textos de los ‘maestros’.

Como Peter Lamarque, según veremos más adelante, Burke destaca que lo que diferencia la tesis sobre la muerte del autor del anti-intencionalismo más clásico en los estudios literarios, de los formalistas rusos a las ‘nuevas críticas’ norteamericana y francesa, es que no se trata solo de una prescripción metodológica sino de una afirmación de carácter ontológico acerca del texto y el discurso en general. Según Burke, con el Barthes de “La muerte del autor” la precaución metodológica y meramente propedéutica que obligaba a quitarlo del centro de la escena para estudiar el funcionamiento del lenguaje en su especificidad, lo que había sido hasta entonces un simple resguardo científico y disciplinar a la hora de construir un objeto de estudio, muy en la línea, por supuesto, de la reducción fenomenológica que sin dudas, como hemos visto, sirvió de modelo para la naciente lingüística estructural, se transforma en verdad revelada acerca del texto en sí, y esto explica el carácter entre declaratorio y prescriptivo del texto original de Barthes: la pura especulación teórica hace del ‘como si’ metodológico un ‘en sí’ ontológico que sin embargo no es finalmente más que el resultado de las falsas pretensiones

absolutizantes de la teoría, y no de un verdadero encuentro con la ‘cosa’. La historia de los ‘formalistas rusos’ en su primera y segunda etapa es para Burke la mejor muestra de la necesidad de relativizar las primeras operaciones metodológicas destinadas al recorte de un objeto de estudio una vez establecido este, de modo que ellas no se conviertan en limitaciones a la hora de considerarlo en todas sus características, aspectos o variaciones.

Inteligentemente, Burke dejará entonces de lado lo que de los textos de Barthes y Foucault podría desprenderse como nuevo *organon* para la crítica literaria de nuestro tiempo: no es ésta la función que habrían cumplido como parte del canon de la teoría literaria. Y esto básicamente por dos razones. Primero, la crítica centrada en el autor que Barthes, por ejemplo, cuestiona en “La muerte del autor”, no existe según esa modalidad en el mundo literario anglosajón, dominado más bien por las distintas variantes del *new criticism*, bastante desconfiado, “falacia intencional” mediante (13), frente a cualquier hipótesis biografista. Desde el punto de vista de la metodología de la investigación literaria, estos teóricos franceses no tenían gran cosa que enseñarles a sus colegas ingleses o estadounidenses. Pero, en segundo lugar, Burke afirma que incluso en el ámbito enrarecido de las letras francesas de posguerra la concepción del autor contra la que se levanta Barthes es ya una hipóstasis. Esto se deduce de la reinterpretación sumaria que aquel lleva a cabo de la crítica positivista decimonónica: aunque Hippolyte Taine pueda haberse servido del autor para llevar a cabo su análisis de la raza, el medio y el momento, aquel no es “ni el término original ni el final del análisis” [26], sino que solo cumple una función de ‘puente’ entre texto e historia, más que de origen creador absoluto, como en el caso del papel que Barthes le otorga, para luego liquidarlo, en “La muerte del autor”. Sin embargo, también está claro que a pesar de esto no debería escapársele a Burke que, como lo hemos visto en el capítulo primero de esta parte, Barthes también interroga severamente y con variados argumentos –lo mismo que Foucault– esa función absolutamente fundamental de ‘correa de transmisión’ entre obra e historia que el autor cumplió a menudo para la crítica literaria académica, y sobre todo para la marxista de, por ejemplo, un Lucien Goldmann, sin comprometerse respecto de su rol como creador individual absoluto. Burke parece suponer que el autor solo puede cumplir una función crucial de legitimación para la crítica cuando se convierte en punto único y absoluto de llegada de cualquier interpretación. Y no es esto lo único que está entre los objetivos de la crítica del Barthes de 1968, sino también toda una concepción y un modo de pensar las relaciones entre texto literario e historia, cuestión sobre la que Burke evita expedirse o en todo caso disuelve en su vaga apelación a una

reconstrucción de una política letrada por fuera de la lógica alegórica de las políticas de *campus*.

De todos modos, el punto central del planteo de Burke respecto de las interpretaciones teóricas de la muerte del autor tiene que ver con su asociación no del todo reflexiva con otras ‘muertes’ contemporáneas, la del sujeto y la del hombre, y sus consecuencias. Burke sostiene que los teóricos de la literatura asociaron demasiado improvisada y directamente el autor de la crítica tradicional con el modelo del sujeto absoluto del idealismo filosófico, y esto dio lugar a innumerables confusiones. Entre ellas, las fundamentales: que se suponga que el autor, para constituirse como tal, debe hacerse cargo de todos y cada uno de los aspectos del texto, como su amo absoluto y totalizante, según la lección de cierta crítica fenomenológica –algunos de cuyos representantes revisamos en el capítulo anterior– que hace equivaler autor a conciencia; y que poner en cuestión el carácter unitario y totalizante de una concepción de la obra literaria implique por lo tanto tener que deshacerse absolutamente de la noción de autor, es decir, matarlo. Burke critica fuertemente este maniqueísmo de todo o nada respecto del autor, y lo ve como un presupuesto fundamental de la declaración de su muerte por parte de Barthes:

Que el autor puede solo ser concebido como una manifestación del Sujeto Absoluto, este es el mensaje básico de cada autoricidio. Hay que ser, de base, profundamente *auteurista* para reclamar la Muerte del Autor. [...] El Autor de Barthes es una abstracción metafísica, un tipo platónico, una ficción del absoluto [27].

Desde este punto de vista, la muerte del autor solo se entiende como resultado de la debacle de las concepciones fenomenológicas de la obra literaria en la que, como hemos visto, fueron dando en Francia el estructuralismo y la semiología que en primer lugar habían sido más o menos solidarios con ellas. Y también en los Estados Unidos, pues Burke no se priva de llamar la atención sobre la formación fenomenológica de los críticos de la llamada Escuela de Yale – Paul de Man, J. Hillis Miller, Geoffrey Hartman– que, deconstrucción mediante, aparentemente abrazaron para él de la manera más evidente entre todos sus colegas de la época las tesis acerca de la muerte del autor. Solo el peculiar pasaje de la teoría americana desde una concepción fuertemente fenomenológica del hecho literario, reacción ella misma respecto del objetivista *new criticism*, a otra de corte deconstructivo radical podía dar lugar a lo que para Burke es la monstruosidad teórica de la muerte del autor: de la extensión máxima del ego trascendental de origen husserliano a la materialidad de la huella, la teoría literaria de los años 70 se lleva por delante en su totalidad la presencia muchas veces parcial o sutil del autor al contraponer rígidamente su dominio absoluto del texto a su completa destitución en favor de los mecanismos del texto. Y esto por la equivalencia simple trazada entre ese ego y la figura del

autor: si la textualidad traza los límites del alcance de una conciencia que se pretendió todopoderosa y absoluta, solo podrá en apariencia hacerlo destituyéndola también absolutamente, de donde se sigue la muerte, y no su reubicación o deshabilitación parcial, del autor.

Esto redundaría en una defensa de la crítica biográfica por parte de Burke, si bien moderada respecto de los excesos decimonónicos de un Sainte-Beuve: una vez abandonada la identificación de autor y sujeto absoluto de la tradición idealista, se puede dejar de lado también el biografismo que impone que la vida del autor determinará de manera absoluta la obra, y en un solo sentido; “la relación entre obra y vida”, indica Burke, “es una interacción incesante y reactiva en la cual ni la vida *ni la obra* poseen ninguna pretensión de prioridad necesaria” [32]. Con lo cual, la ‘crítica biográfica’, y no biografista, ya no resultaría un contrasentido teórico.

Sabemos que la declaración por parte de Barthes de la muerte del autor se da en el marco de un proyecto mucho más amplio de renovación de las maneras de pensar el lenguaje y el sentido. La interrogación de la naturalidad de la concepción representacional, mimética, del lenguaje, naturalidad que lo pone al servicio de una realidad referencial exterior a él, fue sin dudas característica de la corriente, si puede llamársela así, semiológico-estructuralista, y de todas las teorías del texto y la escritura. El sujeto de la fenomenología, atendiendo a las funciones de garantía epistemológica última que siempre tuvo para Husserl, era sin dudas la vía regia para reducir el lenguaje a una manifestación secundaria, suplementaria, del ser, constituido en primer término a partir de, digamos, para resumir, algún tipo de ideación prelingüística. Y, reactivamente, el estructuralismo literario tendió a adjudicar al autor este rol respecto de la literatura: la garantía última de que el análisis de la obra pudiera reducirse a dar con su referente, aun cuando este fuera, como en el caso de un Georges Poulet, la esencia última del mismo sujeto entendida como vacío. Por lo tanto, se entiende que aquel haya hecho del autor el chivo expiatorio de todo un modo de pensar el lenguaje, la crítica y la investigación literaria, y que haya supuesto que con la extinción de aquel se acababa este.

Frente a esto, Burke señala que, por un lado, una concepción mimética de la literatura puede sostenerse perfectamente sin ningún sobredimensionamiento del autor, e incluso en su completo borramiento: el ejemplo es aquí el naturalismo zoliano. Más allá de lo apropiado o no del ejemplo, lo importante es retener la modalidad de la estrategia de Burke, la manera en que está buscando desprender el autor de su ligazón con la definición abstracta de un principio de totalización textual, y sustraerlo más allá de la crítica sostenida a que las teorías del texto

sometieron toda instancia extratextual de anclaje del sentido, lo cual implicará, por supuesto, ‘des-absolutizarlo’. El carácter representacional del lenguaje literario no depende como tal de un autor que opera como conciencia sino más bien de su uso, cuando éste es referencial, definido exclusivamente de manera instrumental. Una vez abierto el camino para literaturas que hagan otros usos del lenguaje, la muerte del autor se volvería “innecesaria” [45], “gratuita”, lo cual se notaría en el hecho de que Barthes no necesite apelar a la muerte del autor cuando se refiera a textos ‘escribibles’ como los de Joyce o Bataille [47] y pueda, como hemos visto en el capítulo anterior, hablar de “una vuelta amistosa del autor” cuando trate del ‘placer del texto’. El cuestionamiento de la naturalidad, la obligatoriedad o la exclusividad de los usos miméticos o referenciales del lenguaje en la literatura no arrastra necesariamente con ellos al autor, que puede perfectamente sobrellevarlo. Declarar furiosamente la muerte del autor fue según Burke un error de Barthes, quien “estuvo hablando todo el tiempo no de la muerte del autor, sino de la clausura de la representación” [48]. Burke apela entonces a Bajtín, y a sus trabajos sobre el carácter polifónico de la novela, para llamar la atención sobre cómo es posible sostener una concepción del lenguaje crítica respecto del fundamentalismo mimético-referencial y a la vez dejar un sitio para el autor, aunque este sea ahora solo una voz entre las muchas que hablan en un texto. Desde esta perspectiva, el autor no puede ya constituirse como absoluto trascendental monológico que desde las alturas domina cada aspecto del texto, pero tampoco resulta trascendentalmente excluido de manera absoluta. “La renuncia al autor-Dios no echa por la borda la idea de autoría, ni impide la creatividad del autor y la intensidad de su compromiso con y dentro de su texto” [49]. La Julia Kristeva radicalmente anti-representacionista pero a la vez afín en sus formulaciones teóricas a Bajtín y muy cercana al Barthes de principios de la década del 70 le sirve a Burke para terminar de mostrar de qué manera una crítica de los usos miméticos del lenguaje no necesita acabar definitivamente con las nociones de sujeto y autor, sobre todo a partir de su distinción entre las modalidades simbólica y semiótica del lenguaje, revisadas en el capítulo anterior. La noción kristeviana de sujeto en proceso le sirve puntualmente a Burke, aunque reconoce que ni Kristeva ni Bajtín consideraron pertinente extender sus conclusiones hacia la formulación de una teoría de la autoría [50], para mostrar que hay modos de entender el autor que podrían ser compatibles con las conclusiones de las teorías más radicalizadas de la textualidad. Lo importante es destrascendentalizar, desabsolutizar, las posiciones del autor, de modo que no solo puedan dar, en el marco de la crítica y la teoría literarias de avanzada, en el intento de hacerlo desaparecer o de reivindicarlo también absolutamente, y así poder admitir “el principio crucial de que las

relaciones autor-texto están sujetas a variaciones tanto históricas como estructurales” [50]. La hipótesis final de Burke es que la muerte del autor tal como la declaró Barthes es, en efecto, una posible solución –no la única– al problema de la trascendentalización teórica del autor –por ejemplo, por parte de los críticos fenomenológicos–, pero igualmente trascendental. Y en este sentido la posición de Burke parecería a primera vista comparable con la que sostiene Foucault en “¿Qué es un autor?” acerca de los teóricos de la escritura, revisada ya por nosotros en el capítulo anterior. Sin embargo, Burke se encargará también de destacar los problemas existentes en el tratamiento foucaultiano del autor.

Puntualmente, Burke rechaza el determinismo epistémico del Foucault arqueólogo del saber de *Las palabras y las cosas*, que surge de su exclusión de todo lo que pueda haber de creatividad, o al menos de desplazamiento respecto de sus condiciones estructurales, en la función del autor respecto del discurso. Pero, inteligentemente, no lo hace en función de algún ideal expresivo más o menos humanista (al menos en apariencia), como si Burke quisiera simplemente afirmar unilateralmente los poderes creativos que todavía les restan a los autores (14), sino a partir de un análisis de las contradicciones internas de los textos del mismo Foucault. A Burke le llama la atención que Foucault mismo parezca a veces apelar a autores que podrían calificarse de ‘trans-epistémicos’, en el sentido de que atravesarían varias *epistemes* diferentes e incluso podrían constituirse al margen de sus determinaciones. Esta calificación se aplicaría., por ejemplo, al Descartes de Foucault, pero sobre todo a su Nietzsche. Foucault no lo habría tenido en cuenta, como de hecho se lo reclama Maurice de Gandillac en la discusión que sigue a “¿Qué es un autor?” (15), a la hora de la calificación de los ‘fundadores de discursividad’, que sí adjudica a Marx y Freud, precisamente porque Nietzsche podría ser perfectamente considerado el fundador de la discursividad de la arqueología del saber misma tal como trabajosamente la ha construido Foucault en el libro del mismo título y *Las palabras y las cosas*. Con esto, Foucault se vería obligado a interrogar en su historicidad (por ejemplo, en su relación con Nietzsche) su propia posición teórica en relación con su propia historia de las determinaciones epistémicas, y así a llegar a alguna conclusión explícita acerca de la posibilidad de ir más allá de ellas para dar precisamente cuenta del funcionamiento de las mismas a lo largo de la historia.

El determinismo de este Foucault, que lo hace ‘ubicar’ las condiciones del saber en los límites del *a priori* histórico de las *epistemes*, le impediría dar cuenta del rol que el propio Nietzsche cumpliría como autor –obviamente innovador crucial en el pensamiento de su tiempo– respecto de su propio proyecto arqueológico. Es por esta autoimplicación evidente que

no puede considerarlo entre los fundadores de discursividad, y sobre todo por lo que hacerlo debería implicar respecto del determinismo de la concepción foucaultiana del saber y del discurso en la etapa de la arqueología: la posibilidad de que ella misma termine cuestionando sus propias condiciones de posibilidad [94]. En efecto, indica Burke, ¿de qué modo la arqueología del saber podría dar cuenta de sus propias condiciones epistémicas sin apelar a una noción de autoría que se sustraiga a las determinaciones absolutas de sus condiciones discursivas y enunciativas de aparición de las que pretende dar cuenta sistemática? Foucault no puede teorizar aquello que podría escapar a las determinaciones de la *episteme* y de las condiciones constitutivas de las formaciones discursivas –léase, en este caso: la relación del discurso de la arqueología del saber con el ‘autor Nietzsche’–, y es por esto que según Burke, sobre todo en sus textos sobre literatura que acompañan la redacción de *Las palabras y las cosas* a mediados de los años 60, Foucault sostiene una concepción de la misma que le adjudica un papel de transgresión total, absoluta y radical: en su momento más estructuralista, no puede evitar oponer completo sometimiento a una estructura que se estaría constituyendo –a su pesar– como nuevo sujeto trascendental del discurso y del saber, a su también completo quiebre a partir de un discurso que, como el literario según Foucault, solo puede constituirse en sus límites.

En el marco de su proyecto general de desabsolutización y destrascendentalización de las concepciones teóricas del sujeto y del autor, Burke aboga por la posibilidad de considerar algún tipo de interacción, de juego, entre sujeto y *episteme* y formaciones discursivas, sin que aquél deba por esto constituirse como su contraparte trascendental, a la manera fenomenológica, o bien como vacío absoluto; interacción expuesta antes a partir de su apelación al dialogismo bajtiniano y a la Kristeva de los órdenes semiótico-simbólico y el ‘sujeto en proceso’. En efecto, indica, “poco se habría perdido aceptando un principio general de interacción recíproca entre lo que determina a los autores y lo que los autores determinan, incluso si esta relación tuviera que ser balanceada fuertemente a favor de las reglas subyacentes del surgimiento discursivo” [89]. Una vez más, sin embargo, debería plantearse el problema del estatuto *teórico* de ese “principio *general*”, sea o no asociable al dialogismo bajtiniano o a la concepción de la significancia de la Kristeva de los primeros años 70: ¿cómo se legitimaría esa ‘generalidad’ por fuera o más allá de una estructura más o menos deudora del ego trascendental husserliano? Como hemos visto, sería necesario apelar a algún tipo de vacío estructural, que sin dudas todavía parecería demasiado trascendental a Burke, que lo asociaría con la ausencia radical implicada por la muerte del autor; o referirse, en todo caso –como lo

hicimos en el capítulo anterior para describir la manera en que Barthes y Kristeva terminaron concibiendo, desplazando en su extensión radical del análisis semiótico los presupuestos que para él había sentado Benveniste— a una neutra *performance* de la textualidad que se constituyera precisamente solo en el descentramiento de cualquier estructura que se pretenda autosuficiente y que por eso diera lugar a los múltiples focos de sentido nunca unitarios entre los cuales, según Burke, estaría el autor.

Como vimos también, gran parte del camino intelectual del Foucault de los primeros años 70 tiene que ver, sin embargo, con evitar esta resolución barthesiano-kristeviana, o mejor, *telqueliana*. Convirtiendo a Foucault en un determinista absoluto y haciéndolo sostener una concepción trascendental del sujeto, del hombre y del autor, aunque sea solo para mejor derribarla, su intento denodado de recuperación parcial del sujeto y el autor le hace a Burke perder de vista las razones teóricas de los movimientos de Foucault, que tienen que ver con no caer en lo que para él habría sido una nueva trascendentalización escrituraria de su propia arqueología, como la que Burke todavía denuncia en el Barthes al que nos estamos refiriendo al separarlo radicalmente de las propuestas contemporáneas de Julia Kristeva, con las que sin dudas terminó comulgando al fin y al cabo. Burke está entonces, a la manera del Barthes del 68 en sus referencias a la crítica centrada en el autor del siglo XIX, también convirtiendo en hipóstasis a los teóricos de la muerte del autor para mejor oponerse a ellos, y haciendo de ella una *doxa* generalizada de la crítica y la teoría contemporáneas que suena, por lo pronto, algo unilateral. Lo que sucede es que solo de esta manera puede oponer, como hace, sujeto absoluto o trascendental a sujeto situado, dialógico o en proceso; otro camino lo llevaría, probablemente, a notar que en el sujeto, por más local que sea, siempre se juega algo del orden de lo universal, aunque sea en el principio dialógico de interacción al que se refería más arriba. Burke, podemos adelantarle, confunde el sitio del sujeto en el texto con el de un conjunto de marcas de identidad, que, como sabemos, nunca pueden aspirar a dominarlo o ‘identificarlo’ por completo y se encuentran sometidas a los vaivenes de la lectura como recorrido siempre singular. El autor situado de Burke renuncia a la universalidad —puntualmente, a su inmanencia respecto de su propio proyecto escriturario— para convertirse en una marca más, sin que esto pueda de ninguna manera implicar que el texto no pueda ser interrogado a propósito de los principios de su construcción. Situar el autor no evita la pregunta por el sujeto de la escritura, que es obvio que no puede coincidir simplemente con su instanciación en la situación escrituraria.

Pero Burke insiste en ver en Foucault el gesto típico del teórico y científico estructuralista que solo puede fundamentar su estudio de las condiciones prediscursivas a partir de la exclusión por definición de su propio punto de vista situado como sujeto, operación que se ve trasladada directamente, en virtud de mecanismos que podrían perfectamente adjudicarse a un ‘inconsciente’ de la teoría, a lo que se presenta como la ‘naturaleza’ del objeto, en este caso del discurso, en cuyo funcionamiento el sitio del sujeto resulta perpetuamente aplazado o en todo caso completamente sometido a la ‘fantasía’ de su completa determinación: la posición del arqueólogo (16) no puede entonces ser otra que la del “supervisor desinteresado” [96], pero esta es, a la vez, una posición de autor, y probablemente la más fuerte de todas. La declaración foucaultiana de la muerte del hombre, que Burke asocia con la del autor, gana paradójicamente su fuerza enunciativa de que ella misma pretende ser formulada por nadie en particular, y tiende a presentarse, como hemos visto, como un mero acontecimiento de discurso. Sin embargo, Foucault “no puede evitar convertirse en el autor de su propio texto, y es precisamente la naturaleza monumental y totalizadora de ese texto lo que conspira para hacer la autoridad del arqueólogo excesivamente problemática” [97]. Foucault debería haber podido explicar según la lógica totalizante de la arqueología las condiciones evidentemente históricas y situadas de su propio trabajo; y al no hacerlo, al haber preferido la posición distanciada y trascendentalizante del teórico estructuralista, parece estar optando por un sujeto absoluto aun más fuerte e invencible que aquel cuya muerte declara. De todos modos, la propia Julia Kristeva saludada por Burke como un espíritu teórico afín nunca dejó de señalar la inevitabilidad de este movimiento, como por otro lado, aunque en términos bastante diferentes, lo hizo Paul de Man, según vimos en el capítulo primero de esta parte.

Sin embargo, la estrategia de Burke no se agota en esta consabida crítica de los aspectos estructuralistas a pesar suyo de la arqueología foucaultiana. La división usual, por lo menos desde Dreyfus y Rabinow, del trabajo de Foucault en etapas (17) le sirve para postular un tratamiento alternativo de las cuestiones del sujeto y del autor por parte del intelectual francés, el que surgiría de su proyecto de trazar una genealogía del poder que ya no podrá plantearse desde un punto de vista exterior a su objeto. Burke interpreta este giro teórico de Foucault como un intento de replantear desde otro lugar el problema del *cogito* erradicado por el estructuralismo, es decir, de un sitio para el sujeto y el autor ya no concebidos como un mero efecto de las estructuras, basado precisamente en su propia implicación con las contradicciones marcadas en la perspectiva arqueológica, centralmente la que implica que la muerte del hombre y del sujeto se constituya como una declaración universal para la que habría que postular

necesariamente un sujeto absoluto que sin embargo resulta completamente impensado por la teoría. Entonces tanto Foucault como Lacan y Barthes habrían sido víctimas de una mala lectura generalizada al ser sindicados como antisubjetivistas absolutos y radicalizados: todos ellos, más allá de sus posibles declaraciones iniciales algo excesivas y motivadas por la fiebre estructuralista, reconocieron las paradojas irresolubles implicadas por la enunciación de la muerte del hombre, del sujeto y del autor, y con esto dieron lugar a la posibilidad de volver a plantear el problema de la subjetividad haciéndolo desprenderse de la cadena de equivalencias naturalizadas entre hombre-sujeto-conciencia-*cogito*-ego trascendental-autor. Por el contrario, trazándolas, el primer estructuralismo, a partir de sus propias necesidades teóricas, no había hecho más que convertir en un único absoluto totalizante, para erradicarlos, los diversos problemas y puntos de vista que implica la subjetividad; en su rechazo del uso que la crítica tradicional pudo hacer del autor, habiéndolo convertido en única fuente absoluta del sentido y por lo tanto en restricción para su proliferación, el estructuralismo incurrió en el mismo gesto trascendentalizante al hacer de la impersonalidad un *sine qua non* de los estudios literarios. Así, indica Burke, “podríamos preguntarnos si la ‘muerte del hombre’ no podría ser una inmensa neutralización de la problemática inmensa y la miríada de ámbitos de la subjetividad” [104]; hay, por lo tanto, subjetividades, y no un único modelo de sujeto absoluto del que el hombre, el autor, el *cogito*, etc., serían meras instancias, ocasiones o casos, subsumibles entonces en la crítica que pretende desarmar a aquél con las herramientas del análisis estructural, y que más o menos de manera completa fueron para Burke ingenuamente adoptadas por la crítica y la teoría literarias anglosajonas durante los años 70 y 80.

Por lo tanto, la posición central de Burke tiene que ver con cuestionar, en primer lugar, el carácter absoluto del sujeto, sea para sostenerlo como último *telos* de toda lectura, como en el caso de la crítica literaria fenomenológica, sea para defenestrarlo, como en el de la crítica literaria estructuralista de los años 60; y, en segundo, con quebrar la equivalencia teórica naturalizada de sujeto y autor, mostrando que las suyas pueden ser en realidad problemáticas bien diferentes que no necesariamente se subsumen una en la otra. Burke procederá entonces a mostrar cómo una crítica sostenida de los modelos de sujeto absolutizantes (como el del ego trascendental de la fenomenología) es sin embargo perfectamente compatible con una reivindicación del rol y la importancia del autor en los estudios literarios, si bien por supuesto no se tratará simplemente ya de un autor concebido como dueño absoluto de su texto y amo total de su sentido, precisamente de acuerdo con los rasgos del sujeto absoluto que también se busca cuestionar. Una noción de autor bien específica parece poder seguir sosteniéndose

perfectamente aunque se abandonen las nociones idealistas de sujeto que tanto el estructuralismo se dedicó a desenmascarar en su carácter de efectos. Ya, en primer lugar, la noción de autor como persona psico-histórico-biográfica heredada del siglo XIX en cuya contra se han sostenido a menudo las posiciones anti-autorales más radicalizadas y absolutas difícilmente pueda hacerse coincidir con aquella que la concibe según el modelo del sujeto trascendental plenamente dueño del sentido de su texto, y por eso habitualmente sustraído al ‘barro’ de la historia y de la vida. Más allá de que se lo conciba o no en los términos decimonónicos mencionados, el autor puede tener un lugar en su texto, entre los vaivenes de sus significaciones, sin convertirlo necesariamente en un foco totalizador en el que se reunirían todos sus sentidos.

Con referencias a Nietzsche, Freud y Heidegger, Burke pretende rescatar la posibilidad de pensar el sujeto post-metafísicamente, es decir, en sus términos, por fuera de los modelos trascendentalizantes, sin necesariamente hacerlo por eso desaparecer, como llegaron a suponer algunos de los exégetas anglosajones de dichos pensadores continentales. Y este tipo de pensamiento implica para Burke dar lugar a un “sentido del sujeto, del autor, que ya no es normativo sino que deja lugar para el descubrimiento y la apertura, no privado de tiempo sino más bien enraizado en la historia, no una *aeterna veritas* sino mutable, en proceso de llegar a ser, no trascendental sino inmanente a sus textos, su tiempo y mundo” [114]. Y esto es lo que podría entonces leerse en la consecuente preocupación de Foucault por el problema del sujeto mantenida todo a lo largo de su obra: la separación, en un principio quizás excesivamente radicalizada, respecto de las concepciones de sujeto y de hombre heredadas del siglo XIX tiene la función de hacer aparecer estos modos ‘menores’, siempre situados y singulares, de la subjetividad y la autoría. Este es el sentido de la inmanencia del autor respecto de los textos tal como la entiende Burke: este no es un principio exterior a él, que en todo caso habría que desarmar si se pretendiera, como muchos de los teóricos de la literatura alegóricamente politizados de la academia norteamericana, liberar el texto como productividad radical de sentido, sino que es solo un elemento textual más que interactúa con los otros sin necesariamente determinarlos. De todos modos, resulta claro que las pretensiones de radicalidad de esta inmanencia se detienen desde el momento en que al autor se adjudican una serie de rasgos que no pueden sino concebirse como marcas identitarias: el autor, es cierto, se constituye como tal en el texto, en su juego interactivo de múltiples niveles con el conjunto indeterminado y en principio infinito de los determinantes textuales; sin embargo, esto hace que se relativice un rasgo que seguramente Burke estaría interesado en seguir reclamando para

su autor: el de la introducción de un principio de creatividad respecto de las convenciones recibidas de la dinámica textual.

El autor ‘menor’ de Burke se caracteriza, según hemos visto, por no sustraerse desde un pedestal trascendental-fenomenológico a su emplazamiento constitutivamente histórico y social, y por estas mismas razones, una vez sustraído también el texto al dominio de la mediación absoluta de un sujeto general de la textualidad, la historia y la sociedad lo permean en todos sus planos y niveles. Ahora bien, el sujeto-autor de Burke, textualmente, y por eso también histórica y socialmente, encarnado, tiene lugar en una estabilización identitaria, aunque siempre relativa, en el marco de la textualidad. Sin embargo, esto no evita, como ya indicamos, que la pregunta por la creatividad respecto de las convenciones de la textualidad (y, si se quiere, respecto de los rasgos de una determinada situación histórico-social en cuyos términos se debería pensar también la identidad de los elementos textuales) persista, con lo cual la interrogación sistemática del sujeto como instancia trascendental por parte de Burke se queda a medio camino cuando se trata de defender la inmanencia del autor dentro del texto: el mismo Burke destaca la necesidad de la postulación de un principio para esa inmanencia, cuya naturaleza nunca resulta aclarada. Esto indica que Burke está suponiendo simplemente que el juego abierto de la textualidad y la multiplicidad de conexiones que se establecen en su marco –marco que, nos lo ha dicho, no puede concebirse ya de manera excluyente o interior respecto de un espacio histórico o social– garantiza por sí mismo una apertura o distancia, o, más certeramente quizás, una diferencia, si bien condicionales o relativas, respecto de las condiciones identitarias de la situación, sin la necesidad, que denuncia, de postular una instancia subjetiva definida radicalmente frente a lo condicionado. Burke deja entonces sin aclarar cómo la creatividad que defiende a toda costa frente a los modelos trascendentalizados del sujeto de la textualidad (entre los que se incluye por supuesto el del vacío de la ausencia absoluta de centro sancionada por la muerte del autor) se vincula con su noción siempre situada de identidad autoral: aquella parecería simplemente sobrevenirle de suyo una vez quebrada o desplazada la hipótesis trascendental de las diversas herencias, más o menos reconocidas, de la fenomenología, por su simple inmersión en el juego abierto de la textualidad, hecho de centramientos y descentramientos siempre parciales y provisorios: en esto se terminaría constituyendo el “principio dialógico” que Burke reclamaba más arriba.

Por todo esto, la lectura de Jacques Derrida que lleva a cabo Burke se vuelve crucial, en tanto aquel, de formación fenomenológica de origen, ha estado siempre atento a la cuestión de los principios presupuestos, como condiciones de posibilidad y de imposibilidad a la vez, por

las prácticas escriturarias, especialmente en aquellos casos en que se intentó sostener sobre ellas –o sobre algún otro subterfugio previo equivalente: el lenguaje, el discurso, las estructuras, etc.– una definitiva superación de la metafísica y de las filosofías de la conciencia y la representación. En un primer momento, la lectura por parte de Burke de la polémica de Derrida con el teórico de los actos de habla John Searle a propósito de las relaciones entre escritura e intencionalidad se orienta en el mismo sentido y se lleva a cabo con los mismos propósitos últimos que la que hace pasando del Foucault arqueólogo al Foucault genealogista: Derrida no niega toda intención a partir del funcionamiento puramente estructural de la escritura, de una lógica grafemática pura y autónoma absolutamente vaciada de sujeto, como supone su oponente Searle (y sí habría hecho el Foucault de las *epistemes* y la muerte del hombre en *Las palabras y las cosas*), sino que simplemente muestra que toda intención, para constituirse como tal, debe desprenderse de cualquier rasgo que pretenda hacer de ella un absoluto, sea para convertirla en la única fuente posible del sentido en la lectura y la interpretación, sea para negarla de plano en un segundo momento decretando su muerte o su ausencia radical sin más.

El de Derrida es para Burke entonces un anti-intencionalismo moderado, “menos severo” [142], en el que solo se trataría de volver deconstructivamente el texto contra las supuestas intenciones del autor, mostrando con esto la imposibilidad de que se conviertan en cualquier tipo de garantía última del sentido (según el esquema trascendental usual para pensarlo). Se estaría tratando en ella más bien de situar el autor, no de expulsarlo, en un tejido textual que lo excede en su producción diseminante de sentido; y esto no es necesariamente según Burke anti-autoral, o lo es solamente si se concibe el autor únicamente según el modelo ideal del sujeto trascendental.

La deconstrucción, como operación de lectura de los textos –y que lo es precisamente en tanto estos no se deconstruyen solos, lo que implicaría la hipótesis, rechazada de plano por Burke, de una textualidad radicalmente des-autorizada, que como tal no dejaría sitio para trabajo de lectura alguno, ya que todo ya estaría ‘objetivamente’ resuelto en el texto *a priori* respecto de cualquier contacto real con un lector, y por lo tanto coincidiría paradójicamente con la hipótesis de su posibilidad de que este fuera completamente adueñado por la intencionalidad, aunque ahora adjudicada al texto en sí mismo–, tal como la entiende Burke, implica más bien abrir los textos a la posibilidad de intervención productiva por parte de la crítica, dado que crea un ‘espacio’ o ‘brecha’ de otro modo inteorizable entre una concepción totalizante de la intencionalidad que hace que en esta se sumerjan todos y cada uno de los

aspectos de los textos y su igualmente totalizante ‘ausentificación’ del texto, que implicaría que son solo sus propias estructuras las ‘responsables’ de la producción de la significación.

En el primer caso, todo en el texto deconstruido pertenece a la intención del autor, en el segundo, la deconstrucción no pertenece ni al autor ni al crítico sino al texto mismo. En ambos casos, sin embargo, no hay nada que pueda ser propiamente apropiado para el crítico [148].

Y Derrida, de acuerdo con Burke, abre esta brecha para las operaciones de la crítica no simplemente poniendo en duda lo que se ha venido tomando como intención canónica del autor a partir de las exégesis tradicionales de los textos con los que trabaja, sino más bien otorgándole a esta un ‘lugar’ específico en la dinámica textual, lo cual ya no implica que domine completamente el texto desde una posición abstractamente general.

A través de la introducción del autor, mediante la intención, y a través del consiguiente establecimiento de limitaciones muy específicas sobre aquello que la intención autoral puede gobernar, Derrida se guarda de la amenaza de la autodeconstrucción, y de la correspondiente domesticación o neutralización de su propio trabajo [148].

El trabajo deconstructivo de Derrida no apunta entonces a eliminar la intención autoral del texto, sino más bien a delimitar su alcance. Sin embargo, de esto, señala Burke, podría entonces desprenderse más bien una concepción de la intención autoral entendida como resistencia a cualquier intento de totalización textual alrededor de un significado, o de un significado-uno, más que como ítem privilegiado de su fundación y origen, pues se constituiría siempre como un resto no completamente asimilable cuando se quiera hacer del texto y su lectura un simple subproducto de la determinación última de los mecanismos textuales en sí mismos.

El resto y la diferencia respecto de lo que se concibe como la hipótesis metafísica del completo agotamiento del texto en su significación, a los que incansablemente, pero siempre según recorridos singulares, apelan las lecturas derridianas de la tradición filosófica y literaria, son precisamente una invitación a una lectura sostenida y abierta, nunca automatizable, si bien ella misma también ligada a ciertas técnicas, las del arsenal deconstructivo usual. Solo una intencionalidad plenamente entregada al juego del texto, y no exterior a él –sea por su carácter de determinante absoluto, y por eso fuera de la operación de la lectura, sea por su simple ausencia, que deja entonces la producción de sentido completamente en las manos de las redes textuales ‘objetivas’– permite establecer una economía para ese resto y esa diferencia, en tanto, al ubicarse en un sitio específico y ‘reconocible’, señala también al mismo tiempo sus propios límites e imposibilidades; y con esto deja en claro que el sentido se juega singularmente en una intervención específica llevada a cabo por el crítico y el lector, y que sin embargo tampoco ellos mismos pueden convertirse en amos absolutos del texto, pues la intencionalidad siempre

situada del autor se les opone como resistencia inversa respecto de su propia totalización posible.

Su relectura de estos hoy ya verdaderos clásicos de la teoría –Barthes, Foucault, Derrida– le permite a Burke llegar a varias conclusiones respecto de las prácticas de la teoría y la crítica literarias en torno del autor. Primero, señalar la distancia existente entre la afirmación teórica de su muerte y la práctica crítica efectiva de una lectura sin autor, si bien no, como es usual entre los críticos del anti-intencionalismo, para simplemente exponer lo que sería su inviabilidad ‘en los hechos’, ‘en la vida real’, sino más bien para mostrar la diferencia entre una reflexión especulativa y vanguardista, pero completamente legítima, de la teoría, del arte y de la literatura contemporáneos, y la pretensión de llevar a cabo, desde el discurso de la teoría, una descripción general adecuada de una vez y para siempre de las prácticas artísticas y literarias que hace de la “ausencia autorial [...] la verdad de la escritura misma” [175]. De este modo, puede verse que la afirmación de la ‘muerte del autor’ operó teóricamente en el cruce, que pudo llevar fácilmente a complejas confusiones y mezclas muchas veces muy difíciles de desentrañar (e incluso de notar) para el discurso crítico, de perspectivas o puntos de vista ontológicos, metodológicos y programáticos acerca del ‘hecho literario’, y por ende también de enfoques descriptivos, normativos y prescriptivos a propósito del mismo. Siendo su consecuencia un habitualmente veloz cambio de niveles y ámbitos en las discusiones planteadas en torno del tema del autor.

Burke elige entonces pensar la muerte del autor no tanto como una afirmación, del carácter que fuere, acerca del objeto de los estudios literarios, sino más bien como una especie de contraseña ‘intra-crítica’, es decir, una manera de plantear, por supuesto según la usual lógica de *quid pro quo* respecto de su objeto que suele adoptar la crítica cuando habla acerca de sí misma, una transformación de las maneras de pensar las relaciones entre crítico y autor. Así, señala Burke explicitando definitivamente su estrategia respecto del tópico que nos ocupa, “la decisión sobre si leemos un texto con o sin un autor sigue siendo un acto de elección crítica gobernado por los protocolos de una cierta manera de leer más que por cualquier ‘verdad de la escritura’” [176]. Entonces, llegado el momento de preguntarse acerca de las verdaderas razones del éxito de lo que a esta altura de su libro Burke ya considera la verdaderamente descabellada idea de declarar la muerte del autor como un acontecimiento de escritura o de discurso, y de hacerlo sobre la base de teóricos que acaba de demostrar que o bien nunca afirmaron exactamente lo que se pretendió hacerles decir al respecto, o bien simplemente se retractaron en pocos años de sus apresuradas posiciones iniciales, no la considera sin embargo

mero resultado de las pretensiones de ocupar un lugar todopoderoso respecto del texto y su interpretación o análisis que tal idea adjudicaría al crítico o teórico, dado que restaría como aparente dueño completo de la escena interpretativa una vez que el autor hubiera desaparecido de ella al “elevarse a sí mismo a un punto de paridad con los discursos primarios” [180]. Más bien, como siempre, señala Burke, hay razones teórico-institucionales en juego, y en este caso las propias de lo que hasta podría presentarse como una verdadera geopolítica de los estudios literarios: se trata aquí de otro caso más en la historia de las complejas relaciones entre las instituciones académicas norteamericanas y francesas, historia que quizás habría que identificar sin más con la historia de la teoría literaria (18) de la segunda mitad del siglo XX. De este modo, “la muerte del autor se reveló como otra víctima del intercambio balbuceante y asimétrico entre el pensamiento continental y el anglo-americano” [180]. El hecho de que algunos teóricos franceses, como Lacan, Foucault y Derrida, estuvieran intentando ya deshacerse, en la segunda mitad de los años 60, como hemos visto en el capítulo anterior, de los marcos teóricos fenomenológicos que todavía habían ocupado un lugar importante en las discusiones sobre la nueva crítica de la primera mitad de esa década, cuando los profesores de vanguardia en las universidades estadounidenses, como por ejemplo los de lo que pronto sería la señera Escuela de Yale, de la que formó parte, entre otros, Paul de Man, recién estaban descubriendo las virtudes de propuestas críticas como la de Georges Poulet y la de la crítica temática –que les ofrecían una salida de la ya anquilosada preceptiva metodológica del *new criticism*, el cual se había caracterizado precisamente, ya lo sabemos, por un anti-subjetivismo bastante radical– para otorgar a los estudios literarios un rango de alcance mucho mayor al del empirismo pragmático de corte democrático de sus viejos profesores, y que fuera precisamente ése el momento de un encuentro (o re-encuentro) de los Estados Unidos con la teoría francesa, para el que se suele fijar como fecha inaugural el año capital de 1966 (19), otorgó un carácter bien particular a las maneras en que comenzaron a pensarse las relaciones entre sujeto y sentido en el marco de los estudios literarios norteamericanos. El violento y traumático abandono por parte de los críticos estadounidenses de una concepción que otorga al sujeto autorial un carácter siempre constitutivamente trascendental respecto de su obra (que hemos revisado en el primer capítulo de esta parte) y que logra que de este modo se erija como centro totalizante y *telos* de toda interpretación, hace que se pasen a entender los la mayor parte de las veces sinuosos y complejos desplazamientos franceses de los marcos fenomenológicos por parte de Barthes, Derrida, Foucault y Lacan simplemente como una recusación general y en todos los frentes del sujeto, traducible inmediatamente en una ausencia radical de cualquier

centro que quiera dominar, autoralmente, el juego textual. Que el sujeto-autor tenga como tal una función de centro totalizante que no deja nada afuera (en las lecturas fenomenológicas) o que cualquier centro se ausente radicalmente del texto (en muchas de las variantes característicamente norteamericanas del llamado ‘posestructuralismo’) se convierten así en dos opciones irreductibles que parecen definir, por esta peculiar deformación surgida de la historia de los desarrollos críticos norteamericanos, el campo completo de posibilidades para la interpretación y el análisis literario, y por qué no para el discurso teórico mismo: “la idea del autor –lo notamos una vez más– debe ser la de un centro total o nada” [184], afirma Burke. La influencia norteamericana de estas versiones de las tesis acerca de la muerte del autor se habría debido entonces a una comprensión ingenua del descentramiento de la estructura por parte de los autores que precisamente en los Estados Unidos serían luego sindicados como posestructuralistas: se entendió como un borramiento o eliminación del centro lo que no habría sido sino un desplazamiento, como “resultado de adoptar un posestructuralismo anti-fenomenológico sin pensar cabal y adecuadamente la fenomenología husserliana o el estructuralismo” [184]. Aunque, frente a esta estrategia de Burke para presentar la larga historia de estas tesis, cabría sin dudas también preguntarse hasta qué punto él mismo se hace cargo de las consecuencias implicadas por dicho desplazamiento, cuyos alcances podrían ser bastante más radicales que lo que él supone asimilándolo a una versión suave del dialogismo bajtiniano.

Frente a la eliminación simple del autor, Burke aboga por una “redistribución de la subjetividad autorial dentro de una *mise en scène* textual que no domina enteramente” [184], es decir, por su caracterización como centro parcial, o provisorio, o local de los movimientos de sentido en los que puede verse envuelto un texto, un “sujeto activamente comprometido como un principio entre otros en la evolución del discurso” [185], pero que nunca puede dominar el juego completamente desde una posición trascendente respecto de él, aun cuando esta sea la de una ausencia radicalizada, un foco de vacío que pretenda impregnar la materialidad singular de toda lectura como resultado de constituirse como rasgo esencial de la escritura (20). Aquí es Derrida quien sirve fundamentalmente a la argumentación de Burke: dado que aquél mismo ha dejado claro que su deconstrucción del modelo del ego trascendental husserliano (por ejemplo, en la polémica que siguió a la publicación en Estados Unidos de la traducción de su “Firma, acontecimiento, contexto” (21), pero también en muchas otras circunstancias) no implica ni una negación generalizada de la intencionalidad ni por supuesto un correlativo ataque dirigido a la noción de sujeto como tal, si es que algo así, con tal carácter de generalidad, existe siquiera

en la tradición metafísica occidental, Burke puede entonces acordar con la necesidad de esa deconstrucción, y a la vez sostener que pensar el sujeto más allá de la fenomenología trascendental implica otorgarle un sitio como un principio más, entre otros, de los que guían el funcionamiento del discurso, aunque esto no se desprenda quizás tan directamente del texto de Derrida y sí más bien de una lectura de ciertos pasajes de la obra de Bajtín. En efecto, no se puede oponer al sujeto trascendental su negación directa concebida como ausencia radicalizada del sujeto o simple vacío estructural; habrá, entonces, que postular una presencia relativizada, menor, sujeta al juego del discurso y no meramente encargada de dominarlo por encima, y por eso implicada constitutivamente con la posibilidad de su ausencia, si bien ella misma tampoco absoluta. Esta es según Burke la única manera en que el autor puede tener una verdadera función entre las operaciones de la crítica; si no, se cae en alguna forma de ultra-objetivismo positivista en el que son las estructuras textuales las que fijan de una vez y para siempre los límites de la significación, aun cuando esta se agote de manera nihilista en su propia falta.

Pero también debe tenerse en cuenta que, en contra de los planteos barthesianos originales que otorgaban al autor un rol de control y delimitación del significado textual a cargo de una policía académica docta en referencias estilísticas, históricas y biográficas, (re)introducir el autor, en este sentido en el que se ha hecho referencia a él en los últimos párrafos, en el horizonte teórico de la investigación literaria complica el dominio y el manejo del texto por parte de la crítica, al quebrar justamente toda posibilidad de apropiación totalizante y objetiva. Incluso, Burke indica que “la interacción entre obra y vida, las cambiantes inestabilidades de sus límites, los modos de inscripción por los cuales un sujeto aparece en su texto” complican más que resuelven los problemas de la interpretación y el análisis de los textos literarios, dado que “su identidad, su separación respecto de otras entidades es seriamente debilitada” [189]. De lo que se trata, en última instancia, es de que ninguna teoría o concepción de la crítica o el texto literario, incluso aquellas más unilateralmente centradas sea en la intención del autor, sea en su completa ausencia de intención en el texto, podría agotar, como resultado de cualquier pretensión objetiva, la complejidad de todas las variantes en juego en las dinámicas textuales efectivas. La reintroducción del autor por parte de Burke, pero no como *cogito* autoral todopoderoso, apunta a recuperar la singularidad de cualquier lectura y escritura concretas, que tendrán que enfrentarse efectiva y concretamente con la tarea de construir una posición para el autor dentro del texto. Esa posición no debe pensarse simplemente como una instancia o manifestación de un sujeto abstracto de la literatura que solo encontraría en cada texto y en cada lectura un

simple ejemplo. Las diferencias singulares entre los modos de posicionamiento de los autores (explotando los aspectos simultáneamente subjetivos y objetivos de este genitivo, con consecuencias que habrá que explorar) desafían a cualquier teoría que se conciba a sí misma, reconocidamente o no, en su conjunto o solo en parte, como una estética del autor como sujeto de la literatura. La teoría

se ha mostrado incapaz de dar cuenta de la *performance* autoral, de negociar la superposición de obra y vida, puesto que toda teoría es finalmente afirmada sobre una idea de orden y sistematicidad, una reducción de la idea del texto a un campo claro y ordenado, a un dato cuya genealogía es suspendida [190].

Dada, entonces, la “sobredeterminación” [191] a la que se encuentra sometido el sentido de cualquier texto, el autor se configura entonces como un límite de cualquier teoría que se constituya trascendentalmente como un trazado de los alcances y las condiciones de posibilidad del sentido en la literatura. La estrategia de Burke tiene entonces que ver con una defensa de la lectura, muy en la línea del Barthes de *El placer del texto*, hay que decirlo, como contacto singular con los textos:

cada nuevo acto de lectura mismo presupone una filosofía diferente o modificada del autor. Una teoría del autor, o de la ausencia del autor, no puede resistir la práctica de la lectura, puesto que no hay un *cogito* absoluto cuyas manifestaciones subalternas serían los autores individuales, sino autores, muchos autores, y las diferencias (en género, historia, clase, etnología, en la naturaleza de la autoría científica, filosófica y literaria, en el grado de autoría mismo) que existen entre autores – dentro de la autoría– desafían la reducción a cualquier estética universalizante [191].

La teoría literaria habría hecho de la neutralización del autor como posición textual uno de sus ‘caballitos de batalla’ precisamente como una estrategia defensiva respecto de una instancia que estaría cuestionando sus pretensiones omniabarcadoras de dar cuenta del hecho literario de una vez y para siempre. Eso sí, siempre y cuando la teoría se entienda solamente de este modo, lo cual no es para nada evidente, como el mismo Burke notará aunque no ofrezca alternativas explícitas.

Porque Burke entiende que la reintroducción actual del autor en el ámbito de los estudios literarios no es necesariamente un mero síntoma de los vientos anti-teóricos que hoy corren a través de ellos, y por lo tanto solo un giro amnésico o al menos irreflexivo de la crítica hacia concepciones ‘pre-teóricas’ de la literatura, por ejemplo de corte historicista, socio-cultural o biográfica, sino más bien una invitación a repensar en qué consiste efectivamente la teoría como disciplina y cuál es su función dentro de los estudios literarios: “la cuestión del autor se plantea aun más urgentemente, no como una cuestión dentro de la teoría sino como la cuestión *de* la teoría” [191], y de cómo ella se pensó a sí misma a través de la exclusión casi, canónica en su ámbito, del autor. Y todo esto particularmente en relación con lo que el discurso de la

teoría podría implicar políticamente, sobre todo si se tienen en cuenta los magros resultados de las a menudo pomposas declaraciones de politización radical sostenidas por la disciplina en sus épocas de oro, las de lo que en los Estados Unidos se llamó posestructuralismo:

¿No traiciona un patético sentido de ineffectualidad para la crítica literaria [afirma Burke] alegorizar sus propias actividades bajo los términos de un autor opresivo, un lector oprimido y una política de la lectura *qua* lectura? ¿No detectamos aquí una obsesión con la política del signo que ha borrado todos los signos de lo político? [201].

En lugar de hacer de la política una mera alegoría en el ámbito del discurso académico, como aquella que hace del desensamblado del autor una lucha radical contra la opresión en la lectura, convirtiendo la lógica del sentido literario en una simple imagen o representación de una lucha política vagamente definida como reacción generalizada en contra de algún poder omnímodo, los estudios literarios realmente preocupados por su propio posicionamiento político podrían, recurriendo al autor, zafar de la atracción de las reivindicaciones meramente alegóricas para pensar el carácter siempre histórica y socialmente situado de los textos efectivos. Si la intención deja de concebirse fenomenológicamente de una manera trascendental, no habría por qué entonces avergonzarse del hecho de servirse del autor en sus posibilidades de apertura, más que nunca políticas, en la lectura, una vez abandonada aquella idea del autor como un sujeto del texto capaz de determinar hasta sus más mínimos aspectos. Por el contrario, indica Burke, “la autoría es el principio de especificidad en el mundo de los textos”, y con esto la herramienta central para pensar su “articulación histórica, cultural y política” [202], dado que permite situarlos en un campo de experiencia efectiva y dejar de hacerlos depender solo de estructuras de significación *a priori*. Y por esto Burke se sorprende de que no se haya dado recientemente una reivindicación propiamente teórica del autor como la que él propone, es decir, de que

los énfasis posmodernos en la ‘localidad’, en los pequeños relatos, en la singularidad; las preocupaciones neo-éticas con el respeto por la Otridad del Otro; la especificación poscolonial de lo subalterno, de los contextos nacional e histórico— todos estos impulsos dentro del discurso crítico contemporáneo pasen del texto a sus historias sin reconocer adecuadamente que una vida autoral y su obra permiten que se haga tal pasaje. El autor será excedido pero nunca sobrepasado en el movimiento crítico hacia el tiempo, el lugar, las energías y estructuras sociales en las cuales el texto se constituyó [203].

Burke se subleva contra el desmerecimiento teórico del autor para mostrar su carácter no reconocidamente central en los movimientos más recientes de la disciplina, o al menos de los marcos que guían las diferentes prácticas críticas.

Sin embargo, está claro que detrás de la manera en que Burke asume lo que ve como un mandato secreto pero no por eso menos acuciante de la disciplina en su estado actual hay ciertos presupuestos cuestionables, incluso en los términos de los que pasan por ser los propósitos explícitos que lo guían en su tarea de ‘sinceramiento’ teórico de los actuales

estudios literarios. En primer lugar, el que surge de la oposición constante y rígida por su parte entre un modelo de sujeto abstracto y general, absoluto y *a priori*, que Burke suele identificar más o menos directamente, según los casos, con el ego trascendental de la fenomenología, y otro situado siempre localmente, y por eso potable e incluso indispensable para los diversos tipos de análisis histórico, social y cultural, pero sobre todo para dar lugar a la posibilidad de una consideración política de la literatura. Esta oposición tajante, quizás tanto como la del sujeto trascendental y su completa ausencia defendida por los teóricos de la muerte del autor, que hace que sea difícil pensar en algún tipo de compromiso conceptual que no implique el simple abandono de prácticamente todos los rasgos que Burke adjudica al ego trascendental, hace juego, en segundo lugar, con otro contraste (o incluso, contradicción) bien marcado, pero teóricamente todavía más difícil de aceptar: el que se da a partir de que, en el propio texto de Burke, el autor sea considerado solo un principio entre muchos otros para pensar el sentido de los textos y su funcionamiento, pero también se lo identifique con la *via regia* de la ‘apertura’ del texto a lo político, cultural y social que parece estar, muchas veces en términos teóricamente bastante precarios (como los que más atrás encontrábamos en el texto de Donald Pease), en la agenda de los estudios literarios de hoy en día. Burke entiende el autor incluso por momentos como un verdadero principio general de individuación y especificación textuales en el flujo de los discursos histórico-sociales; de este modo, si bien el autor entra, en el medio textual, en contacto con los demás elementos que forman parte de él, como Burke no se cansa de destacar, parece a la vez servir de marco general ineludible respecto de la constitución misma de ese juego: un centro, finalmente, aunque históricamente situado o, más bien, él mismo a cargo de la tarea de situar históricamente el texto. El autor, entonces, especifica, delimita, enmarca las características del juego literario (que siempre es un juego social, histórico y político), y a la vez se encolumna horizontal y humildemente entre la multitud de factores que hacen a ese juego (una vez se amplía el juego hasta abarcar la multitud de sus circunstancias). El par empírico-trascendental, distinción metafísica tradicional, parece seguir dominando las posiciones de Burke a pesar de todo el trabajo que se toma para desarmarlo, y de una manera más o menos irreflexiva o insidiosa: cuando se plantea el problema de la especificación de los textos literarios, aunque esta se dé siempre de manera histórica y políticamente situada, reaparece la referencia más o menos oculta a una instancia autoral que no puede ya ser simplemente uno más entre los elementos de la organización del texto, como se ha visto, aunque Burke no pueda dejar de afirmar al mismo tiempo que su concepción del autor solo aspira a una dominación parcial, provisoria y limitada sobre el acontecimiento

textual. En nuestras concepciones contemporáneas de la literatura, y es de ellas que los argumentos de Burke se convierten en síntomas, el autor se resiste a resignar el o los roles que la crítica y la teoría tendieron a identificar con una instancia exterior y trascendente respecto del texto.

Pero de lo anterior, es decir, de los modelos de sujeto con los que se maneja, también es posible, más crucialmente, extraer otro presupuesto que sin dudas guía también las afirmaciones de Burke: la suposición de que la teoría se constituyó siempre como un discurso orientado abstractamente hacia una generalidad descriptiva respecto de la cual las prácticas críticas y literarias específicas se constituirían siempre como casos o ejemplos, y por esto objeto de la aplicación de las herramientas multi-uso de aquella acuñadas siempre en un plano especulativo completamente separado de estas últimas. La teoría ha sido para Burke, aunque no tiene por qué serlo necesariamente, por supuesto, un discurso eminentemente formalizante, alejado de las prácticas efectivas: probablemente de aquí surja la notable ambigüedad mostrada por él en su tratamiento de la arqueología del saber de Foucault, quien basó él mismo en parecidas críticas sus objeciones contra el estructuralismo literario y las teorías del texto y la escritura, como hemos visto en el capítulo primero de esta parte, y que en parte podrían asimilarse a las del grupo de Bajtín respecto del formalismo ruso que Burke sí parece aceptar plenamente sin más. ¿Cómo es posible que un discurso teórico como el del análisis de las formaciones discursivas de Foucault, movido por intereses y propósitos similares a los de Burke e incluso acuñado en relación con un corpus de trabajo parecido (por ejemplo, las formulaciones teóricas acerca de la textualidad y la escritura de un Barthes o un Derrida, o en todo caso sus exégesis demasiado apresuradas por parte de los críticos y los teóricos de la literatura), termine redundando en una inmensa clausura de la posición del sujeto y el autor (que Burke quiere seguir concibiendo como instancias de todos modos capaces de intervenir activa e intencionalmente en la producción literaria de sentido) como la que denuncia Burke a partir del tratamiento del tópico de la muerte del hombre y del antihumanismo de Foucault, sin que al mismo tiempo corran el riesgo de hacerlo su propia propuesta teórica y el principio dialógico de interacción textual en el que Burke vagamente basa todas sus críticas al modelo de sujeto y de autor con el que se habrían manejado en principio los teóricos que analiza en primer lugar? Sin embargo, y sobre todo, esto podría mostrar también, quizás, no solo que las críticas de Burke podrían también volverse sobre él mismo, sino sobre todo que las premisas que guían los recorridos teóricos de su libro no llevan necesariamente a las conclusiones que él sostiene respecto del rol de la teoría en los estudios literarios y culturales. Es decir que probablemente

haya para la teoría otras posibilidades que la de convertirse, como aparentemente Burke propone, en un nuevo *organon* de la historia literaria o cultural, o algún tipo de estudio metodológico propedéutico que solo inicie en lo que luego será el verdadero trabajo de la investigación literaria, aquel que se dará, siempre, sobre el ‘terreno’, sea éste el que fuere en el caso de la literatura.

Probablemente lo centralmente cuestionable de los presupuestos de este libro a los que se ha hecho referencia recién tiene que ver con el rechazo generalizado explícito, y habría que decir también abstracto y trascendentalizante a su pesar, por parte de Burke, de cualquier tipo de universalismo ligado con las prácticas literarias y culturales. Por supuesto, este gesto depende directamente de la equivalencia indisoluble que él traza entre cómo entiende el modelo de origen fenomenológico del sujeto trascendental, separado y definido exteriormente respecto de cualquier tipo de pertenencia histórico-político-social concreta, y la idea misma de un sujeto universal. Para Burke, sujeto trascendental y universalismo del sujeto son simplemente lo mismo, como queda claro en la siguiente cita: “Lejos de consolidar la noción de un sujeto universal o unitario, la reconducción de la obra a su autor es una reelaboración de su articulación histórica, cultural y política” [202]. Burke concibe en apariencia la universalidad del sujeto solo como correlato de lo que serían sus operaciones formalizantes de abstracción, y de este modo solo puede pensarla trascendentalmente, y por eso contraponerla, como hace a lo largo de todo su libro, con la ubicación concreta, histórica, del autor en situación; lo mismo, si se lo piensa con cuidado, sucede, de manera análoga, con el modo unilateralmente descriptivo y generalizador en que Burke entiende el rol que cumple la teoría literaria en relación con las prácticas literarias concretas, que ella habría concebido siempre solo como sus casos.

Sin embargo, como ha quedado también claro, a la vez a Burke le es difícil sostener consecuentemente que el sujeto-autor es solo uno más de los principios del funcionamiento textual, cuando todo parece indicar, incluso por lo que él mismo dice de éste, que cumple funciones en apariencia más jerarquizadas que lo que podría suponerse a partir del modo en que aquél denuncia cualquier pretensión de dominación más o menos absoluta que pueda ejercer sobre los otros elementos presentes en la dinámica textual. Se juegan aquí entonces dos cuestiones fundamentales, sin duda relacionadas entre sí: por un lado, la de la necesidad persistente que tiene la teoría, como pensamiento explicitado de la literatura, de interrogar su especificidad de manera inmanente, aun cuando esa inmanencia no pueda ya concebirse sin más como estéticamente a-histórica o radicalmente separada de lo social; y por otro la de la

aspiración a la universalidad del sujeto de la literatura entendido como posible sitio de esa especificidad, es decir, la idea de que en la literatura sucede algo que, como tal, no se da en ningún otro orden y por esto hace que ella manifieste una instancia que ya no puede simplemente concebirse en el marco de un orden o un género determinados y ‘autónomos’ solo en este sentido limitado, sino que simplemente vale para todos. El sujeto de la enunciación literaria, si puede seguir llamándose así simplemente, no puede pensarse solo como el de una comunicación peculiar, *sui generis* sin más, dado que no se puede afirmar que simplemente propone un sentido determinado en una situación dada, digamos, la del intercambio comunicativo, por más ‘especial’ que éste se vuelva respecto de tal o cual concepción de la comunicación general o cotidiana. Si puede hablarse de autor de un texto literario es precisamente porque la literatura no comunica, no significa simplemente, sino que da lugar a algo que de ningún modo podría considerarse existente de manera previa a su propio tener lugar: una verdad universal. Que en literatura haya autores, y no simplemente, como puede creerse en el ámbito de las investigaciones de historia intelectual, social y cultural de la literatura al uso, escritores y vida literaria o intelectual, es el resultado de que todavía sigamos pensándola, por más desviada o inconsecuentemente que lo hagamos, como la sede de una verdad a la que cualquiera puede tener radicalmente acceso, pero que al mismo tiempo solo se puede alcanzar a través de ella. El principio dialógico en el que Burke quiere basar su lógica de interacción entre intencionalidad autoral y los diversos descentramientos a los que la sometería la dinámica textual, dinámica de la que no estarían ausentes las variadas pertenencias histórico-sociales de las que, es obvio, la literatura, siempre en situación, no está nunca exenta, pretende simplemente reducir a un intercambio comunicativo, a un modelo interaccional, consensual, demográfico para pensar el sentido, lo que hace de la literatura aquello que, tímida y tal vez nostálgicamente, todavía es: el sitio de manifestación de una verdad que no puede articularse de otro modo que en el de su propia inmanencia, es decir, un universal.

Pero habrá que retomar este asunto más adelante. Ahora nos ocupará la manera en que la filosofía asumió algunas de las conclusiones de la llamada ‘muerte del autor’.

### **3. ‘Muerte del autor’, función-autor y anti-intencionalismo desde un punto de vista analítico**

Hay varias razones por las cuales los filósofos pudieron interesarse en las reflexiones de la teoría literaria a propósito del autor: en primer lugar, porque se tocan con algunas temas

tradicionales de la estética; en segundo, por lo que pueden tener que ver con el problema de la intencionalidad, del que la filosofía analítica se ha ocupado abundantemente, a menudo en combate sordo con la fenomenología y la tradición continental de las filosofías de la conciencia. El volumen recopilado por William Irwin *¿La muerte y la resurrección del autor?* reúne los textos originales de Barthes y Foucault “La muerte del autor” y “¿Qué es un autor?” con artículos de distintas épocas en los que son juzgados y evaluados por distintos filósofos por lo general poco favorables a lo que consideran a menudo simples dislates de la filosofía continental y la teoría literaria. Dirigido por sus características en apariencia a un público (ya no familiarizado con lo que la teoría tuvo para decir sobre el autor, este libro de 2002 aspira sin embargo, como lo muestra claramente su título, a ocupar un lugar en los debates contemporáneos acerca de los estudios literarios. Ante la crisis de la teoría literaria como disciplina, la filosofía parece querer constituirse como una especie de *organon* de unos estudios literarios en los que ha pasado a segundo plano la reflexión sobre lo que constituye su especificidad, o la reflexión a secas.

Así, Peter Lamarque, en la introducción de su artículo “La muerte del autor: una autopsia analítica” de 1990, recopilado en la antología de Irwin, declara que su propósito es “preguntarse qué significan las tesis” de Barthes y Foucault, “y si son verdad”. “No discutiré en ningún detalle”, agrega Lamarque, “el contexto más amplio de los artículos sea en relación con corrientes generales de pensamiento, sea con respecto a otras obras de los dos teóricos. Mi interés es por los argumentos, no por los autores” (22). El prurito analítico de la claridad en la exposición de los argumentos filosóficos, a menudo esgrimido contra las ‘oscuridades’ de la retórica de la filosofía continental, encuentra en los textos de Foucault y Barthes la ocasión de ejercerse para deslindar lo que en ellos habría sido “expresado imprecisamente y a menudo malentendido” [79-80]. Lamarque hace pasar a segundo plano, en una actitud típica de las lecturas filosóficas de estos trabajos, tal como puede verse a lo largo de toda la antología de Irwin, el modo en que la muerte del autor y la función-autor se inscriben en proyectos críticos y teóricos de mayor escala, e incluso cómo esto se juega en la recepción polémica que hace Foucault de las posiciones de Barthes, para concentrarse en las cuatro tesis centrales que según Lamarque se desprenderían del tratamiento ‘posestructuralista’ del autor en su conjunto: “la Tesis Historicista, la Tesis de la Muerte, la Tesis de la Función Autor y la Tesis de la *Écriture*” [80].

De acuerdo con Lamarque, la Tesis Historicista consiste básicamente en postular que el autor es una figura moderna cuya constitución es históricamente datable. Sin embargo, ella

puede tener varias interpretaciones. En primer lugar, y con esto Lamarque no parece tener mayores dificultades, aunque aclara que “sospecha que los detalles efectivos [de esta historicización del autor] no se sostendrían tras una revisión minuciosa” [81], puede querer decir simplemente que la gente que escribe adquiere en un determinado momento de la historia un nuevo estatuto social, legal y cultural, y que ese estatuto está marcado por la ideología burguesa dominante en el momento que lo vio nacer. Pero la Tesis Historicista implica también en estos teóricos, como sabemos, que es la crítica como institución la que en un momento de su historia pasa a volcarse hacia la personalidad del autor a la hora de tratar con las obras, lo cual no necesariamente tiene que coincidir con las transformaciones del rol social o jurídico del escritor. De todos modos, quedaría también en este caso en manos de los historiadores de la crítica determinar si lo que Barthes tiene para decir sobre esto es verificable, lo cual muestra que no son precisamente los derechos de la historia literaria o cultural lo que el filósofo analítico ha venido a cuestionar; lo mismo sucede, ya lo hemos visto, con el trabajo de Paisley Livingston y con otros de los artículos de la antología de Irwin, como por ejemplo el de Alexander Nehamas, autor de varios trabajos bastante influyentes en la discusión filosófica y estética del autor, desde el punto de vista de la lectura que la filosofía del lenguaje ordinario hizo del segundo Wittgenstein, y al que volveremos a referirnos inmediatamente. Lo que realmente preocupa a Lamarque del historicismo radicalizado de Barthes y Foucault (muy diferente en cada caso, hay que decirlo, aunque Lamarque no tenga aquí esto demasiado en cuenta) es que puede extenderse al texto mismo: es cierto modo de ser de los textos, aquel que consiste precisamente en tener un sentido ‘uno’ en su conjunto, y en poseer en consecuencia cierta unidad sobre esa base, lo que podría ser fechado como perteneciente a una determinada época, la moderna (por ejemplo, respecto del discurso literario, según Foucault; no así del científico), y no a otras, ni natural o esencialmente a la obra como tal en general. De este modo, el autor (y su función en la interpretación y el ‘manejo’ general de los textos, la autoría entendida en este sentido) quedaría ligado a características consideradas propias de los textos (por ejemplo, su unidad, o coherencia, o valoración, o integración alrededor de un sentido; todo esto sería lo históricamente fechable), y no a las acciones intencionales de un sujeto, de las que, según la perspectiva usual, serían la realización, y este a su vez su causa. Pero para Lamarque, “la concepción de que ciertos trozos de escritura tienen significado, unidad y valor parece mucho menos fechable históricamente (¿hubo alguna vez un tiempo en el que no había tal concepción?) que la mera inclinación a subrayar la atribución autoral” [82] por parte de los críticos o intérpretes. Hacer depender, como según Lamarque hacen Barthes y Foucault, el

carácter autoral de los textos no de una atribución de intenciones a los mismos sino del desenvolvimiento de un modo de ser histórico del lenguaje, de la textualidad o del discurso, el que tiene que ver con concebirlos exclusivamente como algún tipo de entidad dotada o en todo caso dotable de significado, y señalar que ese tiempo estaría llegando a su fin para dar lugar a otra modalidad de ser, implicaría adoptar una posición completamente ajena a lo que efectivamente hacemos cuando tratamos con los textos, que no podría ser otra cosa para Lamarque que presuponer que poseen algún sentido y algún valor propios. El sentido común de Lamarque, que, como es habitual en este tipo de lecturas filosóficas de los textos teóricos, lo lleva a pensarlos como series aisladas de argumentos puntualmente referidos a problemas específicos cuyo campo está más o menos determinado de antemano, o sea, a despreciar su implicación en proyectos intelectuales más amplios que el simple análisis aclaratorio de las proposiciones de los filósofos y los teóricos –que por añadidura a menudo consisten en la puesta en cuestión radical de ese supuesto campo predeterminado–, no puede aceptar lo que es un obvio presupuesto de las perspectivas, por supuesto muy diferentes entre sí, de Barthes y Foucault: que el texto y el discurso son capaces de funcionar ‘más allá’ de la significación, o, en todo caso, que esta no es la única modalidad de existencia de los mismos.

Cuando se refiere efectivamente a la barthesiana “Tesis de la Muerte”, Lamarque lleva nuevamente a cabo su tarea de diferenciación, y lo hace aplicando esta tesis a cada una de las modalidades de la Tesis Historicista: la muerte puede ser la del autor en su rol histórico, social y legal como escritor, que implicaría proponer reformas sociales y jurídicas que permitieran nuevos modos de circulación de los textos por fuera de la lógica del *copyright*; propósito con el que, obviamente, se puede estar o no de acuerdo, pero que seguro no puede considerarse realizado en la contemporaneidad (esta sería una variante de la crítica *de facto* a la tesis de la muerte del autor que simplemente señala que, hoy en día, efectivamente, sigue habiendo autores y los libros se siguen publicando bajo sus nombres); la muerte puede ser también la desaparición de una manera en que la crítica y la investigación literaria se enfrentaron con los textos, haciéndolos ‘cobrar sentido’ solo a partir de su vinculación con una instancia de origen, lo cual no se vería cuestionado por el hecho de que siga habiendo autores, ya que se trata finalmente solo de sentar ciertas normas para un tipo particular de lectura (académica, científica, etc.), pero sin dudas no habría sido afirmado por primera vez por Foucault y Barthes (mucho antes de los años 60 la crítica había cuestionado el biografismo crítico: los mejores ejemplos podrían ser el formalismo ruso y el ‘*new criticism*’ norteamericano); pero, por último, una vez más, la muerte puede ser la del “texto concebido como dotado de un significado

determinado, como la manifestación de un acto creativo” [84]. Este es, está claro, el sentido que le darían Barthes a la muerte del autor y Foucault a su función-autor, surgida también, precisamente, de un cuestionamiento de los modos clásicos de pensar la significación en el discurso. Por supuesto, la descripción y el análisis de Lamarque dejan claro, y este sin dudas es el principal mérito de su trabajo, que las críticas a estos teóricos no podrán basarse en un simple señalamiento de sus deficientes acercamientos a la realidad social de los escritores en la contemporaneidad (por ejemplo, como verdaderas celebridades del mundo de las letras (23)) o de su incomprensión de algunas corrientes de la crítica que antes que ellos habían cuestionado el biografismo y el historicismo más burdos.

Por esto es que, en este mismo sentido, Alexander Nehamas se ve llevado, en su trabajo de 1989 “Escritor, texto, obra, autor”, también incluido en la antología de Irwin, a insistir, en contra de lo explícitamente afirmado por Foucault, en el carácter plenamente trascendental del autor respecto del texto. El autor no puede ser considerado según él un mero efecto o subproducto de la dinámica textual, aun cuando se reconozca –y esta es la otra cara de su trascendencia constitutiva para Nehamas– que obviamente el autor no se confunde con la realidad extratextual del escritor como individuo que efectivamente realizó el trabajo de la escritura. Nehamas distingue así su posición tanto de la de los teóricos del texto como la que describía Lamarque, como de retoricistas literarios como Wayne Booth, heredero y continuador del ‘*new criticism*’, y su postulación de un ‘autor implícito’ o ‘implicado’, es decir, entendido como mero constructo verbal desprendible de la obra (24). Nehamas pasa entonces a defender una distinción entre escritor y autor, pero llamando la atención sobre que este último no puede ser considerado un mero efecto secundario de las prácticas a las que se suele someter los textos, sino que a la vez forma parte de sus condiciones de posibilidad más allá del simple hecho de que efectivamente todo texto debe ser escrito por alguien. Este no es, sin embargo, un paso que todos los filósofos analíticos que se han ocupado del autor estén dispuestos a dar, en un rechazo todavía más radical de las posiciones de Foucault, las cuales Nehamas podría aceptar al menos en una pequeña medida: Nickolas Pappas, por ejemplo, en su trabajo “Autoría y autoridad” (25), considera, en primer lugar, simplemente inútil distinguir autor y escritor; y, en segundo, improcedente, ya que la distinción simplemente oculta de manera puramente voluntarista el hecho de que históricamente se tendió a confundirlos, y que esa ‘confusión’ forma parte de las maneras mismas en que se acostumbró a concebir algo como un autor, sobre las que finalmente posiciones como las de Nehamas (y Foucault) no estarían diciendo realmente nada. Una concepción pragmática e institucional del discurso opera sin

embargo como presupuesto general de toda esta perspectiva, y es en este punto donde se establecerá el conflicto fundamental con los teóricos de la muerte del autor.

Las diferencias entre Foucault y Barthes que Peter Lamarque tendía a pasar por alto en casi todo su artículo tendrían sin embargo que volverse evidentes cuando tiene que enfrentarse a lo que él llama la Tesis de la Función Autor, sostenida, está claro, solo por el primero, y que, lo hemos visto en el capítulo anterior, es difícil hacer simplemente corresponder con una teoría sobre el ser de la textualidad o las características generales de los textos (el mismo Foucault, vale la pena recordarlo, no deja de llamar la atención sobre los presupuestos para él trascendentalizantes de la declaración de la muerte del autor por parte de este tipo de enfoques sobre la escritura, que redundarían finalmente en una ‘esencialización’ de la misma, de lo cual sí hará un uso bastante más notable Roger Chartier, como veremos más adelante). Sin embargo, Lamarque considera que la Tesis de la Función Autor comparte todo con los proyectos de un Barthes (de hecho, afirma torpemente que “la versión de Barthes de la función autor es lo que llama el ‘escritor moderno’ que ‘nace simultáneamente con el texto’” [88], haciendo equivaler sin más dos categorías elaboradas a partir de marcos conceptuales muy distintos, como hemos visto en el primer capítulo de esta parte) o un Derrida, puesto que la conclusión para él fundamental de su postulación es que la autoría deja una vez más de pensarse como la relación entre un texto y una persona para hacerlo como solo un predicado aplicable (o no) a los discursos con el propósito de ordenarlos, clasificarlos y contener su materialidad. Lamarque pretende entonces demostrar, a partir de la comparación entre los enunciados “X es una obra de Shakespeare” y “X es una obra shakespeariana”, que la función clasificatoria del nombre de autor puede convivir perfectamente con su definición relacional, es decir, personal, y que Foucault se equivoca al suponer que que el autor pueda cumplir una función de organización de los discursos implica la desaparición de toda referencia personal, es decir, finalmente, de la relación de una obra con un sujeto individual. Lamarque insiste sobre la necesidad del vínculo del texto con otra cosa que funcione como anclaje (particularmente, con la persona del autor) para poder significar, ya que es esta posibilidad lo que según él parece tener que ser resguardado a toda costa.

Aun cuando, por supuesto, esa ‘otra cosa’ no pueda ya simplemente pensarse como su origen absoluto o sustancial, y resulte más bien un presupuesto pragmático-institucional del modo singular de comunicación o interacción que constituiría la literatura. Es precisamente a partir de esta certidumbre que Alexander Nehamas puede sostener, en su trabajo ya mencionado, y una vez más en contra de las afirmaciones explícitas de Foucault (aunque

Nehamas ve en esto más bien una inconsecuencia de aquél respecto de sus propios argumentos, según veremos a continuación), una defensa de la interpretación como práctica crítica; sin embargo, la concibe no como la atribución de un querer-decir, de una intención psicológica, al escritor; no como la revelación de algo que estaría oculto por detrás del texto, en un sitio exterior sustancial, sino más bien como la postulación de una instancia trascendental respecto del texto, la del autor, que, como indicamos, quiere diferenciar claramente de la del escritor, que surge de una actividad que de manera efectiva concibe los objetos en el mundo como resultados de acciones, como productos a su vez de una actividad intencional de un agente, con el que guardan vínculos que no pueden simplemente disolverse según el parecer del receptor. Recordemos de todos modos que varios filósofos analíticos se resisten a dar este paso; por ejemplo, el ya mencionado Nickolas Pappas, simplemente sostiene que la operación de postulación de un agente intencional que nuestra interacción con un texto supone siempre desde esta perspectiva simplemente puede adjudicarse a la persona del escritor efectivo del texto, sin tener que recurrir a ninguna otra instancia trascendente respecto de la misma. La idea de que el escritor sigue siendo la sede de un querer-decir psicológico y sustancial, aquella contra la que se levanta Nehamas al proponer su noción de interpretación, sigue siendo presupuesta por el hecho de que la distinga de una figura del autor que, ella sí, participaría, a partir de su postulación interactiva, de la operación interpretativa siempre relacional y no sustancial. No hay escritor por fuera del marco general de la interacción interpretativa, y todo querer-decir se reduce a su vez a lo que en él puede tener lugar.

De todos modos, lo que es importante entender es que esta postulación se da como tal en el plano mismo de nuestras interacciones con los objetos, y no depende de la apelación a ningún núcleo de sentido sustancial: consiste simplemente en la operación de presuposición, de la que los textos literarios serían un ejemplo paradigmático, de que ciertas intenciones guían cualquier manifestación de sentido, operación que, como no consiste simplemente ya en la atribución de una 'idea de la obra' al escritor, puede resultar muy compleja y elaborada, y, lo que es más importante, reelaborable. La interpretación entonces no es más que la atribución a los textos de este carácter intencional, que los concibe como resultado de la actividad de un agente que sin embargo debe ser reconstruida en cada caso efectivamente, a partir de una tarea a realizar. Entonces, como, según la concepción del lenguaje con la que trabaja Nehamas, el sentido se constituye plena y radicalmente en las interacciones efectivas de personas *a través de* los textos, no puede apelarse ya a un querer-decir definido idealmente en la mente del escritor; pero esto no implica para Nehamas hacer desaparecer el autor, que como figura

postulada inevitablemente al entender el texto como resultado de una actividad intencional se convierte más bien en condición de posibilidad de que la interpretación pueda pensarse como verdadera interacción, como ya indicaba, en términos muy parecidos, Paisley Livingston a propósito de la noción de obra.

El rechazo de la interpretación por parte de Foucault surge para Nehamas de que no extraiga las consecuencias de sus propios argumentos: si bien sostiene que la función-autor no debe confundirse con la persona empírica del escritor, los reúne nuevamente en uno solo cuando critica la interpretación según él solamente bajo el cargo de que ella se dirige siempre a un núcleo de sentido sustancial equivalente inmediato del querer-decir del escritor, de sus intenciones en el sentido más obviamente mental de la palabra; no hay aquí entonces, se entiende, lugar para el autor, que resulta confundido indisoluble, pero también inadvertidamente, con el escritor como sede sustancial del 'querer-decir', echando aparentemente por tierra las categorías teóricas trabajosamente construidas por la propia conferencia de Foucault tal como la interpreta Nehamas. Pero esto sucede porque Nehamas no parece notar, como sí Lamarque en apariencia, que la conferencia de Foucault está cuestionando también claramente su propia concepción pragmática del lenguaje, que aquel estaría considerando naturalmente obvia.

Autor y obra no son entonces para Nehamas, está claro, sustancias que preexisten al texto y que, solo ellas, le proporcionan el sentido desde una instancia exterior a él, sino más bien los objetivos a los que apunta la actividad interpretativa –se entiende que objetivos abiertos, fines interminables, nunca cerrados sobre sí mismos, un poco a la manera de ideales regulativos a los que la interpretación tiende sin poder alcanzarlos nunca, si bien a la vez son su condición habilitante, aunque está bien claro que no como su origen.

Y esto tiene implicaciones disciplinares e institucionales precisas, a la vez que supone todo un modo de entender el rol de la teoría literaria: la distinción entre textos de autor y aquellos que no lo son, una de las piedras fundamentales de la argumentación foucaultiana, no se sostiene en ningún rasgo sustancial ligado a los textos, sino que depende del ejercicio de la crítica sobre ellos, es decir, de la actividad interpretativa que consiste, precisamente, en postular, para ellos, autores, es decir, agentes intencionales. Por esto, las prácticas son aquello que definirá las disciplinas de la crítica y la teoría literarias, y ellas deben ser entendidas en su interacción constitutiva y de ida y vuelta con sus objetos: así, afirma Nehamas,

es una tarea infructuosa, que algunos llamarían 'metafísica' en un sentido peyorativo, tratar de determinar la naturaleza de una disciplina independientemente de su práctica efectiva y con la esperanza de que esta naturaleza determine por sí misma la práctica. Podemos decir que un texto

particular es una obra solo cuando podemos, de hecho, criticarlo: qué textos son obras dependerá de qué cuenta como crítica, y qué cuenta como crítica dependerá de qué textos han sido considerados como obras (26).

La teoría y la crítica se reducen entonces a las prácticas que llevamos efectivamente a cabo en nuestra interacción con los textos, y no dependen de algún rasgo sustancial de los mismos o de la disciplina como tal (digamos, por ejemplo, algún tipo de metodología naturalizada en algún tipo de definición formal). Sin embargo, Nehamas también afirma que autor y escritor sí guardan una relación, la de la plausibilidad histórica: nuestras prácticas críticas habituales, sobre todo, está claro, aquellas ligadas a lo que se conoce como historia de la literatura o historia literaria, muestran la inviabilidad de los propósitos manifestados, por ejemplo, por Barthes, de trastocar completamente las atribuciones de los textos, pudiendo así leer una obra de un autor como si fuera de otro, según una fórmula que Borges hizo famosa en “Pierre Menard, autor del *Quijote*”. Sostener, como hace efectivamente Nehamas, que “en general, el autor debe ser concebido como una variante histórica plausible del escritor, como el personaje que el escritor habría podido ser” (27), al menos; o sea, limitar los alcances de los rasgos del autor postulado en la interpretación, tal como la entiende, a aquellos disponibles como posibles en el contexto de la producción original del texto por parte del escritor, puede resultar arbitrario a primera vista si mantenemos realmente las tesis anti-sustancialistas que guiaban los argumentos de Nehamas sobre el autor; sin embargo, no lo es, al menos si nos servimos de “una concepción útil de lo arbitrario” (28) según Nehamas, porque está ya ligado a toda una serie de prácticas críticas bien establecidas, por ejemplo en la historia literaria y cultural tal como, es evidente, todavía hoy se la sigue practicando. Estas prácticas solo serían realmente arbitrarias, indica Nehamas, si se pudiera disponer de un tipo de práctica crítica alternativa efectivamente existente que hiciera del anacronismo y la atribución errónea verdaderos principios de la actividad interpretativa, lo cual hasta el momento parecería no ser así, quizás hoy más que nunca. Las prácticas habituales, lo que ‘se hace’ en relación con los textos literarios, son el anclaje interpretativo fundamental, y es por esto que el autor debe ser históricamente verosímil. No hay arbitrariedad porque las prácticas no pueden ser ya consideradas infundadas puesto que no hay un punto exterior a ellas respecto del cual podrían ser evaluadas o legitimadas: actuamos en relación con los textos como lo hacemos simplemente porque así es como actuamos.

He aquí entonces el centro de la propuesta analítica ordinaria acerca del autor: la referencia a éste, cuando se presta atención al carácter institucionalmente definido del discurso literario (como por otro lado hace el mismo Foucault, sin aparentemente tener en cuenta todas

las consecuencias, según indicaba Lamarque), persiste, según indica con clara evidencia la práctica ordinaria de la crítica y la investigación literarias, aunque ya no, también evidentemente, como necesidad de la reconducción del texto a estados mentales específicos del creador, a la sustancia psicológica de un querer-decir que tendría su sede en su espíritu, sino, en cambio, como condición institucional-comunicativa de la ‘actividad literaria’. Peter Lamarque sostiene que, aun cuando Foucault acepta el carácter institucional de cualquier ‘definición’ del discurso literario, sin embargo “no ha asimilado completamente las implicaciones de su propia Tesis de la Función Autor”, ya que “habla como si su blanco principal fuera todavía el autor-como-persona dándole forma a la obra, detrás y más allá de ella, con un sentido secreto e interior” [88]; al rechazar la interpretación como tarea de la crítica y con ella prácticamente toda tarea de adjudicación de sentido, Foucault trataría al autor como si siempre fuera el mismo postulado por la crítica biografista, sin notar que sus propias tesis la invalidan dando lugar a una ‘definición’ institucional, pragmática, del autor que echa por tierra las pretensiones absolutistas que sus supuestas intenciones psicológicas individuales habían adquirido en los estudios literarios nacidos en el siglo XIX.

Entonces, más allá de si realmente las críticas de Lamarque surgen de una lectura verdaderamente cuidadosa de las propuestas de la conferencia de Foucault o son simplemente un resultado de su simplificación analítica (por ejemplo: está claro que de Foucault, si bien cuestiona los presupuestos del biografismo más tradicional, tampoco se puede decir que trabaje con una caracterización institucional-pragmática de los discursos: es Lamarque quien estaría confundiendo, por no enmarcar la conferencia de Foucault en el proyecto más amplio de la arqueología de las formaciones discursivas expuesto en *La arqueología del saber* y en *El orden del discurso*, su propuesta con simplemente una filosofía más del ‘lenguaje ordinario’ de la que deduciría un anti-intencionalismo bastante afín, según él, al que habría sustentado filosóficamente posiciones como las del ‘*new criticism*’ norteamericano), está claro el punto en el que la discusión se vuelve realmente inconciliable: el del abandono o no de los presupuestos comunicativos, y por esto pragmáticamente definibles (incluso como posibles desvíos o crisis de las modalidades de comunicación habituales o cotidianas) cuando se trata de pensar el discurso literario. Estos presupuestos no pueden prescindir de una definición relacional del autor, es decir, que implique algún vínculo del texto con alguna instancia extra-textual (aunque esta no se defina ya sustancialmente, sino como resultado de una actividad siempre efectiva). Por esto Lamarque elige cerrar su análisis con una referencia a lo que llama la Tesis de la *Écriture*, sostenida por Barthes, a pesar de lo que Foucault haya podido decir respecto de sus

compromisos trascendentales: la escritura barthesiana implica, como sabemos, sobre todo un cuestionamiento radical de los aspectos esencialmente comunicativos del discurso literario.

La estrategia del pragmático Lamarque es aquí un argumento ordinario, de hecho: el señalamiento de las dificultades que implica, en términos que toma directamente de “La muerte del autor”, “concebir cualquier acto de narración que de hecho satisfaga la condición de no tener otra función que la ‘práctica del símbolo mismo’”. Que “algunos tipos de relato ficcional se acerquen a la especificación de Barthes” no quiere decir que de ellos se pueda derivar “una tesis general acerca de la escritura (o los autores)” [89] que resulte implicada por esta posibilidad de funcionamiento autónomo respecto de cualquier intencionalidad, incluso de cualquier significado (con el cual estaría indisolublemente ligada la figura del autor). De todos modos, queda claro que Lamarque debería explicar cómo sus propias tesis generales acerca del funcionamiento del texto y la escritura, que las tiene sin dudas, como veremos a continuación, pueden hacer justicia a la especificidad propia de esos “tipos de relato ficcional”.

Sin embargo, Lamarque se contentará con afirmar, solo críticamente, que la “idea de texto como explosión de sentido ilimitado, sin origen y sin propósito, es una ficción de teórico” [90], y este resultará finalmente el centro de toda su revisión analítica de estas teorías del autor, que contrastará con el lugar que este tendría en su propia concepción pragmática de la comunicación textual:

La escritura, como el habla, o cualquier lenguaje en tanto realizado, ‘performativo’, es, inevitable y propiamente, concebido como intencional, dotado de un propósito. Usar el lenguaje como discurso significativo es realizar actos de habla; comprender el discurso es, mínimamente, dilucidar qué actos de habla se llevan a cabo. La visión de Barthes de la *écriture* y de los textos trata de abstraer el lenguaje de la función misma que le da vida [90].

El peligro de las concepciones barthesianas de la escritura y del texto, y también, si se quiere, de la postulación por parte de Foucault de un azar constitutivo del discurso que mecanismos de control como el autor, el género, la disciplina, vendrían a intentar conjurar (aunque, lo sabemos, estos mecanismos de control del discurso no puedan ser considerados simplemente en su pura negatividad, como sin embargo parece hacer Lamarque al afirmar que “los dos escritores se ven a sí mismos como si estuvieran liberando el significado de restricciones indeseables y antinaturales” [91], adjudicando así a ambos una concepción naturalista y esencialista del discurso y la escritura, que es precisamente lo que ellos están tratando de evitar), es que dispongan para la crítica e incluso para la lectura en general una posibilidad – que Lamarque considera “una forma peculiarmente estéril de crítica literaria” [91], poniendo una vez más en evidencia que lo que aquí se discute es sobre todo la viabilidad institucional de ciertos programas de investigación (y la inviabilidad de otros, por supuesto)– de interacción de

y con los textos (para volver a usar la terminología de Paisley Livingston, que es aquí más que pertinente por la afinidad de su planteo con la propuesta central de Lamarque) que exceda radicalmente los surcos usuales de la comunicación, los de la intención y la significación –aun cuando ya no se confundan con núcleos sustanciales, mentales, ideales o de naturaleza psicológica, sino que se los piense en su implicación constitutiva con una práctica interactiva, la de hablante y oyente en el contexto de una textualidad que solo es capaz de cobrar sentido cuando se la ve como parte de esa interacción (del tipo de las que Livingston llamaba, precisamente, ‘fuertes’, en contra de la ‘debilidad’ de la que podría darse entre los significantes libres de la *écriture* barthesiana). La posibilidad de que los textos o discursos (sean o no literarios, ya que está de todos modos claro que la especificidad que el punto de vista pragmático de Lamarque despreja no es tanto la de la noción tradicional, estéticamente establecida, de literatura, sino la de una modalidad de la producción de sentido que no es meramente del orden de la significación) impliquen relaciones no previstas por los regímenes y las convenciones del intercambio comunicativo es aquí el objeto central de cuestionamiento.

Por otro lado, resulta también evidente que el autor en su sentido tradicional no es ya para Lamarque una pieza que haya que salvar a toda costa, como podía todavía pensar un Raymond Picard polemizando con Barthes en defensa de la historia literaria hacia mediados de la década del 60; e incluso el filósofo analítico se permite cerrar su texto afirmando que la imagen de “un autor acosador autoritario” como la que habrían denunciado Barthes y Foucault podría ser considerada “solo una ficción de todos modos” [91]. Más bien el autor es ahora uno de los nombres de la intencionalidad como acto u operación colaborativos y conjuntos de adjudicación de sentido, es decir, de la interacción fuerte con los textos, que solo puede tener para Lamarque un carácter personal, aunque la persona tenga aquí un carácter más dialógico, comunicativo y convencional que sustancial e individualista. De este modo, resulta entonces evidente que los supuestos ‘retornos’ del autor que, en sus pocas veces explícitamente formulados –pero por supuesto de todos modos operantes– principios teóricos fundantes, son más bien el nombre de una de las formas que pueden tener las consecuencias de los fracasos de los proyectos de las teorías del texto y la escritura, y de la arqueología de las formaciones discursivas, al menos en su primera formulación radical por parte de Foucault. Esa forma es la de una pragmática de la comunicación literaria que define su especificidad en los términos de las peculiaridades de las situaciones comunicativas en las que los textos literarios pueden verse envueltos, entendiéndolas incluso a menudo como desviaciones o modificaciones respecto de las convenciones comunicativas habituales, pero siempre en el marco de una interacción

interpersonal presupuesta. Lo que importa sobre todo de esto no es este modo, según los casos, excepcionalista o patologizante de pensar la especificidad, sino que un paradigma comunicativo con las maneras de pensar el sentido que puede desprenderse de él pretenda agotar todo lo que podría decirse de los acontecimientos a los que pueden dar lugar un texto o un discurso.

Que este es el propósito o la función de este tipo de trabajo revisionista acerca de las tesis de Barthes y Foucault queda claro cuando el mismo Lamarque se permite señalar incluso el fracaso de las pretensiones científicas de mayor escala fácilmente adivinables, como hemos visto en el capítulo anterior, detrás de las nociones de escritura y textualidad de Barthes, que, según indica, “nunca consiguieron siquiera un punto de apoyo fuera de la institución literaria” [91]. Una vez más, la literatura se constituye como enrarecida excepción o desviación respecto de la normalidad ‘exterior’ de los buenos usos de los textos, según Lamarque por supuesto los “científicos o históricos o filosóficos” [91]; pero lo que sobre todo queda claro es que por esto, tal como la concibe Lamarque, de ningún modo puede haber lugar para ninguna concepción de la literatura que realmente la trate en su especificidad, y no como una mera modificación de segundo grado. Podría pensarse que la impresión de ‘imperialismo disciplinar’ que, vista desde la actual coyuntura, en la que se piensa la literatura sobre todo cultural, histórica o arealmente, produce la teoría literaria de los años 60 y 70 (quizás, aunque no con total seguridad, la teoría literaria sin más, indisolublemente ligada, históricamente, a categorías como las de textualidad y escritura de Barthes, o de formaciones discursivas de Foucault) tenga que ver con que ella se atrevió a intentar pensar hasta las últimas consecuencias el problema de lo específicamente literario (que, ya podemos adelantarlo, no tiene por qué ser sin embargo meramente el de lo poético, o constituir una poética) consecuentemente sin tener que rendir cuentas ante el tribunal que, desde otros espacios disciplinares, se erige para explicitar los vínculos de la literatura con determinada concepción del ‘lazo social’, o de la ‘identidad’, o de la comunicación, o de la historia, o de la cultura, aunque esta misma sea poco evidente y aparezca solo de forma solapada incluso entre los presupuestos del discurso de estos mismos enfoques que intentan vincularla. En tiempos en que más que nunca la literatura es sobre todo objeto de estudios históricos, sociales y culturales, la filosofía analítica de Lamarque se pone, al leer “La muerte del autor” y “¿Qué es un autor?”, al servicio de una *doxa* que esquiva sistemáticamente el planteo del problema que marcaría los límites de muchos de esos estudios: ¿en qué sentido y de qué manera la literatura se puede pensar, o mejor: puede pensarse, como literatura? Si es que se puede: hoy se piensa incluso que la problemática podría haberse deshecho en tanto tal como

resultado de, finalmente, una exterioridad absoluta de la literatura respecto del pensamiento. Esta concepción nihilista, estetizante, de la literatura, que la concibe como pura inefabilidad, hace perfectamente juego con aquella que la considera perfecta y completamente abarcable por perspectivas de análisis histórico-culturales: lo específicamente literario no puede nombrarse; por lo tanto, que todo lo demás de la literatura quede pues para los historiadores literarios o culturales. No es esta nuestra posición en este trabajo: la literatura puede, en efecto, pensarse, y pensarla implica no claudicar ante los planteos que ocultan este pensamiento de la literatura (aprovechando los dos sentidos del genitivo, que aquí necesariamente se entremezclan) tras una catarata de referencias a los modos en que fue, es e incluso será pensada (se entiende, no en términos específicos, sino considerándola siempre a ella misma un elemento en alguna ecuación que la excede, privilegiadamente la del intercambio comunicativo y los distintos modos de concebir el 'lazo social' que supone). Sin embargo, tiene que quedar claro que pensar cómo la literatura se piensa debería ser el cometido principal de una disciplina como la teoría literaria (29).

#### **4. Más allá de la estela deconstructiva: de la firma y el nombre del autor a su imagen**

Como hemos visto, detrás de algunas de las figuras del retorno del autor, o, lo que es a menudo lo mismo, de los ataques anti-teoricistas a la 'muerte del autor' y sus críticas asociadas al rol que este cumplió en los marcos interpretativos tradicionalmente adjudicados a la literatura, se encuentran teóricamente implicadas reivindicaciones más o menos radicales del intencionalismo autoral. Probablemente la menos matizada de estas reivindicaciones tuvo lugar, ya en los primeros años 80, en el comienzo del reflujó anti-teoricista en la academia norteamericana, con el famoso artículo de Steven Knapp y Walter Benn Michaels "Contra la teoría" (30), que luego dio origen a un libro del mismo título editado por W. J. T. Mitchell (31) que reúne las críticas y comentarios generados por el artículo original, y las respuestas consiguientes a sus críticos por parte de Knapp y Benn Michaels. Estos autores, sobre la base de una pretendida re-actualización de los enfoques pragmáticos acerca de la comunicación literaria, buscaron defender la práctica de la crítica literaria respecto de lo que veían como su enrarecimiento por parte de la teoría, y lo hicieron llamando la atención sobre que una concepción comunicativa de la literatura podía muy bien proporcionar una noción de la intención autoral efectiva que no estuviera sujeta a los reparos opuestos habitualmente a las representaciones psicologizantes o metafísicas de la misma, tratando con esto de desarmar lo

que consideraban *el* argumento central a favor de la necesidad de la intervención teórica en unos estudios literarios que de otro modo habrían quedado confinados a la improvisación y al sentido común de la *doxa* habitual acerca de la interpretación de las obras literarias.

Hay argumentos mejores en defensa de algún tipo de intencionalismo pragmáticamente matizado que los que sostienen estos autores; por ejemplo, los que hemos revisado en la sección anterior. Su mención aquí solo cumple la función de componer un marco de época para presentar algunas posiciones que, desde sitios disciplinares, institucionales y académicos diversos pero siempre dentro de la amplia ‘herencia’ de la deconstrucción derridiana, se atrevieron a confrontar los vientos neo-intencionalistas que, más o menos obvia o explícitamente, solieron acompañar las transformaciones de los estudios literarios a partir de fines de los años 80. Peggy Kamuf, por ejemplo, discípula fiel de Jacques Derrida pero sobre todo de Paul de Man, dedica un capítulo de su influyente libro de 1988 *Firmas. Sobre la institución de la autoría* a analizar el fenómeno de “Contra la teoría”, especialmente en lo relativo a su tratamiento del problema de la intención del autor. Allí, ella lo describe como otro episodio en la larga historia del conflicto entre formalismo y empirismo dentro de la disciplina, en el que habitualmente una opción demasiado radical por uno de los dos polos (en este caso, por el carácter concreto de las prácticas críticas) termina dando lugar a un enmascaramiento de los compromisos que la posición sostenida guarda de todos modos con el polo contrario excluido, según una lógica que Paul de Man exploró en detalle, como hemos visto en el primer capítulo de esta parte. Este juego se refleja a menudo en el ida y vuelta entre caso (o ejemplo) y generalidad del discurso teórico o crítico, también analizado por de Man, y al que Kamuf presta especial atención en sus trabajos sobre Rousseau de este mismo libro.

En una palabra, Kamuf está tratando de mostrar cómo el par empírico-trascendental, que tantos problemas seguía trayendo, como hemos visto en este mismo capítulo, a la reivindicación teórica del retorno del autor por parte de Seán Burke, sigue encantando el solo aparente antitrascendentalismo empirista de corte pragmático que privilegia las prácticas de Knapp y Benn Michaels. Para hacerlo, Kamuf recurre a uno de los recurrentes ‘términos’ deconstructivos ‘cuasi-trascendentales’ de Derrida (32), el de la iterabilidad, es decir, el principio general de citacionalidad que implica cualquier definición del carácter intencional del lenguaje, o sea, su posibilidad misma de ser utilizado y de tener sentido. La posición ha sido sostenida reiteradas veces por el propio Derrida (33): el carácter constitutivamente repetible de la marca escrita es condición de cualquier tipo de idealidad del sentido, se la piense como se la piense, incluso, por supuesto, como intención del autor de una obra literaria; ninguna

concepción del sentido que lo entienda como situado siempre en un acontecimiento comunicativo concreto, por más interaccional, dialógica o pragmática que sea, podrá escapar a este condicionamiento grafemático cuasi-trascendental. Refiriéndose a estos movimientos deconstructivos clásicos, Kamuf busca destacar, frente al empirismo de Knapp y Benn Michaels, la inevitabilidad de la referencia a algún tipo de generalidad cuando de intencionalidad se trata, y destacar con esto de paso la persistente pertinencia del gesto teórico en relación con los estudios literarios, con la salvedad de que no se trata, como deja también claro su extenso análisis del trabajo de Paul de Man “La resistencia a la teoría”, de una generalidad no problemática, de un simple marco conceptual que pueda convertirse en guía absoluta de las prácticas. Por el contrario, es el empirismo pragmático de Knapp y Benn Michaels el que, como resultado de estas operaciones de Kamuf, parece quedar más bien del lado de esa generalidad abstracta: aquella que excluye, en nombre de una intención de autor siempre igual a sí misma y autoconsistente, cualquier referencia a la otredad que está implicada por la posibilidad misma de cualquier texto de ser reiterado, leído en un contexto por definición diferente del de su producción. “El fracaso”, por parte de Knapp y Benn Michaels, afirma Kamuf, “en establecer un contrato con el otro, en recibir el sentido de uno del otro, en afirmar el sentido del más-que-uno, no es, sostendrían ellos, un fracaso *esencial* del sentido porque el sentido es esencialmente *s’entendre parler*”, es decir, escucharse hablar a sí mismo sin referencia a escucha alguna. Pero lo que finalmente sucede como resultado de su intencionalismo pragmático aunque centrado simplemente en el autor, por más actualizado e interesante que pueda aparecer ante los ojos de unos estudios literarios cada vez menos interesados en pensarse a sí mismos en sus aspectos más problemáticos, es que

a través de estos movimientos circulares que intentan circundar el sentido y expulsar su exterior, Knapp y Michaels terminan defendiendo un solipsismo vacío y su forma generalizada: un matrimonio de intención y sentido exclusivamente dentro de los límites prescritos por convención, allí donde un ‘yo’ anónimo se habla solo a sí mismo y puede permanecer indiferente a cualquier cosa que interrumpa su comunión consigo mismo (34).

Entonces, detrás de estas reivindicaciones simplistas de la función del autor en los estudios literarios, muchas veces hechas en nombre de un sano retorno a la práctica efectiva tras años de entrega a la especulación teórica, que se presenta siempre como indudablemente separada de ella, se oculta este verdadero “sueño de una autoría impermeable, indivisible” [188], de un sujeto que pueda considerarse plenamente dueño de sí mismo en su más profunda intimidad, aunque ahora solo lo sea en virtud de una concepción pragmática, interactiva, de la comunicación literaria.

Pero si se presta atención a la lógica implicada por la firma, es decir, el sitio de la manifestación más flagrante de la posibilidad de la singularidad referencial de un sí mismo en el orden del lenguaje y a la vez de la evidencia de una estructura de reiterabilidad general, institucionalizada y mecánica, de la que ella depende necesariamente si quiere ser autenticada, y que inevitablemente es a su vez su condición (se entiende, al mismo de tiempo de posibilidad y de imposibilidad de esa singularidad, ya que de ella se desprenden tanto una instancia en la que se podría hablar en nombre propio, como “una desviación de sí misma que también puede ser una apertura para el error, la falsedad o la duplicidad” [32], es decir, para “la posibilidad de un doble inauténtico: copia, simulacro, falsificación, imitación, falsas atribuciones, distorsiones, y demás” [119]), podría pensarse, como efectivamente lo hace Kamuf, que ese sueño de Knapp y Benn Michaels no es de ningún modo una divagación personal, sino que más bien se vincula con una fantasía bastante usual en la historia de la crítica, que a través de diversos constructos, fueran de naturaleza “psicológica, histórica, formal, ideológica”, estableció “la institución de la autoría, una institución que enmascara o recupera las implicaciones disruptivas de la firma literaria” [x]. A través de la firma, el nombre de autor resulta “capturado en la red textual a través de una fragmentación que siempre puede dividir cualquier nombre de sí mismo y asociarlo con fragmentos de otros nombres que resultan al fin en una referencia adecuada a un sujeto integral” [4]; la institución histórica de la autoría pretende recubrir esta división intrínseca disfrazando la firma a través de una supuesta referencia a una identidad verdaderamente propia. De este modo se entiende que, tratando de hacer valer los derechos desidentificatorios de la escritura, se haya apelado conceptualmente a la muerte del firmante como modo de entender el poder generalizador, incluso idealizante, de la escritura y de la firma mismas, que como estructuras separan al sujeto de su plena realización en un puro sí mismo. La muerte del autor habría sido para Kamuf una manera de sustraerse a las lecturas hermenéuticas tradicionales de los textos literarios, basadas precisamente en una apelación al núcleo de un querer-decir siempre igual a sí mismo, pero reconoce también que se convirtió también rápidamente en “una etiqueta contra la cual reaccionar en nombre del sujeto histórico” [5], es decir, de la referencia más directa frente a la abstracción generalizante de la letra. Sorprendentemente, Kamuf encuentra ya presente este carácter doble de la afirmación de la muerte del autor en el texto mismo de Roland Barthes, en el que destaca, como hemos hecho en el primer capítulo de esta parte y como también lo hacía Seán Burke, la ambigüedad de sus afirmaciones, que por un lado presentan la muerte del autor como “la ley eidética de cualquier escritura” [8], es decir, rasgo propio de lo que pasa por ser

su definición ontológica, y por otro como un acontecimiento efectivo, “una referencia histórica específica a la actividad de ciertos escritores de fines del siglo XIX y principios del XX [...] que trataron de aflojar el dominio del Autor –él mismo un concepto con una historia específica– sobre la escritura” [9]. Kamuf crítica especialmente el modo en que Barthes parece resolver en su texto este doble carácter de la muerte del autor, dado que lo hace construyendo un relato, una estructura narrativa que asocia estos dos motivos en lo que termina siendo una versión teleológica de la historia literaria según la cual algunos escritores, críticos y teóricos rescatan y manifiestan la verdadera esencia de la escritura respecto de lo que habría sido su ocultamiento o censura por parte de mecanismos institucionales que hicieron del autor una figura de control y delimitación del sentido, según una lógica que hemos revisado ya bastante habitualmente en estas páginas. La organización y perspectiva de este relato barthesiano hace juego con el modo en que, sobre el final de “La muerte del autor”, se presenta la figura del lector, como aquel que es capaz de reunir y recoger todas las líneas tejidas por el texto: hay, aunque sea él mismo un ser “sin historia, biografía, psicología”, algo de fin último del sentido en esta imagen del lector, quien, lo sabemos, como encarnación de una cierta figura de la crítica, es según Barthes el encargado de ejecutar el plural del texto o, lo que es lo mismo, su constitutiva sustracción respecto de la maestría de un autor. “La necesidad que postula un principio teológico original”, afirma Kamuf refiriéndose al modo en apariencia trascendental en que Barthes concibe la escritura al hacer de sus rasgos constitutivos el resultado de un desenvolvimiento histórico lineal y orientado hacia una revelación final, “es finalmente la misma necesidad que proyecta un destino donde ‘todas las marcas’ de un texto son recogidas ‘sin que se pierda ninguna de ellas’” [10], es decir, sin resto que permanezca ‘ininterpretado’, inintencional.

En este juego de necesidades narrativas estructurales, el ‘acontecimiento’ de la realización de la muerte del autor simplemente se disuelve como tal o resulta reapropiado por ellas, con lo cual, evidentemente, algo se pierde de su pretendido carácter ‘acontecimental’. Sin embargo, destaca Kamuf, “hay otro acontecimiento” [11] que la muerte del autor tal como, de manera en última instancia característicamente formalista, la define Barthes, no puede agotar, que es el de la singularidad de una firma efectiva, pues el juego de presencia y ausencia que implica, como hemos visto, no puede ser ya pensado de manera plenamente trascendental, es decir, es irreductible a su conversión en algún tipo de principio formal (entendido por ejemplo como un principio que ‘des-autorice’ radical y absolutamente toda escritura) que se reapropie de su carácter siempre acontecimental y, si se quiere, ‘empírico’. Con esto, afirma Kamuf,

“resta un resto perdido para la destinación del sentido” [11], para el agotamiento completo de su acontecer como tal. Este resto que, como pérdida ‘cuasi-trascendental’, se resiste a su apropiación bajo una estructura o un principio más o menos formal que pueda constituirse en verdadera ‘teoría’ de la escritura, “por muy bienvenido que pueda parecer un ‘retorno al sujeto’ (incluso un sujeto ‘cambiado’) o a la historia, [...] no será remediado, solo más o menos sepultado debajo de llamadas a un corte radical o a un retorno” [11], es decir, tanto al modelo de la muerte como al del regreso del autor. Aunque también, por otro lado, está claro que “una firma nunca sucede como puro acontecimiento, sin precedente y sin copia. Su posibilidad surge solamente de esta limitación de la pura singularidad” [119], es decir, del trazado de un límite frente a lo que de otro modo podría considerarse la plenitud de su realización empírica en sí misma. Con esto, todo ‘acontecimiento’ de firma apela al juego de reenvíos y desvíos característico de su constitución textual y escrituraria.

Kamuf explicita entonces una posible respuesta deconstructiva a las tesis originales sobre la muerte del autor, probablemente más sostenida en los desarrollos de Paul de Man que en la ortodoxia derridiana: el juego entre generalidad formal y singularidad ‘acontecimental’ que suponen, y que Barthes cree resolver con su apelación al lector, tiene su condición misma de posibilidad, que a la vez echa a perder cualquier tipo de resolución naturalizada del mismo, en la división de la firma respecto de sí misma. En ella se reúnen, precisamente, la referencia a una singularidad innombrable con la posibilidad abierta de sustitución puramente intra-lingüística sin referencia alguna, o, en otros términos más o menos afines en este caso, cuya equivalencia plena no puede, sin embargo, garantizarse, aquello que hace a la intimidad única de un sujeto (dando así lugar, por ejemplo, a la fascinación moderna por la vida personal del autor, por su personalidad irrepetible, como destaca Kamuf a propósito de Rousseau [25]) y las estructuras generalizantes del intercambio verbal. Pero la firma no opera aquí ningún tipo de síntesis o resolución, sino que más bien es la flagrante no-coincidencia de estos términos: “en el borde de la obra, el rasgo divisorio de la firma tira en ambas direcciones al mismo tiempo: se apropia del texto bajo el signo del nombre, expropia el nombre en el juego del texto” [13]. Puntualmente en la obra de Rousseau, Kamuf lee este doble juego en el contraste entre una verdad de la intimidad, que “viene del sujeto”, y otra que se nombra “en un contrato con algún otro” [29], y que aquel termina desbalanceando hacia las figuras de la interioridad, las cuales, una vez literalizadas, es decir, precariamente ‘eximidas’ de la brecha o pérdida que las separa de sí mismas al estar condicionadas por una estructura abstracta de repetibilidad, prácticamente dan en el alumbramiento del modelo del sujeto-autor moderno.

Por esto, Kamuf invita más bien a pensar no tanto los polos, sino las líneas divisorias de los esquemas conceptuales e ‘históricos’ del Barthes de “La muerte del autor”, que ellos mismos tienden a borrar: el paso de la concepción tradicional del autor a la noción de escritura moderna sin autor “no es por lo tanto un simple pasaje, sino que él mismo está dividido por los rastros del autor cuya muerte anuncia” [12]. En esto es que Kamuf ve precisamente la estructura de la firma: ella

es un resto o recordatorio perturbador, un fragmento que nunca fue completamente del todo, sea autor u obra. Leer firmas no puede, por consiguiente, ofrecer un método de exorcismo, restitución, o cualquier otro rito practicado con vistas a alguna vida eterna. La apuesta es de otro orden, y arriesga no solo la vida y la muerte sino, precisamente la línea de su separación [20].

Así, la firma permite, como resto inasimilable por ella, pensar los límites de una oposición tradicional, sancionada y naturalizada por la larga historia de la crítica literaria: la de historicismo y formalismo. La firma “resta inclasificada tanto por determinaciones de agencia (biográfica, histórica, política, económica) como de las estructuras formales y arbitrarias del lenguaje” [13]. Y esto sucede porque la firma no puede ser

un autor o incluso simplemente el nombre propio de un autor. Es la marca de una articulación en el límite entre vida y letras, cuerpo y lenguaje. Una articulación une tanto como divide; une y divide la identidad con/de la diferencia. Una diferencia de sí misma, dentro de sí, articula la firma con el texto que firma [39-40].

La firma permite dar cuenta del carácter no solo represor, negativo, sino sobre todo articulador del autor y las operaciones críticas a él asociadas, en tanto da lugar al establecimiento de relaciones diversas entre el texto y sus ‘otros’, aunque con ello se entrega también a su propio desmembramiento sin posibilidad de reintegración en cualquier tipo de unidad interior. El poder articulador de la firma (y, consecuentemente, de la crítica) es a la vez el sitio de su desarticulación mecánica, de la pérdida o escape de la identificación definitiva que promete.

Y como la historia de la muerte del autor, que Kamuf ya puede recoger en su libro con todas sus conocidas paradojas y contradicciones, no ha hecho más que mostrar que la institución de la autoría posee “una notable capacidad de retorno incluso tras ser declarada muerta, y su forma rediviva puede portar un parecido notable con el constructo ideológico cuyo epitafio Barthes escribió demasiado pronto”, se impone una estrategia deconstructiva que desplaza y reconfigura los términos del sistema codificado de la crítica, dado que la “‘estrategia’ oposicional probó, en cierto sentido, no ser sino una anticipación de su propia inversión en una nueva valoración del ‘autor’, del ‘sujeto histórico’, o de un ‘nuevo sujeto’, de la ‘intencionalidad’, y así siguiendo” [15]. Y por sus rasgos precisados más arriba, su carácter limítrofe y su división respecto de sí misma que le otorgan a la vez sus aspectos formales y

materiales, abstractos y singulares, la firma se revela como una ‘herramienta’ deconstructiva idónea a la hora de volver a pensar la cuestión del autor en la encrucijada de sus diversos ‘papeles’ en la disciplina de la historia literaria, en la de la estilística y las variantes del análisis formal de la obra literaria, y en todos los compromisos entre ambas posiciones a las que se haya querido intentar arribar a lo largo de la historia de la crítica.

Otra ventaja, según Kamuf, de la estrategia deconstructiva en torno del autor es que la “simple oposición” no permite “tener en cuenta la necesaria inscripción del crítico dentro de la misma institución a la que se opondría” [15], reproche, como hemos visto, habitual respecto de la autoridad del teórico-amo de la que Barthes habría tratado de adueñarse con su trabajo, mientras que aquella, como también lo hemos señalado en el primer capítulo de esta parte a propósito de Paul de Man, no puede evitar incluirse a sí misma en el territorio que socava. Ahora bien, ¿cómo puede la firma dar lugar efectivamente a esta estrategia, y cuáles son sus consecuencias al volver a plantear la pregunta acerca del rol del autor en el análisis de los textos literarios?

Primero, está claro que uno de los éxitos de Kamuf es su capacidad de articular dos zonas de la investigación en torno de la figura del autor que, por lo menos desde la conferencia de Foucault, aparecen habitualmente separadas: la que tiene que ver con la función-autor como resultado del tratamiento que la crítica lleva a cabo sobre y alrededor de los textos, y la relacionada con la constitución propiamente jurídica y legal del autor a lo largo de la historia como ‘sede’ de una propiedad literaria o de un *copyright*. La figura del resto también embarga la propiedad legal de una obra, puesto que el derecho reconoce (más o menos desde el siglo XVIII en Europa), aun después de su transferencia, reproducción y difusión en manos de un impresor o editor, que algo de su relación con su propietario original, el autor, subsiste a pesar de todo, si bien según Kamuf “tanto la actual teoría literaria (o ‘antiteoría’) como el estado actual de la ley positiva [...] son la evidencia de que ninguna definición de la firma ha resuelto todavía estas cuestiones” [62]. En cierta forma, la historia del tratamiento legal de la autoría es la de una analogía que nunca puede completarse del todo, y que por eso implica la lógica del resto a la que recién nos referíamos: aquella que intenta tratar la obra literaria como una mercancía que puede ser comprada y vendida, es decir, apropiada como cualquier otro bien. Si bien el derecho ha tratado de dar cuenta, infructuosamente a los ojos de Kamuf, de qué es aquello que haría especial la apropiación de una obra por parte de un autor y que la hace diferente de la de un bien por parte de cualquier particular, no hay concepto taxativo que pueda dar cuenta definitivamente de ello. Un resto inasimilable por cualquier marco legal y teórico

parece jugarse tras el ‘derecho a la personalidad’ que estaría, legalmente hablando, detrás del carácter peculiar de los productos literarios y artísticos, pues si bien ella puede considerarse objeto de una propiedad, a la vez es inseparable de su portador. Sin embargo, si el nombre propio es la marca aparentemente más propia de esa personalidad, sabemos que aquél no podría constituirse como tal si no fuera separable de su portador, si no pudiera ser utilizado en su ausencia o incluso usurpado; “esta textualización de los nombres, que es precisamente su separabilidad, es aquello que la ley disfraza bajo la noción de un inalienable ‘droit de la personnalité’” [66]. Y la legibilidad de la firma, el hecho de que ella sea ‘objeto’ de lectura e interpretación siempre de manera previa al veredicto legal acerca de su sentido, es decir, de la autenticidad del ‘poder’ identificador de los códigos jurídicos, está desde el vamos mostrando el carácter precario de esa asignación. “La firma”, indica en resumen Kamuf, “tomada como signo de propiedad, desarticula la misma relación que aparenta nombrar”, puesto que ella es el lugar en el que la propiedad se encuentra con “el trabajo de la escritura, cuyas ‘propiedades’ reales no deben finalmente volver a ninguno” [119].

Con su trabajo sobre la noción derridiana de firma, Kamuf apunta entonces a quebrar la lógica que en el debate en torno del autor opone su ausentificación radical a un retorno más o menos identitariamente sustancial, que apunta simplemente a la recuperación de los tradicionales programas de lectura e interpretación de la literatura de la historia literaria, social o cultural. La firma es entonces para nosotros el nombre de una intervención verdaderamente teórica en el debate en torno del autor que busca pensar su lógica para desplazarla y dar así lugar a la desarticulación de lo que de otro modo se toma como posiciones naturalizadas y comprensibles de suyo cada una en sí misma, sin prestar atención a aquello que las articula como caras de la misma moneda en un mismo paisaje teórico. Pero, sobre todo, al trasladar el problema del autor al plano de la firma, Kamuf hace que aquel aparezca precisamente como problema, y no como resolución, sea a partir de su exclusión formal, sea gracias a su reivindicación cosificada. A través de la firma, la institución autoral resulta marcada por la lógica del resto inasimilable, como Kamuf destaca en varios ámbitos y niveles de su análisis del problema; ella no niega entonces que exista algo como un autor, ni la posibilidad de que se articule con los textos: simplemente está interesada en demostrar que no se puede ser autor de un texto sin resto, es decir, sin firma, con lo que esto implica para pensar los límites de las atribuciones de la crítica y, por qué no, de la teoría.

El cruce de las estructuras formales del lenguaje y de la singularidad de un acontecimiento que es la firma implica la extensión hacia su límite paradójico de las líneas

principales que guiaron el desarrollo de los estudios literarios desde fines del siglo XIX y principios del XX, es decir, desde el momento mismo de la constitución del discurso de la teoría literaria. Formalismo e historicismo se encuentran en ella con sus puntos de fuga que los muestran, a cada uno de ellos, secretamente deudores de su contrapartida teórica. De todos modos, lo realmente significativo de estas operaciones deconstructivas en torno de la autoría más o menos derivadas de la enseñanza de Paul de Man es que hacen lo posible por dejar de considerar el autor un término simplemente disponible, de suyo evidente, dentro de aquellos que constituirían la situación a la que se abocan los estudios literarios, evitando pensar estos últimos como si en ellos hoy solo se tratara de sacudirse una restricción impropia ejercida por la teoría respecto de las prácticas usuales en relación con la literatura y las identidades que la constituyen como tal, sea en un momento histórico determinado o por toda la eternidad. El autor no puede ser pensado ya simplemente como un término sustancial dentro de un supuesto contexto literario definido más o menos formalmente, más o menos trascendentalmente a pesar de las protestas de empirismo de las perspectivas críticas que hacen de la literatura no otra cosa que una peculiar situación de intercambio comunicativo organizada a partir de una serie de entidades más o menos confiables y contables. Sin embargo, esto no significa, como se ha reiterado, caer en una negación de plano del ‘fenómeno’ de la autoría: extrapolar lo que la deconstrucción podría decir acerca del autor implica retener en cierta forma el término pero solo al precio de desplazar la situación (comunicativa) que supuestamente le da su razón de ser. Y esto implica que, a través de la firma, esa situación se encuentre con un punto suyo en el que, al contrario de lo que se pudo suponer, ella ya no resulta totalizable alrededor de un sentido; y el autor, gracias a la firma, puede convertirse en un buen nombre de esa no-totalización para la deconstrucción, del mismo modo que algunos derridianos (como Ernesto Laclau o Jean-Luc Nancy, a quien nos referiremos a la brevedad, aunque no el mismo Derrida, como hemos visto en el capítulo tercero de la primera parte) podrían aceptar una reinscripción del sujeto como una herramienta deconstructiva más. El autor nombraría el momento en que la situación de la literatura resulta excedida por ella misma a partir de una singularidad que paradójicamente ya no puede nombrarse en esa situación.

Jean-Noël Marie, en su trabajo de 1986 “¿Por qué Homero es ciego?” explora también algunas de las maneras en que podrían desarrollarse posiciones acerca del autor como las recién exploradas. Su trabajo es interesante sobre todo porque se ocupa del problema ya ‘de regreso’ respecto del momento dominante del estructuralismo y las teorías del texto y la escritura: una saludable convicción respecto de la inevitabilidad de las implicaciones de una

concepción radicalizada de la intertextualidad campea en estas páginas que todavía no se resignan a aceptar, para pensar la literatura, la terminología pragmática y del análisis del discurso que en poco tiempo se volvería cada vez más dominante en los estudios literarios académicos franceses como resultado del desplazamiento o la desaparición de los enfoques semióticos. Solo aceptando en toda su radicalidad dichas implicaciones, lo cual, finalmente, no supondría tantos quebraderos de cabeza como se imagina, podrá plantearse de una manera más o menos rica la cuestión del autor, es decir, sin caer en la reiteración interminable de los viejos tópicos reunidos alrededor de ella por lo menos desde la polémica Barthes-Picard, aunque ahora barnizados con una sola aparentemente puesta al día terminología pragmática o de la lingüística del texto.

Si bien se inscribe claramente entre las consecuencias de las tesis deconstructivas acerca de la escritura de un Derrida y menciona abundantemente, en última instancia, como veremos, para cuestionarlas, las concepciones de la textualidad de Kristeva y Barthes, el punto de partida para Marie es el análisis de las relaciones entre los textos tal como se formula en el libro *Palimpsestos* de Gérard Genette (35). Esta opción tiene que ver fundamentalmente, al parecer, con el hecho de que Marie encuentra en Genette el cuestionamiento definitivo del dualismo lengua-habla o estructura-acontecimiento heredado del estructuralismo saussuriano, e incluso los avatares aparentemente críticos del mismo basados en oponer al universo del significado el espacio transgresivo de la significancia, dualismos todos oportunamente revisados en el capítulo primero de esta parte. Marie prefiere, mencionando aquí a Derrida, optar por “una perspectiva no agonística de escritura cooptativa, integrativa, donde son el don y el contra-don, el ‘potlatch’ escriturario, quienes instituyen el sujeto” (36). Si bien es cierto, como sabemos, que Derrida preferirá no servirse de este último término, para él todavía demasiado marcado por la sintaxis de sus usos metafísicos, para referirse al exceso indeconstruible sobre cuyo fondo se abren el trabajo de la ley y de la escritura, se entiende que Marie asimile a este movimiento deconstructivo característico lo que será su ‘recuperación’ de la categoría de autor, buscando desprenderse de la lógica que contrapone siempre el orden del sentido a su excepción constitutiva, se la llame como se la llame, según un modelo derivado en última instancia por la lingüística estructural de la fenomenología, como hemos visto. Por esto, Marie desconfía, y en esto sí es clara y ortodoxamente derridiano, de la asimilación demasiado directa entre sujeto y autor tal como tuvo lugar en las teorías de su muerte en nombre de la escritura y del texto herederas de aquel modelo: se trataría, en este movimiento teórico, de “una instancia del *sujeto* que, confundida con el *autor*, entrañaría la caída de este último porque la ‘modernidad’ no

puede admitir más las antiguas prerrogativas del sujeto ‘amo de sí como del universo’” [245]. Marie apunta a desarmar la ecuación que une sujeto y autor porque le parece que con ella el segundo sale perdiendo, esto siempre y cuando por supuesto se piense al primero como amo absoluto del sentido y por esto se apunte, en un gesto por lo menos interrogador, a su definitiva destitución contemporánea. Lo que sucede es que esa destitución toma por lo general formas todavía dependientes del modelo de sujeto como amo trascendentalizante del sentido, aunque sea por la negativa. En efecto, afirma Marie,

no es seguro que al reemplazar el autor llamado, con poco esfuerzo, ‘clásico’ por el sujeto ausente de la escritura, y requerir que esta ‘produzca’ un sentido que no la preexiste, no se haya naturalizado *otra* concepción del sujeto tanto más pregnante dado que pasa de contrabando y pretende cerrados ciertos debates filosóficos (o metafísicos) fijando, un poco como en el Renacimiento se inventó la Edad Media –‘tiempo de los godos’..., el continente sin deriva de la ‘era del sujeto’ [247].

Aun prescindiendo al parecer del sujeto de la metafísica, por históricamente acabado o caduco como modelo, se sigue presuponiéndolo aunque se lo arroje a una época histórica ya pasada. Además, la superación aparente de este modelo de sujeto toma usualmente formas de aquello a lo que se opone, se ordena frente a ello de acuerdo con una sintaxis todavía determinada por esquemas metafísicos. En efecto, plantear el problema del autor como el del sujeto de la escritura, a la manera de un Barthes, por ejemplo, le parece a Marie enormemente tergiversador, no solo porque hace equivaler simplemente el autor al modelo del sujeto como conciencia de la metafísica occidental, sino sobre todo porque alumbra la idea de una escritura radicalmente sin autor, es decir, de la que el autor como problema podría ser excluido en favor de un sujeto puramente escriturario, intransitivo. De todos modos, nos permitiremos agregar ya aquí (para desarrollarlo algo más hacia el final de este capítulo) que este movimiento sería legítimo siempre y cuando no pudiera disponerse de una noción de sujeto que se tome en serio la distancia respecto de algunos de estos modelos recibidos, sea para notar lo que en ellos hay de caduco, sea para reconocer la importancia de la herencia de algunos de sus rasgos o elementos. Un tratamiento serio del problema del sujeto en todos sus siempre conflictivos aspectos puede redundar en importantes consecuencias para una teoría contemporánea del autor, siempre y cuando se pueda considerar todavía abierto, como problema, el del sujeto.

En relación con cómo las posiciones anti-autorales pueden ser víctimas de una concepción demasiado monolítica del sujeto, Marie afirma además que, una vez más gracias a la teoría de los palimpsestos de Genette,

no tenemos más de un lado la lengua (común, verosimilizante) y su ‘tópica guerrera’ (Barthes), del otro el texto ‘atópico’; o, desde otra perspectiva, el ‘feno-texto’ (Kristeva) –la manifestación codificada de superficie– y el ‘geno-texto’ –el trabajo de productividad del texto *en* la lengua, siendo el feno-texto el derecho a pagar a la institución, el débito del sentido y de una simbolicidad históricamente variable; y el geno-texto el oscuro trabajo de su subversión en la ‘significancia’ y el

crédito de la 'escritura'—, sino *la escritura y/con la escritura*, una complejidad inicial, enriqueciéndose sin extenderse, sin tensión erística y sin última 'palabra' [245].

Lo que el juego de la intertextualidad genettiana permitiría, aun debiendo por supuesto ir luego más allá de él, es no hacer ya del texto y la escritura una excepción o un límite respecto del orden de la significación, arriesgándose así a convertirlos en instancias trascendentes respecto de la realización efectiva de los discursos, según un modelo usual que en su origen oponía código y convención a realización efectiva, en sus diversas variantes, y en el que podía descubrirse fácilmente la impronta fenomenológica: por el contrario, según Marie se trata de presentar el carácter múltiple sin otras cualidades o delimitaciones de la escritura o del 'orden' de los textos, y por supuesto sin 'Uno' totalizante que pretenda agotar el funcionamiento de la significación. La escritura es siempre 'articulación-con', pero esto no implica ningún encuentro absoluto con un Otro radicalmente exterior (finalmente, siempre un avatar alternativo del ego trascendental), sino más bien la trivial incorporación del otro como resto en cada acontecimiento textual, cuya singularidad no es ya aislamiento inmanente sino articulación, remodelación y reinscripción de una cadena textual interminable en todo sentido.

Entonces, si según lo que se desprende de las tesis de *Palimpsestos* de Genette, la escritura es por definición plural, múltiple, es decir que hay textos siempre en plural, sin un origen uno, sin un centro (o en los que “el origen, la diferencia, la identidad, la singularidad son por lo tanto imperceptibles sin una articulación en una totalidad donde cada texto se forma de su '*différance*' con los otros” [242]), y se acepta que la significación no es un núcleo sustancial oculto tras ellos sino, intertextualidad mediante, un acaecer en el límite entre los textos, o sea, a partir de las relaciones que, tejidas entre ellos, a la vez los constituyen como tales, puesto que no hay texto individual por fuera de la precedencia de toda una red textual —lo cual de paso implica quebrar definitivamente, como hemos visto, la oposición misma, heredada del estructuralismo, entre lengua y texto, es decir, entre significación convencional, institucionalizada y social, por un lado, y subversión significativa de esa significación—, ¿queda sitio para una reivindicación de autoría en un espacio que, como el del texto, parece no retener identidad alguna que no se entregue al mismo tiempo a un juego abierto con su otro? Si hay que admitir

que la significación del texto, que el texto como espacio de significación, que la significación como espaciamento no se producen sino en la agregación arquitectónica de las divisiones, como por bipartición, de cada texto en su relación con los otros

y que “allí donde se propone a la vez la articulación y la diferencia —la 'rajadura'—, se propone también la inteligencia del texto” [243], es decir, que el sentido solo se da en el acaecer del

contacto intertextual, en ese 'entre' más que en algún núcleo sustancial que pueda convertirse así en objeto de alguna propiedad privada, dado que "escribir es *desplazar*" [244], ¿qué queda del juego textual que sea reclamable por algo como un autor?

Marie sostiene que, contra todo pronóstico, una vez aceptadas las hipótesis textualistas más radicales, la interrogación por el autor persiste. Por un lado, es cierto que, destituido por las reglas del funcionamiento textual, parecería ser en cierta forma reemplazado, por ejemplo en la teoría de Genette –y es aquí donde Marie parece tomar sus distancias respecto de la misma–, por un "practicante del texto", "un técnico de la escritura" capaz de manejar de forma hábil los múltiples códigos que son la materia de la textualidad (en una "poética" del texto que nunca puede ser plenamente singular, es decir, carecer de toda aspiración a algún tipo de generalidad, puesto que un texto siempre "combina unos elementos que no le pertenecen propiamente" [238n.], y por esto la lectura se ve constantemente obligada al menos a ensayar con él un gesto teórico, es decir, a ir por definición más allá de lo que supuestamente encuentra 'solo allí'). *Palimpsestos*, en efecto, "pone al día", según Marie, quien se sirve aquí nada inocentemente de la terminología de la teoría de los actos de habla de John Searle,

las 'reglas constitutivas' de ese sistema de comunicación que se llama 'literatura' hoy, volviendo posible su juego propio sin por eso prejuizar sus modalidades, sus manifestaciones particulares, sin que sean confundibles con 'reglas normativas' que codifican una actividad antes de su realización [237].

El desarrollo de las teorías de la intertextualidad agotaría en última instancia lo que puede decirse sobre el funcionamiento de los textos sin sin embargo convertirse en una poética normativa al estilo clásico. A Marie no se le escapa de todos modos que esto implica que el autor ya no es el sitio de enunciación de la verdad del querer-decir del texto (es, más que nunca, un autor como productor), pero por lo mismo ya tampoco el mero artífice del engaño que, como pretendía Platón, había que expulsar de la ciudad. Si la literatura es un tipo o grupo peculiar de actividades textuales, los autores podrán entonces ser pensados simplemente como aquellos que llevan a cabo esas tareas, sin que esto los convierta inmediatamente en sedes de un sentido profundo solo en el cual los textos encontrarían su respaldo, su razón de ser, pero tampoco en forjadores de falsedades sistemáticamente exteriores al despliegue de la verdad textual, es decir, en hipóstasis ideológicas de la crítica como las denunciadas por Barthes.

Sin embargo, a pesar de que esto está claro, según Marie el autor persiste aun de otro modo: como firma, pero entendiendo por supuesto esta última, en la línea deconstructiva a la que nos venimos refiriendo, como el acto de abdicación, más que el de apropiación, respecto de la posibilidad de dominar de manera autofundada, es decir, sin recurrir constitutivamente a sus

otros, el juego textual, “puesto que aquello que pasa por él [el autor], el ‘texto’, es indisociable de una prefijación (inter-, para-, meta-, archi-, hiper-) que rompe con las ilusiones de su clausura, de su delimitación” [241]. De este modo, el autor no será entonces un gesto de apropiación como ratificación de una identidad sostenido por sobre el juego de los textos, en un plano más o menos ideal o trascendente respecto de él, sino que, si se aceptan las tesis textualistas de una manera verdaderamente radical y, si se quiere, literal, habrá que encontrar su necesidad o al menos su imprescindibilidad sin salir del plano de la interacción entre los textos, del recorrido de referencias cruzadas sin anclaje exterior que se llamó intertextualidad. El autor tiene que darse como tal en la interacción entre los textos, como objeto de reparto o intercambio en “una economía general [...] de los recorridos de los textos” [241], dado que no puede hacerlo ya a partir de una delimitación que aísle su texto, individualmente, como su propiedad, de los otros. De aquí, entonces, la necesidad aparente de una ‘poética del autor’, no normativa sino constitutiva.

Entonces, el autor solo puede otorgar “su nombre no a un texto, sino a una relación entre textos” [241]. Por esto, indica Marie, “escribir es por lo tanto escribir dos veces: este texto que firmo con mi nombre y el Texto que yo no firmo [*signe*] sino que me asigna [*m’assigne*]” [244]: la firma nunca puede constituirse como la apropiación pura e individual, aislada en sí misma, de un texto en nombre de una identidad previamente constituida y que por esto podría servir de anclaje frente a la deriva textual; pero por esto mismo, al escribir, el involucrarse en esa deriva del Texto es inevitable, y es solo en él que algo como la firma, pensada como relación entre los textos, podría tener sentido, si bien es evidente que implicaría una crucial desidentificación o ‘asignación’, de acuerdo con el neologismo de Marie. La abdicación respecto de una apropiación pura del texto individual en nombre de una identidad previamente constituida que es la firma hace que de este modo el autor se constituya, en contra de lo inicialmente supuesto por los primeros teóricos del texto, como Barthes o Kristeva, como la instancia misma en la que la textualidad –digamos, más o menos apresuradamente, el hecho de que el sentido solo surja de los contactos entre los textos, de sus variadas articulaciones, sin punto de anclaje exterior ni límite a transgredir– del texto se manifiesta como tal: en efecto, indica Marie, “el autor es el nombre que se da al acto de captación, en lo efímero e irreemplazable de tal o cual momento de la historia, del Texto, como anónimo, que circula” [254]. De todos modos, resulta claro que en esta doblez se abre un espacio o fractura que es lo que a pesar de todo la firma del autor busca resolver o clausurar apuntando a un ‘más allá’ del juego de las convenciones que organizan las relaciones entre los textos, de ese anonimato que

ella misma a la vez manifiesta explícitamente en su pretensión de superación condenada, sin embargo, al fracaso y a la finitud.

El autor no es ya por lo tanto la conocida “hipóstasis” de la crítica tradicional, “sino, sobre una frontera inestable y precaria, la instancia que propone los puntos de fuga y las perspectivas del texto, aquello que lo excede, la composición general que lo sitúa, lo limita y lo sostiene” [245], aquello que lo abre, más que cerrarlo como se supuso a menudo, a la deriva de los contactos intertextuales. El autor será entonces para Marie un exceso no trascendental del juego de las relaciones entre los textos que sin embargo los constituyen a ellos mismos como tales, propio de un “intercambio simbólico *no utilitario*” [241], dado que lo entiende como una peculiar abstención, una desaparición, retirada o toma de distancia, explicitada en la firma, respecto de lo que se dispone como el libre juego de la significación en el cruce y en los límites entre los textos (que ya no coinciden, por supuesto, con el límite de la textualidad ni del lenguaje considerados así, en general, de manera abstracta, ni pueden por supuesto pensarse de manera puramente empírica, ‘en sí’ en cada caso). Este exceso produce “él mismo las condiciones de su posibilidad” [241], dado que no puede sostenerse ya en ninguna verdad (metafísica o histórica) ajena al cruce de los textos. ¿Puede entonces concebirse de manera no idealista este exceso auto-fundado que es el autor, es decir, de manera inmanente respecto del juego y de los contactos entre los textos en los que se constituye como tal el sentido según las reglas de la poética genettiana de los palimpsestos, sin convertirse sin embargo en el mero practicante de la textualidad o técnico de la escritura que las fórmulas de Genette parecen presuponer?

Si bien la firma es la marca de la retirada de cualquier pretendida instancia de dominio del acaecer textual singular, y con esto se constituye siempre como un doblez excesivo respecto de esa singularidad, como un simulacro del simulacro sin original que es el juego intertextual, una distancia de él respecto de sí mismo, habrá que afirmar sin embargo que “es necesario inventarse un Nombre en el recuerdo visible de las marcas de otro, en su escritura”. Así, “el nombre del autor, bastante lejos de estar perimido, es el nombre irremplazable que nace de una escansión, de un desplazamiento al mismo tiempo inesperado y, en la remodelación de aquello que lo precede, *como* esperado por los textos anteriores designados por la distancia tomada” [244]. La separación, que indica la firma, respecto de su propia completitud en sí mismo de cualquier acontecimiento textual singular es el sitio en el que se constituiría un nombre de autor como exceso respecto de su acaecer, constitutivamente marcado por su apertura a los otros textos, pero a la vez por la diferencia o distancia que lo

separa de ellos. La abdicación respecto de la pretensión del dominio textual absoluto es la condición de posibilidad, y no la negación, de la ‘condición autoral’: solo sobre esa toma de distancia ‘interna’ puede constituirse efectivamente una instancia de identificación sin fundamento que no pretenda sustraerse de manera idealista al juego textual, sino que, al contrario, lo manifieste en su ‘esplendor’. Solo la desfundamentación radical implicada por la separación y el doblar a los que da lugar la firma hace que algo como la peculiar pretensión de identificación del nombre de autor pueda existir: es en ese hiato que sus ‘credenciales’ se inscriben. El autor no es, por lo tanto, ese foco absoluto que ilumina todos y cada uno de los aspectos del texto, otorgándole una unidad sustancial alrededor de un centro, con el que soñaban los críticos fenomenológicos, sino, como afirma Marie, “la instancia ineludible y discreta de una relación del texto a su Otro, al Texto no escrito sin el cual, sin embargo, el texto escrito se hunde en la repetición o la insignificancia”; pero ese Otro ya no opera como su límite absoluto sino más bien como “tradicción” [253], es decir, el conjunto textual ilimitado en el que el texto necesariamente se inscribe. El autor, entonces, no debe ser liquidado por su asociación con un modelo de sujeto trascendentalizante muy capaz de sobrevivir sin embargo bajo formas inesperadas a sus diversos intentos de clausura definitiva, incluidos los vinculados con la llamada ‘muerte del autor’; por el contrario, distinguir su problemática de la del ego trascendental, según sugería también, desde otra tradición de pensamiento, Seán Burke, permitiría acceder a aspectos del juego textual de otro modo pasados por alto por las teorías del sujeto de la escritura.

Sin embargo, también queda claro que algo se pierde con esta posible recuperación deconstructiva del autor, en la que este se constituye como hiato, distancia o espacio constitutivos, aunque nunca absolutos, del múltiple (inter)textual, bajo la figura del don indeconstruible. “Todo sucede entonces como si el autor *recibiera su nombre* en lugar de darlo; esto muestra, en el campo de la trascendencia textual, la necesidad semiótica de esta instancia que propone conscientemente aquello que excede tal o cual texto, que no designa ni el sentido ni la verdad, sino el umbral y el pasaje” [254]. El juego textual no soporta más trascendencia significativa que la de la brecha que a la vez es articulación de los textos, y el autor es reclamado por ese espacio que duplica y a la vez excede la materialidad de ese juego, por el simple hecho de que de otro modo este se cerraría efectivamente sobre sí mismo, dando así lugar a la mera insignificancia de lo en sí más que a una ‘epifanía’ individual, absolutamente propia e idéntica a sí misma, del sentido. Sin embargo, Marie muestra también claramente que este movimiento implica un desprendimiento del autor así concebido respecto de su rol de

‘portador’ de una verdad y un sentido que se manifestarían en el texto, rol para nada despreciable dentro de la tradición del problema mismo del autor como tal. El autor de Marie ya no es, es cierto, el *bricoleur* o el ingeniero, practicantes de la escritura que podían extrapolarse de las tesis de Genette y, generalizando, de las teorías del texto derivadas del estructuralismo literario, pero en su señalamiento de la apertura o hiato que, como resto nunca completamente reducible, embarga toda dinámica textual, que hace que nunca puede resolverse en una pura inmanencia pero tampoco da lugar a una instancia trascendental de sanción del sentido, en su reclamo de una identificación supernumeraria y excesiva que es el nombre de la decisión que esa apertura dispone –que es a lo que Marie da precisamente el nombre de ‘autor’–, sin embargo no puede hacer referencia a verdad alguna, más que, en todo caso, a la de la finitud del juego intertextual mismo.

Este movimiento no debe confundirse con la acusación –movimiento característico entre los críticos de las lecturas deconstructivas de la literatura– de una re-estetización interminablemente autorreferencial del ‘hecho literario’. Más bien, se trata aquí de señalar el peligro de que, a pesar de todos los recaudos tomados, aun con los reparos que la noción de autor de Marie ofrece respecto de la totalización del campo textual a la que podría dar lugar una pretendida descripción definitiva de su funcionamiento como la de Genette, sin embargo así planteada no alcance a sustraerse completamente de la posición de amo tanto como aduce, en el sentido de que finalmente el autor se convertiría de todos modos en la garantía del despliegue del plural textual en una situación determinada, como si este la necesitara y no tuviera lugar simplemente en su trivial multiplicidad. El exceso del que habla Marie al referirse al autor, como doblez del espacio (inter)textual, no sería entonces tal, sino más bien la condición más evidente y común de la deriva textual, es decir, de la constitutiva multiplicidad de los textos. Por lo tanto, hacer del autor el nombre de la manifestación de ese carácter múltiple y plural sería adjudicarle más bien una tarea descriptiva respecto del espacio textual, un recuento de su estado, finalmente otro intento de representación totalizante del juego textual (así habría que entender esta peculiar doblez, aunque haga eje más en la distancia que en un supuesto referente). Una vez más, un punto de fuga excesivo al infinito amenaza con arrogarse el derecho de dar él mismo, por su propio carácter, un nombre (o un nombre-uno) al plural textual, aunque este sea el autor abdicante y retraído de Marie. En efecto, éste no designa la verdad ni el sentido del texto, pero no lo hace simplemente porque Marie reduce todavía la verdad a la representación de un estado de cosas en el espacio de la textualidad, la hipostatiza alrededor de la brecha que, como resto, parece dar nombre a su propia dinámica; es de este

modo que finalmente habría que entender su apelación a la “tradicción” como sitio privilegiado de inscripción del autor tal como lo entiende. En ella, la cadena (inter)textual extendida al infinito se cierra bajo la figura de una pretensión, si bien fallida, de nombrar el texto; pero, en esa falla, a la vez lo hace, pero reduciéndolo precisamente a un campo marcado por la finitud, y haciendo de la infinitud el reclamo imposible, impropio, paradójal, de una identificación inalcanzable, pero de todos modos persistente y sostenida. Si se asume plenamente el carácter infinito de todo múltiple textual, habrá entonces que aceptar la posibilidad de franquear ese límite de la finitud sin por eso caer en alguna figura del ego trascendental, del amo o de la representación totalizante. La pregunta por el autor, entonces, se sostiene aun más allá de la respuesta que Marie encuentra en las brechas y articulaciones de la dinámica (inter)textual, y es más bien una pregunta por la verdad del texto que no podría coincidir con su representación definitiva, pero que a la vez lo excede e implica necesariamente ir más allá del texto.

Esto no quiere decir que en los planteos de Marie se pueda encontrar sin embargo todo lo que desde un enfoque que acepte el camino radical de las reflexiones acerca del texto podría decirse acerca del autor. Probablemente se pueda hallar la versión definitiva de aquello que desde la herencia de la deconstrucción derridiana se puede afirmar acerca del autor en el bello libro de Federico Ferrari y Jean-Luc Nancy *Iconografía del autor*, en el que se recogen varios textos breves sobre imágenes gráficas de escritores. Allí, Ferrari y Nancy adelantan varios argumentos orientados a una recuperación ‘textualmente enterada’ de la figura del autor en los estudios literarios que enlazan con algunos de los sostenidos por Marie, pero también los exceden abriendo muchos de los caminos que en el trabajo de aquel parecían cerrados. En principio, comienzan con una distinción que puede recordar la de Marie entre el ‘técnico de la escritura’ y el autor: Ferrari y Nancy prefieren hablar del obrero que produce la labor [*ouvrage*] y el autor que crea la obra [*oeuvre*], o de la fabricación o confección del texto literario, por un lado, y el gesto de invención que se presupone en esa fabricación porque es lo que la hace significativa, aquello que la estética clásica trató de resolver apelando a una instancia de legitimación previa a la fabricación efectiva de la labor –por ejemplo, la inspiración, la *poiesis* o el genio–, y que es lo que en la labor constituye la obra, es decir, lo que en ella no está fabricado ni es resultado de un trabajo, sino creado o inventado *ex nihilo*. Así, “si el obrero representa al productor que precede, que controla y que domina la labor, el autor figura por su parte la potencia singular de la obra (su potencialidad, su poder-ser) como solo la obra la guarda y la deja entrever *a posteriori*” (37). La construcción de la labor, a la que se suele reducir la tarea del artista en mucho de lo que la teoría literaria del siglo XX, neoclasicista en

esto, ha tenido para decir sobre el ‘hecho literario’, no puede dar cuenta del rol del autor y de su relación con la obra, que tienen que ver precisamente con lo no realizado o producido, con lo que en ella no es producto acabado sino impulso o posibilidad de llegar a ser, que no se agota en lo que está dado en la labor, “puesto que la obra en tanto tal es necesariamente más que la obra como producción realizada y registrada”, siendo “*opus operatum*” solo en tanto “*opus operativum*” [31]. Por esto mismo, el autor, como potencia –en una caracterización en la que, como veremos, Ferrari y Nancy coinciden en principio con Giorgio Agamben–, es siempre una figura virtual que se desprende de la obra en su carácter de efectuada: “No hay por lo tanto nada más en el autor que en la obra, pero el autor expone la potencia de aquello de que la obra constituye el acto. El autor es un medio para actualizar la potencia en estado de potencia” [17]. El autor no excede la obra, no la precede ni es su unidad trascendente; simplemente es para Ferrari y Nancy aquello que en ella no puede estar simplemente ya hecho, sino más bien siempre todavía a descubrir o a hallar.

De hecho, para Ferrari y Nancy, la confusión de ambas figuras, la del obrero y la del autor, es lo que produjo históricamente la disputa en torno de la existencia del autor, que, una vez aclarada su diferencia, de otro modo se disipa, pues la construcción de la labor, o la obra en tanto meramente construida, siempre depende de “un ‘autor’ situado fuera de la obra”, dado que, como hemos visto, su carácter fabricado, de labor, le es ajeno a esta última; mientras que el autor de una obra “no se puede encontrar en otra parte que en ella” [10], sin embargo estar plenamente realizado allí pues no es otra cosa que la virtualidad que la hace ser obra, y no producto. Esta virtualidad del autor es, respecto de la obra, “más propia que toda apropiación (de un sujeto, de una persona, de una historia, de una psicología o de una sociología)” [11]. El autor indica entonces una singularidad que se da en el texto pero no a partir de su relación con otra cosa externa respecto de él: con esto, Ferrari y Nancy desplazan toda la serie de figuras que han tendido a indicar, tanto en el discurso de los oponentes a las teorías del texto como, a veces, incluso en el de sus mismos partidarios, que solo puede constituirse una singularidad propia en el espacio textual apelando a algún tipo de sustancia sustraída a su juego, a algún tipo de centro. Por esto, afirman que “la obra pone en juego un *reconocimiento*: no el reconocimiento de una identidad ya dada en otra parte (una obra *de X* o *Y*) sino el reconocimiento de esto *que hay allí de identidad* (sin lo cual, además, no habría diferencia entre esta obra y otra)” [11]. Como señalaba Marie, el autor hace aparecer en el plano de la multiplicidad misma de los textos, de su pluralidad por definición, y solo gracias a su peculiar abdicación (que, está claro, es su retirada o separación respecto de su posible rol de anclaje

sustancial del sentido que, como hipóstasis metafísica, fue más o menos sostenida por la crítica a lo largo de la larga historia de esta noción, y quizás todavía hoy), el modo en que estos se relacionan unos con otros, entendiendo esta relación como un juego de identidad y diferencia, tal como podía esperarse al tratarse de la singularidad de una obra. Esta relación no es para Ferrari y Nancy de otro orden que el de un “valor incalculable (ni de uso ni de cambio)” para cuya inalienabilidad es un modelo aquel que “el trabajo del productor comunica, según Marx, al objeto producido”, y por lo cual, agregan, “por su lado el ‘trabajo libre’ no tiene ningún otro modelo que la creación artística” [11]. El autor es entonces el nombre de aquello que hace la obra algo más que un simple producto fabricado por el productor, sin postularse sin embargo como un ente exteriormente subsistente respecto de la multiplicidad constituida del espacio textual, es decir, sin hacer un uno o un todo de él o con él.

El problema es cómo se puede sostener efectivamente este propósito, y para esto es necesario abrirse una vez más a la pretensión imposible y paradójica que dispara el autor, tal como la encontramos en las condensaciones deconstructivas de Kamuf y Marie. Ferrari y Nancy se preguntan:

¿Es posible discernir, a través de los rasgos de un obrero –de una persona dada, por ejemplo Miguel de Cervantes, Paul Rubens o Claudio Monteverdi–, los de un autor al que se le podría prestar el mismo nombre? No, no lo es, puesto que el autor no tiene rostro o figura. Y sin embargo hace falta que sea en cierta forma posible, dado que la idea misma de autor –esa idea que pertenece propiamente a la obra como idea de su mismo ser-obra, de su operación y de su operador– eleva del seno de la obra la preocupación, incluso la exigencia de un reconocimiento [12-13].

No hay instancia exterior a lo que en el texto hace obra en la que pueda encontrarse el autor de esa obra, aunque sea su propia biografía, o incluso su autobiografía: nada ya constituido como tal en sí, ninguna sustancia, puede asignarse aquello que es potencia, que está por hacer en la labor. Sin embargo, también está claro que es la ‘naturaleza’ de la obra misma desde donde se dispara la necesidad de esa búsqueda, o sea, de ir más allá de lo que sería la labor ya acabada y construida, producida, para encontrar lo que hay en ella de obra, es decir, de no producido. Por esto, Ferrari y Nancy agregan que “nadie jamás podrá ver en un retrato [...] la cara de un autor. Pero nadie jamás podrá mirar el retrato del firmante de una obra sin escrutar allí la presencia del autor” [13], es decir, de la potencia virtual que se habría realizado en la obra.

¿No es esto entonces una defensa tradicional del sujeto y de sus capacidades creadoras, incluso bastante en la línea de la demanda de la crítica fenomenológica de encontrar la conciencia presente en lo que de otro modo serían los meros materiales inertes de la obra (y por lo tanto, sin ella nunca una verdadera obra con derecho de serlo), de postular un ego en el que se reunirían todos sus aspectos en tanto resultado de una actividad intencional, al que

finalmente equivaldría la imagen del autor de Ferrari y Nancy? El autor aparecería así, efectivamente, como “el recuerdo de una historia de la creación de la que el siglo XX ha tratado de deshacerse” [20], aunque ahora se lo pueda entender ya no como gracia o genio “que acceden a la inmanencia de un cuerpo”, sino más bien, más formalísticamente, como interrupción del “*continuum* de la tradición [...] para dejar que lo imprevisto penetre en las filas de la literatura” [21]. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de esa interrupción? Esta es la forma que aquí toma una pregunta acerca del sujeto.

Tengamos en cuenta que Ferrari y Nancy llegan a afirmar, encontrando un eco de su postura en el romanticismo, antecedente reconocido por el propio Georges Poulet de su “conciencia crítica” (38), que si “el autor forma o contiene el *carácter* de la obra: es decir, su configuración propia, su figura insustituible e inalienable”, entonces aquél se constituye “como el punto de fuga ideal de una labor crítica en el sentido más fuerte del término” [36], el de “otra obra” que exhibe, como “característica”, el “*modus operandi*” [31] que es el autor, reponiendo aparentemente con esto las prerrogativas de la conciencia fenomenológica, punto de fuga siempre inasible en el texto pero a la vez dominándolo secretamente en razón de esa inasibilidad, de su posición de ‘ideal’ textual (39). La diferencia fundamental de las posiciones de Ferrari y Nancy respecto de la crítica fenomenológica estaría, sin embargo, en la manera en que esta última liga sujeto e intencionalidad como conciencia, y en cómo define, complementariamente a esa intencionalidad, los aspectos propiamente materiales de la producción literaria que serían ‘vivificados’ por la intención; mientras que, explícitamente, la concepción del autor de Ferrari y Nancy buscaría no caer en una reivindicación de este tipo de la intencionalidad, y trataría de evita cualquier ligazón de la imagen del autor con la figura o figuras de la conciencia. La crítica, en efecto, particularmente la de carácter fenomenológico, ha tratado de “extinguir en la persona [del escritor] el contenido personal del rostro para hacer aflorar allí la obra.”, según el gesto habitual de reducción característico de los modos fenomenológicos de descubrir la intencionalidad siempre operante, como foco o punto de fuga, en los fenómenos, en este caso en los ligados a la labor literaria. “Pero solo puede hacerlo”, continúan, “extrayendo los rasgos del retrato y, por consiguiente, encendiendo también en el rostro la chispa oscura de un ‘sujeto’, de un ‘alguien’ que hace falta que el autor haya sido” [27]. El autor aparece entonces como un postulado de las operaciones de la crítica que une obra y escritor sin coincidir estricta o plenamente con ninguno de ellos, pero nunca definible como una condición de posibilidad trascendental de las mismas, según una figura de la conciencia, pues no puede deshacerse plenamente, para constituirse, de lo que son simples rasgos

materiales, empíricos: una palabra, una sintaxis, un sonido, un rasgo, un gesto, un rictus, de los que no puede prescindir. Una vez más, en una línea claramente deconstructiva, la postulación de una imagen del autor es un cuasi-trascendental de nuestros modos de comportarnos respecto de la literatura, un resto ni empírica ni trascendentalmente asimilable, por ejemplo reduciéndola simplemente a la vida del escritor, o bien, en un gesto opuesto pero, más bien, complementario, a un sujeto abstracto de la escritura.

En efecto, la postulación de una imagen del autor no coincide con la de ningún ego trascendental respecto de cualquier práctica efectiva. Así, afirman Ferrari y Nancy,

que no se pueda hablar de operación sin hablar de operador no supone ningún recurso a algún ‘fantasma en la máquina’, que es la ilusión de un pensamiento sumario que opone el ‘proceso’ al ‘sujeto’, o la ‘producción textual’ al ‘escritor’ (lo cual puede trasponerse en todos los registros artísticos). La operatividad de la operación implica su operador, y el *autómata* no solamente implica el *auto-* o el *autos* (el ‘sí’, el ‘sí mismo’), sino que es precisamente éste quien lo implica de la manera más radical. A aquel que quiere subrayar que la obra se hace completamente sola no hay nada que objetar –simplemente, responder que es precisamente esta soledad lo que nos debe interesar [12-13].

El autor no excede sustancialmente la obra, aunque a la vez sea lo que hace que la labor no pueda cerrarse sobre sí en su mero tener lugar como producto; pero tampoco lo hace trascendentalmente, como condición general y abstracta de esa labor en sí misma. No es entonces necesario recurrir a ningún foco que, sea bajo la figura de una conciencia plena de sentido, sea bajo la del completo vacío de lo irrepresentado en la obra en su también completo realizarse por sí misma, como efecto de las estructuras de la significación, ilumine la labor para que en ella ocurra la obra, para que no sea meramente insignificante. Aun bajo el presupuesto del tener lugar de la obra ‘sin sujeto’ o, más bien, entendiendo el sujeto como puro efecto discursivo, como mera ‘posición de sujeto’, se da en ella una singularidad, que la constituye como tal, que la crítica debe, en cierta forma, intentar explicar. “La ontología caracterológica” de la obra que Ferrari y Nancy encuentran en el primer romanticismo de Iena,

lejos de toda visión de un autor que personifica la *intentio operis*, es, en este sentido, una ontología creacional en la libertad de un gesto instaurador. Entonces se plantea la cuestión: ¿quién es el sujeto de ese gesto? Pero es necesario recordar, al menos, que la creación *stricto sensu*, es decir *ex nihilo*, supone que nada la preexista, ni materia, ni forma, ni productor (ni ‘creador’ por consiguiente: la cuestión del ‘automatismo’ evocada más arriba alcanza aquí la cumbre del vértigo) [22].

La intencionalidad se revela una herramienta teórica insuficiente para pensar el carácter ‘creador’ del autor y el singular de la obra, de los que aquí Ferrari y Nancy se sirven como verdaderas herramientas deconstructivas en la tradición de la crítica fenomenológica, pues no puede alcanzar lo que ellos implican como verdadera interrupción de una tradición, o bien de una serie, conjunto o *corpus* textual, en la individualización de una obra en la ‘soledad’ de su ‘hacerse’ frente a o entre un múltiple de textos, en lo que coinciden con Jean-Nöel Marie. No

hay ego trascendental que sobreviva a una consideración realmente radical de las implicaciones de la creación literaria, si se la piensa en la radicalidad de su irrupción frente a cualquier cosa que se considere como dada, establecida o preexistente, es decir, precisamente como creación: esta no solo no solo excede aquello que la crítica fenomenológica identificaba simplemente como los materiales verbales del texto, sino también las diversas figuras de la conciencia a través de las cuales se trató de explicar el sentido que los ‘animaría’ haciéndolos obra. ¿En qué sentidos y de qué maneras se puede entonces pensar no intencionalmente el sujeto en los textos literarios, sin caer sin embargo en hipóstasis del funcionamiento autónomo de estos basadas en la exclusión y la clausura trascendentales de cualquier intención y de cualquier sujeto-autor, y en última instancia de cualquier factor de ‘individualización’ de la obra sobre el fondo múltiple y proliferante del texto?

Hay que tomarse en serio lo que Marie indicaba, con Genette, respecto del carácter insuperable del plural textual, de su multiplicidad siempre abierta (y no porque se edifique alrededor de un vacío, o de un vacío uno, que permita declarar su finitud constitutiva, sino precisamente por su ser múltiple, inter-textual); pero también, dado que es la “soledad” del hacerse sola de la obra “lo que nos debe interesar”, como indicaban más arriba Ferrari y Nancy, hay que tener en cuenta que a pesar de todo ese plural insiste en la individualidad reconocible de la obra, o, en los términos de Marie, del texto frente al Texto, del que el autor es en aquél el sitio de la manifestación de éste como conjunto de relaciones intertextuales que son su condición de posibilidad, sin sin embargo constituirse como una especie de ‘mecánica trascendental’ de la textualidad. La crítica como ‘característica’ cuyo modelo Ferrari y Nancy encuentran en el primer romanticismo alemán se revela entonces como búsqueda en la obra del carácter, pero ya no, según la interpretación usual, como personalidad absolutamente singular del artista, exterior al texto, sino como “la marca propia, distintiva, la impresión original y *sui generis*, es decir el rasgo o el monograma que hace que un singular forme él solo un género y no se subordine a ninguna otra generalidad ni generación” [18-19], es decir, aquello que hace que un texto lo sea a pesar de ser, a la vez, Texto, o textualidad. El carácter de la obra, como objeto de la crítica, es aquello que hace precisa y radicalmente al texto ese texto y no otro; poco tiene que ver con una estructura de sentido o dinámica comunicativa más o menos generalizables sobreimpresas en el material textual. Y el autor es la marca de aquella singularidad en el despliegue textual mismo, sin tener que recurrir tampoco a ninguna situación comunicativa o fuente de animación extratextual de su sentido. Los textos no son solo (inter)textualidad general, Texto, como señalaba Marie: son además textos singulares cada uno

de ellos, y esa singularidad es el objeto de una crítica que ya no puede definirse simplemente, como también señalaba Marie, como poética general de la textualidad específicamente literaria, pues lo literario, como lo estamos viendo, no puede equivaler sin más al objeto posible de una poética, siempre más atenta a la generalidad que a la singularidad. Pero además debe afirmarse también rotundamente que esa singularidad de cada texto –aquello que, en su carácter de obra, hace de cada texto ‘por definición’ un desplazamiento, aunque sea infinitesimal, respecto de cualquier género o generalidad que previamente busquen definirlo– no depende para constituirse de otra cosa que de los textos en su multiplicidad, de la textualidad misma; no es necesario, para pensarla, recurrir a paradigmas teóricos que excedan la literalidad plural del juego intertextual (por ejemplo, a la terminología pragmática, que apunta a sostener que el estado determinado de una situación o un contexto pueden contener, recortar y delimitar la proliferación textual constitutivamente múltiple en esa misma situación o contexto; este tipo de paradigma teórico solo apunta a contener dogmáticamente la multiplicidad sin la cual los textos dejan de serlo).

Es en este sentido, entonces, que la crítica debe convertirse necesariamente en iconografía del autor: no porque éste sea imagen por tratarse de “sola o simplemente una ilusión” o “un fantasma inconsistente proyectado sobre la obra”, psicologización de sus rasgos materiales en otro tiempo oportunamente denunciada por Foucault, sino porque se trata de la inalienable “idiosincracia de la obra” respecto del plural constitutivamente múltiple de los textos, o bien “su *iconografía* en este sentido bien preciso: la *grafía* de la obra –su ‘escritura’, su manera, su propiedad insustituible– allí deviene *icono*, figura, emblema figural, hipóstasis, rostro” [35-36]. En su búsqueda del autor, la crítica se entiende como “percepción del carácter, ejercicio de lectura que se sobrepasa sin cesar hasta devenir un arte de la visión, una iconología” [21]. Y esto es así porque la escritura no puede evitar volverse otra respecto de sí misma, y resultar de este modo imagen, cara; así, el autor se sustrae en cierta forma a la dinámica del plural textual sin por otro lado pretender dominarlo separándose de él con el propósito de unificarlo trascendentalmente alrededor de un sentido que siempre será, por más polisémico que se lo pretenda, uno: la escritura de este texto se vuelve singular por ser obra de un autor, y es esa singularidad, esa soledad del aparente hacerse sola de la obra frente a la tradición de la serie (inter)textual siempre que se la coteja con la labor trivial y cotidiana del escritor –que, lo sabemos, no puede coincidir en esto con el autor–, a lo que la crítica debe apuntar. La articulación de la construcción obviamente intertextual, serial, de cualquier texto literario, en las condiciones de su producción, desmitificada por las sucesivas oleadas teóricas

formalistas y sociocríticas a lo largo del siglo XX, a menudo contrapuestas entre sí pero coincidentes en su afán secularizador frente a las definiciones estéticas, románticas o idealistas de la literatura, coincide sin embargo con su individualización como tal; de otro modo, se recaería en las contraposiciones de ‘proceso’ y ‘sujeto’, ‘producción’ y ‘escritor’ o ‘estructura’ y ‘acontecimiento’ denunciadas por Ferrari y Nancy. El autor es entonces la herramienta teórica que permite dar cuenta de la imprevisibilidad o indecidibilidad del campo de la literatura, aun a pesar de que resulten en algún momento aclarados, como indicaba Marie a propósito del trabajo de Genette, los mecanismos por los que ella misma se organiza como serie, como tradición textual. Como imagen, el autor es la peculiar imantación que alcanza una serie de rasgos textuales (de una vida o de una obra, perdido en cierta forma el sentido de su rígida contraposición teórica tradicional una vez resaltado el carácter icónico y ya no exclusivamente verbal de la obra) y que la hace duplicarse, separarse de sí misma en un hiato que no le permite ser meramente ella misma pero a la vez es aquello de lo que depende su identificación como tal.

La imagen no es, según Ferrari y Nancy, simple “simulacro sin cuerpo”, concepción solo sostenible como tal cuando se sigue presuponiendo, a menudo ocultamente, una noción naturalizada de sustancia que se cuela en la definición de lo que, desde un punto de vista platónico, podría pasar por su simple opuesto, “sino más bien un fragmento de cuerpo atrapado en la instantaneidad de un pasaje de la potencia al acto” [22]. Si sujeto y obra no se distinguen ya rígidamente como en la crítica fenomenológica y en la reacción estructuralista que la siguió, aunque ya ellas hayan querido pasar por ser una primera deconstrucción de esa distinción, haciendo que la labor de la crítica sea saltar o bien bloquear definitivamente el hiato que ella misma ha contribuido a crear –si aceptamos en este punto el relato que Seán Burke hace de esta historia–, habrá que postular, evocando probablemente las tesis de Walter Benjamin acerca del romanticismo (40), un “*medium* entre el sujeto y la obra” que para Ferrari y Nancy es precisamente la imagen, que “deviene semejante a una puerta de entrada o una clave de legibilidad que permite que se vuelva visible, en los rasgos de un sujeto, y en sus mismos detalles, el carácter de una obra” [23]. La imagen del autor no es entonces un punto de anclaje sustancial sino, como ya sugería Marie, un sitio de pasaje en el que el texto aparece en tren de convertirse en obra, como realización nunca acabada de una potencia en el momento mismo de realizarse, con la salvedad de que ahora esto puede implicar en cierta forma la posibilidad de ser no solo texto, sino también rostro, imagen del autor.

De aquí, toda una noción renovada de literatura se desprende para Ferrari y Nancy. Ella no es “un sistema diferencial entre textos. Tampoco es un conjunto de procesos autorreferenciales, una suerte de autismo o de solipsismo grafo-maníaco,” como se la pudo pensar en algunos de los diversos formalismos y textualismos que dominaron la teoría literaria del siglo XX, y como todavía lo era en las formulaciones de Jean-Nöel Marie, sin embargo tan afines en varios puntos a las de Ferrari y Nancy. “La literatura”, afirman Ferrari y Nancy,

es también el infinito pasaje entre dos cuerpos, el pasaje tangible de un *corpus* a otro *corpus*: del *corpus* del autor al de la obra. La escritura y el movimiento en la escritura no emergen sino en el momento cuando dos cuerpos se rozan, mientras dos cuerpos de escritura resuenan uno a través del otro. En un momento como ese, la escritura va más allá de ella misma, pasa al límite de su propio *corpus*. Ella no es ya simple palabra. No es ya una poética. No es ya un juego de estructuras lingüísticas [59].

Marie destacaba ya el carácter limítrofe, constitutivamente intertextual, del sentido de los textos literarios en tanto inscriptos en una tradición, en una serie textual, y vinculaba con esto el papel que el autor podría cumplir para la crítica literaria. Ferrari y Nancy suscriben la idea, pero la distancia en el tiempo ha transformado las vías de la teoría, y en contra de la reducción de la escritura literaria a una teoría del texto –como la de Genette, con la que tan paradójicas relaciones mantenían las posiciones de Marie– la hacen una con el cuerpo icónico de una imagen de autor, que no puede quedarse solo en sus aspectos verbalizados en el texto de la obra, como simple autor implícito o figura de escritor. “La imagen del autor”, afirman Ferrari y Nancy,

en tanto *medium*, en tanto pura medialidad, en tanto soporte de transmisión o de transición, no es ni la pura objetividad del texto, ni la simple subjetividad del autor: es la relación por la cual un texto reenvía al cuerpo de un autor, a su materialidad visible, y un autor se disuelve en la consistencia anicónica de la escritura. El *medium* de la imagen es la posibilidad que hace justicia al texto restituyéndole un cuerpo, una identidad, una biografía. Leer un texto quiere decir dar a las palabras su fisonomía [28-29].

Más allá de las transformaciones de los términos con los que se trabaja, no hay aquí relación de determinación simple ni anclaje, sino más bien paradoja material que no alcanza a resolverse en una identidad obra-autor definitiva: la relación que los une al mismo tiempo los distancia. La función, si es que hay solo una, del establecimiento de este *medium* icónico en el que sujeto y obra ya no aparecen separados como resultado de un celo excesivo a la hora de destacar el carácter exclusiva o predominantemente verbal de la literatura, su carácter formalística y constructivista iconoclasta, sino formando parte de un mismo medio en el roce y contacto del lugar de pasaje que es la imagen del autor, no parece ser la de exceder radicalmente el espacio del múltiple textual en alguna unidad que lo trascienda, sino, por el contrario, destacar su constitutiva finitud, es decir, la imposibilidad de ir más allá de los límites de su juego, a

partir de un ida y vuelta perpetuamente irresuelto entre obra y autor, pero sin verlos ya donde los veían las teorías clásica de la textualidad:

La imagen que el lector se hace de la figura del autor tiene algo de paradójal: es, si podemos expresarnos así, el punto de equilibrio inestable, de oscilación inapresable entre el sentido del texto y la evidencia de la imagen. Este punto oscilante se encuentra siempre en condición de indeterminación, pero persiste en su función de mediador capaz de dar un sentido a la imagen y una visión a las palabras. De esta forma, en su indecidibilidad, la figura del autor describe la trayectoria de un cuerpo de escritura sometido a las leyes del principio de indeterminación del sentido: más me adelanto en el sentido del texto, más la evidencia de la figura del autor me escapa, y viceversa [29].

Quebrar el modelo de origen fenomenológico para pensar la relación entre sujeto y lenguaje que todavía siguió dominando las posiciones estructuralistas acerca de los vínculos (o su inexistencia) entre texto y autor implica abandonar los presupuestos lingüisticistas de estos modos de entender la literatura. De este modo, el autor no es ya solo un foco de origen del sentido, sea para sostenerlo a toda costa, sea para liquidarlo completamente (en una hipótesis que, como hemos visto en el capítulo primero de esta parte de esta tesis, fue derivada originalmente de los trabajos sobre la enunciación de Benveniste), sino un punto en el que sentido a comprender e imagen a ver se ponen en contacto disyunto, o en una correlación que más que implicar su resolución en un solo término es la evidencia flagrante de su inconmensurabilidad, lo cual por supuesto no obsta a que la actividad crítica no sea otra cosa que el intento de constante mediación entre sentido y evidencia, entre palabra e imagen. La imagen del autor se convierte así en principio deconstructivo de indecidibilidad de un *corpus* que no es ya solo textual, puesto que una vez abierto a la posibilidad de volverse icónico su sentido ya no puede agotarse en ningún foco que, como origen o radical tachadura, vacío del origen, pretenda resolverlo en la totalidad de alguna teoría del texto. La imagen del autor de Ferrari y Nancy es entonces, sí, punto de fuga, pero sobre todo de los paradigmas teóricos de las teorías del texto.

La “cosa” de la crítica, afirman entonces Ferrari y Nancy sirviéndose de sus términos para en realidad desarmar la herencia fenomenológica, aparece “entre la evidencia y el sentido”, es decir, entre la imagen y el texto, y ese entre es su particular *medium* de aparición, pero no se sabe si esa cosa “se trata de un ‘autor’ o de una obra, o bien incluso de una tercera instancia que los sobrepasaría” [30]. No es ya, por supuesto, para ellos, vacío o punto de fuga llevados al infinito, objeto secreto del deseo de las teorías del texto surgidas de la primera crisis del estructuralismo, sino finitud constituida como puro pasaje o transición prosaicas, táctiles, corporales, superficiales, entre *corpora* –textuales o no textuales, se entiende, pues la finitud del sentido textual implica precisamente la apertura del texto a otras series con las que entra en disyunción. Porque el pasaje o transición prosaicos que para Ferrari y Nancy es la literatura

sucede precisamente como cruce o contacto de dos series disyuntas, cada una de ellas constituida según una modalidad diferente:

La evidencia exhibe instantáneamente un sentido que se verifica al mismo tiempo privado de sentido puesto que se encuentra precipitado en la concreción muda de la evidencia misma. El sentido presenta tendencialmente una evidencia [...] que se verifica al mismo tiempo desprovista de evidencia, encontrándose proyectada en el futuro indeterminado de la realización de una significación última. Nunca la evidencia elabora su sentido, nunca el sentido produce su evidencia.

Es sin embargo la evidencia de un sentido y el sentido de una evidencia lo que demandan esas dos empresas correlativas y simétricas que forman, de un lado, la 'característica' de una obra y, del otro, la 'fisonomía' de un autor [30-31].

Las operaciones de la lectura crítica se dan en el *medium* que une paradójicamente las series de la imagen y la palabra, disyuntas pero articulables, pues en el caso de la primera el sentido aparece como directamente presentado sin que pueda sin embargo ser comprendido de manera plena, dado que resulta en su límite adelgazado por la evidencia misma de la imagen, y en la segunda la evidencia del sentido se da como promesa en definitiva nunca plenamente alcanzable como tal. La 'cosa literaria', si se la puede llamar así, es el medio de estas operaciones que exponen su finitud en la persistencia de su trabajo en torno de aquello que le daría evidencia al sentido de la obra y sentido a la aparente evidencia de su autor:

existe en la obra y de la obra una imagen, es decir, una evidencia en la cual su sentido debe venir a extinguirse y exaltarse en un solo trazo. Este trazo debería ser pincelada o captura de objetivo. *Debería*: este deseo se transforma siempre de nuevo, irreprimiblemente, en imperativo categórico de una icono-grafía del autor [32-33].

La terminología kantiana exhibe aquí el carácter cuasi-trascendental que en esta operación deconstructiva tiene la imagen del autor, como otras nociones de las que se servían, como hemos visto, el propio Jacques Derrida y sus discípulos: dicha imagen se constituye así como límite y condición de posibilidad de las prácticas críticas, sin sin embargo postularse como trascendencia respecto del espacio textual mismo, en cuyo campo, y como resto respecto de la significación en su evidencia de imagen, se da siempre.

Ferrari y Nancy consiguen llevar a cabo este movimiento para pensar el trabajo de la crítica literaria asociando su concepción de la literatura con la novela más que con la poesía, una vez más yendo en contra de los gestos usuales en los diversos formalismos y textualismos del siglo XX, que tendieron a identificar la literatura con lo poético, puesto que para aquellos la novela es el lugar donde se dan por excelencia esos roces corporales a los que aludían más arriba, precisamente por estar escrita en prosa:

La literatura deviene un lugar de pasaje; entra en el espacio prosaico de la forma de la novela. Lo prosaico se continúa de una página a otra, está perpetuamente en el acto de un pasaje mientras que lo poético se interrumpe. La novela es exactamente esta imposibilidad de detenerse, de encerrar el infinito en una página. No la búsqueda agotadora de un mal infinito, la búsqueda infinita de un sentido completo en sí y absoluto, sino la experiencia misma, a flor de página, de la prueba de la finitud del sentido. En el *corpus* de la novela, sobre la piel de sus páginas, lo que está en juego es el

sentido finito y frágil de la existencia cotidiana: este pasaje cotidiano entre otros cuerpos –cuerpos también finitos, pero perfectos en sí mismos. La escritura finita de la novela no tiene comienzo ni fin, ya que no hay un sentido absoluto fuera de la historia, y ya que cada cuerpo expone sobre su piel, en los confines de su existencia, todo el sentido que hay [61].

La literatura expone la finitud del sentido de manera flagrante porque supone la renuncia a que el sentido se manifieste alguna de vez de manera completa, sin que esto implique sin embargo la clausura absoluta del sentido. La novela muestra en su piel, en su superficie prosaica, que no hay sentido más que el que se da en un roce de superficies, ahora ya no necesariamente textuales; nada en ella puede constituirse como trascendente: es el género de la inmanencia, dado que muestra que nada tiene sentido si no es como encuentro contingente de cuerpos. La intertextualidad de Marie se ha vuelto encuentro de *corpora* no exclusivamente textuales, y el sentido que surgía de la articulación entre los textos, es ahora tacto (41) y visión de una singularidad, que es centralmente la experiencia misma, no ya de los límites absolutos del sentido, sino de la finitud que lo constituye en tanto este es pasaje y circulación, contacto y articulación, y nunca punto de llegada, centro, sustancia o anclaje trascendentes, aunque sean finalmente los del vacío absoluto de la desfundamentación radical tal como podían concebirla las primeras teorías del texto surgidas del estructuralismo, y que por esto solo podía implicar la muerte del autor.

Sin embargo, hay que notar que Ferrari y Nancy se ven obligados a dar estos pasos porque parecen estar asociando la idea de un sentido completo de una vez y para siempre, absoluto, trascendente y ahistórico, con la de ese infinito, hegelianamente malo, que no se deja “encerrar en una página”. Pero ¿qué sucedería si ese infinito, en lugar de tratarse, como afirman, del sitio solo tendencialmente definible, y por eso verdadero límite trascendentalizante, podría sospecharse, del sentido, de lo que es visto como la imposible realización plena de la significación textual –si bien ahora constitutivamente articulada con un orden icónico y táctil, no necesariamente verbal, que la excede–, fuera, al fin y al cabo, no otra cosa que la manera de ser misma de los *corpora*, textuales o no, que según Ferrari y Nancy son todo lo que puede, gracias a su juego de contactos superficiales, conformar la literatura en su prosaísmo? Lo prosaico de la novela, es decir, el hecho de que se reduzca a un medio, a un constante pasaje sin límite o posibilidad de detenerse, de cerrarse completamente como el poema, no coincide necesariamente con una experiencia de la finitud como lo irrealizado del sentido pleno, sino más bien con la más clara y directa manifestación del carácter infinito de cualquier múltiple textual (que por serlo es además siempre más que un simple texto o un conjunto de textos), o, lo que es lo mismo, que el infinito no es solamente su límite tendencial,

o atributo de ese sentido absoluto que a toda costa Ferrari y Nancy tratan de evitar postular como presupuesto de sus categorías, sino más bien el más trivial de los rasgos de los *corpora* múltiples, textuales o no, que en su contacto y roce hacen la literatura, sin que esto implique sin embargo una descripción abstracta de los mismos de carácter trascendental.

La imagen del autor no es entonces un mero simulacro, una falsificación psicologizante de rasgos textuales impropriamente adjudicados a un sujeto de la escritura solo definible por su carácter vacío. Ella se postula como nombre clave del antagonismo irresoluble que se da en cualquier serie textual o tradición, atendiendo a que ella siempre debe entrar en una articulación con aquello que la excede, no como límite o vacío, sino como serie disyunta con la que no puede resolverse en una unidad de nivel superior. Concretamente, en las actividades de la crítica, el nombre de autor nombra el carácter indecible e irresoluble de su trabajo en torno del sentido de los textos literarios, siempre marcado por la exigencia de reunir en una unidad aquello que la misma actitud crítica muestra, incluso etimológicamente, como separado y distinto.

La imagen del autor, tratada deconstructivamente, puede ocupar entonces un lugar afín al de otras 'nociones' (como huella, suplemento, *pharmakon*, antagonismo, hegemonía) que abren el espacio o dejan lugar para un tratamiento radicalmente post-metafísico (aunque no por esto, está claro, superador de la metafísica, rasgo éste metafísico por excelencia él mismo) del sentido y la significación. Para las operaciones de la crítica, es a la vez condición de posibilidad y de imposibilidad: hacia ella se orientan en sus tareas y a la vez en ella encuentran las paradojas que les impiden realizarse plena o definitivamente. La imagen del autor es el nombre de esa brecha que impide la realización del sentido y 'se resguarda' en la inmanencia de su finitud, sin embargo convertirse en su excepción fundamental.

Sin embargo, como se señaló más arriba, esta concepción del autor hace que la verdad de la obra a la que la crítica se orienta siempre se quede, como *medium*, a medio camino, y sea por tanto verdad de la brecha o del hiato que articula los textos. La verdad resulta así asociada con una estructura cuasi-trascendental que establece las condiciones de posibilidad (y de imposibilidad) del sentido, en la paradoja que supone, por ejemplo, el cruce de lo verbal y lo icónico en la imagen del autor. Este movimiento, todavía dependiente de la asociación de infinito y absoluto característica de las primeras teorías del texto formuladas desde el estructuralismo que la deconstrucción busca en cierta forma superar o más bien desplazar o rearticular (como mostraba el peculiar tratamiento que Marie hacía de los *Palimpsestos* de Gérard Genette), no explota todo lo que podría el carácter de múltiple articulado de toda serie

textual; básicamente, que siempre pueda dar lugar a la ‘aparición’ o ‘declaración’ de un nuevo múltiple, es decir, que su condición de posibilidad, por más cuasi-trascendentalmente que se la conciba, no puede pensarse como su límite. Por el contrario, cualquier límite definido de este modo para el espacio textual podrá ser atravesado por la postulación de un múltiple que excede la supuesta finitud constitutiva que aquel está dando por sentada. Esto no implica, sin embargo, está claro, que con esto se apele a algún tipo de sustancia extra-textual; por el contrario, es la exacerbación de la (inter)textualidad, que por supuesto tiene mucho que ver con que ella no se constituya ya simplemente como textualidad, y pueda ser también imagen, sensación, textura, sonido, timbre, etc., lo que da lugar a la posibilidad de este múltiple supernumerario respecto de cualquier situación, de cualquier tradición. La singularidad tras de la cual se lanza la crítica es el acontecimiento de la declaración de este múltiple, y el autor es el sujeto que lo declara como verdad, y que al hacerlo hace precisamente que lo sea como universal genérico, que vale para cualquiera.

Volveremos sobre esto en la última sección de este trabajo, en la que veremos qué pasos pueden darse alrededor del autor tras lo que ha pasado por ser su deconstrucción definitiva. Pero antes habrá que volver una vez más sobre Michel Foucault, y sus herederos.

## **5. La herencia dispersa de Foucault**

La cercanía de su muerte ya no sirve para justificar que todavía no se haya llevado a cabo una evaluación de conjunto de la influencia, pasados todos estos años, del pensamiento de Michel Foucault sobre los estudios literarios y culturales. La carencia de esta evaluación general no impide sin embargo que aquí nos podamos preguntar qué pasó con sus tesis sobre la función-autor de su famosa conferencia “¿Qué es un autor?” tras su primera presentación en 1969. En este sentido, entendemos que se pueden trazar, a muy grandes rasgos, tres líneas en esa recepción: una historiográfica, relativa a las maneras en que el discurso de la historia, sea literaria o no, en sus versiones más recientes se sirvió de sus posiciones originales acomodándolas a su propio proyecto y a la vez las cuestionó por la misma razón según propósitos en cada caso específicos; otra, que podríamos denominar ‘filosófica’, que privilegió la manera en que de las tesis de Foucault se puede extraer conclusiones acerca de, si se quiere, una ontología del discurso; y por último, una de corte más literario y cultural que, a menudo debiendo arreglar cuenta con las otras modalidades de esta herencia dispersa, hizo un uso *sui generis* de Foucault en sentidos a veces bastante divergentes y críticos.

Respecto del análisis del autor por parte de Foucault, sin dudas los trabajos del historiador Roger Chartier (42) han contribuido a destacar de qué modo el estudio de la historia podría servirse de sus tesis para tomar distancia respecto de algunas maneras positivistas de estudiar su objeto, sobre todo cuando este consiste centralmente, como en el caso de Chartier, en los libros. La historia de la edición, circulación y recepción de los libros no puede ser para él meramente un asunto de procesos y transformaciones técnicas objetivas (siendo el mejor ejemplo de este reduccionismo aquel al que da lugar a menudo que en esa historia se otorgue un rol de acontecimiento absolutamente determinante y transformador a la invención de la imprenta, lo cual impide percibir las continuidades de prácticas a veces muy antiguas que ese acontecimiento no logra quebrar, sino que incluso más bien potencia), o una investigación sociológica acerca de la cantidad de ejemplares publicados o de la pertenencia social y la cantidad de lectores en cada período histórico, es decir, en síntesis, ese “análisis histórico-sociológico” que Foucault afirmaba que no haría en su conferencia, en ese caso en relación con la figura del autor (43). Chartier pretende en cambio dar cuenta de las prácticas generalmente relacionadas con los libros, es decir, del modo en que estos se vinculan con formas específicas de vida que pueden ser estudiadas históricamente en sus transformaciones a lo largo del tiempo, a través de operaciones como el uso, la apropiación, la interpretación, el comentario, etc., sin recurrir necesariamente a otras instancias aparentemente más ‘objetivas’ como las mencionadas anteriormente. La materialidad del libro no se agota, frente a su estudio histórico, en su estatuto y naturaleza de ‘objeto físico’, o en el modo en que llegó a constituirse como tal desde un punto de vista técnico o socio-económico en sentido clásico, sino que implica considerar también las prácticas que regulan y respaldan su producción, circulación y recepción en la apertura que suponen para la investigación al evitar las restricciones de las definiciones positivistas de objetividad, que obligan a otorgar una mirada parcial a los fenómenos de la cultura vinculados con soportes materiales como los libros, obviando precisamente el modo en que estos se involucran también materialmente en diversas actividades humanas más allá de las estrictamente vinculadas con su manufactura y comercio.

El mismo Chartier ubica su enfoque bajo la rúbrica de la “historia cultural” [OL22], en la que ‘cultura’ se usa en su sentido antropológico más amplio y moderno. En este plano, su propósito es pensar

la articulación paradójica entre una *diferencia* –por la cual todas las sociedades, según modalidades variables, separaron de la cotidianidad un dominio particular de la actividad humana– y las *dependencias* –que inscriben, de diversas maneras, la invención estética e intelectual en sus condiciones de posibilidad y de inteligibilidad [OL22].

El proyecto de investigación de Chartier se define entonces por la manera específica en que encara los fenómenos culturales sin reducirlos, como meros epifenómenos, a la historia social, política o económica con la que obviamente están vinculados, y a la vez por cómo plantea la cuestión de esa especificidad –en sus términos: de esa “diferencia”– materialmente, es decir, en relación con sus condiciones de posibilidad, y no simplemente dando por sentada naturalmente su constitución como tal, entendiendo esas condiciones sobre todo, aunque no solamente, como la implicación inevitable de la cultura en modos efectivos de vida. Y aquí es probablemente, como veremos, donde Chartier se aleja más de Foucault, dado que, por un lado, postula una esfera relativamente autónoma de actividad cultural, y, por otro, se interesa en destacar que dicha actividad no es meramente discursiva.

Es entonces a partir de este programa y estos propósitos que Chartier dedica un capítulo de su trabajo *El orden de los libros*, cuyo título reenvía, y Chartier lo reconoce, a *El orden del discurso* de Foucault, a la cuestión del autor, tomando como punto básico de partida “¿Qué es un autor?” y adueñándose incluso en parte de sus posiciones en su polémica contra los teóricos de la escritura y el texto. Porque, como hemos visto, Chartier está interesado en no reducir la materialidad de la palabra escrita en sus distintos soportes a un plano de objetividad definido de manera abstracta y desprovisto de sus implicaciones con las prácticas: en este sentido, las tesis de Foucault sobre el autor le sirven a Chartier para, en un campo polémico muy diferente, abrir el espacio para un estudio de la escritura y la lectura que no quede atado solo a las transformaciones de los textos, pero tampoco deba por esto recurrir a categorías o metodologías tradicionales como las del biografismo de la historia literaria académica o la investigación de la sociología de la literatura orientada solo a un estudio del papel de un conjunto de sujetos privilegiados en relación con dichas prácticas, como escritores, editores, impresores y lectores, o a simples revisiones cuantitativas de, por ejemplo, las relaciones entre la posesión de libros y la clase social. De hecho, gracias a esto podrá distinguir, como lo hace Foucault -indica Chartier- si no se lo lee apresuradamente, entre la constitución jurídica del régimen de la propiedad intelectual y del *copyright*, por un lado, y “un régimen de asignación de los textos fundado en la categoría de sujeto” [OL46] como el del autor en términos de formación discursiva. En efecto, Foucault “no postula en modo alguno un vínculo exclusivo y determinante entre propiedad literaria y función-autor, entre ‘el sistema de propiedad que caracteriza nuestra sociedad’ y un régimen de asignación de los textos que considera el nombre de autor como el criterio esencial de su identificación” [TF16]. El análisis de las formaciones

discursivas de Foucault permite desplegar un campo de investigación específico frente, en este caso, a los aspectos exclusivamente económicos o jurídicos de la actividad literaria y editorial.

Gracias a esto, además Chartier podrá afirmar, a la vez contra y con Foucault, que “la función-autor no nace con la modernidad” [OL45], ya que no está directa y rígidamente determinada por el plano de la instrumentación jurídica de la propiedad de los textos (más o menos constituido a lo largo del siglo XVIII) o el de la constitución efectiva de un mercado editorial que acabará con los regímenes tradicionales del privilegio y el patronazgo, sino que se constituye en un plano específico, diferenciable por derecho propio y con una lógica temporal y una cronología propias, que es el de las prácticas de producción, apropiación, diseminación y recepción de los textos tal como las entiende Chartier.

Chartier revisa entonces la historia de la constitución de las leyes de *copyright* y las discusiones estéticas en torno del rol del autor en la creación literaria que más o menos se mezclan con aquella singularmente en el marco de cada espacio nacional a partir del siglo XVIII, pero evita caer en la tentación de afirmar –y es para esto que se sirve fundamentalmente de Foucault en primer lugar– que el establecimiento de la función-autor (por sobre cierto anonimato generalizado considerado más o menos tradicional) depende directa y exclusivamente de esta modificación del estatuto jurídico o económico de la publicación de libros, o de dichas consideraciones de tipo estético, las cuales ya no podrán considerarse ajenas, como caracterizaciones trascendentales de la creación artística, a las prácticas en las que se ven involucradas.

El análisis de las formaciones discursivas y de los enunciados de Foucault, gracias sobre todo al modo en que evita caer en las rígidas oposiciones tradicionales entre, por ejemplo, ‘interior’ de la obra y contexto ‘externo’, parece prestarse muy bien para cumplir con esta vocación de Chartier por una historia verdadera y radicalmente materialista de la producción y recepción de los libros en sus más variadas formas. Con Foucault, Chartier puede concebir el autor no como la persona con una biografía con la que habría que conciliar una obra siempre exterior a ella, o viceversa, sino como una función dentro de los modos en que ciertos discursos son producidos, circulan y son recibidos en un campo de prácticas que puede ser estudiado legítimamente sin reconducirlo a otros factores.

Por otro lado, Chartier es también consciente de las implicaciones del llamado ‘retorno del autor’ en el análisis de la cultura más reciente (en este sentido, se refiere en *El orden de los libros* a los trabajos de la estética de la recepción, del nuevo historicismo, de la sociología de la cultura de un Bourdieu, etc.), y sabe en qué movimientos más generales se podría inscribir su

propio proyecto. Por esto resulta crucial en el marco de este trabajo revisar la manera en que en este contexto Chartier relee a Foucault, dado todo lo que esto puede significar como ‘ajuste de cuentas’ contemporáneo con las exploraciones teóricas de las décadas del 60 y del 70. Las objeciones que Chartier formula pueden darnos una clave más acerca de las transformaciones ocurridas desde entonces en torno de la figura del autor.

En primer lugar, Chartier presta más atención que Foucault a las cuestiones de datación y periodización más finas: las ubicaciones en el tiempo más o menos sumarias a las que Foucault somete los cambios en la función-autor son revisadas y ‘refinadas’ por Chartier, como por ejemplo la de la constitución jurídica del autor moderno, que correspondería no a fines, sino más bien a principios del siglo XVIII. Lo mismo sucede con algunas otras afirmaciones históricas de Foucault, como la de la relación de la figura moderna del autor propietario con el surgimiento de un mercado literario abierto: en realidad, dicha figura se desprende más bien de la defensa del sistema de privilegios del gremio de los libreros en contra de la apertura radical de dicho mercado, y Chartier demuestra incluso que la apropiación absoluta de su obra por parte del autor es perfectamente compatible con el tradicional sistema de patronazgo. Por otro lado, si se analiza concretamente la función de control e incluso castigo que según Foucault habría cumplido la función-autor, se puede ver que, en efecto, la Inquisición se sirvió centralmente del nombre de autor para la elaboración de los diversos índices de obras prohibidas; pero por otro lado, como señala Chartier, también es cierto que en este contexto se consideró indistintamente responsable respecto de un libro peligroso no solo a su autor sino también a su impresor, al librero, al vendedor e incluso al lector que lo poseía [OL60]. Y en cuanto a la idea de que un autor es capaz de constituir una obra como unidad a partir de su adjudicación, Chartier encuentra rastros de ella hasta en las prácticas codicológicas del siglo XIV, por ejemplo en torno de las obras de Petrarca, sin que haya que esperar hasta la época moderna. Para nada inesperadamente, Chartier coincide con la afirmación de Alexander Nehamas de que “la figura del autor en general tiene una historia mucho más larga y mucho más compleja que lo que Foucault acepta” (44); y sabemos cuánto esta afirmación puede tener que ver simplemente con la rehabilitación del carácter trascendental del autor, aquel precisamente contra el cual Foucault dirigía sus ataques. Chartier se atreve incluso a poner en cuestión el desprecio de Foucault por las categorías específicamente estéticas a la hora de pensar el autor, mostrando que la distinción entre el texto y sus soportes materiales surgida como práctica desde diversas concepciones de la obra de arte entre fines del siglo XVII y

comienzos del XVIII contribuyó a la constitución de la función-autor moderna tanto como la definición de su estatuto jurídico.

Chartier parece entonces saludar los méritos de Foucault para pensar tanto el objeto como la metodología de una posible historia de las prácticas de escritura y lectura, pero no le reconoce muchos como historiador, ya que retoca o revisa casi todas las afirmaciones que este hace en calidad de tal en su conferencia sobre el autor, aportando una gran cantidad de información histórica pormenorizada que no podría haber sido tomada en cuenta en el momento del primer planteo por parte de Foucault, para quien probablemente en ese contexto polémico la exactitud de sus referencias habrá sido una cuestión secundaria. Por otro lado, le reprocha su escaso interés por la especificidad de las prácticas culturales como tales, y quizás la rapidez con que las hace depender (o, más bien, con que simplemente no las diferencia) en su conformación de otras prácticas y regímenes discursivos ‘a mayor escala’, quitándoles así la posibilidad de contar con una periodización y una temporalidad propias. Lo mismo sucede por supuesto con la manera bastante brutal en que Foucault opone discursos literarios y científicos en su conferencia: particularmente, Chartier diferencia con claridad el anonimato del discurso científico moderno con el hecho de que los ‘científicos’ de los siglos XVII y XVIII validaran su palabra en un aristocrático -es decir, referido a una identidad social bien marcada en términos de clase- desinterés (por ejemplo, respecto del provecho económico editorial) que podía llevarlos incluso a no poner su nombre al frente de sus obras, pero obviamente por motivos bien distintos que los que bastante más tarde terminarían de definir la ciencia contemporánea como formación discursiva tendiente en general al anonimato. Del mismo modo, la tesis foucaultiana sobre el anonimato generalizado de los textos literarios medievales, enfrentado a la validación de los textos científicos en función de sus autores, encuentra para Chartier un límite claro en las prácticas vinculadas con la organización, distribución y copia de los textos manuscritos antiguos.

Pero el centro de las objeciones de Chartier a Foucault aparece claramente resumido en el cierre de su artículo “Trabajar con Foucault: esbozo de una genealogía de la ‘función-autor’”:

Nuevas formas del libro producen nuevos autores, es decir una nueva percepción de la relación entre el texto y [el que lo] escribió. Lo que significa que no se pueden separar el orden del discurso y el orden de los libros, si queremos entender con y a veces contra Foucault, cómo se construyó la relación íntima y conflictiva entre el autor como función del discurso y el escritor como individuo singular, entre ‘Borges y yo’, o entre la identidad fijada y perpetuada del [n]ombre propio y este sueño no soñado por alguien que es la existencia humana [TF27].

En esta cita resulta clara la ambigüedad de las relaciones de Chartier con el proyecto foucaultiano: por un lado, como hemos señalado, la nociones de formación y prácticas

discursivas autorizan conceptual y teóricamente a Chartier a desplegar una historia de la escritura y la lectura de libros que no caiga en las reducciones habituales de la especificidad de los ‘rasgos’ de las prácticas discursivas a categorías de análisis socio-económicas o jurídicas más tradicionales; pero por otro, Chartier reclama a Foucault que tenga en cuenta en su análisis que los discursos que analiza se sostienen sobre soportes efectivos que pueden producir modificaciones en el estatuto de las prácticas con las que trabaja, que de otro modo parecen habitar una especie de limbo discursivo desprendido de la existencia material misma de los discursos, en cierta forma aquello mismo de lo que Foucault acusaba a los teóricos de la escritura.

De aquí pueden extraerse varias conclusiones. La historia de las formaciones discursivas de Foucault parece ante los ojos del historiador Chartier todavía demasiado inmaterial y abstracta, si bien es gracias a ella misma que puede concebirse la posibilidad de llevar a cabo un análisis de las prácticas de lectura y escritura que no recaiga en las hipóstasis ideológicas que sirvieron a los esquemas teleológicos y trascendentalizantes de la historiografía tradicional. Chartier, bien cercano a la práctica de la investigación historiográfica, probablemente reconoce la inviabilidad en ese plano (el de una investigación articulada según los protocolos académicos al uso) de un análisis de las formaciones discursivas como el del Foucault arqueólogo (que de hecho, si bien su obra de este período resultó enormemente influyente en los estudios literarios y culturales de las décadas del 80 y 90, no dejó como herencia la constitución de programas de investigación sostenidos en el tiempo, a gran escala y sistemáticamente apoyados sobre sus categorías, salvo las contadas excepciones de rigor). La pregunta es, por supuesto, si con este reconocimiento por su parte, y con los resultados metodológicos del mismo y de las reconvenciones que le dirige a Foucault, Chartier no está en realidad, en su propio trabajo historiográfico, abandonando los propósitos críticos (genealógicos, para usar el término nietzscheano del que se sirve profusamente el propio Foucault) que eran parte central de los objetivos del autor de *El orden del discurso* en los convulsionados primeros años 70. Puntualmente, me refiero a que el giro materialista al que paradójicamente Chartier somete el materialismo discursivo de Foucault puede leerse como un claro retorno a ciertos protocolos de la investigación historiográfica contra los que este estaba movilizandando en realidad en aquel momento su aparato conceptual y metodológico. Del trabajo de Chartier sí puede desprenderse hoy un programa de investigación (su preocupación sobre el estatuto del mismo y sobre su enmarcamiento disciplinar es notable en sus trabajos más importantes) precisamente porque con su referencia, definitoria de todo su proyecto intelectual,

a un plano de análisis por derecho propio que constituiría el orden de las prácticas efectivas de lectura y escritura a la par del de las formaciones discursivas, que en principio solo estaría buscando suplementar la modalidad del análisis de los discursos foucaultiano situando más concretamente los modos de producción, circulación y recepción de esos discursos, en realidad reordena toda su caracterización del discurso y del enunciado haciéndola menos refractaria al trabajo de investigación institucionalizado, dado que dicho tipo de concreción, por ejemplo en las referencias de Chartier a la importancia de las maneras en que se manejan en cada momento de la historia las relaciones de los hombres con los códigos y los libros, atenta contra la singularidad y la rareza de los enunciados foucaultianos, sostenidas precisamente en que estos, como ‘unidades’, dependieran en su constitución misma de factores mucho más flexibles, variables y contingentes respecto de la intervención y el trabajo del crítico que los que suponen el código y el libro (en sus múltiples variantes), más ajustables a los patrones de la objetividad científica tradicional (para decirlo rápidamente, anterior a la transformación del pensamiento de las ciencias sociales a la que dio lugar el estructuralismo, aunque tengamos en cuenta las objeciones de Chartier contra sus definiciones positivistas). El trabajo de Chartier, si bien se beneficia de la apertura a nuevos campos de investigación que le abre la arqueología foucaultiana, por ejemplo al otorgarle entidad historiográfica por derecho propio a las prácticas discursivas frente al fetiche del referente de la historia tradicional, necesita anclar esas prácticas, más que simplemente suplementarlas, en unidades ‘observables’ mucho más manejables en el marco de los protocolos de la historiografía más clásica.

Por otro lado, como resulta claro, más arriba, en el cierre de la última cita de Chartier (“cómo se construyó la relación íntima y conflictiva entre el autor como función del discurso y el escritor como individuo singular, entre ‘Borges y yo’, o entre la identidad fijada y perpetuada del nombre propio y este sueño no soñado por alguien que es la existencia humana”), el antihumanismo implicado por el historicismo radical, azaroso y contingente de Foucault es dejado de lado por Chartier en función de un probable retorno a los presupuestos fenomenológico-existenciales acerca de la actividad de la producción de sentido: tras el lenguaje y el discurso, tras la función-autor y el nombre propio, Chartier presupone la singularidad de un acto individual. La apertura del orden histórico depende para Chartier, aparentemente, de los mismos presupuestos que guiaban el trabajo de un Benveniste, sin embargo tan diferente, en objeto, método y estilo, del suyo; este vacío constitutivo es, lo sabemos, según lo hemos visto en el capítulo anterior, el último refugio del humanismo idealista. En última instancia, en esto se puede percibir que detrás de la historia de las prácticas

de lectura y escritura de Chartier, entendidas como apertura respecto del carácter exclusivamente discursivo de las prácticas que analiza el Foucault arqueólogo, se esconde sin embargo también el presupuesto de que con ella se está dando cuenta de un orden de la actividad humana que, si bien no puede ser por supuesto definido como un hecho de naturaleza o como una constante antropológica, de todos modos en tanto orden define su especificidad sobre la base de la constitución de una continuidad fijada alrededor de términos que no parecen ser interrogados en su historicidad propia como el de “existencia humana”: se trata, es obvio, del plano de la cultura que Chartier le reclama no tener demasiado en cuenta en su ‘diferencia’ a un Foucault todavía demasiado concentrado en el lenguaje. Resulta obvia la vinculación entre este humanismo cultural de Chartier y el hecho de que ‘civilice’ el análisis foucaultiano de las prácticas discursivas para ajustarlo a los protocolos de un programa académico de investigación: la suposición de que el trabajo académico tiene que ver no solo con la interrogación crítica de los modos ideológicos dominantes de pensar la sociedad y la cultura sino más bien con la tarea de describirlas como esferas de actividad de la ‘existencia humana’ funciona perfectamente como legitimación de su propio proyecto historiador.

En cambio, el punto de partida de la lectura que el filósofo Giorgio Agamben lleva a cabo de “¿Qué es un autor?” de Foucault en su trabajo “El autor como gesto” no podría ser, en apariencia, más diferente del de la de Chartier. Agamben no pretende estudiar el autor como herramienta de la historia literaria o de la investigación histórico-social-cultural en general, sino analizar lo que la función-autor de Foucault implica cuando se trata de pensar las relaciones entre los hombres y los textos. Poniendo en contacto la conferencia con *La vida de los hombres infames*, Agamben está interesado en explorar qué tiene para decir Foucault sobre la relación entre discurso y formas de vida, modificando así la ontología del lenguaje hasta entonces dominante (básicamente, la del paradigma lingüístico-formal-estructural).

Agamben se hace eco de las críticas a los teóricos de la muerte del autor, algunas de las ya revisadas en este capítulo, que destacan que incluso la negación del autor implica como afirmación la presencia de un sujeto que enuncia. En este sentido toma Agamben las reiteradas afirmaciones de Foucault respecto de que él no niega el sujeto a pesar de que sus investigaciones se centren precisamente en las fuerzas o mecanismos objetivos que instrumentan formas de subjetivación o posiciones de sujeto. Sin embargo, lo que Agamben destaca centralmente en esto es la peculiar modalidad de esta ‘presencia’ del sujeto, que de ningún modo puede llegar a confundirse con una aparición efectiva en el marco del texto. El sujeto-autor, indica, “se afirma solo a través de las huellas de su ausencia” (45). Ahora bien:

¿se trata esto de un mero contrabando de terminología derridiana en una interpretación algo sesgada de las posiciones originales de Foucault, que por lo tanto permanecen intactas, o estamos ante una verdadera operación de lectura transformadora?

*La vida de los hombres infames* de Foucault le sirve aquí a Agamben para desarrollar en qué sentido la presencia de un sujeto en un discurso puede constituirse como ausencia sin por eso renunciar radicalmente a la noción de sujeto, como en el caso de los teóricos de la muerte del autor. Ese texto de Foucault fue pensado inicialmente como prefacio a una recopilación de antiguos documentos y registros médicos y judiciales; en ellos, puesta por escrito de diversos mecanismos y prácticas de control, sin embargo Foucault es capaz de leer lo que con seguridad puede ser el único testimonio de las vidas de los sujetos cuya necesidad de encierro, internación o castigo declaran. Allí, un sujeto aparece y da testimonio de sí precisamente en el mismo instante de ser definitivamente introducido en los engranajes de los procedimientos sociales de subjetivación (médicos, legales, educativos, etc.). En esta ‘vida de los hombres infames’ tal como aparece en los documentos de su penalización, Agamben encuentra el mejor modelo para pensar la singular presencia-ausencia del autor en su obra:

Si llamamos gesto a aquello que permanece inexpresado en todo acto de expresión, podemos decir entonces, que exactamente igual que el infame, el autor está presente en el texto solamente en un gesto, que hace posible la expresión en la medida misma en que instauro en ella un vacío central [87].

En los documentos de su sometimiento a los mecanismos de control aparece fugazmente aludido el poder de una vida, precisamente aquel del que dichos documentos registran la definitiva ocultación bajo los mecanismos del poder disciplinario. La potencia de la ‘vida nuda’ de la que Agamben ha dado cuenta por ejemplo en los volúmenes de *Homo sacer* se encarna ejemplarmente en la de estos hombres infames apenas visibles o audibles entre las redes del poder, y a la vez solo gracias a ellas. El gesto al que se refiere Agamben reenvía precisamente a ese carácter inalienable de potencialidad de la vida tal como él la concibe: aun en el momento de su más completo cercamiento, persiste como ausencia o vacío (que ya no es, por supuesto, el de un sistema exclusivamente textual, si no relativo más bien a un conjunto de prácticas) la huella de esa potencia. “Esa vida está solamente jugada, jamás poseída, jamás representada, jamás dicha; por eso, ella es el lugar posible, pero vacío, de una ética, de una forma-de-vida” [89]: la apertura del vacío que persiste por sobre cualquier manifestación implica también una responsabilidad inalienable que tiene por eso un carácter ético, vinculado con la decisión sobre el modo de vivir que no resulta de la aplicación de ningún código moral previamente establecido [90].

Es en este sentido entonces que Agamben puede hablar de la vida del autor, en términos que por supuesto, como se habrá notado, lo acercan bastante a lo dicho sobre la imagen del autor por Federico Ferrari y Jean-Luc Nancy: no por supuesto como aquella de la que pretende dar cuenta el discurso de la biografía a través de sus diversos mecanismos de cuadrulado espacio-temporal que buscan rodear la vida a partir de la hipótesis de su completa manifestación objetiva, sino como el gesto que instauro precisamente el límite de toda manifestación definitiva de la vida en un vacío. En su obra, la vida del autor solo puede constituirse como el vacío que impide que aquella se cierre definitivamente alrededor de un sentido dado, pero que ya no puede ser, como potencia del texto, simplemente un vacío textual. Así entiende Agamben el carácter limítrofe que Foucault le adjudica al autor, “en el umbral del texto”, en el “borde del archivo, como el gesto que, al mismo tiempo, lo ha hecho posible y lo excede y nulifica la intención” [88]: en efecto, el autor sirve de patrón organizador básico a las operaciones clasificatorias del archivo, pero al mismo tiempo no puede ser plenamente expresado en los términos de esa clasificación.

El análisis ontológico, por llamarlo de alguna manera, que Agamben lleva a cabo de las formaciones discursivas foucaultianas, lo lleva a ver en el autor “el punto en el cual una vida se juega en la obra [...]. Por esto el autor no puede sino permanecer, en la obra, incumplido y no dicho. Él es lo ilegible que hace posible la lectura, el vacío legendario del cual proceden la escritura y el discurso” [90-91]. Con esta ontología, Agamben sabe notar lo paradójico escondido en la aparente naturalidad de la tradicional atribución de autor: la referencia a la vida del autor que instauro no puede dar lugar a ningún tipo de crítica biografista porque esto implicaría cerrar la obra alrededor de un conjunto de hechos que, como referente, clausuraría la posibilidad de leer en ella, precisamente, una vida. Y la de leer simplemente, ya que de otro modo el sentido resultaría clausurado en algún tipo de objetividad positiva; la posibilidad de la lectura como apertura del sentido de los textos depende, entonces, de una instancia autoral entendida como no-cierre del texto sobre sí mismo, no solo como su origen sino también como su exceso. Que todo esto redunde finalmente en una ‘imagen del autor’, es decir, en una figuración de sus aspectos icónicos en la obra, será, como hemos visto, la tarea que emprenderán Federico Ferrari y Jean-Luc Nancy.

Pero en Agamben todavía “el gesto del autor garantiza la vida de la obra solo a través de la presencia irreductible de un borde inexpresivo” [91]. La perspectiva ontológica de Agamben le permite trabajar con la relación de autor y discurso sin tener que recurrir, como lo hacía Chartier, a procesos históricos empíricos efectivamente acaecidos en función de anclaje

referencial de un discurso de otro modo aparentemente refractario a la investigación histórica, por un lado; y por otro, Agamben intenta escapar a cualquier acusación de formalismo precisamente otorgándole al autor un sitio en su ontología del discurso, es decir, no reduciéndolo totalmente a un conjunto de procedimientos objetivos entre los que podrían contarse los de subjetivación, digamos, la distribución de posiciones de sujeto, en los términos de las interpretaciones al uso de la arqueología de las formaciones discursivas foucaultiana. Agamben es capaz de leer en Foucault lo que en su etapa arqueológica resta de su primera afinidad con la fenomenología (vía Blanchot) a la hora de pensar lenguaje y literatura, o sea, aquello que sus intérpretes culturalistas de la década del 80 prefirieron dejar de lado, como resultado de una división bastante popular del pensamiento de Foucault en etapas más o menos estancamente distinguibles: que en cualquier pregunta acerca de las condiciones del sentido subsiste una pregunta recurrente y, si se quiere, recursiva, acerca del sujeto, que no puede ser reducida al modo en que se plantea en el plano de los efectos de las formaciones discursivas, sino que debe seguir siendo considerada en toda sus resistencias precisamente porque en ella se juega que el discurso se siga constituyendo en el análisis como una forma de vida y no como una estructura trascendental abstracta, a la manera de una gramática, aunque sea la de las diversas posiciones de enunciación dispuestas por cada instancia discursiva.

Por supuesto, la pregunta que resta a partir de lo anterior es si con esta restauración de los alcances ontológicos de las tesis de Foucault acerca del discurso Agamben no vuelve a colocarlo en un marco fenomenológico vagamente heideggeriano del que el propio Foucault quiso en apariencia desprenderse con sus trabajos de la década del 70, y que rechazó explícitamente en “¿Qué es un autor?” en la efigie de las teorías de la escritura como las de un Barthes o un Derrida, acusándolas de sustituir –no con demasiada justicia en el caso del segundo, según hemos notado en nuestro análisis de los trabajos de Kamuf, Marie, y Ferrari y Nancy– el autor por un anónimo vacío trascendental, como hemos visto en el capítulo uno de esta parte. Agamben demuestra, en efecto, que un análisis de los discursos como el propuesto por Foucault implica necesariamente que estos se constituyan ‘en torno’ de un vacío constitutivo, que es lo que en cierta forma permite considerarlos formas de vida y no meras estructuras lingüísticas o textuales, aunque esto, como sabemos, no implique restaurar el modelo de la representación para pensar los efectos referenciales del lenguaje, sino más bien todo lo contrario. Sin embargo, ¿no da finalmente lugar esto de todos modos a una estructura trascendentalizante como la denunciada por el propio Foucault en su conferencia en los teóricos de la escritura?

La respuesta parece estar en los antecedentes deleuzianos de los que la noción de ‘vida’ de Agamben puede cargarse: recordemos que este, como el autor de la *Lógica del sentido*, está más bien interesado en quebrar con esa noción la alternativa misma entre empírico y trascendental. De aquí, entonces, el peculiar uso que hace Agamben de la noción de autor: este es, por un lado, un vacío constitutivo del discurso como tal, y así ligado con su origen de una manera que podría tentadoramente calificarse de trascendental, pero por otro se da efectiva y empíricamente en cada operación de lectura de manera singular, como vínculo con una vida efectivamente vivida, singular, en su potencia como tal. Y esto solo puede darse en el medio del vacío que instala el autor así concebido: este “no es otra cosa que el testigo, el garante de su propia falta en la obra en la cual ha sido jugado; y el lector no puede sino asumir la tarea de ese testimonio, no puede sino hacerse él mismo garante de su propio jugar a faltarse” [93]. En este peculiar relevo testimonial sin resolución, en cuya estructura coincide probablemente con Jean-Nöel Marie, y que no puede sino llamarse hermenéutico a la manera en que un Heidegger o un Gadamer podrían haber entendido este término, cifra Agamben la condición de la apertura del sentido a lo viviente.

Sobre esta base, podrían perfectamente entenderse las precauciones que Agamben toma al pensar la categoría de autor como gesto a partir de Foucault como una respuesta a las dificultades que era posible encontrar en la interpretación de Chartier de su conferencia original. Todo parece orientarse a neutralizar la hipótesis de que deba suplementarse con una referencia al orden de los libros (en el que los diferentes modos de ser autor tendrían, en una medida importante, su razón de ser) el análisis foucaultiano del orden del discurso: con ella, Chartier estaría reforzando de un modo inconveniente y extremo los aspectos relativos a los mecanismos objetivos de subjetivación sin dejar lugar para la expresión más propia del gesto autoral como lo entiende Agamben. El precio a pagar por la, digamos, sustanciación empírica e historiable del análisis foucaultiano de las formaciones discursivas es el del necesario cierre de la instancia testimonial y hermenéutica en sentido radical que la lectura como operación supone: la historia de la lectura de los libros no está ella misma sujeta, según se desprende de las posiciones de Chartier, al carácter vitalmente abierto que en ella encuentra siempre Agamben; de aquí la necesidad, podría pensarse, de la referencia de Chartier a la ‘existencia humana’ como foco sustancializado de la producción discursiva, operación puesta en cuestión precisamente por Agamben en el cierre de su artículo sobre Foucault, en el que llama a no sustancializar el sujeto en su carácter de viviente, por ejemplo, como ‘hombre’.

De todos modos, cabe preguntarse también, primero, si Agamben no lleva demasiado lejos la distancia que introduce entre las formulaciones de Foucault y la posibilidad de la investigación histórica; y, segundo, si no termina neutralizando el carácter de efectivamente pronunciado que todo enunciado tenía para Foucault. He aquí entonces el reto que estas lecturas de “¿Qué es un autor?” de Foucault suponen para los estudios literarios: si sostenemos las implicaciones de la radicalidad de la interrogación foucaultiana del autor, que si bien no supone, como sabemos, su completa desaparición, sí lo desprende de todas las prerrogativas que le había concedido la crítica al no considerarlo ya fuente sino efecto, parece según Agamben que debemos recurrir a un vacío constitutivo que se abre en el borde de la obra; pero si se pretende, también con Foucault, hacer un análisis histórico, si bien *sui generis*, de las formaciones discursivas que agrupamos bajo el nombre de literatura, parecería también que la referencia a ese vacío se constituye como una especie de límite trascendental, precisamente aquello contra lo que Foucault dirigía sus armas en el marco de su proyecto arqueológico, si bien ahora no necesariamente anónimo, sino en cierta forma puesto en juego por cada autor singular.

Por esto es más que significativo que un grupo de investigadores en literatura de la École Normale Supérieure Fontenay-Saint-Cloud y de la Universidad de Saint-Étienne haya decidido organizar en 2000 un coloquio y luego la publicación de sus actas bajo el título de *¿Es posible una historia de la 'función-autor'?* Justamente bajo la égida de Foucault y Chartier, los participantes de este coloquio se dedicaron a pensar qué implican las lecturas que han podido hacerse de la conferencia de Foucault para los estudios literarios contemporáneos, en general bastante más volcados nuevamente a la historia literaria que aquellos a los que Foucault en 1969 podía cuestionar por, en lugar de realmente liquidar su posición como pretendían, sustituir el autor por la atención formalista a la obra o la remisión deconstructiva a la escritura o la diferencia. En este marco contemporáneo de rechazo del estructuralismo y de la deconstrucción bajo la acusación, habitual aunque no tan habitualmente argumentada, de idealismo anti-histórico, se entiende el renovado interés por las posiciones de Foucault, el mismo que ya notábamos en el propio Chartier: ¿es posible llevar a cabo un análisis histórico de la literatura evitando a la vez recaer en los puntos que tanto aquél como los nuevos críticos cuestionaron en la historia literaria tradicional, es decir, asumiendo, al menos en parte, sus reivindicaciones teóricas? Este era el objetivo de Chartier respecto de la arqueología de los discursos foucaultiana, objetivo cuyo cumplimiento sin embargo amenazaba, como hemos visto, con desplazar el carácter crítico de los planteos originales de Foucault en favor de un

plan de investigación centrado más bien en la descripción de las implicaciones de las prácticas discursivas y textuales en la historia social, motivada sobre todo por lo que Chartier considera el carácter exageradamente centrado en el discurso del Foucault arqueólogo, marca de época general del período estructuralista.

En este sentido, Marie-Annick Gervais-Zaninger, en su trabajo “El autor: un rostro sin embargo”, típicamente reactiva aquellos rasgos a los que la crítica de la noción de autor despreció incluso en el momento de denunciarla, y que por el contrario Gervais-Zaninger considera cruciales en su definición. En efecto, a pesar de poder ser consciente de que se trata de una ficción, a menudo el lector necesita, como ya señalaban Ferrari y Nancy, “invertir este lugar ausente, convocar imaginariamente al autor bajo el modo de una representación, estableciendo, a contrapelo, un lazo metonímico y metafórico entre el texto y el autor” (46); de este modo,

busca oír aquello que, de una palabra, se ancla en un cuerpo. No puede hacer el duelo de esta promesa implícita: detrás de la sombra que se extiende sobre el texto, detrás de la imagen, encontrar un cuerpo-rostro cuyo soporte es fantasmáticamente el texto. El rostro del autor, en ese sentido, es la construcción fantasmática que elabora el lector, al margen del cuerpo propio del autor, de su cuerpo imaginario, y de su cuerpo textual [250].

Lo que persiste del autor a pesar de todas las puestas en cuestión del autor como categoría crítica por parte de la teoría literaria son estos rasgos materiales como un rostro o una voz, pero no como aquellos que efectivamente corresponden al cuerpo del escritor como persona dotada de un determinado estado civil, sino en tanto supuestos, como imagen por ejemplo, en las operaciones efectivas de lectura, bastante en la línea elaborada por Ferrari y Nancy. La clausura de las legitimaciones críticas tradicionales de las referencias biográficas no hacen desaparecer sin embargo una expectativa que vincula la lectura con un conjunto de presupuestos materiales, y esto muestra que son efectivamente estos aspectos de la lectura, y no tanto aquellos relativos a la significación y a la interpretación que Foucault quiso resumir en su función-autor, los que están en el centro de la concepción moderna del autor. Un rostro o una voz (“ese efecto de presencia y de acento” en el que se resume el autor, indica Gervais-Zaninger [268]), figurados en la lectura como relaciones vivenciadas, persisten más allá de cualquier declaración de la muerte del autor, y esto supone para Gervais-Zaninger que es en estas vinculaciones materiales de la escritura donde se juega su ‘pertenencia’ a un autor. La muerte del autor entendida como resultado de la clausura formal moderna del texto literario no alcanza a echar a perder la operación de estas marcas materiales en la lectura. Incluso, Gervais-Zaninger, que en esto continúa en parte las ideas del propio Barthes en *El placer del texto* revisadas en el capítulo anterior, ve en este cuerpo fantasmático del autor que opera en la

lectura una alternativa respecto de la figura hoy ya tradicional del “tejido textual” [268], y con esto termina de trazar los lazos entre las propuestas de lectura de Foucault por parte de Agamben y el análisis de tradición deconstructiva de la imagen del autor llevado a cabo por Ferrari y Nancy.

En el mismo coloquio, en su trabajo “El Nombre propio y el propio autor. ¿Qué es una ‘función-autor’?”, Niels Buch-Jepsen, de la universidad de Cornell, llama la atención sobre la importancia, a menudo desdeñada en favor de su tratamiento de la función-autor, del nombre de autor en la conferencia de Foucault, y sobre cómo éste lee sesgadamente lo que la filosofía del lenguaje anglosajona en la que aparenta basarse tenía para decir sobre el nombre propio, de modo de hacer lugar para su propia categoría-estrella. Buch-Jepsen cuestiona la distinción que Foucault establece entre nombre de autor y nombre propio, haciéndola un efecto de la *doxa* antibiografista del período fogoneada por la ‘nueva crítica’. Esto se debe en última instancia según Buch-Jepsen, con argumentos que recuerdan las críticas de Seán Burke, a las pretensiones críticas de Foucault respecto de “la ideología burguesa” (47): el autor es la manifestación de todo un modo de pensar la literatura a la par del individuo, ligándola a un sistema de valores que erige el autor como psicología profunda desde la cual se podrá interpretar el texto. Con la función-autor, es decir, haciendo del autor una modalidad de algunos discursos (por ejemplo, de los literarios), Foucault está queriendo borrar el pretendido estatuto referencial (meramente ideológico para él según Buch-Jepsen) del nombre de autor. Sin embargo, si, como hace Buch-Jepsen siguiendo precisamente al filósofo del lenguaje John Searle, a quien el propio Foucault cita en su conferencia, aceptamos que la agrupación de un conjunto de descripciones en que básicamente consiste el nombre propio, incluido el de autor, es la condición misma de la referencialidad de ese nombre, es decir, valga la redundancia, de referirse a algo distinto de él, entonces las operaciones de la función-autor no implicarían su clausura total en favor de una caracterización exclusivamente discursiva del funcionamiento del nombre de autor (que por esto se diferenciaría del propio). Es más: los nombres pueden tener referencia sin tener necesariamente un referente real, lo cual obviamente autoriza a servirse de ellos sin preocuparse por cómo se unen a los datos de la biografía del autor o a su ‘yo profundo’. De este modo, los nombres de autor se convierten entonces no en “una construcción del *origen* del texto, sino en una construcción que proviene de nuestra interacción interpretativa con el texto” [62], y en este sentido, como cualquier acto de lectura, son “exploratorios y abiertos, no fijados ni fijadores” [62-63], como construcción de un haz de descripciones definidas más o menos estable o sostenido. De este modo, Buch-Jepsen,

serviéndose de las ideas de Peter Lamarque y Alexander Nehamas ya revisadas, puede distinguir el escritor, figura histórica y ‘rol social’ sin dudas comprometidos con la época del predominio de la ideología burguesa y sus hipóstasis psicologizantes, y el autor, “construcción mental” [63], aunque no mero útil interpretativo como en el caso del autor implícito de Wayne Booth, implicada en las operaciones de atribución que permiten que la crítica contextualice la obra para interpretarla, aunque esto no implique que todo esté definido desde el vamos por un autor como origen del sentido. El autor, entonces, tiene una historia que comparte con la crítica: “el hecho de que exista una historia del ‘autor’ muestra simplemente que existe una historia de la interpretación en tanto actividad literaria” [63]. Buch-Jepsen recurre de este modo a una caracterización de las prácticas en que consiste la recepción institucional de las obras literarias para otorgarle un lugar en ellas al autor, entendiéndolo como agrupación de una serie de descripciones o atributos en tanto son operativos para dichas prácticas, cumpliendo un rol más habilitante que obturador de la libertad interpretativa. Esta conclusión recuerda las de los filósofos analíticos que leen a Barthes y a Foucault desde un punto de vista pragmático y comunicativo: esta es sin dudas, lo hemos visto, una de las posibles salidas de los dilemas teóricos contemporáneos en torno de cómo se trató, hacia fines de los años 60, la figura del autor.

Pero no la única. Por último, en estas revisiones críticas de las tesis de Foucault en el coloquio al que nos venimos refiriendo, es llamativo que, frente a la pregunta planteada como su título –“¿es posible una historia de la ‘función-autor’?”–, Arnaud Bernadet, de la Sorbona, en el trabajo que encabeza estas actas, “La historicidad del autor: una categoría problemática”, insista en sostener, ante el autor, categoría en la que por supuesto se cruzan, como se ha destacado recientemente de manera sistemática, aspectos sociales, culturales, históricos, artísticos, teóricos, etc., la perspectiva de “una poética” (48), es decir, la de la necesidad de una especificación del discurso literario frente todos esos otros enfoques, especificación que tendrá un carácter eminentemente teórico. “Es necesario, evidentemente, reconocer a las obras de arte”, indica Bernadet, “si se supone que poseen inventividad propia, esta capacidad de engendrar sus propias categorías teóricas” [31], más que de solo atraerlas desde la configuración conceptual de otras disciplina. Solo el reconocimiento de esta capacidad potencial de invención literaria –que es a la vez, y fundamentalmente, invención teórica de sus categorías y pensamiento de sus propias condiciones– hace posible una consideración real y legítima de cualquier “transdiscursividad” [31], es decir, de sus relaciones con otros discursos, experiencias y prácticas; si no, se cae en una simple asimilación directa e inespecífica, como la

que puede percibirse en mucho de los enfoques historicistas y culturalistas contemporáneos acerca de la literatura.

Entonces, está claro que una historia del autor requiere una consideración que no puede ser meramente biográfica, jurídica, social, cultural o incluso histórica, dado que “la comprensión histórica de los textos no conduce siempre, paradójicamente, a una comprensión de su historicidad” [31], es decir, del carácter histórico de la conceptualidad que puede desprenderse de ellos; “pero”, agrega Bernadet, el autor “no se confunde tampoco con lo que comúnmente se designa como ‘el sujeto de la escritura’” [14], ya que no puede definirse simplemente como una entidad de naturaleza exclusivamente textual, si bien es obvio que no hay autor sin experiencia del texto. El autor, como señaló Foucault, ocupa una posición limítrofe: se lo puede ubicar entre el individuo que escribe y el sujeto del texto, que es importante distinguir de aquel.

Aquí podemos entonces entender el diagnóstico y la evaluación que un crítico e investigador literario como Bernadet puede hacer hoy de las consecuencias de “¿Qué es un autor?” de Foucault. Según él, su función-autor abre el camino, aunque no lo completa por pruritos todavía estructuralistas a la hora de pensar la historia, para una consideración realmente específica (es decir, para Bernadet, poética, aunque por supuesto este enfoque parezca estar lejos de las intenciones del Foucault arqueólogo) de la historicidad del autor, sin caer sin embargo en los riesgos a los que están expuestas “las especulaciones negativistas sobre la escritura cuya condición previa es siempre un trascendental” [18], el primero de ellos por supuesto la destrucción misma del autor, su muerte. Bernadet acusa a Barthes de, con su “ontología del texto” [19], confundir los diversos planos en que puede pensarse la noción de sujeto, como resultado de su lingüisticismo radical, es decir, de su extensión directa de las conclusiones y la metodología de la lingüística de la enunciación, tal como la pudo formular Benveniste, al conjunto de los fenómenos sociales. Pero para Bernadet, un poco a la manera de Seán Burke, el pecado de la semiología fue no tanto su ambición epistemológica, sino más bien la indistinción o inespecificidad de su concepción del sujeto, y por lo tanto del autor, única responsable de la declaración de su muerte: las pretensiones de extensión radical de la semiótica dieron lugar a que el sujeto –incluso el del texto o el de la escritura– se pensara en general exclusivamente como el sujeto de la lingüística de la enunciación, con todas las limitaciones del caso que, en consecuencia, llevaron a decretar su inevitable muerte.

Tomando entonces distancia tanto del historicismo al uso como de las teorías de raíz semiológico-estructuralista de la escritura, por entenderlas como radicalización de los

postulados de la primera lingüística de la enunciación de la que se deriva negativamente una noción literariamente inespecífica de sujeto, Bernadet propone concentrarse en la relación intersubjetiva que implica el autor desde el momento que supone, constitutivamente, una figura correlativa, la del lector. Intersubjetividad en la que Bernadet no desdeña ver incluso “un pensamiento de la sociedad” [14], aunque ya no se trate, por supuesto, del que surgiría de la relación de dos individuos en que da la casualidad que uno lee y el otro escribe, sino de aquello que la literatura puede pensar socialmente por sus propios medios, sin tener que pasar necesariamente por la lógica de una semiótica de lo social en la que ello solo puede ser significado por la literatura. Una poética del autor, entendida como análisis del problema en su especificidad frente a los enfoques socio-históricos y semio-lingüísticos hasta hoy dominantes, no necesita entonces recurrir, para resguardarla, a las viejas recetas formalistas y esteticistas centradas en la naturaleza de la obra: la relación con el lector rompe la clausura de la que habitualmente se culpa, según una lógica que opone interior a exterior de las que estas no pueden salir sino perdiendo, a las perspectivas poéticas, si bien esta relación, como veremos, no podrá ser pensada simplemente, a la manera de Chartier, como encuentro del libro con el individuo que lee, ni como ‘comunicación literaria’ analizable pragmáticamente, a la manera de Livingston y los filósofos analíticos.

Bernadet acusa a las caracterizaciones hoy habituales de la noción de autor de ligarla “*de facto* a un historicismo del individuo” [15]; por el contrario, la noción de autor debe pensarse según él (que en esto se remite a las ideas de Henri Meschonnic (49)) sin confundir individuo con sujeto, que en realidad es una modalidad específica de aquel, y que en el caso del autor tiene que ver concretamente con su implicación en un discurso (y Bernadet aclara que “lo propio de un discurso no es insertarse en una situación histórico-social que lo preexistiría. Como acto lingüístico o literario, un discurso crea también su situación específica” [25]; es decir que la noción de contexto, con el conjunto de presencias individuales que la organiza habitualmente, no puede constituir, como en el caso de las perspectivas pragmáticas acerca de la ‘comunicación literaria’, una salvaguarda o anclaje del sentido sustraído a su propio devenir). Por lo tanto, la historicidad del autor no puede basarse en consideraciones jurídicas o histórico-sociales acerca del individuo, como había sugerido en su momento Foucault, haciéndose con esto también objeto de las críticas de Chartier, que encontraba rastros del autor mucho antes del surgimiento del individuo burgués moderno: el individuo está determinado como instancia por una circunstancia histórico-social que lo define como tal, pero el sujeto, sea o no el de la escritura, no por esto está limitado en su posibilidad de trascender esa situación o

circunstancia. “Sin esta posibilidad”, indica Bernadet, “el proceso de singularización a través del cual se definió el sujeto no tendría sentido, y con él, la capacidad crítica de transformación que se atribuye a las obras de arte” [16], de paso. Si tiene sentido distinguir individuo y sujeto, es porque frente a los mecanismos sociales de individuación (como, por ejemplo, los estudiados por Foucault) es posible establecer recorridos singulares no estrictamente reducibles a dichos mecanismos: en síntesis, y particularmente en conexión con el discurso literario, aquí está en juego la producción de un valor, y es precisamente en esta instancia en la que tiene sentido plantear el problema del autor y el de su historicidad [21], y no, como Chartier, entendiendo la materialidad de las prácticas de escritura, edición y lectura solamente como el resultado de las relaciones que se tejen entre las personas y el objeto libro.

En este marco, Bernadet critica el juridicismo y el institucionalismo de la concepción del autor de Foucault y de algunos de sus continuadores, cosa que también hacía Chartier, pero lo hace en cambio por la reducción que aquellos hacen de esta instancia del valor propiamente literario a los mecanismos históricos de la civilización y la individuación. Así, cuando Foucault se refiere a la relación entre la constitución de la figura del autor y la posibilidad de castigar las transgresiones discursivas, e incluso cuando, en la estela de las ideas de Georges Bataille, une la noción misma de literatura con la de transgresión (50), lo hace según Bernadet sobre el fondo de una asimilación del “riesgo literario como exigencia ética de una escritura y el riesgo social que ella puede eventualmente asumir”. Con esto, “la literatura se encuentra ideológicamente instrumentalizada, funciona en términos de subversión” [20]. Las definiciones transgresivas de la escritura, no solo privativas de los trabajos sobre literatura del primer Foucault, son el resultado de una “lógica compensatoria” según la cual aquella, “retirada *stricto sensu* del espacio social” se constituye ahora como transgresión jurídica, penal, pero del lenguaje, en lo que para Bernadet es una “concepción retórica de las desviaciones y las separaciones” [20], un poco a la manera en que Seán Burke acusaba a los recusadores de la noción de autor de asimilar impropia y analógicamente una ‘política de la literatura’ con la política sin más, como si fueran lo mismo. Por el contrario, la ética de la escritura debería pensarse como una transformación de las condiciones de su propia inteligibilidad, en el sentido de que “no se puede componer una novela después de Balzac de la misma manera que antes de Balzac” [21], pero no como distancia relativa respecto de algún tipo de norma (hecha a imagen y semejanza de las convenciones sociales), aunque ésta sea la de un perpetuo límite vacío de sentido al que las obras deberían asomarse una y otra vez. La literatura como transgresión es solo una metáfora que no hace plena justicia a este poder de la literatura.

De este modo, entonces, la historicidad del autor se puede volver a pensar, pero prestando atención en su especificidad a lo que implica en el marco de las relaciones entre individuo y sujeto del discurso, y no simplemente a los procesos de individuación como tales, por más mediaciones convencionales que se establezcan entre ellos y la literatura (y sobre todo, la del lenguaje como sistema de signos). Si no, solo resta alguna de las soluciones tradicionales al problema del autor: pensarlo de manera abstracta, como una instancia absolutamente trascendental a partir de la cual concebir el origen de la obra de arte completamente por fuera de las determinaciones históricas y sociales, según la modalidad más extrema y anti-histórica del esteticismo, o recaer en una igualación analógica de autor e individuo que equivale finalmente a su completa identificación con el escritor, y que con esto se abre a indagaciones exclusivamente de tipo sociológico o institucional. Al dejar de referirlo al “principio de subjetivación que le es interior [al individuo] y cuya instanciación en el plano literario él solo compromete [...], el autor se reduce en efecto a no ser otra cosa que el *escritor*” [17]. Bernadet reivindica la especificidad del enfoque poético del autor indicando que el escritor es finalmente un asunto de literatura (o de la institución social de la literatura), mientras que el autor tiene que ver más bien, aunque finalmente en contra de los propios preconceptos de estos, con lo que los formalistas rusos llamaban literaturidad. “Es la literaturidad la que modifica las figuras del autor y desplaza la idea misma de literatura” [17]. Aunque los formalistas pretendieran excluir de plano de sus estudios la figura del autor, para Bernadet resulta claro que solo la recuperación de sus estrategias especificadoras puede ser capaz de evitar los problemas, ya revisados anteriormente, que producen los intentos de entender el autor como una categoría meramente histórica, social o cultural. La primacía de la literaturidad tiene que ver aquí, solo en apariencia paradójicamente, con la posibilidad de otorgar al autor una historicidad propia que no resulte reducida a la simple representación de una historia que ocurre siempre ‘en otra parte’.

Entonces, según el enfoque poético de Bernadet, “la historicidad del autor, su lugar y su rol, no sabrían en ningún caso ser deducidas de criteriologías institucionales o de las experiencias culturales de una época” [17], sino que requieren un estudio específico, vinculado con el hecho de que la constitución misma de la categoría depende de los modos en que en cada contexto se concibe lo que hace literaria una obra, y que estos poseen una historicidad propia, sentando las condiciones de que algo pueda escribirse o no como literatura en un momento determinado. Sin embargo, esto, como ya indicamos, no tiene que dar lugar a un nuevo formalismo centrado en la obra, de este modo sujeta a un análisis que solo podría ser

inmanente en un sentido reductor y limitante que la abstrae de todo lo que no resulte generalizable en su totalidad: a esto se orientan, en el trabajo de Bernadet, las referencias a la lectura como relación verdaderamente intersubjetiva, y no como simple encuentro pasivo con una subjetividad general, vaciada y única puramente realizada en la forma. Sin embargo debe quedar claro que, si se quiere sostener la perspectiva poética desde la que partió Bernadet, el lector no podrá concebirse tampoco como un sujeto plenamente constituido de manera exterior a la obra y que meramente le sobreviene (precisamente según el mismo modelo que el del autor tradicional, con lo cual se abandonarían la tesis de que un proceso singular y específico de subjetivación tiene lugar en la obra literaria – y del que por supuesto ahora ya no puede considerarse al autor como único participante), ni tampoco simplemente como una instancia puramente formal inmanente a la obra, un mero narratario definido abstractamente a la manera en que la lingüística pudo definir el alocutario como uno de los sujetos de la enunciación. Bernadet está interesado en destacar que el proceso de subjetivación intersubjetivo, valga la redundancia, que tiene lugar en la lectura, posee un aspecto centralmente ético, en el sentido de que está constitutivamente abierto al otro, sobre todo en el sentido de que no puede clausurarse en ningún sujeto-Uno general que permita explicar todo lo que tiene lugar en el plano de lo que sería la objetividad propia del hecho literario. Así, el lector también se hace radicalmente sujeto de la obra, y por eso la lectura supone siempre realmente “una lógica de la socialización” [24], aunque esta implique una definición renovada de lo social en la que ello no sirve a la obra de mero contexto exterior, sino que aquella tiene algo que decir sobre ello, o más bien que hacer en ello, pero en sus propios términos.

Este es el modo en que, según Bernadet, Chartier concibe en principio la importancia de la lectura a la hora de pensar la historia literaria: se trata “ante todo de descubrir los sistemas de representación que, en los textos, engendran socialmente diferencias e identidades y determinan prácticamente actos y conductas” [24]. Con la salvedad de que, por carecer de una teoría del lenguaje y de la comunicación (y, sobre todo, de la literatura, habría que agregar), como resultado de su rechazo unilateral del estructuralismo y de la según su parecer excesiva concentración en el discurso de la arqueología foucaultiana, indica Bernadet,

bajo expresiones ingenuas, ‘la subjetividad del autor’, ‘el retorno del autor’, Chartier reintroduce la concepción tradicional del sujeto, o más precisamente la confusión entre sujeto e individuo. Que el autor, ser de intención y voluntad, asegure la unidad y la coherencia de un conjunto de escritos no quiere decir que controle su organización y su sentido [25].

En primer lugar, Bernadet señala que el proyecto de Chartier se basa en un desplazamiento de las categorías de Foucault, aquel que hace que de la función-autor –o del autor como función

(en la clasificación, orden y agrupación de los textos literarios)– se pueda derivar directamente conclusiones acerca de las implicaciones de su lectura en su conjunto. Y en segundo, y más fundamental, Chartier reduce la subjetividad del autor a la constitución de la individualidad de la persona, aunque se trate de su individualidad como escritor, porque no es capaz de tener en cuenta lo que hay de específico en los lazos que se tejen entre el autor y el lector cuando se trata de literatura, dado que, al pensarlos, “reactivando el modelo sociológico del *habitus* de Bourdieu [...], concibe por lo tanto la individuación de los sujetos independientemente del lenguaje” [25], es decir, presupone que el sujeto de la literatura se constituye sin implicarse plenamente en el trabajo con los textos en la lectura o, en suma, sin que en la lectura se juegue en última instancia nada respecto de esa subjetividad (o, al menos, nada que realmente importe a la hora de pensarla efectivamente como tal), aunque sea para luego ir más allá de ella. Esto, según Bernadet, tiene que ver con que Chartier sigue manejándose con un modelo informacional para pensar la comunicación literaria [26], aquel que la concibe según el régimen que distingue emisor, receptor, código, canal y mensaje, y que la literatura y otras manifestaciones artísticas no han dejado de poner en cuestión, bajo el modo de la significancia, es decir, de su sustracción respecto de la significación entendida en sentido lógico, desde hace por los menos tres siglos, cuestionamiento del que las teorías del texto y la escritura intentaron hacerse eco, aunque fallidamente de todos modos según Bernadet. El materialismo de Chartier se queda según Bernadet en el libro como objeto, ya que aquel nunca puede pensar la materialidad misma de la escritura; la recepción del texto escrito se hace así según Chartier equivalente a la relación del usuario con cualquier objeto que circule. Por esto Chartier puede aplicar su modo de entender la lectura incluso a fenómenos histórico-sociales como la fiesta: su concepción del signo y la comunicación es tan general que en ella se pierde “un pensamiento de lo específico, se trate o no de literatura” [27].

Todo esto en última instancia apunta a que, “de hecho, Chartier sostiene una concepción pragmática del lenguaje y de la lectura” [25], que depende de lo que continúa siendo una oposición rígida y formalística entre texto y contexto, entre interior y exterior de la obra, y además de la imposición extrínseca de un ideal político-social, el de las instituciones democráticas, que sirve de modelo para las operaciones de lectura tal como las concibe Chartier, siempre en términos de mayor o menor libertad frente a los límites convencionales trazados por el autor o la sociedad en un supuesto diálogo igualitario. Esto se desprende según Bernadet de “una asimilación abusiva entre autor y autoridad” [26] –como aquella que Burke leía en los teóricos de la muerte del autor–, que en última instancia depende de una

“concepción normativa del texto y *a fortiori* de lo poético [que] desemboca en una concepción normativa de lo social y de lo político” [26]: Chartier concibe la literatura y las prácticas en que consiste a partir de una lógica que opone norma a realización, quizás apropiada para pensarla, como institución, en la época clásica, pero que tergiversa gran parte de las producciones literarias más cercanas a nosotros en el tiempo, especialmente las de los siglos XIX y XX, y que por lo tanto no es capaz de reconocer la interrogación radical de los modos dados de pensar los lazos sociales e institucionales que puede suponer.

La concepción de la lectura de Chartier depende entonces “de un esquema [...] simplificado de la intersubjetividad” [26] en el que ella poco tiene que ver específicamente con su establecimiento, que más bien resulta del ‘traslado’ de un conjunto de normas o hábitos constituido siempre previamente a la realización efectiva de la lectura, en la que por lo tanto ésta solo estaría jugándose como tal en su mayor o menor distancia respecto de aquellos, como aplicación de un molde o modelo que por definición le resulta inaccesible en su configuración como tal. Esto, aunque la pragmática y la teoría de los actos de habla se refieran a reglas constitutivas más que normativas, vale sin embargo también para las concepciones de la comunicación que habitualmente guían los modos de entender la literatura desde estas perspectivas. Pero, como indica Bernadet, las “representaciones que invisten los textos no se refieren solamente al mundo social: lo construyen. El objetivo de una historia cultural es objetivar estos discursos como representaciones, no validarlos como verdades de lo social” [30]. La historia cultural (y la literaria que puede desprenderse, y sin dudas lo ha sido, de sus bases) que propone Chartier, hoy sin dudas un modelo de investigación dominante en sus presupuestos generales, deja fuera de su objeto la historicidad de la manera en que se constituye el sujeto en la lectura y el modo en que esto implica, sin ir más allá de la literatura, sin trascenderla, figuraciones de lo social que no pueden pensarse solo como sus efectos o representaciones de segundo grado, sino que están específicamente involucradas en ello.

Así entiende Bernadet la necesidad de la pregunta acerca de la posibilidad de hacer una historia de la función-autor: como una pregunta específica acerca de su historicidad propia, y no simplemente por el modo en que el autor resulta implicado en el marco de una historia de los discursos. En general, los enfoques que han querido responder la pregunta en su segunda modalidad, como el de Chartier, han asimilado simplemente al autor como copartícipe en la constitución del sujeto poético al escritor como individuo en el marco de una concepción inespecífica y sumaria del contexto de la comunicación literaria.

Cabe sin embargo preguntarse si la poética no normativa de Bernadet agota las posibilidades de pensar la especificidad de la constitución del sujeto de la literatura, o si este enfoque no cierra en cierta forma también la literatura a algunas de sus posibilidades de realización. En principio, la constitución dialógica interna del sujeto poético entre autor y lector de Bernadet parece dejar de lado lo que en la literatura hay de interrogación radical de cualquier marco comunicativo, aun definido en términos específicamente poéticos, como se toma el trabajo de hacerlo Bernadet. El poder de afirmación del sujeto como interrogación radical de las condiciones del hecho literario, incluso las específicamente poéticas, da lugar en literatura a la formulación de una verdad imprevista, inesperada y supernumeraria respecto de cualquier esquema prefijado, aun el de una poética entendida en sentido moderno, es decir, no normativamente. En este sentido, la crítica que podría hacerse a las posiciones de Bernadet acerca del autor, en todo sentido más que aceptables en la revisión que llevan a cabo de las diversas teorías del autor y sus refundiciones posteriores, es que su concepción del sujeto poético, si bien funciona como resguardo frente a las reapropiaciones culturalistas e historicistas del autor, a la vez detiene o delimita en cierta forma los alcances de la declaración de verdad que un texto literario puede llevar a cabo al hacerla meramente un asunto de poética, si bien por supuesto es capaz de notar que en la literatura puede darse también un pensamiento –que tal vez convendría llamar utópico– de lo social. La poética es quizás, como disciplina, todavía demasiado deudora de una modalidad trascendental para pensar la literatura, aunque no pueda ya concebírsela según el modelo que opone norma a realización. La pregunta, por supuesto, es si puede efectivamente pensarse su especificidad sin recurrir para nada a esquemas de este tipo. Si puede haber especificidad en la contaminación constitutiva de la literatura con otros discursos y prácticas. Trataremos de responderla en la última sección de este capítulo.

Como hemos visto, las lecturas contemporáneas de “¿Qué es un autor?” de Foucault ponen de un modo u otro en cuestión su arqueología de las formaciones discursivas como marco para pensar la noción de autor, ya sea por estar excesivamente centrada en los discursos sin prestar atención a otros aspectos de las prácticas con las que trabaja y, con esto, perderse, por afán excesivamente teórico, elementos fundamentales para su caracterización histórica, ya sea por prestar escasa atención a la especificidad de esos discursos, ya sea por reducir los procesos de subjetivación a los de individuación. En otros casos, como el de Agamben, se desplaza el pensamiento de Foucault hasta hacerlo coincidir con una ontología de los discursos que hace aparecer aquello que en ellos es vida a ser realizada, potencia inalienable que por supuesto remite a la concepción de la imagen del autor de Federico Ferrari y Jean-Luc Nancy,

con lo cual encontraríamos una coincidencia, quizás algo forzada, en las dos grandes tradiciones de interrogación del autor que venimos de revisar, la deconstrucción y las teorías de la escritura, y la arqueología de las formaciones discursivas.

De todos modos, nos referiremos en detalle a las posibilidades que podría abrir esta coincidencia en la próxima sección.

## **6. Conclusiones: autor y verdad**

Sorprende y casi resulta inexplicable hoy que para la crítica y la teoría literarias del siglo XX haya sido tan difícil (las complejas y hasta a veces bizantinas polémicas revisadas en este capítulo y en el anterior son un buen testimonio) terminar de aceptar lo que probablemente no sea ya más que una trivialidad o una perogrullada: si de textos, en plural, se trata, no podemos contar con un anclaje extra-textual sustancial que nos permita fundar un orden de los mismos que cierre la deriva del sentido que en la textualidad tiene su 'razón de ser'. Si en efecto hay textualidad, quiere decir por lo tanto que por definición hay textos, en plural; en suma, que la textualidad tiene carácter múltiple, o, mejor dicho, que ella es una multiplicidad. Y esa multiplicidad no es accesoria, coyuntural o accidental, sino que forma parte de las condiciones mismas del funcionamiento textual y del sentido; la pretensión de reducir la textualidad a un significado único o uno no son más que una denegación y una exclusión arbitraria de aquello que no sería otra cosa que su misma condición: sin intertextualidad, es decir, sin un plural radicalmente abierto de textos, sin una red de remisiones que dé lugar al juego de la significancia, difícilmente podría hablarse de significado, sin más.

Las hipótesis teóricas acerca de un infinito textual, que tanta polvareda levantaron entre la crítica académica y que obligaron a rasgarse las vestiduras a quienes no estaban dispuestos aceptar que 'no hay afuera del texto' porque en apariencia en ello se les iba su propia responsabilidad como críticos, pueden hoy ya por lo general ser enunciadas con una trivialidad y un facilismo tales que ya no tiene mucho sentido seguir planteándolas como problemáticas. Y en esto las instituciones de la crítica y de la teoría han sido consecuentes: creo que lo que hoy se anuncia o, más bien, se diagnostica (*post mortem*) como el fin de la teoría tiene que ver con el abandono, por ser de resolución obvia, de las cuestiones de las que ella tuvo que hacer su 'caballito de batalla' en el campo polémico de su surgimiento y primer desarrollo. Los diversos *revivals* de la crítica que en una época de crisis sorda de los estudios literarios académicos, y particularmente de la disciplina de la teoría literaria, parecen invitar a una recuperación de las

nociones (estéticas) acerca de la literatura y su circunstancia que tradicionalmente fueron esgrimidas en contra de las teorías de la textualidad y la escritura no deben hacernos perder de vista, aunque a menudo lo logren, que no puede haber vuelta atrás respecto de la afirmación de la multiplicidad constitutiva del espacio textual. Este espacio no puede fundarse en un significado trascendental que funcione como garantía del sentido, dado que se puede demostrar que ese significado está él mismo también sujeto a una ‘lógica’ de tipo textual o escriturario, de la que no puede prescindir como su condición (evidentemente, ‘cuasi-trascendental’, ya que ella interroga la trascendencia misma de ese ‘significado trascendental’) de posibilidad.

Sin embargo, esto no es un defecto o falla maestra del espacio textual, o bien un núcleo de negatividad que vede su cierre objetivo, o cualquier otro tipo de pretendida totalización, aunque sea por la negativa, de ese espacio, sino la condición positiva de su funcionamiento, en el que el sentido se da en el mutuo contacto de textos por definición plurales y sin punto de anclaje sustancial, el cual, por el contrario, detendría el juego de presencia y ausencia en el cual el sentido, como ha surgido de las críticas deconstructivas a de Saussure, tiene lugar. Hay que destacar asimismo que esta imposibilidad de apelar a un punto de anclaje no se constituye como un vacío, ausencia o punto de fuga al infinito del sentido y el espacio textual, como hemos indicado, lo cual implicaría de todos modos establecer un anclaje circundable y representable por parte de algún saber acerca del texto que se pretenda maestro, o en todo caso postular un objeto inalcanzable de una transgresión siempre posible que, como su exacto doble, pretenda echar por tierra dicho saber. Muy al contrario, señalar el carácter de múltiple de cualquier espacio textual apunta más bien a presentar su simple, obvio, trivial y reiterado ‘funcionamiento’ operativo: el sentido de un texto en una situación determinada no es el resultado de la imposición sobre el material textual de las operaciones de un foco que, como ego trascendental o como su exacto reverso, el de la completa ausencia de sujeto como límite del sentido, da vida a lo que de otro modo no es más que resto inerte, sino que se trata más bien de una construcción cuya condición ontológica no puede ser otra que la de la mera multiplicidad, es decir, el obvio carácter infinito de la proliferación textual literal al margen del sentido, aunque no por esto como su límite o su condición de posibilidad formal trascendente.

Sin embargo, reconocer todo esto no implica afirmar que no existan autores, o que hayan simplemente muerto, sino más bien que en todo caso lo que llamamos así no puede cumplir una función sustancial o trascendental respecto del sentido y los textos, aunque sin dudas puede interactuar con ellos de manera significativa, si bien no necesariamente intencional. Probablemente hoy sea ya perfectamente aceptable para los estudios literarios y quizás también

para la institución literaria en su conjunto, si es que existe algo así ‘en conjunto’, que en este ámbito solo existan textos (por supuesto, en su acepción finalmente más amplia, aquella que no se restringe a los textos exclusivamente alfabéticos o simplemente verbales) y escritores, constituidos prácticamente como dos series a veces casual o tangencialmente vinculadas, pero ya no necesariamente unidas por vínculos de fundamentación definitiva, en uno u otro sentido.

Los estudios literarios y culturales de la actualidad prestan particular atención a la lógica de los vínculos entre escritores, sus modos de ser, de dedicarse a la profesión, o al *métier*, la manera en que se construyen para sí mismos sitios en los campos de la literatura y de la cultura, cómo cumplen, si lo hacen, su rol como intelectuales. También sabemos que el mercado literario se sostiene cada vez más –aunque en él operan también otras lógicas, siempre y cuando contribuyan en la mayor medida posible a la del mayor rendimiento económico– en la transformación de los escritores en verdaderas celebridades del mundo de las letras –y de los medios de comunicación en general–, sin que los vínculos entre ellos y la textualidad que producen resulten cruciales en esa transformación, proveyendo a lo sumo dos o tres motivos o figuras que podrán ser asociados a los mismos como cualquier otro atributo –un corte de pelo, una peculiaridad física, una pertenencia de género o étnica particular, tanto como un tema recurrente, un estilo o un procedimiento característico. Es la idea de que algo en el escritor –su carácter de autor, por decirlo de algún modo– está detrás, de manera central y única, de los textos que se asocian con su nombre lo que parece haberse perdido fácilmente de vista.

Por eso tal vez sorprende la naturaleza de las polémicas que acabamos de revisar. Creo que hoy se puede pensar con tranquilidad que los textos serían perfectamente capaces de sobrevivir sin sus autores, como en la fantasía futura del ‘no importa quién habla’ que Foucault tomaba de Beckett, y que tantos malentendidos generó entre sus críticos y comentaristas. La revolución textual que puede apenas adivinarse hoy tras los desarrollos de las redes de información, sobre todo en sus recientes ampliaciones cada vez más interactivas y participativas, de todos modos permite prever un aflojamiento generalizado de los vínculos que alguna vez se pensó que, de manera más o menos intencional pero de todos modos crucial para la producción de sentido y la comprensión, unían los textos a las personas que los escribían, vínculos que pudieron tomar diversas formas, más o menos excluyentes respecto de otras maneras de pensar el sentido, pero que siempre se sostuvieron sobre el presupuesto de que ellos se daban de acuerdo a algún tipo de necesidad. Esa necesidad es lo que hoy parece haberse quebrado: ya no resulta tan peregrina la idea de aceptar un texto que podríamos considerar, al menos en principio, literario sin pretender saber nada sobre su autor; y tampoco que podamos

interesarnos en un escritor, en su persona y en su personalidad, sin hacerlo al mismo tiempo en su obra, como sucede ya con muchas de las celebridades literarias del día, a quienes todos admiran pero no todos leen, y esto obviamente no por simple desidia o desinterés personales, sino más bien por las peculiares características de las situaciones en las que se ven envueltos los textos literarios en la contemporaneidad.

Vista desde estas situaciones contemporáneas, la literatura parece reducirse en efecto, a un conjunto de textos y de escritores. Por un lado, como indicamos, flujos textuales no unificables alrededor de instancias definitivas de significación, fragmentos de textualidad de circulación, despliegue y forma variable, radicalmente abiertos al contacto con otros fragmentos con los que se reintegran y entremezclan circunstancialmente, haciendo de la intertextualidad, que en algún momento fuera subversiva categoría teórica *vedette* por la manera en que interrogaba las concepciones estéticas monológicas de la obra literaria propias de sus definiciones institucionales heredadas del siglo XIX, la trivial constatación del carácter múltiple de los espacios textuales, absoluta y cotidianamente accesible como tal en la catarata de textos que nos abren las actuales redes de información, especialmente en sus versiones más interactivas y, si se quiere, dialógicas, como las comunes en la hoy llamada 'blogósfera'. Por otro, condensaciones de rasgos y caracteres de diverso tipo nucleables alrededor de las distintas figuras de la personalidad, imágenes identificatorias particulares que por supuesto deben más a las lógicas de diferenciación del campo literario que a los conjuntos textuales con los que vagamente se las asocia, aun cuando aquellas, incluso en su autonomía respecto de otros campos institucionalizados, de todos modos resulten hoy completamente recubiertas por los valores requeridos por las estrategias del mercado editorial, en el que en efecto la celebridad del escritor ocupa un lugar cada vez más importante como modo de comercialización respecto de otro tipo de valoraciones, hoy de carácter cada vez más completamente residual. En este contexto, no se entiende ya la necesidad, reiterada alguna vez sistemáticamente por los teóricos y críticos literarios influidos por la fenomenología (como los que hemos revisado en el primer capítulo de esta parte), de que deba postularse un autor como punto virtual de recolección de todos y cada uno de los elementos textuales, punto en el que la obra se pensaría a sí misma según una conciencia íntima a la que tiene sin dudas que apuntar únicamente la actividad incansable y a menudo imposible del crítico empático; ni tampoco, por supuesto, la de la eliminación radical y absoluta de este foco trascendental para dar con esto lugar a la ejecución de los mecanismos socialmente objetivos de la significación, explicitables en el marco de alguna concepción semiológica del saber acerca de la literatura y del lenguaje. Los textos hoy

circulan fragmentariamente, pero esta fragmentación no tiene ya el carácter trágico, agonístico y, sobre todo, reflexivo del fragmento romántico, ni tampoco puede pensarse según la lógica constructivista del montaje de vanguardia, en busca del *shock* y la sorpresa del público, sino que es más bien la modalidad de acceso más natural y obvia a los materiales textuales, una vez desplazada o descentrada, más que cuestionada de plano, su pertenencia respecto de los formatos del libro o el códice. No se espera por lo tanto ya que, *a priori*, algún tipo de unificación total de esos materiales ocurra como condición general del sentido, y menos que esa unificación se dé como referencia privilegiada a la supuesta interioridad profunda de aquel que los escribió, constituyéndose así, y solo así, como su autor, al menos en los términos de la institución literaria tradicional. Correlativamente, la celebridad literaria de los escritores se basa centralmente en la integración precaria de diversos aspectos parciales de su imagen física, su presencia y sus declaraciones mediáticas, y lo que en otros tiempos habría sido llamado su obra, de la que ahora solo algunos fragmentos, frases célebres o aforismos, temas recurrentes aislados de todo contexto textual o supuestos propósitos política o socialmente significativos (o algún otro tipo de identificación imaginaria más o menos por el estilo) se asocian al nombre del escritor como personalidad, en lugar de constituirse éste, en su carácter de autor o artista, como el punto de síntesis totalizante y abarcador de todos y cada uno de los aspectos de la obra e incluso, quizás, de la vida, punto al que, en razón de su modo de configurarse eminentemente intencional, los materiales y elementos de aquellas, textuales o no, deberían someterse para dotarse de sentido solo gracias a su dominancia; en síntesis, como esa forma de subjetividad típica de la autoría que, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XVIII, tiñó a lo largo de la historia la aparición de las verdades propias de la literatura.

Cabe preguntarse si bajo estas condiciones, en las que por supuesto el autor no puede concebirse ya como el foco de una unidad intencional de sentido de la obra literaria por la simple razón de que el recurso a ese tipo de unidad está vedado por las transformaciones, tecnológicas o no, de los modos contemporáneos de acceso a los textos, en efecto no es toda una manera de concebir la literatura lo que se acaba. De todos modos, no es la pregunta que aquí nos ocupa, sobre todo porque sabemos que la literatura no se agota en lo que se sabe o se dice sobre ella en una situación determinada desde las instituciones con las que se la vincula. Lo importante aquí es evaluar las consecuencias de todos estos movimientos respecto de la cuestión del sujeto en la literatura, si es que puede seguir sirviendo una denominación tal –lo cual no puede nunca considerarse evidente de suyo en el marco de este tema. Se trata, en pocas palabras, de analizar si en este escenario que venimos de describir, en el que se distribuyen, de

acuerdo con diversas series no necesariamente coincidentes (sí a veces, pero contingentemente), los textos y los escritores, hay algún lugar en el que pueda constituirse algo como un sujeto, que, está claro, no sería aquí meramente equivalente a la persona (o a la hoy omnipresente, gracias al culto al que la someten los medios y el mercado, personalidad) del escritor. Si la pregunta acerca del autor en los estudios literarios tiene algún sentido, sin dudas tiene que ser este, y no el de un análisis sociológico-institucional de la constitución de la figura del escritor en el campo literario a lo largo de la historia, el cual nada aclara sobre en qué sentido este puede considerarse sujeto-autor de sus textos; ni por supuesto, hay que decirlo, aquel que ve en los textos literarios la simple manifestación de una intencionalidad generalizada o, al menos, generalizable, y según la cual aquellos simplemente se constituirían como modalidades *sui generis* de una realización del sentido esencialmente del orden de la significación o de la comunicación, que por más dialógica e interactivamente que se piense de todos modos seguirá presuponiendo que la literatura se agota en lo que en ella es asimilable por una concepción dada del lenguaje y de su uso, sea esta cual fuere.

Lo que impone barreras a un verdadero planteo contemporáneo y renovador de la cuestión del autor en los estudios literarios es el hecho de que ella a menudo se considere saldada o en todo caso referida con alusiones más o menos vagas según los casos sea al rol social o institucional del autor-escritor y a su historia, sea a la enunciación como puesta en uso efectivo del lenguaje en una situación, en todas sus variantes más o menos 'lingüístizantes'. Pero la autoría no se reduce ni a una figura socializada con una historia narrable de acuerdo con los protocolos habituales en la sociología de la cultura o en la antropología cultural, ni a las huellas de lo que se entiende habitualmente como implicación de la subjetividad en el lenguaje en el marco de, por ejemplo, la pragmática, la lingüística de la enunciación o el análisis del discurso. Si la autoría literaria puede ser objeto de algún tipo de reflexión teórica y no debe ser arrojada al pozo nihilista de la infabilidad o el vacío, lo es precisamente porque ella no se constituye como un rasgo más de la serie de los enunciados, es decir, no se reduce a una configuración puramente lingüística (o discursiva) de la enunciación, o sea, a los modos de tomar la palabra en una situación determinada, ni tampoco puede identificarse meramente con una interrogación del estatuto social, cultural o institucional del escritor. Sin embargo esto tampoco implica que la autoría, en el límite entre estos dos campos de saber constituido, el lingüístico (o del análisis del discurso) y el social (o de las ciencias humanas, sociales o culturales), se desprenda como una posición local en la inmanencia de cada enunciado respecto de sí mismo y la situación que indudablemente postula: hay que resistir la estrategia teórica que

hace del autor literario una instancia más dentro de lo que puede considerarse la situación específica del discurso literario, se la considere formal, pragmática o institucionalmente. Pero tampoco, y esto ha quedado claro, es algún tipo de trascendencia respecto del texto lo que dará la clave de la autoría. Habrá, por lo tanto, que postular una instancia de autoría que no implique ninguna de estas dos reducciones, pero que también asuma hasta las últimas consecuencias la disyunción entre la serie de los textos y la de los escritores de la que hablábamos más arriba, y no la resuelva de manera idealista apelando a algún tipo de instancia trascendente respecto de ambas.

La deconstrucción ofrece una posible estrategia para llevar a cabo esta tarea: dar con un principio 'cuasi-trascendental' que dé cuenta del carácter finito e incompleto de cualquier estabilización del sentido de los textos, ya no con el carácter de un vacío estructural, cuya genealogía fenomenológica analizamos en el primer capítulo de esta parte, sino más bien entendido como la afirmación de la condición positiva de su funcionamiento como tal, implicado por su carácter constitutivamente plural, que a su vez nunca puede dar en un centro ausente delimitable de la textualidad por las pretensiones de trascendentalidad sin resto alguno (y de detención del juego textual) que ello implicaría. Deconstructivamente, habría entonces que pensar la autoría como un peculiar efecto del juego de los textos que sin embargo no puede reducirse simplemente a su tener lugar empírico como tal, sino que apunta a sus condiciones no-trascendentales de posibilidad, pero no por eso restringidas a su mero ocurrir concreto. La autoría apunta, en efecto, a un más allá de los textos, y a la vez solo se realiza como tal en ellos, pues no debe ser confundida simplemente con la tarea de la escritura ni con la del escritor o, por decirlo de otro modo, ni con algún foco o principio formal, *a posteriori* literalizable en apariencia alrededor de una gramática que ordene u organice la combinatoria textual, ni con algún principio de referencia que descargue el juego textual haciendo de su exterioridad un campo indicador respecto de otro plano más estable. No cuesta entonces pensar, dando un paso más allá respecto de lo que indicaría la ortodoxia deconstructiva de un Derrida, desconfiada respecto de la noción misma de sujeto, que el carácter constitutivamente abierto y descentrado de las series textuales da lugar a una especie de sub-producto identificatorio, efectual, que es lo que llamamos autor, hecho de restos y sedimentos textuales precariamente unificados alrededor de algún tipo de instancia capaz por esto de orientar el sentido de la cadena textual.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el autor aparece así planteado como una especie de límite que resguarda la finitud de las series textuales, según lo hemos visto, como ese peculiar más allá del texto que no es del orden de la referencia ni de la trascendencia, ni formal

ni histórica o socialmente definible o agotable, aun cuando por supuesto, si se tiene en cuenta la lógica de la identificación parcial a la que hicimos referencia recién, habrá que asociar a él el hecho de que algunos elementos se determinen como más cruciales que otros a la hora de organizar el sentido de la cadena textual. Por esto, resta pensar si esta configuración del autor no neutraliza la posibilidad de pensar los vínculos entre el autor y la verdad que pueda surgir del encuentro con los textos literarios, precisamente desde el momento en que ella no puede reducirse al sentido tal como surge, como efecto, de las relaciones combinatorias intertextuales, dado que, si bien guarda relaciones con él, estas no son resultado de algún tipo de necesidad, digamos, como si la verdad de una obra pudiera simplemente deducirse de un estado del sentido en un momento o situación determinados de la institución literaria. Por el contrario, si los textos literarios son capaces de dar lugar a la aparición de una verdad, esta tendrá que ser de otro orden que el del sentido, en principio al menos, pues como tal no puede simplemente entrar en la lógica de lo siempre-ya-dicho de la interacción de los textos, de la *doxa*, de aquello que surge de la trivial intertextualidad constitutiva del sentido. Si se toma realmente en serio el carácter ilimitado de un múltiple textual cualquiera, habrá que aceptar entonces que este no puede agotarse en una determinada configuración de sentido tal como se da en una situación, siempre, al menos en apariencia, representable en los términos de algún saber acerca de la misma, por ejemplo aquél del que la crítica académica suele hacer gala cuando pretende apropiarse de la literatura. Si se acepta la trivialidad de la multiplicidad de cualquier múltiple textual, entonces será necesario reconocer que ella no se reduce al sentido que es su efecto, y que al fin y al cabo no es más que un múltiple entre otros posibles o, por decirlo rápidamente, una determinada combinación de elementos textuales entre otras; y sobre todo que siempre es posible que sobre esa base advenga a esa situación un múltiple, aquel que hemos denominado ‘verdad’, que no sea del orden del sentido, a pesar de que este pretenda siempre cubrir aparentemente toda la extensión del espacio textual, agotándolo en lo que este ‘querría decir’ en los términos de una situación institucionalmente sancionada. Cualquier múltiple textual se caracteriza, al serlo, por su sustracción respecto de cualquier pretendida totalización uniformante alrededor de su sentido, siempre uno –al menos en una situación determinada–: sin dudas esto estaba detrás de las formulaciones clásicas de las teorías del texto que hemos revisado en el primer capítulo de esta parte, si bien todavía no completamente expuesto hasta sus últimas consecuencias.

Entonces, un múltiple que no es del orden del sentido y del saber se manifiesta de pronto en una situación: se presenta una verdad literaria, que pone en cuestión todo aquello que se

venía pensando como literatura (al menos, se entiende, como literatura con sentido en el marco de algún estado determinado de la institución). Y aquí es donde se da la intervención del autor tal como intentamos ahora concebirlo: si esta no tuviera lugar, no habría manifestación de la verdad posible ya que, lo sabemos, nada en la estructura de cualquier múltiple textual determina que sea éste y no otro el que se manifieste, o sea que la aparición de un múltiple que se sustrae al plano del sentido no puede ser más que el resultado de una decisión, aunque, se entiende, una decisión completamente desfundamentada, una afirmación pura que no puede apelar a la deducción desde ningún cuerpo de saber establecido para tener lugar; de otro modo, se constituiría como mero devenir objetivo de una situación dada, necesario y por eso para nada ajeno al sentido. Para decirlo simplemente, se trata de un acontecimiento literario, al menos si no entendemos ya por él la simple novedad alguna vez reivindicada en su supuesta pureza por los movimientos históricos de vanguardia –que muchas veces hicieron de ella un simple fetiche, como condensación no reconocida de la *doxa* más que como aquello que realmente la traspone y atraviesa– y hoy perfectamente asimilada por el mercado literario, que puede hacer un ‘acontecimiento literario’ de una publicación cualquiera, aunque sobre todo de aquella que mejor estimula la reproducción simple del saber acerca de la situación literaria, tomando por eso la forma del escándalo, es decir, del doble perfecto de la *doxa*, pero nunca del manifestarse de una verdad en la escritura, para la cual la publicación, la novedad y el escándalo son en última instancia meros accesorios, si bien aquella no los excluye, pudiendo dar en ellos cuando la crítica es finalmente capaz de enfrentarse a las que serían sus consecuencias irreversibles en el orden de los saberes acerca de la literatura y de sus definiciones institucionalizadas.

¿Cómo dar este paso que permita reponer las relaciones entre literatura y verdad sin recaer en una definición idealista y estetizante de la misma y, consecuentemente, en su transfiguración en alguna figura del autor como genio o sede de alguna singularidad de carácter siempre personal y por eso arbitraria e impropriamente excluida del juego textual? Solo poder pensar la impersonalidad del autor, y de la verdad que anuncia, podrá terminar de enmarcar la tarea que nos proponemos.

Si hay algo de propio en el autor, es precisamente aquello que lo hace impersonal, o sea, que declare una verdad literaria, que lo es en el sentido de que está dirigida a cualquiera y podría venir de cualquiera, radicalmente. En principio, porque no hay rasgos de la identidad personal (o de cualquier otra: de clase, de género, de etnia, de nacionalidad, etc.) que puedan considerarse más o menos idóneos para constituir un autor: este no se respalda sobre ninguna

identidad que pueda implicarse como una sustancia en algún argumento de explicación causal o de fundamentación, en alguna hermenéutica del sujeto-autor, en algún inconsciente del mismo concebido de este modo, como una identidad de la cual se deducirían los rasgos de la obra y de la verdad que ella estaría revelando. La búsqueda y la interrogación del autor por parte de la crítica literaria se dirigen, es evidente, no simplemente a los rasgos identitarios de la persona que escribe. Y cuando lo hacen, en lo que se ha considerado una de las razones del retorno del autor, en el sentido de que los estudios culturales, postcoloniales o de género necesitarían de algunas adscripciones autorales identitarias para acercarse a los textos literarios de acuerdo con las perspectivas de análisis que propugnan, en realidad simplemente adjudican a los textos ciertas características de pertenencia a determinados campos o situaciones sociales que podrían sin embargo prescindir perfectamente, en esa adjudicación, de cualquier referencia a la singularidad de un autor, para concentrarse en otro tipo de figuras de apropiación de los textos. Con esto no estamos afirmando simplemente que la crítica pueda prescindir de la noción de autoría, sino más bien que si no puede hacerlo no es de ninguna manera, como se afirma a menudo, a causa de que la referencia identitaria le sea imprescindible, en el sentido de que no podría cumplir los propósitos que guiarían sus operaciones si no tuviera en cuenta aspectos de la identidad personal de los escritores, y precisamente aquellos que permitirían agruparlos y ordenarlos en grupos o clases más o menos manejables de acuerdo con los casilleros disciplinares institucionalizados o en vías de institucionalización en el ámbito de los estudios literarios contemporáneos. Por el contrario, es su propio vínculo inalienable con la verdad manifestada en un texto literario, que en tanto tal atraviesa y perfora cualquier orden y saber dados acerca de la distribución de lo que corresponde o conviene a cada identidad, a cada grupo y a cada género en una situación o momento determinados, lo que hace del autor una instancia crucial para la crítica; si no, ésta se convierte en mera administradora de esa clasificación, cumpliendo así ella solo el papel de otorgar lo que a cada cual le corresponde en una situación determinada de acuerdo con su saber y entender. En este punto, sin dudas la nueva crítica cultural se corresponde punto por punto en sus tareas con la perspectiva crítica tradicional del análisis estético inmanente de la obra literaria que ella misma pasa por denunciar en nombre de la necesidad de renovación de nuestros cánones de obras, autores y modos de leer: en ambos casos se trata de juzgar, distribuir y ordenar los elementos del campo literario en nombre de supuestos rasgos sustanciales de los textos o de sus escritores; valor, función, uso, categorías propias de la manera en que las diversas poéticas a lo largo de la historia, sean las clásicas, sean las más modernas, de orientación formalista o estructural,

pretendieron dar cuenta de los acontecimientos literarios, se revelan perfectamente apropiables por el culturalismo y el historicismo hoy dominantes en la crítica, si se las entiende como especializaciones de expertos de una misma compulsión identificatoria: una poética de la literatura sería solo el modo específico en que en ella se atribuyen las identidades –por ejemplo, en el reparto de los roles y atributos de cada elemento textual. Con esto, las recientes perspectivas culturalistas e historicistas de análisis de los textos literarios revelan, más que su aparente voluntad polémica, su perfecta afinidad con un modo identificatorio de leer que ve en los textos solo aquello que en ellos se puede ordenar y clasificar en los términos de un saber poético de la literatura; que el decoro haya sido hoy reemplazado por una u otra variante de la corrección política al uso es por supuesto completamente anecdótico para esta completa equivalencia.

Pero ¿por qué la singularidad de una verdad literaria no podría prescindir de un autor para manifestarse? En principio, porque está claro que ella no puede ser simplemente saber del texto ni del escritor: no se agota en lo que pueda decirse sobre el secreto personal que ilumina hermenéuticamente la obra, apelando o no necesariamente a lo biográfico, o sobre los mecanismos más o menos ocultos que estarían detrás o bien del funcionamiento, o bien de la deriva textual (narratología, gramaticalización de las figuras retóricas, semántica, teoría de la escritura, lógica de la intertextualidad radical o del palimpsesto), como si el texto literario solo pudiera referirse interminablemente a su propia constitución como tal, lingüística o textualmente hablando según las diversas variantes de este gesto, y ésta fuera su única verdad (como si hubiera solo una, y no, por definición, múltiples, y pudiera ser, finalmente, objeto de un saber). El autor hace a la ‘operación’ de manifestación de la verdad –si se quiere, del texto y del escritor– en tanto y precisamente porque ella no puede constituirse meramente como saber –acerca, precisamente, del texto y del escritor. El autor se sustrae a lo que ya es ese saber, y es en este sentido que funciona como un ‘operador’ de la crítica que apunta a la verdad. Y si puede entonces también hablarse de obra, y no simplemente de textualidad o pareceres u opiniones personales del escritor, o del intelectual, es precisamente porque en literatura no hay solo textos o escritores, sino también verdades, cuya realización es, en parte, tarea de la crítica.

Las verdades literarias, si se nos permite llamarlas así, no son derivaciones de saber alguno acerca de los textos o de quienes los escriben; no hay lógica ni causalidad alguna que puedan dar cuenta de la aparición de una verdad literaria en cualquiera de los términos pertenecientes a la situación o la institución en las que tiene lugar. Esto, por supuesto, no apunta a caracterizar dicha verdad como pura inefabilidad, simple pretensión de caracterización

por la negativa del límite de los alcances referenciales y expresivos del lenguaje, y por lo tanto reiteración constante de un mismo saber nihilista con visos de trascendentalidad que nunca podría pasar por una verdad (por definición múltiple); por el contrario, que la crítica sea parte en la aparición de esa verdad está ya indicando que no se trata de algo privado de o anterior al discurso por definición: hay un discurso acerca de la verdad en la literatura, y es la crítica. Sin embargo, creo que debe distinguirse con cuidado un saber de la literatura que se basa en el establecimiento de ligazones entre los textos y sus supuestas situaciones de origen (sea en su carácter histórico, social, familiar, lingüístico, discursivo, formal, poético, etc.) según un modelo más o menos causal (incluso tratándose de una causalidad estructural), de la declaración de la verdad que ella anuncia, y que por lo general atraviesa y despoja este tipo de saberes de la crítica, con lo cual de este modo ella misma se constituye como un discurso inestable, híbrido y muchas veces autocontradictorio.

El hecho de que los textos literarios sean el sitio de aparición de una verdad no implica que esta se construya, y que lo haga por ejemplo en términos exclusivamente lingüísticos, escriturarios o textuales. La manifestación de una verdad literaria en un texto es, en efecto, resultado de un procedimiento, pero este no debe pensarse como una construcción, una operación de ensamblado de elementos, sobre todo según los términos de un uso idiosincrásico del lenguaje o, digamos, de un estilo (al menos en el sentido que clásicamente se otorga a esta palabra). Si bien, como se destacó casi desde los orígenes de la teoría literaria misma, los textos literarios son por definición construibles –en el sentido de que una intertextualidad generalizada hace que todo texto sea el resultado del desplazamiento y la recombinación de códigos y escrituras que lo preceden–, sin embargo no puede decirse que el procedimiento de alumbramiento de una verdad en la literatura se desprenda directa o plenamente, como mero efecto, de alguna supuesta lógica de la construcción textual. Es obvio que el material primordial de la literatura es el lenguaje, y que este es un material esencialmente construible, en el sentido semiológico extremo o radicalizado que le dimos a este término recién; sin embargo, la verdad literaria no puede pensarse como el simple efecto de una determinada construcción verbal que la precedería, y de la que podría dar cuenta algún tipo de conocimiento cabal. La verdad literaria no puede estudiarse como una manifestación de segundo grado de estructuras pre- o proto-significativas, simplemente porque ella no puede ser meramente del orden de la significación, siempre resuelta en un estado determinado de la institución. Es en este sentido que el, por llamarlo de algún modo, ‘constructivismo’ radical del autor que suele deducirse de las posiciones de Barthes y Foucault acerca del mismo deje todavía irresuelta en

cierto modo la cuestión del autor. Está claro que hay algo en su figura que sí resulta construible: por ejemplo, lo que se ha llamado la ‘figura de escritor’, por no hablar también de la categoría más clásica del autor implícito, o, en diferentes variantes del análisis de los discursos más o menos derivado de Foucault, de las posiciones de sujeto que el texto dispone a su alrededor como efecto de sus modos de circulación, distribución y apropiación; sin embargo, a la vez también resulta claro que estas figuras no pueden agotar las instancias subjetivas ligadas al texto literario (en todo caso, sí pretenden hacerlo con las ligadas a la representación del autor en el texto, en la institución, o en la cultura; pero aquellas instancias, es importante destacarlo, no pueden ser en él solo del orden de la representación). Si los textos literarios apuntan realmente a la declaración de verdades, lo cual parece ser una presuposición insoslayable de la actividad crítica (aunque a veces enmascarada por sus siempre posibles recaídas en el historicismo, el positivismo o el formalismo entendido únicamente como reconducción del texto a sus principios lingüísticos o discursivos de composición), ella no puede prescindir de una instancia autoral que muestre el quiebre en primera o última instancia de cualquier tipo de maestría que cualquier saber del texto (o de la situación de la que este se convertiría en mero ítem) pretenda ejercer sobre él. En cierta forma –y esto muestra el momento de verdad que puede desprenderse de algunas de las teorizaciones acerca del retorno del autor, como la de Seán Burke– la noción de autor puede resultar, en efecto, un antídoto respecto del modelo del sujeto trascendental como conciencia a la hora de pensar los textos literarios. Es precisamente contra lo que este implicaría como condición de posibilidad de una supuestamente completa reducción del texto al saber sobre su situación que resulta pertinente sostener una noción de autor como la que estamos manejando. Pero por esto mismo hay que tomar con pinzas las reivindicaciones, también típicas de estos retornos –y una vez más aquí el mejor ejemplo es Burke, pero también por qué no alguna de las versiones pragmáticas de la comunicación literaria como las también revisadas en este capítulo–, que apuntan a destacar el carácter siempre constitutivamente situado del autor o, lo que es lo mismo alcanzado este nivel de nuestro planteo, su carácter también constitutiva y esencialmente construido, o construible, por ejemplo como un efecto de las estructuras enunciativas del lenguaje puesto en uso, de las condiciones de aparición de algo como un discurso literario, o de los presupuestos o implicaturas de los intercambios comunicativos en los que pueden verse involucrados: cierto carácter indeconstruible del sujeto-autor se impone si de lo que se trata es de dar cuenta de la aparición de una verdad que no pueda reducirse precisamente a lo construible dentro de determinada situación por parte de cualquier saber acerca de la misma. Que la verdad literaria

no pueda reducirse a un saber crítico acerca de la literatura implica que aquella es el resultado de una decisión, que no viene de suyo presupuesta entre las reglas que estructuran una determinada situación comunicativa, sino que aquella es siempre excedente o supernumeraria respecto de ella. He aquí entonces la función que una noción de sujeto-autor como la que estamos tratando de deslindar podría tener a la hora de pensar la verdad a la que daría lugar la literatura: introducir la decisión en un campo de saber en el que las categorías (géneros, formas, épocas, clases, estilos, etc.) parecen ser el resultado de una distribución y una partición siempre definitivamente determinada de la situación de la que surgen.

Ahora bien, ¿cómo es posible que una verdad literaria sea a la vez una declaración siempre efectiva llevada a cabo por un autor y el resultado de la aplicación, reiterada y reiterable, de un procedimiento? En primer lugar, una verdad literaria no es de ningún modo necesaria en los términos de una situación dada, se la conciba a esta como contexto comunicativo, como institución o bien como época histórica: ella no se desprende simplemente por sí misma de las líneas que articulan lo existente en dicha situación, es decir, aquello de lo que la crítica 'ya sabe'. Por esto la declaración de una verdad es siempre resultado de una decisión, tomando este término en su sentido más fuerte, aquel que implica una desfundamentación radical, en tanto de ningún saber establecido en la situación (por ejemplo, el que surgiría de un análisis de las convenciones operantes en la institución literaria, o de una investigación de lo que en cada momento se piensa como el espacio social de la literatura) podría desprenderse causalmente una verdad literaria, caracterizada ella misma más bien por su recorrido siempre anómalo o, en todo caso, extraterritorial respecto de esos espacios. Por otro lado, no hay que perder de vista el carácter universal de la verdad que la literatura declara, su carácter genérico, es decir, el hecho de que esté dirigida por definición de cualquiera a cualquiera, es decir, que no haya requisito sustancial alguno, ni de clase, ni de época, por ejemplo, para participar de su aparición, sin que sin embargo esto implique que se trata de algún principio formal abstracto y general, válido para todos los casos (que en todo caso sí podría ser la forma que por excelencia suelen tomar los saberes acerca de la literatura, especialmente aquellos que la conciben estéticamente). Al contrario, como hemos visto, la declaración de la verdad por parte de un autor es testimonio de su carácter 'menor', es decir, no totalizante u omniabarcador, puesto que aquél no se confunde con el 'punto de vista de ninguna parte' que implicaría una pretendida totalización del despliegue textual. Y el carácter procedimental de esa declaración le otorga su carácter radicalmente abierto a cualquiera, desligándola de cualquier contenido particular construible y por eso también comunicable a

través de un lenguaje, con lo cual de paso queda una vez más claro que el procedimiento literario, si bien los materiales con los que la literatura se conforma son eminentemente lingüísticos, no es necesaria o exclusivamente una operación del orden del lenguaje, sino que opera poniendo en tensión y dirigiendo esos materiales verbales hacia el momento en el que ellos ya no son palabra comunicada y sentido en una situación sino pura letra, entendiéndose por esto que el procedimiento no es una operación desde o sobre la significación, sino más bien de empuje literal del lenguaje hacia lo asignificante (siempre, por supuesto, en el marco ‘menor’ de una situación de lengua determinada, con lo cual lo asignificante no resultará ya un vacío o una ausencia de centro constitutivo de la lengua como estructura o sistema, como su falta ‘mayor’, ni tampoco un límite propio del lenguaje que haga del procedimiento literario un movimiento definible en términos de algún tipo transgresión, que apunte a un más allá absoluto de la literatura), y ese empuje resultará entonces inmanente a aquella, sin poder sin embargo reducirse a ningún conjunto de sus significaciones, es decir, a ningún saber, el cual, como sabemos, excluye la verdad, que lo atraviesa. Así, el procedimiento literario dispone no el contenido de una verdad que así sería comunicable, sino un modo efectivo y abierto a cualquiera de acceder a la verdad y a su realización.

Como hemos indicado, la figura de escritor no debe confundirse con el autor, ya que hacerlo implicaría reducir este último a algún tipo de identidad construida o construible en los términos de la situación literaria, del estado de la literatura en un momento determinado de su historia. También es cierto, sin embargo, que de los textos literarios se desprenden efectos de ‘identificación’, algunos de los cuales han llegado a hacer que el autor se considere a menudo equivalente simplemente de una u otra imágenes de escritor determinadas. Puesto que la imprescindibilidad del autor tal como lo entendemos aquí no lo convierte en el amo del texto, sino más bien en el testimonio del carácter ‘menor’, no totalizable y desfundamentado de la verdad que en él tiene lugar, o, en todo caso, de que la verdad tiene lugar aun en condiciones de textualización radical, es decir, de puesta en crisis de todos los anclajes extratextuales resumidos alrededor de las concepciones tradicionales de la referencia, se entiende que un proceso de identificación (de características obviamente constructivas, es decir, basado en reconfiguraciones y desplazamientos de los materiales textuales) busque de todos modos hacer del texto un material que pueda ser considerado válido o legítimo como tal dentro del orden de la significación. En pocas palabras, se trataría de, en cierta forma, obturar provisionalmente esa potencia de verdad que es el autor a través de su vinculación con una identidad de escritor construible en un marco institucional determinado.

Esta equivalencia, aparentemente forzada, trazada entre el autor y una imagen de escritor no tiene por qué ser despreciada en el análisis, siempre y cuando se tenga en cuenta que su carácter construible hace que no se la pueda asimilar directa o mediatamente con la verdad que el autor declara, o con el autor en tanto portador de esa verdad: la figura de escritor es, en todo caso, un excedente de esa verdad que habría que pensar como la posible vía de introducción de esta última en el orden de la significación y del saber, consecuencia aparentemente inevitable de su carácter no trascendente. En efecto, la figura de escritor que a menudo se asocia con aquello que sería propio en el autor –cuando sabemos que en él nada es constitutivamente propio, identitario, sino genérico, y aspirante a la universalidad– imanta los elementos textuales y los asimila a contenidos comunicables, haciendo de su estructuración de los mismos una obra, la cual no es así sino una estabilización momentánea de la verdad que el texto anuncia, y que la hace accesible en el marco dador de sentido de una situación determinada de la literatura.

De todos modos, una vez más no hay que entender el autor como un vacío textual formal que se ‘llenaría’ con los contenidos de la figura de escritor surgidos constructivamente (y por lo tanto, deconstruibles) de los textos y de más allá de ellos (por ejemplo, de los aspectos propiamente icónicos de la ‘identidad literaria’) –y a la vez a esos contenidos como garantía de que efectivamente hay obra de sentido como efecto de la declaración de una verdad irreductible como tal al orden de la significación. El autor no es un límite formal respecto de la plenitud de cualquier proceso de identificación autoral, es decir, de construcción de una figura de escritor, o bien solo una simple posición de sujeto efecto del funcionamiento de los dispositivos discursivos, y por lo tanto genealógicamente explicable en los términos de alguna situación o situaciones dadas. Más bien, se trata de una imagen de la imagen del espacio textual: el autor no se constituye como un espacio abstracto, trascendental respecto del plano de la significación, del que trazaría su límite último, sino, por el contrario, como lo que en el escritor y en los materiales textuales es pura apariencia, exceso respecto de aquello que en ellos significa y que pretende agotarlos (haciendo por ejemplo del escritor el amo del juego textual alrededor de una obra mutilada para ser perfectamente ubicable en el orden de las series que hacen a la institución literaria y, por qué no, también a otras a ella vinculadas). Como exceso respecto de la situación y el estado efectivo de la literatura en un momento dado, el autor abre la posibilidad de que ella se abra a la verdad, única garantía genuina de que en ella pueda haber algo que sea capaz de constituirse como ‘objeto’ de las operaciones de la crítica, aun cuando estas a menudo parezcan hacer gala de una voluntad de reconducción de esa verdad hacia las

redes del saber, reconducción por otra parte constitutiva del quehacer de la crítica académica en los marcos de la institución literaria. La crítica no puede renunciar a la verdad de la literatura, pues sin ella se queda sin ‘objeto’; sin embargo, a la vez, parece estar en cierta forma condenada a la irrisión de esa verdad, al incesante y locuaz discurso de un pretendido saber acerca de la literatura, del que esa verdad no es sin embargo límite ni condición de posibilidad sino más bien a la vez excedencia y transfiguración.

Cabría entonces preguntarse entonces si esta concepción del autor no atenta contra lo que sería uno de los principios fundamentales de la teoría literaria tal como se fue constituyendo como disciplina a lo largo del siglo XX: el de la constructibilidad discursiva radicalizada de cualquier instancia pretendidamente autoconsistente de enunciación, tomándola en sentido amplio. Sin embargo, la pregunta crucial es si la teoría literaria realmente se pudo construir como disciplina solo bajo la hipótesis de esta constructibilidad discursiva generalizada, o si más bien ella tampoco pudo prescindir nunca, aunque las más de las veces inadvertidamente, de una referencia a un acontecimiento de verdad entre las condiciones de su propia práctica.

## Notas

- (1). Donald Pease. “Author”. En Frank Lentricchia y Thomas McLaughlin (eds.). *Critical Terms for Literary Study*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1995<sup>2</sup>; p. 106. Las citas que aparecen a continuación corresponden, si no se indica lo contrario en nota, a este mismo texto. Las páginas se indican a continuación de cada una de ellas entre corchetes.
- (2). Particularmente su capítulo II, “La prosa del mundo”.
- (3). Reproducido en Maurice Biriotti and Nicola Miller (eds.). *What is an author?* Manchester and New York, Manchester University Press, 1993.
- (4). Madrid, Cátedra, 1995 (edición original en inglés: *Sexual/Textual Politics*. London and New York, Methuen, 1985).
- (5). Cheryl Walker. “Feminist Literary Criticism and the Author”. Reproducido en William Irwin (ed.). *The Death and Resurrection of the Author?* Westport and London, Greenwood Press, 2002; p. 148.
- (6). *ibid.*
- (7). London, Verso, 1986.
- (8). Walker, “Feminist Literary Criticism...”, *cit.*; p. 153.
- (9). Sobre lo que implicaría esta lógica identitaria orientada al reconocimiento como representación, operante detrás del feminismo de Walker, podemos reenviar al lector al primer capítulo de la primera parte de este trabajo.

- (10). Paisley Livingston. "From Text to Work". En Nancy Easterlin y Barbara Riebling (eds.). *After Poststructuralism. Interdisciplinarity and Literary Theory*. Evanston, Northwestern University Press, 1993; p. 91. Todas las citas que siguen corresponden a este texto, siempre y cuando no se indique lo contrario. Los números de página se indican a continuación entre corchetes.
- (11). Sobre esto, puede resultar oportuno revisar el capítulo primero de la primera parte de esta tesis.
- (12). Seán Burke. *The Death and Return of the Author*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998<sup>2</sup>; p. 201. Las citas que siguen corresponden a este libro, salvo que se indique otra cosa.
- (13). De acuerdo con el título del famoso e influyente artículo de W. K. Wimsatt y Monroe C. Beardsley.
- (14). Incluso, quizás, a él mismo: una torpe explicación psicocrítica de la teoría de Burke apelaría probablemente aquí al hecho de que él mismo parece haber optado por el trabajo de escritor en lugar del de teórico, como atestigua su reciente novela *Deadwater*. London, Serpent's Tail, 2002.
- (15). Michel Foucault. "¿Qué es un autor?". En *Conjetural*, 4, agosto 1984; p. 108.
- (16). Como la del propio Lacan, a quien Burke no deja de someter al mismo tipo de críticas y, luego, al mismo tipo de rehabilitación, basada en una distinción de etapas, que Foucault. Sobre esto, revisar Burke, *The Death and Return...*, cit.; 101-104.
- (17). Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- (18). O, sin más, de la "french theory", como indica el libro del mismo título de François Cusset: *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris, La Découverte, 2005<sup>2</sup> (Hay muy reciente traducción al español).
- (19). En razón de la celebración del famoso e influyente coloquio sobre "El lenguaje de la crítica y las ciencias del hombre" en la Universidad Johns Hopkins, en los Estados Unidos, al que asistieron Barthes, Derrida, Lacan y Todorov, entre muchos otros.
- (20). En esto es absolutamente obvio que Burke coincide con las posiciones de Foucault respecto de los teóricos de la escritura revisadas en el capítulo anterior; por qué Burke no se aprovecha de esta coincidencia en su crucial lectura de "¿Qué es un autor?" será una cuestión a retomar dentro de unas páginas.
- (21). En Jacques Derrida. *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.
- (22). Peter Lamarque. "The Death of the Author: an Analytical Autopsy". En Irwin (ed.), *The Death and Resurrection...*, cit. ; p. 79. Las citas que siguen corresponden a este texto, si no se indica otra cosa. Los números de página se indican entre corchetes junto a las citas.
- (23). Sobre este punto, se puede revisar, de Joe Moran, *Star authors. Literary Celebrity in America*. London and Sterling, Pluto Press, 2000.
- (24). Wayne Booth. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- (25). Nickolas Pappas. "Authorship and Authority". En Irwin (ed.), cit.
- (26). Alexander Nehamas. "Writer, Text, Work, Author". En Irwin (ed.), cit.; p. 108.
- (27). op. cit.; p. 109.
- (28). op. cit.; p. 110.
- (29). Sobre este asunto, se puede consultar el libro de Pierre Macherey *A quoi pense la littérature*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- (30). En *Critical Inquiry*. 8. 4 (1982).

- (31). *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1985.
- (32). Hemos desarrollado ampliamente y en detalle qué implica esta denominación en el capítulo tercero de la primera parte de este trabajo.
- (33). Por ejemplo, en su “Firma, acontecimiento, contexto”. En *Márgenes de la filosofía*, cit., y en la polémica con John Searle que siguió a la publicación en inglés de este artículo.
- (34). Peggy Kamuf. *Signature Pieces. On the Institution of Authorship*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1988; p. 190. Las citas que aparecen a continuación corresponden todas a este libro, salvo que se indique lo contrario. Los números de página se indican entre corchetes.
- (35). Gérard Genette. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid, Taurus, 1989.
- (36). Jean-Noël Marie. “Pourquoi Homère est-il aveugle?”. *Poétique*. n° 66, abril 1986; p. 245. Las próximas citas corresponden a este texto hasta que se indique lo contrario. Los números de página se indican a continuación de ellas.
- (37). Federico Ferrari y Jean-Luc Nancy. *Iconographie de l’auteur*. Paris, Galilée, 2005; p. 10. Hasta que se indique otra cosa, las citas que siguen corresponden a este libro, y los números de página correspondientes se indican a continuación de cada una de ellas.
- (38). Georges Poulet. *La conciencia crítica*. Madrid, Visor, 1997.
- (39). Remitimos al primer capítulo de esta parte de este trabajo para una explicación detallada de esta figura crítica clásica de la fenomenología.
- (40). Walter Benjamin. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona, Península, 1988.
- (41). Es posible confrontar esto con otros libros de Nancy como *Corpus*. Paris, Editionsié, 2000; y *Noli me tangere*. Paris, Bayard, 2003.
- (42). Los trabajos de Chartier de los que nos ocuparemos son *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona, Gedisa, 2000 (edición original en francés: Paris, Alinea, 1992), abreviado OL en las referencias en el texto; y “Trabajar con Foucault: esbozo de una genealogía de la ‘función-autor’”. En *Signos históricos*. I. 1, junio 1999, abreviado TF. Los números de página correspondientes se indican a continuación de cada sigla en cada caso.
- (43). Foucault, “¿Qué es un autor?”, cit.
- (44). Nehamas, “Writer, Text, Work Author”, cit.; p. 97.
- (45). Giorgio Agamben. “El autor como gesto”. En *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005; p. 85 (edición original en italiano: Roma, Nottetempo, 2005). Las citas que siguen corresponden a este texto hasta que no se indique lo contrario.
- (46). Marie-Annick Gervais-Zaninger. “L’Auteur: un visage quand même”. En VVAA. *Une histoire de la ‘fonction-auteur’ est-elle possible? Actes du colloque organisé par le Centre de recherche LiDiSa*. Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2001; p. 250.
- (47). Niels Buch-Jepsen. “Le Nom propre et le propre auteur. Qu’est-ce qu’une ‘fonction-auteur’?”. En VVAA, *Une histoire de la ‘fonction-auteur’...*, cit.,; p.60.
- (48). Arnaud Bernadet. “L’Historicité de l’auteur: une catégorie problématique”. En VVAA, *Une histoire de la ‘fonction-auteur’...*, cit.; p. 13.
- (49). Expuestas en su *Politique du rythme, politique du sujet*. Paris, Verdier, 1995.

(50). Por ejemplo, en “Lenguaje y literatura”. En Michel Foucault. *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós, 1996.

#### **D. Un caso ejemplar: el autor, el escritor y el fin de la literatura**

La obra de Juan Goytisolo puede ser considerada el resultado de un recorrido ejemplar a través de las diversas transformaciones que sufrió el modo en que se pensó y llevó a cabo la práctica de la literatura durante la segunda mitad del siglo XX. Tras sus primeras novelas, de las que hoy en apariencia reniega, más o menos identificadas con el paradigma literario del realismo crítico, Goytisolo atravesó una etapa, inaugurada por la llamada ‘trilogía de Álvaro Mendiola’ (formada por *Señas de identidad*, *Reivindicación del conde Don Julian* y *Juan sin tierra* (1)), en la que la preocupación por la representación crítica fidedigna de ciertos estratos de la sociedad de la posguerra española cedió lugar a una consecuente intención de desarmar y clausurar los valores socio-culturales sobre los que se sostenía esa sociedad, sobre todo tal como se encarnaron en las interpretaciones entonces dominantes de la tradición y del canon literario nacional, y a la vez de poner en cuestión los procedimientos constructivos de la novela en tanto género como radicalización de la reacción contra ese canon: el énfasis en el carácter construido, artificial y, por lo tanto, ‘desarmable’ de esos supuestos valores culturales ‘superiores’ se traduce en una exposición del carácter también construido (y, por lo tanto, deconstruible) de la ficción novelesca y de sus rasgos o recursos tradicionales como la omnisciencia del narrador y su uso regulado de los tiempos y las personas verbales, la unidad, identidad y permanencia de los personajes, la obligatoriedad de la ‘fábula’ o argumento, e incluso la narración misma entendida como única modalidad discursiva que convendría a la novela. La escritura del Goytisolo posterior a *Reivindicación del conde Don Julián* exhibe su carácter crítico y deconstructivo arremetiendo incluso contra la puntuación y la sintaxis, y explorando los límites de la cohesión y la coherencia textuales; pero estas operaciones, oportuna y prolijamente relevadas por la crítica en su momento, van encontrando su razón de ser no tanto en una natural búsqueda de complejización o ‘puesta al día’ de la propia obra (de acuerdo con los postulados de las entonces dominantes perspectivas estructuralistas y posestructuralistas acerca de la literatura), sino más bien en una sostenida y continuada vocación de intervención crítica desmitificante en la cultura española de la época.

Es importante señalar desde el principio esta conjunción de, por un lado, crítica de la sociedad y de la cultura, y, por otro, deconstrucción del género novela en la obra de Goytisolo hasta sus dos volúmenes autobiográficos *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* (2), ya que su obra posterior puede ser considerada el desarrollo dinámico de los poderes y los límites de esta asociación que venía constituyendo su escritura hasta ese momento. El Goytisolo de los años

90 se hará, precisamente, consciente de los alcances críticos últimos de su escritura absolutamente desacralizadora, pero también comenzará a prestar atención a la posible (re)constitución de una ‘voz’ como ‘sostén’ o ‘respaldo’ de la misma, pero ya no la del intelectual crítico antifranquista y ‘compañero de viaje’ del Partido Comunista de su juventud, sino la del ‘autor’ como instancia subjetiva constituida en el orden institucional de la literatura contemporánea. Con este ‘sujeto-autor’ buscará imantar y capitalizar los valores socio-culturales en que inevitablemente se sedimenta el radical impacto crítico de las capacidades deconstructivas de su escritura, en una estrategia de construcción de un sitio de enunciación que resulte legítimo, para un practicante de la escritura literaria, en el actual contexto institucional de esa práctica.

En efecto, es importante tener en cuenta que todos estos procesos, desde el principio, no pueden ser solo resultados de una dialéctica formal absolutamente inmanente a la obra de Goytisolo, sino también de las maneras en que esta ha dialogado con la ‘agenda política’ de los tiempos que a aquél le tocó vivir como, en alguna medida, ‘activista intelectual’, y sobre todo con los sitios que la literatura fue capaz de ocupar en relación con esa ‘agenda’ y con la presiones que a aquella le impusieron las sucesivas y veloces reconfiguraciones contemporáneas del campo de la cultura y del arte, aunque todo este complejo diálogo se lleve a cabo y sea legible, por supuesto, en las tensiones de la obra misma de Goytisolo. Así, se puede entender que la opción, en los años ‘50 y ‘60, por el trabajo de construcción literaria de una representación objetiva de la sociedad española, o de la burguesía, de la época, como modo de intervención crítica, haya sido desplazada, en la obra de Goytisolo y de algunos de sus contemporáneos, como resultado de, entre otras cosas, la consolidación coyuntural de Franco en el poder, es decir, del quiebre de la expectativa de su rápida caída que entusiasmaba a los intelectuales críticos del momento, y de la paulatina recomposición de la economía española con el fin de la posguerra. Debe reconocerse que en la primera etapa realista de la obra de Goytisolo no asistimos de todos modos a la pretensión de la construcción directa, desde la literatura, de una conciencia o de un sujeto revolucionario posible de carácter externo (3). No se encuentra, en la obra primera de Goytisolo, una representación de los sectores menos favorecidos de la sociedad como sujetos de una transformación esperada o posible: la crítica se dispara desde una mirada observadora, desde un sujeto pasivo, burgués, que sin embargo es capaz de enfrentarse, aunque negativamente, con los límites ideológicos de su clase de origen. De todos modos, debe retenerse la pertinencia de las configuraciones históricas de los proyectos intelectuales a la hora de revisar las transformaciones de una obra literaria.

Es cierto que la exacerbación del objetivismo propia del realismo de las primeras obras de Goytisolo terminará sin embargo dando lugar, como indicamos, a la desintegración de su *telos* mimético original y al ejercicio indiscriminado de la *performance* crítica y desintegradora de la escritura goytisoliana de los años '70, con su pretensión de ir más allá de cualquier salvaguarda referencial, siendo esta última ahora identificable con un mero obstáculo metafísico y esencialista. La escritura, concebida ahora según rasgos cercanos a los de la concepción de la misma que casi contemporáneamente a la gestación de la 'trilogía de Álvaro Mendiola' exponía Roland Barthes en "La muerte del autor", "De la obra al texto" (4) o *S/Z* (5), disuelve toda identidad en sus propias redes de relaciones sin puntos de apoyo extratextuales, pero por eso mismo se convierte así también en un arma ideal contra los valores culturales del nacionalismo todavía dominante como núcleo ideológico de la España oficial. Y por esto a la vez la obra de Goytisolo gana trascendencia fuera de España (en el contexto institucional del despliegue global de las neo-vanguardias de los años '60 y '70), enfocándose precisamente en esta práctica de la 'escritura intransitiva', que descompone también la noción misma de representación que había guiado la etapa anterior de su obra, así como las concepciones asociadas de sujeto, personaje, narrador y referente, en su proliferación autónoma radicalmente anti-identitaria. Pues toda identidad supuestamente autoconsistente y sustancialmente definida se mostrará ahora como resultado de una construcción discursiva contingente, y por esto se abrirá a su 'otro' en el contexto de interconexiones exacerbadas que es el Texto. La crítica de la ideología y la conciencia burguesa se ha transformado, como resultado de urgencias políticas bien concretas, en crítica de la conciencia y del sujeto 'a secas', y esta empresa deconstructiva que intenta desarticular de plano la 'metafísica occidental' gana radicalidad al tiempo que echa por tierra los términos de una 'agenda política' hasta entonces definida según una concepción marxista de la historia ahora desprestigiada tanto como resultado de la puesta en cuestión posestructuralista de la dialéctica y de los procesos totalizadores de los que aquella dependía conceptualmente, como del impacto mediático del imperialismo soviético y de la paulatina revelación de las violencias y represiones internas del 'socialismo realmente existente', junto, por supuesto, a la ya mencionada inmovilidad política de la sociedad española del momento.

Sin embargo, el cometido de la obra de Goytisolo a partir de fines de los años '80 tendrá que ver con intentar recomponer un alcance político más situado o específico, al tiempo que se busca restituir algún tipo de principio ligado con la autoría, trascendiendo los efectos aparentemente definitivos y radicales de la deconstrucción escrituraria de cuño barthesiano, sin

renunciar sin embargo a ella. Sin abandonar sus pretensiones de ejercer una crítica radical, la escritura de Goytisolo explorará el marco impuesto por el funcionamiento de la literatura como institución y se enfrentará así a las limitaciones de las concepciones neo-vanguardistas del arte. Al mismo tiempo, la ‘agenda política’ del intelectual público se renueva, pero según términos ahora ligados sobre todo con el nuevo frente de combate ideológico abierto por los conflictos económicos y políticos entre ‘occidente’ y el ‘mundo árabe’, y con el contexto del impacto de la política de grupos identitarios en los ámbitos académicos y culturales. Sobre la base de estos propósitos, lengua literaria y sexualidad se convertirán en sitios de articulación de un nuevo modelo inalienable de autoría en el ejercicio mismo de su práctica.

¿Implica esto un retorno arrepentido por parte de Goytisolo a las concepciones miméticas de la literatura y de la intervención crítica del intelectual anteriores a *Señas de identidad*? No, sobre todo si se tiene en cuenta que este foco renovado de autoría no es, por absoluto, menos resultado de una construcción específica que los valores nacionales criticados en, por ejemplo, *Reivindicación del conde Don Julián*, y que esa construcción está necesariamente mediada, en la obra de Goytisolo, por la escritura literaria. La subjetividad desde la cual la obra reciente de Goytisolo busca renovar su pertinencia política y artística no es la de la reivindicación acrítica de alguna pertenencia identitaria y sustancial subyacente (nacional, étnica, genérica, o de clase), bajo la forma que a veces ha tomado, en el campo de la literatura y su estudio académico, la llamada ‘política de identidades’, sino la que surge de la constitución de su obra como tal, es decir, como obra literaria, en el campo institucional de la literatura misma como discurso social. Es la ‘voz’, por decirlo de un modo algo paradójico, de su escritura, entendiendo aquí por ‘voz’ no una supuesta fuente de sentido que se sostendría con plenitud por detrás de las relaciones múltiples establecidas por el texto goytisoliano, sino el sitio solo en principio vacío que las operaciones de ese texto reservan para la representación reflexiva de sus mismos procederes de inscripción.

La literatura de Goytisolo, en los años ’90, se alimenta obviamente de sí misma y gracias a esto es capaz de, en cierta forma, trascenderse; al dar nombre a sus propios procedimientos, al volverse reflexiva e inmanentemente sobre sus mismas operaciones, es sin embargo capaz de excederse a sí misma: construyendo una imagen, una representación de sus propias operaciones de escritura, la obra reciente de Goytisolo postula, por ejemplo, un sitio alternativo de enunciación en el cruce de la literatura, como institución, con la política, pero desde la imagen. Textos como *Las virtudes del pájaro solitario*, *La cuarentena*, *Las semanas del jardín* (6) o *Carajicomedia* no solo ponen en práctica la deconstrucción discursiva hasta entonces

característica de la obra de Goytisolo y dirigida ahora a blancos específicos como la crítica literaria académica, el nacionalismo español, los medios de comunicación o el *Opus Dei*, sino que también se encargan de asociar en imágenes fuertemente cautivadoras su escritura en tanto práctica (es decir, no como mero conjunto temático, una ‘obra’ en el sentido tradicional) con algunas tradiciones literarias, filosóficas y religiosas que la ‘cargan’ de funciones y usos no comúnmente adjudicados, según los presupuestos más habituales, a la literatura, la cual a partir de esto, concibiéndola como institución atípica dentro de la cultura y la sociedad en razón de constituirse como práctica de la escritura, se renueva en sus alcances y pretensiones (por ejemplo, de dar testimonio, de intervenir directamente en frentes políticos o bélicos, o incluso de constituirse como espacio de ‘expresión’, dando obviamente a este término un sentido renovado, de la intimidad y el ‘yo’).

De acuerdo con estas transformaciones, el autor encarna y se convierte en un sujeto ‘portador’ de estas operaciones, pero como imagen o figura, como modo de identificación de un sitio de enunciación alternativo para el discurso literario (que a la vez terminará cuestionando la lógica misma de la enunciación), y no como dueño absoluto del sentido, el ‘querer-decir’ y la interpretación de los textos. Este autor es, más bien, la ‘personificación’, por decirlo de algún modo, de la escritura literaria como ‘obra’, en la que, según diversas figuras como el “grado” (en *La cuarentena*) o el cruce de lengua y deseo (en *Coto vedado* y *En los reinos de taifa*), Goytisolo puede encontrar un núcleo ‘propio’, un tipo de identidad esencial pero, paradójicamente, surgida de los poderes radicalmente desesencializantes y deconstructivos (e incluso, auto-destructivos) de su misma escritura constitutiva y militantemente intertextual. Las representaciones de la escritura literaria y la textualidad en su misma obra se orientan entonces a la legitimación de una instancia de enunciación (enfrentada y resistente, por ejemplo, al carácter constitutivamente desindividualizado del poder objetivizante del discurso de los medios masivos de comunicación, pero también a casi todos los modelos personales de enunciación disponibles en los diversos ámbitos de la así llamada ‘comunicación literaria’ en el marco de la institución en su estado presente) que sin embargo pueda ser considerada válida en un contexto ampliado que exceda el de su propia práctica y que aspire a la universalidad, sin sin embargo trascender a aquella completamente.

Y la imagen, el nombre y la ‘voz’ de la escritura no son solo el espacio de una intimidad absoluta por fin recobrada, sino también la garantía de la operatividad política de aquella, pues ahora son capaces de asimilar o ‘imantar’ sentidos y valores socio-culturales, o incluso, más específicamente, erótico-biográficos, en una identidad ligada de modo no sustancial a la

escritura, la de la ‘figura del autor’ como sitio de enunciación. De este modo, la autoría se dibuja para Goytisolo como modo renovado de articulación de escritura y *praxis* política, como espacio de resistencia basado en su distinción respecto del campo de la sociedad y la cultura impugnado por la intervención crítica. Dicha distinción radical de la ‘voz’ del escritor configurada en la singularidad de los rasgos autodefinidos de su escritura es capaz de establecer un sitio político de declaración de verdad acerca de la cultura y la sociedad caracterizado constitutivamente por su individualidad. Esta deja entonces de ser mero signo de subjetivismo, de ‘opinión’ o ‘parecer personal’ frente a una objetividad considerada por definición no-personal y, solo así, encarnación posible de la ‘verdad’ (por ejemplo, según los protocolos del discurso de los medios de comunicación), para convertirse en garantía de la posibilidad de la disidencia como actitud que conviene a la práctica de la crítica de la cultura y de la sociedad contemporáneas. Pero debe tenerse en cuenta que esta ‘distinción resistente’ no es en realidad, en la obra de Goytisolo, otra cosa que el ‘auto-nombrarse’ de los procedimientos y las operaciones de su escritura, y su modo de inscribirse en, para decirlo rápidamente, la serie de los textos literarios, y de, según representaciones específicas, ser y caracterizarse, desde el conflicto, como literatura.

## **1. El autor de la autobiografía de Juan Goytisolo**

A continuación intentaremos llevar a cabo un análisis detallado de cómo Juan Goytisolo lleva a cabo las operaciones a las que nos referíamos recién. En esta sección, específicamente trabajaremos sobre su autobiografía.

*Coto vedado* y *En los reinos de taifa*, los dos volúmenes oficialmente autobiográficos de Juan Goytisolo, han generado reacciones contradictorias y conflictivas en la crítica. James Fernández, en su artículo “La novela familiar del autobiógrafo: Juan Goytisolo”, reconoce, por un lado, que los textos autobiográficos de Goytisolo “a veces constituyen una lúcida indagación sobre los problemas de su propio proyecto, del género y de la tradición” (7); “sin embargo”, aclara, por otro lado, “a pesar de esta conciencia crítica del autobiógrafo [...] los textos de Goytisolo sí construyen un relato retrospectivo sumamente coherente y –en cierto sentido– bastante convencional” (8). De este modo, Fernández podrá dedicarse a rastrear en ellos los elementos (“autobiografemas” (9)) que los ligan al modelo estructural del relato autobiográfico heredado del siglo XIX, señalando al mismo tiempo su “paradójica” relación con su obvio “deseo de ruptura” (10) respecto de la tradición del género.

A parecida conclusión llega Gonzalo Díaz-Migoyo, abarcando en su consideración también los textos con los que Luis Goytisolo responde a algunas afirmaciones de su hermano Juan. “Todos sabemos”, indica Díaz en su artículo “La ajena autobiografía de los hermanos Goytisolo”,

de la insistencia con que estos dos escritores han pretendido ofrecernos textos libres de ataduras referenciales, textos más atentos y más centrados en su realidad textual [...] que en cualquier otra realidad extratextual a la que sirvieran de vehículo transparente y fidedigno. Ante estos propósitos, lo menos que la actual discrepancia autobiográfica obliga a decir es que los hermanos Goytisolo no leen exactamente como escriben o como quieren ser leídos (11).

En efecto, “Juan y Luis se contradicen entre sí y se contradicen a sí mismos” (12): intentan apropiarse con autoridad de sus pasados autobiográficos sin tener en cuenta los límites que sus propias obras novelescas marcan respecto de la posibilidad misma de esa apropiación.

La acusación parece ser, generalizando, la siguiente: *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* son demasiado convencionales, y no ponen radicalmente en cuestión la tradición del relato autobiográfico, como cabría esperar a partir de una analogía inmediatamente trazable con la novelística goytisoliana, que desde *Señas de identidad* o *Don Julián* desarma los andamios básicos del género e incluso del discurso narrativo en general (personaje, narrador, causalidad, cronología, sintaxis, puntuación, etc.) en un conjunto textual de relaciones múltiples, entrecruzadas y azarosas. Los textos oficialmente autobiográficos de Juan Goytisolo resultarían de este modo incoherentes con el resto de su obra.

El movimiento de la crítica Cristina Moreiras-Menor, aparentemente contrario al recién expuesto, responde sin embargo a la misma lógica. En su artículo “Ficción y autobiografía en Juan Goytisolo: algunos apuntes” busca articular *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* con un corpus textual más amplio que abarca otras obras del autor como *Juan sin tierra*, *Makbara*, *Paisajes después de la batalla* o *Las virtudes del pájaro solitario*, labor sin dudas dificultosa, al menos según los términos de Fernández y Díaz-Migoyo. En efecto, Moreiras reconoce que “no deja de producir cierto desconcierto el hecho de que el autor haga ahora [con la publicación de *Coto...* y *En los reinos...*] lo que desde *Juan sin tierra* rechaza para sus ficciones” (13). Sin embargo, llegará a la conclusión aparentemente paradójica de que toda la producción de Goytisolo es “un texto único y aglutinador” (14), ya que, aunque es cierto que su obra autobiográfica parece intentar “fijar ‘la verdad’ de una vida, exponerse al juicio indiscreto de los lectores”, lo hace “con la conciencia de estar ofreciendo un texto que es puro simulacro, pura ficción” (15). Moreiras debe apelar a una operación hermenéutica que postula, por detrás de las evidencias textuales que demostrarían justamente lo contrario, una conciencia secreta u oculta que de verdad duda de aquello que de otro modo parecería estar afirmando

rotundamente: que las cosas sucedieron así o de este otro modo, que el narrador ocupa una posición privilegiada para dar cuenta de ellas y, por sobre todo, que es perfectamente posible escribir sobre uno mismo. Y todo esto, paradójicamente en apariencia, en nombre de la identidad de los procedimientos deconstructores oficialmente característicos de la escritura goytisoliana en el conjunto de su textualidad.

En los tres casos presentados, más allá de las sin duda valiosas intuiciones interpretativas de estos críticos a propósito de la obra de Goytisoló, opera un presupuesto clave: el de una expectativa de unidad de la misma que se eleva sobre la materialidad de sus flagrantes contradicciones ‘superficiales’. Por supuesto, esta unidad no se requiere ya en el nivel de los temas centrales, ni en el del estilo; más bien se exige a los textos autobiográficos de Goytisoló cierta consecuencia con operaciones textuales con las que el autor se habría comprometido previamente. No se requiere una coincidencia en los supuestos ‘grandes temas’ goytisolianos; tampoco una ‘manera’ específica, igual a sí misma y reconocible como el ‘estilo’ Goytisoló. Lo que se pide, casi paradójicamente, es unidad en la ruptura. La obra de Goytisoló hace de la ruptura y la crítica internas de las formas y los procedimientos tradicionales de la narración un núcleo que funciona sin embargo, para estos críticos, como factor de integración orgánica, como aquello que debe ser en alguna medida ‘propio’ de este autor.

Resulta improcedente el sencillo argumento inverso de que en la resistencia de *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* a ser introducidos en esta verdadera ‘tradición de la ruptura’ que la crítica está presuponiendo se juega el poder subversivo o transgresor de estos textos canónicamente autobiográficos. Lo verdaderamente significativo es cómo las operaciones de lectura crítica alrededor de los textos de Goytisoló postulan, aunque sea por la negativa en el caso de los textos autobiográficos, una identidad básica, que ya no es la de un autor en el sentido en el que de esta figura se servía la crítica tradicional, de corte historicista-biográfico, a la que los textos deberían responder. Este plano de identidad surgido de la obra no puede reducirse simplemente a la de la persona biográfica, ni a la de las particularidades de su estilo, ni a su o sus temas centrales; tiene que ver, más bien, con el tipo de autor que se espera que Goytisoló sea. Esta imagen del autor parece así resistir las operaciones deconstructivas de las nociones de autor y narrador características de su obra, y que ninguno de sus críticos se atrevería a negarle.

Delimitado el campo de esta imagen del autor, concebida como una instancia de identidad que trasciende tanto la de la persona biográfica de Goytisoló, como la del autor definido solamente por su relación exclusiva con el sentido de una obra, o con la obra en tanto

significación, se puede entonces partir de una hipótesis: *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* no cuentan cómo se desarrolló la vida del ‘señor Juan Goytisolo’, ni cómo este llegó a ser un escritor, el que escribió su obra tal como la conocemos, sino más bien cómo se construye una determinada imagen del autor que pueda desprenderse (aunque nunca de manera absoluta) de la relación con la obra para operar de manera relativamente autoconsistente en otros niveles y ámbitos. De este modo es posible notar cómo la obra de Goytisolo, aunque lleva a cabo una fuerte crítica de los modos tradicionales de definición de la identidad nacional española, correlativamente con una destrucción de las identidades tradicionales de autor, narrador, personaje e incluso de la vida biográfica (de la cual es un caso notable la ajenidad de Goytisolo respecto tanto de sus orígenes familiares como de sus afiliaciones políticas en los años ’50 y ’60), no niega toda identidad de manera general o abstracta: la imagen del autor, necesario correlato del interés goytisoliano en la búsqueda de una escritura autónoma y auténtica, es lo que surge precisamente de esa multitud de operaciones textuales deconstructivas.

¿Cómo es y cómo se llega a ser el autor que Goytisolo es? Esta es la pregunta que pretenden responder *Coto vedado* y *En los reinos de taifa*, y sin duda es posible analizarlos desde este punto de vista. Más que interrogar la pertenencia de estos volúmenes al canon o la tradición del género autobiográfico como propedéutica de cualquier análisis ulterior, habría que plantearse la cuestión de por qué elige justamente Goytisolo la ‘forma autobiográfica’ para responder esa pregunta capital. Como veremos, lo que sucede, precisamente, es que esta forma le da, refuncionalizada en un nuevo contexto o plano, las armas que necesita para configurar una imagen de autor. Habrá entonces que leer de otro modo la autobiografía de Goytisolo: su núcleo nada tiene que ver, es cierto, con su vida, ni con su constitución como escritor o como supuesto centro autoconsciente de significación de su obra; pero tampoco es un relato ficcional indiferenciable respecto de sus novelas, formando así con ellas un conjunto textual indiferenciado. La especificidad del proyecto de *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* surge de la modalidad original con la que encara allí la constitución de una imagen del autor. Y con esto instaura un régimen de verdad diferente de los que corresponden a las otras modalidades (vida biográfica y ficción): el de una autenticidad, que habrá que definir, al que los otros quedarán ahora subordinados.

Como se adelantó, la originalidad de *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* dentro del corpus goytisoliano tiene que ver con apelar, para llevar a cabo el propósito de la constitución de una imagen de autor, a los recursos del discurso de la autobiografía. Por ejemplo, el de la

mediación de vida íntima e historia/vida social, característico del mismo. Esta mediación se da en ellos de modos diversos. En primer lugar, la historia familiar alcanza una significación social al ser generalizados algunos acontecimientos o rasgos ligados con la misma (16): “La desgracia común a casi todas las mujeres de mi familia y su aceptación paciente del destino confirman en verdad, con claridad meridiana, los argumentos y razones de la revolución feminista” [CV132]. La familia se une así, en su valor documental, al desarrollo de la historia ‘en gran escala’.

Pero, además, en *Coto vedado* el espacio de la familia, universo básico del infante Goytisolo, se construye en sí mismo como sedimentación de todo el escenario político-ideológico español desde mediados del siglo XIX hasta los años '50 del XX. Con esto se genera un movimiento doble que recorrerá todo este primer volumen, en el que la familia y la vida íntima reflejan, quizás todavía alegóricamente (así, de hecho, podría interpretarse el episodio de la enfermera del padre, Josefina Clavaguera, buscando sustituir en la posguerra a la madre muerta durante la guerra), rasgos contemporáneos de la sociedad española, a la vez que esa sociedad misma se estructura, sobre todo a partir de 1938, con la muerte de la madre, como una familia, la suya. Así, el padre es la encarnación de los valores burgueses de derechas y católicos hegemónicos durante la posguerra franquista, pero también Franco es el gran padre (o el verdadero [CV299]) en una España cerrada y de ambiente tan enrarecido y cargado de simulaciones como la casa familiar de la calle Pablo Alcover. Más tarde, se asiste a la agonía del dictador como a la “de quien fuera en verdad el cabeza monstruoso de tu familia” [RT99], llamando la atención justamente sobre cómo un texto originalmente escrito en ocasión de su muerte, para ser leído públicamente en Washington, se convirtió en la base del entonces todavía futuro proyecto autobiográfico [RT99-100]. Ahora bien, esta modalidad aparentemente alegórica de ida y vuelta para pensar la mediación, bastante usual en los relatos autobiográficos, en los que cumple la función de volver históricamente significativas algunas vicisitudes biográficas, se orienta aquí en cambio al establecimiento de un *continuum* que funcionará como espacio oposicional básico contra el cual se dibujará la imagen del autor. El autor se definirá entonces, frente a este espacio ideológico que todo lo permea, por su oposición y su extranjería.

Por último, la imagen del autor oposicionalmente constituida se resiste a adquirir la significación históricamente ejemplar que la familia, como vimos, podía tener en un principio. Cuando *En los reinos de taifa* narra la poco heroica detención de Goytisolo y Gil de Biedma por la policía, se la define como un

lance escasamente modélico [...] que, de aspirar a la hagiografía oficial o autorretrato donoso, debería recatar prudentemente en lugar de sacarlo a relucir con inoportuna torpeza en un momento del relato en que mi conducta pública se presta o pudiera prestarse, con aparente descuido y como quien no quiere la cosa, al encomio y ejemplaridad [RT49].

En su constitución definitiva, la imagen del autor goytisoliana se definirá no solo negativamente sobre el cuadro ideológico que une familia y estado dictatorial, sino también, y sobre todo, como contraria a cualquier espacio contextual que se presente como forjador determinante de la significación de esa imagen. El autor goytisoliano, entonces, en un primer momento, no tiene lugar, no tiene espacio, no tiene contexto, no tiene familia; o no los tiene, al menos, como determinaciones insalvables. El autor se define, entonces, como un sujeto que escapa a los lazos determinantes de un espacio ideológico-social que lo rodea, con la condición, sin embargo, de la previa absolutización de dicho espacio contextual como un *continuum* textual omniabarcante que resalta aun más su excepcionalidad.

¿Cómo se legitima la singularidad del autor frente al espacio que lo rodea? Aquí aparecen, en *Coto vedado* y *En los reinos de taifa*, todas las diversas maneras de figurar la alteridad. Un sitio privilegiado de la misma resulta, sin dudas, la intimidad sexual. Esta modalidad íntima de identidad se contrapone claramente con el modelo familiar de identidad o identificación, y permite quebrar la oposición de vida íntima y vida pública, oposición que Goytisololo trata de deshacer como estrategia de toma de distancia respecto de compromisos previamente adquiridos y ahora rechazados. Ciertamente es que la sexualidad termina convirtiéndose en la verdad última de otros atisbos de la alteridad en la biografía de Goytisololo, y de algún modo resume sus convicciones políticas de otrora:

Mi extremada pasión por la lectura y la firme decisión veinteañera de poner en tela de juicio las normas y valores del medio social en el que me crié, contenían el germen de mi ruptura posterior con aquél y una aspiración todavía confusa a nuevas y más auténticas formas de existencia [CV182];

pero Goytisololo buscará separar lo que podría pasar por “individualismo burgués” de lo que en realidad es su propio “fuero” [RT96], esforzándose en “distinguir la visión crítica de lo real de la escenografía mental y libido” [RT76]. De todos modos, estará claro que “la falta de una relación limpia conmigo mismo se traducían así, inevitablemente, en la falta de limpieza de la relación con el mundo y con los demás” [ibid.]: el momento de la referencia a la intimidad y, más específicamente, el del reconocimiento de la propia orientación sexual, se ubican en la base de cualquier posible perspectiva crítica sobre la realidad.

Y por supuesto, también en la base de la propia escritura, que aparece configurada en *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* según el modelo y la imperiosidad de la libido, por ejemplo en la “genitiva facultad de aunar, en polisémico acorde, sexualidad y escritura” [RT138] que Goytisolo halla en las *Soledades* de Góngora. Siguiendo este modelo analógico, la realidad se convierte en “esa corteza que una metáfora incandescente y feraz o la representación imaginaria de un cuerpo podían destruir en un segundo” [ibid.]; la escritura ocupa así el lugar fundamental previamente conferido a la intimidad sexual para configurar la alteridad en el relato autobiográfico. El tono confesional que el narrador autobiográfico adquiere convencionalmente por lo menos desde Rousseau, tono para cuya adopción la sexualidad se convierte en materia privilegiada, faculta al narrador goytisoliano para concebir la escritura como la explosión de la libido del autor; o, mejor dicho, la escritura se carga de una modalidad libidinal que la libera de otros compromisos miméticos concebidos ahora como externos, en función de una necesidad intrínseca más apremiante y básica.

Ahora bien, con esta ‘confesión’ no asistimos a la verdad revelada de la intimidad de Juan Goytisolo, sino más bien a una operación de sustanciación de su modo de ser un autor en su obra, la autenticidad: “escritura, sexo y amor configurarán en adelante tu territorio más profundo y auténtico” [RT106]. Pero de esta autenticidad personal se extrae una lección de poética autoral: “quien aspira a convertirse en personaje sacrifica su verdad más íntima a una imagen, al perfil exterior”, cae en “ese proceso de autorrepresentación del escritor que, a causa de su infidelidad a lo más genuino y medular de sí mismo, acaba por perder sin saber cómo su prístino estado de gracia” [ibid.]. Goytisolo opone aquí claramente la imagen de autor que se desprende como autonominación de los procedimientos de escritura de su obra y de su inscripción en el marco de una determinada tradición textual, a una figura de escritor más propia de la construcción de una personalidad que sirva de depósito para los valores editoriales e institucionales de esa obra. La imagen del autor y la figura de escritor no pueden así confundirse, pues la primera se define más bien en contra de cualquier tipo de identificación a partir de un conjunto de rasgos definibles en el marco del estado de cosas de una situación dada, sea la de la institución, sea la del mercado literario, ambos en su momento actual. La singularidad de la imagen del autor que Goytisolo identifica en su autobiografía con la autenticidad no tiene nada que ver con la figura social e institucional del escritor; pero por supuesto esto no implica que aquella se constituya simplemente como un implícito de su práctica textual y quede reducida, por lo tanto, a una mera figura de escritura, un efecto retórico construido con asiento en las estructuras del texto: la imagen del autor definida como

autenticidad excede tanto cualquier definición formalista del texto tanto como cualquier propósito de su reducción a definiciones institucionales o sociológicas del rol del escritor.

De este modo, entonces, la sexualidad se convierte en modelo de la autenticidad de la escritura de la obra y del autor (y no, por supuesto, de la mera (auto-)representación del escritor). Pero la escritura no es el lugar de expresión, representación o manifestación de la sexualidad, sino su equivalente. Cuando el relato autobiográfico se oriente, en aparente plan confesional, al minucioso análisis de los al principio azarosos o caóticos signos de la identidad sexual verdadera, estará abriendo el espacio de un modo de escribir con características particulares y, correlativamente, de una obra y un autor como nombres de esos procedimientos. El mecanismo es simple: por detrás de la “corteza” de la realidad aparecen signos velados, casuales, esos “camino que llevan a lo que somos”, que “son guardianescos e imprevisibles” [CV89]; del mismo modo, la literatura se definirá como “el reino de lo imprevisto” [CV238]. El relato autobiográfico permite, con sus recursos característicos, el proceso narrativo de reinterpretación de esos signos en función de una identidad ‘futura’ a la que ya ellos aluden, la del ‘coto vedado’ que finalmente se impondrá avasalladoramente sobre todos los demás dominios externos: el coto de la homosexualidad y el de la escritura. El resultado será el relato de una desidentificación primaria respecto de la figura que ahora se percibe como exterior: la del hijo, la del señorito burgués, la del escritor ‘comprometido’, la del español. Esto se verifica en el “inexplicable malestar al topar con paisanos que se dirigen no a ti sino a un doble molesto: desmentir con descaro tu identidad, responder al perturbador en idioma abrupto y extraño” [RT98]. Pero, como indicábamos, el proceso no termina aquí, en la mera negación de la identidad ‘de origen’; esta negación y la libertad absoluta a la que parece dar lugar es una mera “impresión ilusoria” [ibid.]. Los signos azarosos y el rechazo de los modelos identificatorios impuestos dan finalmente lugar a una necesidad de otro orden, ahora sí insuperablemente perentoria: la de la identidad auténtica por fin hallada, ligada a una modalidad específica del intercambio sexual y de la obra, como se ha dicho.

Sin embargo, debe dejarse claro que esta identidad posee características peculiares que la distinguen de los modelos anteriores; supone una necesidad y una unidad *sui generis*, que son precisamente las de la constitución de la imagen de autor de Goytisolo, que ya van más allá, ahora sí, del relato meramente autobiográfico: “el desfase entre vida y escritura no se resolvió sino [...] cuando el cuerpo a cuerpo con la segunda, exploración de nuevos espacios expresivos y conquista de una autenticidad subjetiva integraron paulatinamente la primera en un vasto conjunto textual” [RT28]. Justamente, la autenticidad ganada es ya la del autor, no la de la

persona ni la del escritor; a ella y a la obra servirán a partir de ahora ‘vida biográfica’ y escritura literaria. La necesidad aquí ya no es solo vital, ligada a la sexualidad en tanto intimidad, o meramente formal, en relación con los requisitos meramente constructivos de la labor del escritor: se trata de la postulación de un espacio propio de la escritura que reúne estos campos y les da su auténtico lugar. El autor tiene una vida y una obra, pero entre ambas no hay una relación de representación o expresión simple, ya que ninguna de ellas puede definirse ya como primaria o primordial. El autor se caracterizará, en la obra de Goytisolo, por ser capaz de escapar de esas determinaciones, haciéndolo sin embargo en función de una necesidad que ahora resultará verdaderamente auténtica e irreductible, sin ser sin embargo menos el resultado de un desfasaje entre series de coincidencia siempre provisoria o precaria.

Esto se puede percibir, por ejemplo, en la constitución, típicamente goytisoliana, de una verdadera genealogía literaria, que termina desplazando la original, exclusivamente familiar:

tus afinidades de escritor permiten compensar los precarios lazos de sangre con la imantación de unos campos magnéticos alejados de tu suelo y semilla: posibilidad de escoger antepasados y deudos, arrinconar el pobre escudo de hidalgo, olvidar cuanto fue destruido: forjar una genealogía a tu aire [RT145-146].

El modelo biográfico de la genealogía familiar persiste, al menos como modelo, pero abierto ahora a la elección; una elección que, sin embargo, resulta de una necesidad profunda que ya no se percibe como impuesta y, por eso, casual: “Elegiendo la escritura, el libro gestado, como sucedáneo, te ponías a salvo de las contingencias de una genética aleatoria, rompías voluntariamente la cadena causal” [RT238]. La destrucción del carácter determinante de los ‘lazos de sangre’ y el entorno familiar dan lugar entonces no a una libertad absoluta definida en términos individualistas abstractos, sino a la configuración de otras relaciones igualmente esenciales y necesarias, pero en otro plano. Este otro plano será, en efecto, el de la escritura de la obra, entendiéndola ya aquí de manera amplia y considerándola necesariamente correlativa de una imagen del autor, y no el simple foco de desintegración azarosa de toda identidad y necesidad por el que puede pasar si se atiende a la *doxa* barthesiana que a veces es común extraer de algunas de las novelas del mismo Goytisolo como *Don Julián* o *Las virtudes del pájaro solitario*. Pero, a su vez, la imagen del autor dejará de depender de factores sustanciales excluidos por externos, más propios del escritor, como su apariencia física o su nacionalidad, como queda claro en el marco de los jocosos episodios de la residencia de escritores de Yalta narrados en el capítulo 6 de *En los reinos de taifa* [RT328].

Entonces, finalmente, se trata de

introducir universo personal y experiencia del mundo, las zonas hasta entonces rescatadas, en el texto de la obra que vislumbraba hasta integrarlos e integrarme en él como un elemento más. El cambio operado en la vida se articularía así en un proceso globalmente generador: mi existencia perdería su entidad autónoma y ejercería una mera función dinámica en un mundo concebido como espacio de escritura, en el omnívoro conjunto textual [RT272].

Este será el proyecto de Goytisolo a partir de *Señas de identidad*. La autobiografía se convertirá, en *Coto vedado* y *En los reinos de taifa*, simplemente en otro modo de llevarlo a cabo: no consistirá, como parece suponer la crítica, en una restauración de la trascendencia de la existencia personal, biográfica, pero tampoco podrá reducirse solamente al estatuto de los textos de Goytisolo.

Varias consecuencias pueden extraerse de las formulaciones anteriores. Permítaseme adelantar solo una: la relativa al estatuto de la noción de verdad en este juego de autor, escritor y persona biográfica que es la autobiografía de Goytisolo. Se puede estar de acuerdo con Díaz Migoyo respecto de que la disputa autobiográfica de los hermanos Goytisolo “carece de interés en cuanto a la exactitud de unas u otras representaciones de [su] vida familiar” (17); sin embargo, se hace más difícil aceptar que la autobiografía de Goytisolo es un mero episodio del juego de “la ficción infinita del texto escrito o leído” (18), o, como concluye Moreiras-Menor, que ficción novelesca y autobiografía son intercambiables, y ambas resumibles indiscriminadamente en la noción generativa de la *performance* de escritura surgida de una interpretación algo sesgada de los textos de Roland Barthes de alrededor del año 70. Esta clase de fetichización de las nociones de escritura y ficción se basa en considerarlas ‘prácticas’, pero ‘prácticas’ absolutas, ideales; la escritura sería así capaz de generar identidades, conciencias, ‘posiciones de sujeto’ o núcleos de sentido sin más limitación que la de sus propias posibilidades constructivas. ¿Es entonces inevitable optar solo entre estos dos regímenes de verdad: el de la referencialidad histórico-biográfica y el de la construcción ficcional formal de la verosimilitud escrituraria?

La construcción autobiográfica de la imagen del autor en *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* nos permite aventurarnos a proponer otra perspectiva. Los conflictos generados en la crítica por estos textos sugieren una confusión de base: como ya indicamos, consiste en no distinguir imagen del autor, persona biográfica y figura de escritor. Sin embargo, se puede reconocer de todos modos la validez de las objeciones si se las considera desde otra perspectiva: no la de la construcción escrituraria, ni la de la referencialidad biográfica, sino la de la institución literaria tal como la conocemos. Las críticas como las de Fernández o Díaz Migoyo presuponen justamente determinadas concepciones respecto de la literatura, y ubican al escritor Goytisolo en una determinada posición respecto de esas concepciones presupuestas;

es en torno a estas cuestiones que se juega, para ellos, el valor de verdad de su literatura: en, precisamente, lo que nos dice sobre qué sea efectivamente la literatura, qué sea escribir o ser escritor. Goytisolo pretende operar en este campo, constituyendo así su imagen de autor según las estrategias analizadas obviamente en contra de cualquier figura de escritor institucionalizada que se le pretenda adjudicar. Con esto, Goytisolo alude a concepciones del Texto y de la escritura, y por lo tanto, de su obra, que no son ya definibles plenamente en el marco de la institución, y por eso la interrogan radicalmente.

Entiendo que solo desde esta perspectiva de análisis puede entenderse cómo opera en los textos de Goytisolo la noción de “autenticidad subjetiva”: se trata de una relación de necesidad que no es impuesta por las condiciones objetivas del origen social, familiar o histórico, ni por las de lo esperable dentro de la institución literaria o las de la construcción formal de la obra, sino que más bien se dibuja sobre la imagen del autor y lo que esta implica en relación con las concepciones de la literatura y sus límites, y lo que esto supone respecto de la constitución misma de la obra, entendida ahora en un sentido amplio, no formalista. Precisamente desde este punto de vista se puede entender la evolución de la obra de Goytisolo durante los años 90: las transformaciones de la imagen del autor, sobre todo las ligadas a la rehabilitación del testimonio (por ejemplo en sus libros sobre el sitio de Sarajevo, sobre Argelia o Chechenia), dependen de las zozobras atravesadas en el mismo período por la institución literaria, cuyos límites no pueden no volverse palpables en la obra de Goytisolo. Como indicábamos, los cambios en la imagen del autor goytisoliana pueden leerse como respuestas a preguntas capitales como ‘¿qué es la literatura?’ o ‘¿qué es escribir?’, dando por supuesto que no se trata de respuestas institucionalmente prefijadas. La crítica ha confrontado implícitamente la obra reciente de Goytisolo con concepciones institucionalmente determinadas de la literatura y la escritura, pero ha percibido solo sesgadamente los compromisos a los que la han expuesto las recientes transformaciones de la institución literaria, y como la obra de Goytisolo puede intervenir en esas transformaciones. Entendiendo la obra desde un punto de vista dinámico y no meramente constructivo, sería posible vislumbrar el alcance del desarrollo de la noción goytisoliana de “autenticidad subjetiva” del escritor enfrentada a los problemas de la narración testimonial y del quiebre de los paradigmas estéticos: este es el sentido de la interrogación, en *El sitio de los sitios*, por “el límite final de la literatura” (19).

La institución literaria construye las condiciones sobre la base de las cuales puede llegar a constituirse un escritor. Cuando Goytisolo resalta su excepcionalidad sobre el paisaje homogéneo y gris de la vida familiar y de la militancia política, no hace otra cosa que

responder, con esto, a los factores que condicionan la posibilidad contemporánea de convertirse en escritor. Este, según un posible desarrollo histórico en el que no podemos detenernos aquí, lo es, modélicamente, en tanto se define oposicionalmente frente a su contexto y es capaz de tomar distancia respecto de él, de una manera original o crítica. El juego institucional de la escritura literaria distribuye de este modo los focos de identidad del escritor. Frente a esto, se abren dos caminos. Primero, el de un vaciamiento progresivo de contenido en el sitio de esa excepcionalidad; la excepcionalidad se convierte así en un ‘significante vacío’ (20) que se va acomodando coyunturalmente y delimitando de manera dinámica. Así, la muerte del autor, la ausentificación del sujeto que escribe hasta convertirse en un vacío que inscribe en el espacio textual su finitud constitutiva, da lugar a una imagen del autor concebida como suplemento que nombra ese vacío y ocupa su lugar; de este modo, en la imagen del autor la institución literaria se enfrenta tendencialmente a sus límites, indicados por la singularidad de cada obra que se incluye en ella y a la vez la desplaza o transforma infinitesimalmente.

Pero en segundo lugar, y como resultado de la posibilidad de conceptualizar la excepcionalidad como tal, en su vaciamiento formalista o textualista, probablemente como resultado de las transformaciones de la institución a la que dieron lugar los movimientos históricos de vanguardia, surge el desplazamiento del foco mismo de constitución de la imagen del autor: su legitimación ya no depende del modo en que suple un vacío imantando diversos valores social o institucionalmente reconocidos, sino de la declaración de la verdad de esa situación social o institucional en la que se inscribe, que de ninguna manera coincide con un mero vacío que habría que suplir u ocupar siempre impropriamente. Por el contrario, esta manera de concebir la imagen del autor implica llamar la atención sobre su carácter universal, y sobre cómo en ella se juega una definición inmanente de la literatura que no puede coincidir con sus diversas caracterizaciones institucionales socialmente generalizadas. La imagen del autor puede hacer aparecer así una instancia que da vuelta todo aquello que suele pensarse acerca de la literatura, aun desde ella misma tal como se la define institucionalmente; de golpe, la pone ‘patas arriba’, le hace decir cosas que no está acostumbrada a decir y hace que aparezca en sitios donde no se la espera.

El desafío de Goytisolo en sus textos de los años '90 es conservar la figura de la excepcionalidad reconociendo, a la vez que su carácter no-sustancial, es decir, ya no estéticamente definible, tanto su necesidad dinámica de relegitimación institucional constante como la posibilidad de que ella dé lugar a una interrogación radical de la institución literaria y sus alcances (una vez que esta ha hecho de la excepcionalidad, tras las vanguardias, uno de los

mecanismos fundamentales de legitimación de las obras dentro de la institución). Frente a esto, dispone de dos estrategias básicas: primero, corporalizar la excepcionalidad, ligarla a lo involuntario y perentorio, que se resiste a la representación o la elaboración racional; segundo, quebrar los límites institucionales de la literatura, y definir la excepcionalidad según valores que la excedan, pero de todos modos inmanentemente. Así habría que entender el selectivo apoyo de Goytisolo a causas políticas internacionales, siempre y cuando no sean capaces de minar la excepcionalidad ganada para convertirlo nuevamente en militante colectivizado.

Esto es notable en un texto como *El sitio de los sitios*. Como en *Las semanas del jardín*, en esta novela se dan dos movimientos paralelos. Primero, el de la construcción (solo para su ulterior destrucción) de figuras que envían, desde la trama novelesca, a una instancia de autor: Eusebio, en *Las semanas...*, y el improbable J. G., en *El sitio...*, que, como es obvio, recupera las iniciales de Juan Goytisolo, pero ocupando, como se podía esperar, el lugar del muerto. En segundo lugar, proliferan en estos textos los personajes escritores: en efecto, todos escriben, tanto el comandante y los miembros de la “tertulia políglota”, en *El sitio de los sitios*, como el “círculo de lectores” en *Las semanas del jardín*. El proyecto es evidente: la instancia autoral única, monológica, se dispersa en una escritura pluralizada, hecha de la mezcla de discursos cuyos destino y procedencia no puede trazarse con seguridad alguna, y que terminan enloqueciendo precisamente al representante del poder militar, el comandante español de las fuerzas internacionales que se encarga del ‘caso J. G.’.

Sin embargo, está claro que no se trata simplemente de celebrar aquí simplemente los poderes ‘emancipadores’ anti-identitarios de la escritura en medio del cerco establecido por el sitio de Sarajevo. Esto es lo que marca la “Nota del autor” que cierra *El sitio...*, al contraponer “el poder” liberador de la literatura con su “límite final” (21). El ‘fetiche’ de la liberación absoluta de la ‘práctica escrituraria’ se ha quebrado y se impone, en esta nota final, otra imagen del autor, escindido entre liberación personal, libidinal, gracias a una serie de imágenes excepcionales plasmadas en un texto literario, y necesidad de testimoniar y dar cuenta del horror del sitio de acuerdo con una concepción alternativa, respecto de las institucionalmente imperantes, de la literatura. ¿Cómo aparecerá esto en la construcción novelesca?

*El sitio de los sitios* es un policial sin final; no porque le falte, o la novela esté inconclusa, sino simplemente porque se construye trazando el horizonte de la espera de esa resolución para finalmente sustraerse a ese mismo horizonte que ha diseñado. Los supuestos autores-escritores de la trama en torno de J. G. que ha enloquecido al comandante resultan a su vez parte de un juego de confusiones que los excede en torno de la figura de Ben Sidi Abú Al

Fadaíl. “Bruscamente”, indica uno de los miembros de la “tertulia políglota”, “descubrí que no dominaba el juego, que sus reglas se me escapaban y otro –quién?- jugaba conmigo como yo había jugado con el comandante” (22). “Alguien –los señores de la guerra y sus cómplices-”, agrega más adelante otro miembro, “escribe el argumento y nos maneja como títeres desde su atalaya! La realidad se ha transmutado en ficción: el cuento de horror de nuestra existencia diaria!” (23). El juego de la ficción y la escritura no puede detenerse ni resolverse: el criminal no es descubierto ni castigado y, de hecho, la pregunta característicamente policial por el “¿quién?” de la identidad del culpable perderá su sentido. La disolución escrituraria de toda identidad, su constructividad radical, termina siendo el juego de “una Historia impuesta” (24) y, en última instancia, el lugar mismo del ejercicio del poder y de la violencia física: nada más lejos del festín vengativo y emancipatorio tramado por los miembros de la tertulia.

La escritura en su poder desidentificador no puede ser ya simplemente aquello que el autor debe ser capaz de portar para definir su excepcionalidad frente al contexto continuo de lo socio-histórico; sucede que ese *continuum* frente al cual, como vimos más arriba, se definía el autor se ha vuelto también espacio de desidentificación, espacio de escritura y de ficción. Frente a esto, se presentan dos estrategias básicas que escinden al autor goytisoliano, como ya habíamos notado en la “Nota del autor”, y que se inspiran modélicamente en las dos voces que, olvidados y dispersos los autores-escritores de la “tertulia políglota”, ‘cierran’ *El sitio de los sitios*, la del comandante recluido en el Centro Siquiátrico Militar y la del autor del “Último sueño”. El comandante une la recuperación de una historia personal o familiar reprimida (la del tío Eusebio) con la denuncia y el testimonio de la verdadera situación del sitio y del papel que en él han tenido las fuerzas internacionales (25), que tienen mucho de similar a los del mismo Goytisoló en su recopilación de textos testimoniales sobre la guerra *Cuaderno de Sarajevo*, para incluso alistarse entre los defensores de la ciudad sitiada (26). Y el autor del “Último sueño” renuncia correlativamente a estructurar definitivamente la ficción novelesca, a “concertar lo disperso, trabar los apartados heterogéneos, eludir anacronismos e incoherencias, imaginar la arquitectura y diseño”, es decir, a “fabricar una novela al uso, un presentable y bien hecho producto de mercado” (27).

Las voces de escritor ‘salvadas’ en *El sitio de los sitios* tiene que ver entonces con dos operaciones. Primero, con renunciar a la idea de construcción ficcional de la verosimilitud y, por lo tanto, al ideal artístico de la forma ‘armónica’, por la simple razón de que esto ya no garantiza la excepcionalidad requerida al escritor por la institución literaria: la construcción lograda y el paradigma de la estética son ahora equivalentes no de lo que resiste al poder

instrumental de lo social, sino del “bien hecho producto de mercado”. De aquí la opción por la fragmentación y la inconsecuencia como marcas de excepcionalidad. Pero, en segundo lugar, aparece la reunión, en la figura del comandante, del ajuste de cuentas con la historia personal y el testimonio referencial directo. Como indicábamos más arriba, la nueva imagen del autor goytisoliano surge de aunar lo libidinal e involuntario de la escritura corporalizada con la rehabilitación del compromiso como significantes de la excepcionalidad del autor.

## 2. Versiones de la autoría

En la obra reciente de Juan Goytisolo, entonces, se lleva a cabo una formidable operación de destrucción de los lugares tradicionalmente otorgados al autor y al sujeto en el discurso literario. Esta operación se lleva a cabo en varios niveles, incluso en el de la evidencia de la figura del autor en el mercado literario actual y su marco legal: el del *copyright*, por ejemplo. Baste como justificación directa de esta afirmación uno de los textos más recientes de Goytisolo, *Las semanas del jardín* (28), en el cual el nombre de autor no aparece en ninguno de los sitios habituales, y que por otro lado ficcionaliza una pluralidad de narradores en busca de un autor, el improbable Eusebio. Justamente, el *copyright* de este texto estará a nombre de “Un círculo de lectores” (29): en ellos quedaría cifrada cualquier posible derecho de autoría sobre él.

La única mención paratextual del nombre de autor de Goytisolo en *Las semanas del jardín* aparece en la solapa, que reproduce el último capítulo de la obra:

El Círculo de Lectores del Poeta, antes de dispersarse, inventó un autor. Después de prolongadas discusiones en las que sus miembros lucieron vastos conocimientos etimológicos, históricos y lingüísticos, forjaron un apellido ibero-eusquera un tanto estrambótico, Goitisol, Goitizolo, Goytisolo –finalmente se impuso el último-, le antepusieron un Juan -¿Lanas, Sin Tierra, Bautista, Evangelista?-, le concedieron fecha y lugar de nacimiento –1931, año de la República, y Barcelona, la ciudad elegida por sorteo-, escribieron una biografía apócrifa y le achacaron la autoría -¿o fechoría?- de una treintena de libros.

Resulta aquí evidente cómo la noción misma de autor se vuelve problemática en la literatura de Goytisolo, incluso en sus lugares más evidentes o naturalizados, llegando al punto de un desarmado total en el que el autor es una construcción ficcional surgida del texto mismo, y, como tal, plenamente contingente (de aquí la presentación de otras opciones, de otras posibilidades, en cuanto al nombre propio, y de la apelación directa al azar para la determinación del origen biográfico, “por sorteo”).

La destrucción de la figura del autor, como puede verse, se manifiesta en los últimos textos de Goytisolo de una manera más que notable, y se exhibe justamente en los lugares más

característicos de la apropiación textual según las reglas del mercado literario. Por esto, no será el objetivo de este trabajo trazar únicamente las modalidades de esa destrucción que es ella misma un contenido omnipresente y evidente en estos textos. Se tratará, más bien, de explorar lo que, en una primera lectura, parece una contradicción, la que surge justamente de considerar en una misma perspectiva la desarticulación de las nociones de autor y sujeto como sitios del origen y la garantía del sentido de un texto, y el giro autobiográfico de una parte importante de dicha obra, junto con su reciente reivindicación de la literatura testimonial, por ejemplo en las recopilaciones de textos periodísticos sobre el sitio de Sarajevo, sobre Argelia o Chechenia (30). Tanto la literatura autobiográfica como la testimonial dependen, al menos en principio, en su constitución misma como géneros del discurso, de un acuerdo sobre el ‘haber estado ahí’ de su autor, es decir, de cierto compromiso o valor de autoridad otorgado a ciertas experiencias personales y, al menos en este punto de partida, plenamente subjetivas.

Planteada entonces la contradicción que servirá de punto de partida a este trabajo, *La cuarentena*, un texto de Goytisolo que reúne varias de las coordenadas expuestas (‘muerte (más literal que nunca) del autor’, cierta vocación de testimonialidad sobre acontecimientos geopolíticos recientes (en este caso, acerca de la Guerra del Golfo Pérsico), y evidentes referencias autobiográficas), permitirá esbozar de qué modo sus operaciones no se detienen en la desarticulación señalada, sino que despliegan toda una serie de estrategias discursivas específicas dirigidas al sostenimiento de una nueva imagen de la autoría.

Ya desde su capítulo 1, *La cuarentena* se entronca con toda una serie de formulaciones teóricas en torno de la cuestión de la ‘muerte del autor’, específicamente en la línea abierta en torno de esta problemática, como teorización acerca de la escritura y del texto, por Roland Barthes en sus textos emblemáticos “La muerte del autor” y “De la obra al texto” (31). Para Barthes, la escritura confunde todos los signos que remiten a una identidad definida, y por esto implica necesariamente la ‘muerte del autor’: no porque ella misma tome ahora el lugar de un origen unitario del sentido del texto, en reemplazo de aquel fundado en lo que el autor, personal e individualmente, ‘quiso decir’, sino más bien porque la escritura, tal como la concibe Barthes, quiebra la posibilidad misma de concebir el texto como el lugar de apropiación de un ‘querer-decir’ específico, individual o colectivo, subjetivo u objetivo, siempre igual a sí mismo y de este modo recuperable por un lector. El texto es para Barthes el lugar del cruce de códigos y de signos, ninguno de los cuales remite a un origen más allá del

texto, y que, de hecho, vedan la posibilidad de apelar definitivamente a cualquier modelo de subjetividad autoral capaz de convertirse en ‘guardián’ del sentido del texto.

La procedencia barthesiana de las formulaciones autorreflexivas sobre la escritura del capítulo 1 de *La cuarentena* (y, específicamente, sobre la ‘muerte del narrador’, que en este caso aparece marcado con los rasgos propios de una figura del escritor, como el de ser el encargado de la composición material del libro) resultará, tras la siguiente cita, absolutamente obvia:

La escritura de un texto supone la existencia de un fino entramado de relaciones entre los distintos nódulos que la integran. Todo confluye en ella: acontecimientos ajenos, sucesos vividos, humores, viajes, casualidades, mediante su trabazón aleatoria con lecturas, fantasías e imágenes, en virtud de un *ars* combinatoria de cruces, correspondencias, asociaciones de la memoria, iluminaciones súbitas, corrientes alternas (32).

La escritura es un lugar de confluencia de códigos y signos que, lo más importante, no reconoce exterior: “Todo confluye en ella”. La escritura sería, si puede decirse de este modo con Barthes, el ‘principio generador’ del texto, y no la voluntad de un ‘querer-decir’ consciente y trascendente; pero dicho ‘principio generador’ no consiste en ningún tipo de sustancia definida de acuerdo con algunas cualidades propias (por exclusión de otras que le resultarían ajenas), sino que es simplemente el lugar de la aglutinación, de la relación de los diversos signos, sin exterioridad, es decir, sin una instancia desde la que puedan establecerse distinciones o jerarquías para estos materiales de una manera absolutamente definitiva.

Podría, de este modo, formularse una lista no exhaustiva ni ordenada de los códigos y campos culturales que se entremezclan en *La cuarentena*: referencias a la obra de místicos árabes, especialmente Ibn Árabi; a cierta tradición heterodoxa de la literatura española; a la Guerra Civil Española, a la del Golfo; a la literatura escatológica, especialmente a la *Divina comedia* de Dante Alighieri; e incluso a la biografía del mismo Goytisolo, que se cruza con estos como otro código o campo discursivo más, sobre todo teniendo en cuenta cómo se la ha ya construido como material propiamente textual dentro de la obra de Goytisolo en textos autobiográficos como *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* (33).

Pero, a pesar de lo recién señalado, será posible hallar en este primer capítulo de *La cuarentena* varios elementos de notable importancia que se hace difícil encontrar en la formulación barthesiana original del problema de la ‘muerte del autor’. Básicamente, se trata del lugar fundamental e imprescindible que en esta verdadera teoría goytisoliana de la escritura ocupa cierta concepción musulmana del más allá y de la escatología. Para este autor, encargado de componer materialmente la obra, hay algo más allá de su muerte: es el *barzaj*, el mundo de ultratumba, el cual podría ser considerado el espacio mismo de la escritura en *La cuarentena*.

El pasaje al *barzaj* es un camino de espiritualización, que supone un primer nivel de abandono de la individualidad (“me desprendí de mí mismo” (34), indica el narrador), pero no implica la desaparición total del cuerpo, como podría presuponer alguien formado en la concepción judeocristiana del más allá: en el *barzaj* los espíritus, según una cita transcrita de Ibn Árabi,

continúan en posesión de sus cuerpos y éstos adoptan la forma sutil en la que uno se ve a sí mismo en sueños. Pues el otro universo es una morada en la que las apariencias cambian de continuo, del mismo modo que los pensamientos fugitivos en la dimensión interior de éste (35).

Por supuesto, esta materialidad multiforme y fluida del cuerpo sutil en el *barzaj* tiene mucho que ver con cómo Barthes concebía la materialidad de la escritura, según se expuso más arriba, y con la transmutación y transformación de las identidades a partir de cruces azarosos de significantes que ella implica; puede, al respecto, simplemente revisarse lo que en el texto sucede específicamente con las problemáticas identidades de género, a partir de las infracciones a las reglas de la concordancia y de la errática referencialidad de los pronombres, como se verá en detalle más adelante. Entonces, esta referencia metafórica al carácter ‘corporal’ o ‘material’ de la escritura, correlativa de otras metáforas críticas habituales como las de ‘la escritura como cuerpo’, de las cuales el texto de Goytisoló saca bastante provecho, es consecuencia directa de las posiciones de Barthes en torno de la ‘muerte del autor’: lo que muere es justamente la idea de una conciencia operante, fenomenológica, concebida como ese lugar en el que es posible reunir todos los sentidos de un texto, sea esta o no la de un autor o de un lector definidos en los términos tradicionales; de este modo, desprovista de ‘conciencia’ o de ‘mente’, la escritura se reduce a una mera corporalidad (sin órganos, podría agregarse deleuzianamente). La materialidad se entiende aquí justamente como aquello que en la escritura se resiste a ser apropiado por la unidad de una conciencia y a entrar plenamente en el universo de las significaciones textuales.

Pero estas metáforas acerca de la ‘materialidad’ o el carácter ‘corporal’ de la escritura deben ser puestas en conexión, en *La cuarentena*, con el cuerpo sutil, fluido y transformable, de las almas en el *barzaj*. Esto implica no solo que la escritura reúne y confunde todos los códigos sin constituir ninguno de ellos como código maestro (por ejemplo, el del supuesto ‘querer-decir’ del autor, definido en términos biográficos o en los que se prefiera), sino, sobre todo, que ella se encuentra, como las almas del *barzaj*, en camino hacia la espiritualidad y lo que esta implica desde un punto de vista místico: la fusión con lo Uno por excelencia, la divinidad. Es entonces importante destacar que, si se va a tener en cuenta la figura del texto como cuarentena, tal como el texto mismo sugiere en el capítulo 28, tomándola en los múltiples sentidos con que esta palabra aparece en *La cuarentena* –o sea, como período de

incubación de una enfermedad, como la duración de la Guerra del Golfo Pérsico, como los días previos al juicio tras la muerte del difunto, etc.– pero especialmente en lo que hay de afín entre una concepción de la escritura como la de Barthes y la fluidez o sutilidad de los cuerpos en el *barzaj*, habrá que llamar especialmente la atención sobre que la multiplicidad y heterogeneidad constitutivas de la escritura figurada como cuerpo o materialidad deben ser concebidas solo como un paso en el tránsito hacia lo Uno, de lo cual todo rasgo de esa multiplicidad sería finalmente la manifestación. En efecto, “para Ibn Árabi, la multiplicación de las formas es la modulación compleja de una misma Presencia. Materia, personas, sucesos, fenómenos naturales, obras de arte son los signos de ésta” (36). Si toda multiplicidad heterogénea, entonces, es una manifestación de la Unidad divina, la materialidad de la escritura más allá de una conciencia dadora de sentido y la ‘muerte del autor’ en *La cuarentena* deben volver a ser pensadas; las referencias barthesianas aparentemente directas tienen que ser puestas en su lugar, considerando justamente el contexto en el que aparecen las secciones teóricas autorreferenciales, como los capítulos 1 o 28, en el texto de Goytisolo.

De este modo, podremos analizar pormenorizadamente las operaciones escriturarias de las que el texto se sirve para llevar a cabo la sutílización de la escritura que propone; pero siempre habrá que tener en cuenta que esas operaciones se dirigen en último término hacia la manifestación o la construcción de una unidad, que por supuesto ya no podrá ser sin embargo la conciencia del ‘querer-decir’ del autor, ni la del lector hecha a su imagen y semejanza. En última instancia, estas operaciones textuales de *La cuarentena* estarán dirigidas a la articulación de una nueva posición de autoría o imagen del autor capaz de sustraerse en alguna medida a los juegos heterogéneos de la escritura, pero que no podría constituirse si ellos no mediaran. Habrá entonces que tener en cuenta cómo Michel Foucault, considerando ya la ‘muerte del autor’ un verdadero lugar común de la crítica, señala en su conferencia “¿Qué es un autor?” (37) que la función-autor surge justamente en los límites de un discurso; si *La cuarentena* parte de una identificación, muy barthesiana, de narrador (como compositor material de la obra) y autor precisamente a través de la muerte del primero y su tránsito al más allá, y las operaciones textuales están dirigidas justamente a esa desarticulación de la figura de la autoría como conciencia individual dadora de sentido, habrá que explorar en los límites mismos del texto y de sus operaciones la constitución de otra presencia, de una verdadera imagen de autor, si puede seguir llamándose así. De esta manera será posible enfrentarse a las claves del discurso ‘místico-posestructuralista’ de las obras recientes de Juan Goytisolo.

En efecto, las operaciones textuales básicas de *La cuarentena* están orientadas a quebrar la posibilidad de estabilización de un núcleo de significado, es decir, de responder la pregunta ‘¿de qué habla o qué quiere decir este texto?’; esta es la consecuencia última de las consideraciones a propósito del funcionamiento de la escritura ligadas al tópico de la ‘muerte del autor’. El texto desestabiliza constantemente cualquier hipótesis referencial directa: la multiplicidad de alusiones y los cruces azarosos constantes generan un piso básico de ambigüedad y confusión que impide establecer, en una primera instancia, certeza referencial alguna en el texto.

Estas operaciones específicas pueden analizarse en detalle, recordando siempre que solo constituyen un momento del texto, que no se agota en ellas. Así, hay que llamar la atención sobre la función de las oraciones interrogativas sucesivas, que vuelven inestable o ambigua toda conclusión referencial que se pueda extraer de ellas.

¿Cruzaba el amplio vestíbulo de un hotel? ¿Subía velozmente recluso en un ascensor holgado?  
¿Volaba a nueve mil metros de altura en un avión de las líneas aéreas turcas, como ocurrió una vez, lo recordaba bien, en un vuelo interior de las mismas, entre Erzurum y Ankara? (38)

Aquí, la yuxtaposición de preguntas quiebra las expectativas de un espacio estable y reconocible, que pueda servir de marco a un despliegue argumental (también quebrado, como puede esperarse en los textos de Goytisolo desde los años ’70). Una función similar cumplen en el texto las estructuras oracionales disyuntivas, que abren un campo de ambigüedad básico que, como veremos, será sin embargo la condición de la posibilidad de enunciación de una verdad acerca de la historia, como puede ya percibirse en este fragmento del capítulo 38:

¿Eran kurdos supervivientes de Halabxa, de Dahuk, de Mosul o simplemente aquellos paisanos suyos que cincuenta y dos años antes habían atravesado asimismo sucios y harapientos, con su estela de excremento y cadáveres, el pueblo catalán en donde vivía refugiado? (39)

La inestabilidad referencial producida por la disyunción tiene ya aquí, cerca del final de *La cuarentena*, la función de extraer justamente de la yuxtaposición de dos fenómenos históricamente distantes en apariencia una verdad que no surgiría de cada uno de ellos por separado. Y esta verdad aparece enseguida reflejada, como podía esperarse, en una ambigüedad de la enunciación también disyuntiva:

Pues, ¿quién escribía de verdad aquella página? ¿El autor sesentón inclinado a su mesa de trabajo o el niño ignorante que asistía por vez primera en su vida al derrumbe de un sueño y al fin abrupto de la esperanza? (40)

La verdad de la enunciación de *La cuarentena* tal vez pueda entonces ser pensada en el cruce de estas dos imágenes del autor; más adelante se analizarán las consecuencias de esta posibilidad.

Otra operación textual característica de *La cuarentena* tiene que ver con la proliferación de la elipsis, especialmente la del sujeto oracional. Por supuesto, esto puede enmarcarse en la ruptura de la noción tradicional de personaje característica de la obra de Goytisolo en su conjunto, pero también en la del narrador, y de este modo unirse con el carácter errático del uso de los pronombres, especialmente los personales, que se constituyen como el espacio por excelencia de la fluidificación de las identidades en el texto, especialmente de las de género: “Ella se ha alejado de ti y, sin su preciosa guía, te sientes de pronto seca y desamparada” (41). La concordancia gramatical problemática perturba la estabilidad de la enunciación.

La desaparición de indicadores temporales habituales en los textos narrativos, como ‘más tarde’, ‘en ese momento o ‘al día siguiente’, quiebra la unidad del desarrollo de la línea argumental, noción obsoleta en la literatura de Goytisolo. La inexistencia de transiciones, sea entre capítulos o secciones de un mismo capítulo, que da lugar a la yuxtaposición y al montaje de espacios y elementos, condición de posibilidad de la fluidez y transformaciones características, también atenta contra la hipótesis de un argumento, de una historia única que pueda así ser contada.

Sin embargo, frente a estas operaciones que, como cabía esperar a partir de la ‘teoría de la escritura’ del capítulo 1 de *La cuarentena*, se orientan al desarmado de cualquier identidad o unidad estables en el texto, sean la del referente, la del argumento, la del personaje o la del narrador, es posible reconocer una serie de continuidades que parecen sustraerse a este quiebre y permiten, en alguna pequeña medida, pensar el texto en su paradójica ‘unidad’. Se trata de la reiteración de elementos o personajes como la Dama de la Sombrilla, el panel televisivo del programa de opinión sobre la Guerra del Golfo Pérsico, el joven de la chilaba raída, el auto DKV, los multiformes Naquir y Muncar, etc.

En la misma línea, puede llamarse la atención sobre el hecho de que, a pesar de la inestabilidad de toda referencia a un espacio específico, el texto no renuncia a la espacialidad; todo lo contrario, es un inagotable productor de espacios. Este es uno de los rasgos principales que toma de la literatura escatológica en la que se basa, especialmente de la *Comedia* de Dante, con sus círculos, recintos, fosos, rellanos, valles y cielos. Estos espacios, sin embargo, se reducen a una pura espacialidad sin sentidos:

Relámpagos y brillo intermitentes aumentaban su luz intensa en un empíreo sin orto ni ocaso, ni diestra-siniestra, ni arriba ni abajo, circuidos ambos de nubes en hilachas, fluidas o densas, no sabían si cirros o cúmulos, nimbos o estratos (42).

Resulta evidente que esta espacialidad fluida y transformable no es en *La cuarentena* otra cosa que una metáfora más (si no la privilegiada) de la escritura, que no reconoce sentido alguno

que la exceda o detenga los cruces azarosos de significantes que produce. En la espacialidad de *La cuarentena*, la escritura es capaz de alcanzar un giro reflexivo en el que se ‘significa’ figurándose a sí misma. En efecto, ella es “un espacio que, de opresivo y angosto, se había transformado en impreciso e inmenso y en el que sus palabras vibraban como un silbo muy delicado e imposible de localizar” (43). Las mutaciones de este espacio vedan no solo la referencia sino, específicamente, la posibilidad de ubicar en un punto determinado la voz que enuncia, destruyendo la ‘autenticidad’ supuesta de cualquier ‘querer-decir’ autoral.

Sin embargo, como podría suponerse a partir de lo ya expuesto, este espacio figuradamente escriturario sufrirá una transformación ulterior que en un principio podría parecer una reducción contraria a su radical desautorización de cualquier voz situada en un sitio determinado: “El espacio precario en el que se movía se reducía manifiestamente a los límites de su habitación anterior” (44). Esta será, desarrollada, una de las paradojas centrales de *La cuarentena*, que, llevada a sus últimas consecuencias se convertirá en la apuesta definitiva de la escritura de Goytisolo: ¿cómo desde el espacio en apariencia reducido de la escritura literaria es posible llevar a cabo una transformación radical de múltiples coordenadas que lo exceden? Se tratará precisamente de quebrar, como hemos visto, las relaciones de apropiación y pertenencia directa de la escritura a una persona individual y a una serie de circunstancias específicas (biográficas, sociales, históricas, etc.) que le resultan externas, de modo que estos, ‘transfigurados’, terminen dando lugar a una enunciación que no reconozca ya las limitaciones de esas situaciones concretas.

Tal vez sea en los rasgos autobiográficos de los textos recientes de Goytisolo donde mejor pueda percibirse el desarrollo de estas operaciones. Es evidente que el de lo autobiográfico es solo uno de los hilos o códigos entrecruzados por el texto de *La cuarentena*, y no podrá ser considerado ya el lugar privilegiado de una conciencia general, centro de las vivencias, se las defina o no biográficamente. De hecho, como código, el de lo autobiográfico no podrá ya ser pensado como dominante, sino solo como uno más en la multiplicidad constituida por los cruces textuales; la operación específica para vedar toda otra consideración respecto de lo autobiográfico tendrá que ver con convertirlo en simple apariencia, ficción o espectro: “Todo aquello, ¿simulaba el pasado, como pretendía ella, o era añagaza y trampantojo de los sentidos?” (45). Los familiares se convierten en fantasmas que la escritura autobiográfica evoca, encontrándose de este modo con el resto de las almas y las figuraciones del *barzaj*, es decir, convirtiéndose en un material escriturario más:

¿Cómo dialogar, a dos mil kilómetros de distancia, con el cónclave de fantasmas de tu niñez y familia? [...] ¡Traidores recuerdos de paz, de amor, de maternal ventura que asediaban también a tu doble o doblado en vísperas de la emigración de su alma! [...] Sin embargo, reaparecen y se afanan, como la imagen latente de una placa o película durante el revelado, borrosos e informes primero, discernibles y nítidos después, entre la masa amorfa de espectros, tras un largo camino de puentes resbaladizos, arduos e ingentes obstáculos, empinadísimas rampas, contorneando las bermejas e incandescentes mansiones de prueba y expiación. [...] Sus siluetas se transparentan en la nocturna diafanidad del macabro, los cenotafios ornados de aleyas y testigos rematados de turbantes de piedra, cúpulas estriadas, santuarios derviches, palomares de tórtolas blancas, el mausoleo del Sultán de los Enamorados con un almocrí que recita los versículos sagrados del Libro (46).

La autobiografía resulta desplazada frente a la experiencia del *barzaj*, convertida de este modo en mera representación o duplicación apariencial; la vida vivida en su sentido más concreto y personal es reducida al estatuto de simple espectro. Pero, de este modo, la escritura de Goytisolo está ‘haciendo lugar’ para otra modalidad que, sin embargo, también podría ser llamada ‘autobiográfica’, y que poco tendrá que ver con los datos cronológicos de una ‘vida personal’. La transfiguración y fusión de elementos autobiográficos con otros códigos ‘ajenos’ supondrá un proceso de purificación que permitirá reencontrar la autobiografía en otro plano, el de lo espiritual. Básicamente, se tratará de desnaturalizar a través de la escritura la simple autobiografía entendida como vida vivida o dato biográfico, para sostener la construcción de la autobiografía espiritual de un sujeto por fin plenamente constituido, pero ¿bajo qué condiciones?

De aquí la importancia que tanto en *La cuarentena* como en *Las semanas del jardín* tomará la figura del doble, característica de muchas figuraciones religiosas de la muerte. Pero aquí el doble tendrá que ver específicamente con la representación escrituraria, con los textos; son los textos los que generan el desdoblamiento básico, como en el capítulo 22 de *La cuarentena*, donde la escritura fuerza autorreferencialmente la distinción de sujeto-escritor y sujeto-personaje: “Esparcidas por la mesa, halló algunas cuartillas sin corregir de su texto. Cogió una de ellas y descubrió, perplejo, que correspondían al borrador del presente capítulo” (47). En efecto, la escritura, desnaturalizando el carácter en apariencia evidentemente biográfico de la vida, la enfrenta a su duplicación escrita, en la que el sujeto se desdobra: esta será la condición de la verdadera autobiografía espiritual, de la vida finalmente reencontrada. El juicio de Naquir y Muncar, los ángeles a los que las almas se enfrentan en el más allá, tendrá que ver finalmente con las obras del narrador, pero considerándolas, como el texto mismo lo indica, “su vida hecha texto” (48). La textualidad no implicará simplemente, como en la hipótesis barthesiana con que se inicia la novela, una disolución de toda identidad, especialmente la del autor como sujeto biográfico, en una heterogeneidad radical: el juego duplicador o multiplicador de la escritura que convierte el código autobiográfico en uno entre

otros es un camino de despojamiento hacia la verdadera esencia de una identidad propia, lo que en el texto de *La cuarentena* se definirá como el “grado” (49). Pero el momento de desarticulación textual de la ‘vida vivida’ no es un simple rodeo innecesario. El camino de la espiritualidad supone un despojamiento de la propia identidad (50) a través de la escritura: por esto es posible hablar, a propósito de Goytisolo, de una escritura autobiográfica espiritual.

¿Qué es entonces el “grado” como sitio de verdadera definición de una identidad en el plano textual? El grado es, en la escatología de inspiración musulmana que diseña *La cuarentena*, la consecuencia del juicio de las almas, que determina su destino ulterior. Por cierto, se podría decir que toda autobiografía da lugar, en alguna medida, a una versión secularizada de este proceso: en este caso, el punto de llegada sería el de la enunciación del propio texto autobiográfico, convertido así en foco de valoración y significado de los ‘hechos vividos’, en una especie de ‘más allá’ textual (más allá, se entiende, del ‘riesgo’ narrativo constitutivo de los acontecimientos expuestos). Pero en la autobiografía espiritual de *La cuarentena* este gesto característico resulta transformado en el marco de la escatología: Goytisolo re-trascendentaliza el modelo del relato autobiográfico, los des-seculariza quebrando justamente el carácter dominante del hecho, del acontecimiento vivido en su pura inmanencia, frente a la trascendencia de un ‘más allá’.

La consecuencia básica, entonces, de la espiritualización de la autobiografía que Goytisolo lleva a cabo es la abolición de la referencialidad primaria de la noción de ‘vida biográfica’, valga la redundancia, en el género autobiográfico. Este no va definirse ya por los materiales a los que acude (y su supuesto carácter directamente vivenciado) sino justamente por una esencia que remite a otro plano de análisis, que no se agota en los hechos de una vida en su pura inmanencia.

Entonces, la autobiografía, en *La cuarentena*, es una autobiografía espiritual, en otro plano respecto del de la ‘vida biográfica’ o los ‘hechos de la historia’; pero, a la vez, es una autobiografía eminentemente textual. De hecho, la autobiografía solo puede ser espiritual, en el sentido que esto tiene en la obra reciente de Goytisolo, siendo textual: se trata de ‘textualizar’ la vida, de sacarla de su supuesta naturalidad como ‘vida vivida’ o ‘experiencia propia’ dadas de una vez y para siempre e ‘iguales a sí mismas’, ‘naturalidad’ que la reduce a mero recuento de anécdotas o detalles, de modo que, desautomatizada, entre en un conjunto de relaciones diversas que la exceden poniéndola en contacto con lo ‘otro’. Es de este modo que la autobiografía alcanza su verdadero carácter de tal: no hay para Goytisolo autobiografía sin

renuncia a la ‘vida vivida’ personalmente, es decir, sin textualización; pero, como veremos, a la vez será el texto el lugar de una verdadera identidad (autobiográfica) reencontrada.

Resulta evidente que en el universo de *La cuarentena* la vía de purificación atraviesa el cuerpo. Las experiencias espirituales a las que hace referencia el capítulo 16, ligadas justamente a la identidad esencial del narrador en ¿primera? persona (“Éxtasis, raptó, júbilo, exultación: ¡conciencia de haber alcanzado tu grado, tu parte de gloria y goce inmanente sin que tu espíritu conciba siquiera la posibilidad de algo mejor!” (51)), tienen que ver con una entrega a la corporalidad, sea bajo la figura de los luchadores o de los giróvagos: “Su cuerpo sólido, estampa indómita y trabazón maciza son el emblema del vigor de su fe” (52).

¿Qué extrema sugestión o quimera reflejan los atletas que se estremecen de pies a cabeza, cual arbustos ligeros agitados por la brisa o la superficie vibrátil de un líquido acariciado por un viento suave? Cuando alzan los brazos y sus cuerpos fluctúan como agudas lenguas de fuego en su espacio mágico circular, ¿pertenece todavía al mundo corpóreo o vives una teofanía y te has desasido para siempre de las criaturas y trampas de la sensibilidad? (53)

La pérdida de la individualidad, la unión con la divinidad (como “criatura ígnea” (54)) surgen de experiencias ligadas plenamente a lo corporal, pero a una corporalidad fluida y transformable.

Continuando entonces con las figuras de la ‘escritura como cuerpo’ surgidas de las concepciones barthesianas ya expuestas, estas experiencias corporales teofánicas permiten articular la materialidad de la escritura y la textualidad goytisolianas (y el cúmulo de relaciones azarosas que supone) con la esencia autobiográfica y la verdadera identidad que es el “grado”: las des-identificaciones de la textualidad son la condición de posibilidad de la identificación definitiva con el propio grado. Sorprendentemente, la escritura, en su misma materialidad (o ‘corporalidad’) es aquí el sitio de la constitución de una subjetividad con todos sus atributos tradicionales –identidad que permanece y subyace a través o más allá del tiempo, responsabilidad moral sujeta a castigos y recompensas, unidad por debajo de la pluralidad de manifestaciones o percepciones e incluso sitio de una intervención política en la esfera de lo público– desplazando de plano la oposición fenomenológica entre material textual y conciencia dadora de sentido. A través de su escritura, Goytisoló se hace una identidad y un cuerpo, y desde allí será capaz de articular su propia imagen de autor. La escritura es entonces el lugar de una subjetividad recuperada, que ya no será la del autor como mero propietario legal de sus obras o conciencia en la que, como foco, se ancla todo sentido que pueda surgir de ellas, ni la del escritor, ni la del autobiógrafo, sino la del autor entendido como potencia abierta de unidad en el material textual mismo. En efecto, las operaciones de las obras recientes de Goytisoló no

se orientan a la simple narración (transformada) de su vida tal como ocurrió, pero tampoco se reducen a una redefinición de la relación entre Goytisolo como sujeto-autor y sus textos: su escritura trabaja en el plano de la imagen de autor, la cual depende por supuesto de los textos pero posee además, para decirlo rápidamente, una existencia que va más allá de la relación con esos textos, que surge en sus límites sin caer sin embargo en los simples ‘hechos de la vida’ ‘exteriores’ respecto de la escena textual.

Esta cuestión de la imagen de autor de Goytisolo, hacia cuya ‘legitimación’ se dirigirían las operaciones de ‘espiritualización’ de la escritura ya presentadas, le estaría permitiendo trazar una conexión entre los ‘asuntos textuales’ de su obra reciente, de los que se intentó dar cuenta en las páginas anteriores, y su voluntad de constitución, solo en virtud de esos mismos ‘asuntos textuales’, como actor legítimo en un posible campo público de debate (por ejemplo, el relativo al problema de las identidades y la exclusión en la Europa contemporánea). La legitimación de esa actuación no tendrá justamente tanto que ver con las credenciales de Goytisolo como militante activo y notorio en alguna causa colectiva que, de hecho, no parece preocuparse por poseer), sino más bien con la constitución de una obra, pero no tanto en lo que tiene que ver con sus temas (que en el caso de Goytisolo son notablemente variados) y la afinidad de estos con una agenda política en curso, sino con el trabajo crítico que lleva a cabo con sus materiales textuales y, si se quiere, literarios (característicamente, el canon de la tradición literaria y cultural española, pero también las versiones naturalizadas de la historia y de los acontecimientos contemporáneos, como las de los medios de comunicación). No debe entonces perderse de vista, en el estudio de los procedimientos escriturarios de los textos de Goytisolo, este plano de análisis; esto es lo que permitirá justamente distinguir en los mismos la destrucción de la instancia autoral del proceso de elaboración de una figura de escritor fuerte y reconocible, capaz de hacerse cargo de los altos requisitos que Goytisolo impone a su propia escritura. La ‘muerte del autor’ no implica necesariamente la desaparición del escritor.

Aunque la imagen del autor surja en los límites que separan texto, escritor y persona, puede rastrearse en los textos mismos espacios de figuración de dicha instancia. Es el caso del capítulo 14 de *La cuarentena*, donde justamente se oponen dos imágenes de autor (y ya no en este caso de autor o simplemente de persona): las aves amaestradas, que el narrador rechaza, y los pájaros que “vuelan libremente por el jardín del paraíso y se posan en las ramas de los árboles, alimentándose de sus frutos, bebiendo de las aguas de sus ríos y conversando con Dios!” (55). En este caso, si no se pierde de vista el plano de la imagen de autor, es posible percibir que la imaginación escatológica cumple, además de la exclusivamente argumental, la

función de construir imágenes de la posición misma de enunciación del texto, entendiéndola como el lugar de una posible articulación (por supuesto, no exclusiva ni fundamentalmente referencial) con la ‘esfera de los asuntos públicos’ como la que Goytisolo pretende en este texto y en esta etapa de su obra.

La ‘muerte del autor’ como foco último de sentido da lugar entonces, paradójicamente, en la obra reciente de Goytisolo, al nacimiento de la imagen del autor, que ya no se define por su mera relación de apropiación respecto del sentido de un corpus de textos (en tanto, imagen, la del autor estaría siempre en exceso respecto de ellos), y, mediada por la constitución obviamente (inter)textual de su obra (considerando la escritura, tal como se ha expuesto, en sus operaciones ‘desidentitarias’ que desarticulan tanto la figura tradicional de autor como dueño del sentido de su obra, como de la persona empírica que escribe, en una ‘purificación’ de la que surge la posibilidad de enunciar desde otro lugar, un lugar buscado, construido, el de la imagen del autor), le abre sin embargo a la literatura goytisoliana un espacio de intervención con el que hasta entonces no había contado: el de lo icónico.

La escritura supone, en los textos recientes de Goytisolo, una vía de desarticulación de identidades naturalizadas o estabilizadas (o de purificación, de abandono de lo que es vana apariencia a favor de la unión con lo Uno a partir de una serie de experiencias trascendentes, si nos servimos del vocabulario místico de *La cuarentena*). Sin embargo, esa desarticulación se orienta, como se vio, a la (re)construcción de una instancia de autoría que ya no puede identificarse con ninguna posición personal concreta, ni con ningún ‘querer-decir’, y tampoco con cualquier otra instancia de autenticación autoral tradicional, ligada por ejemplo al campo de ‘lo estético’, definido como lo puramente formal, por exclusión de cualquier contenido específico. El lugar de lo Uno en la textualidad goytisoliana tendría que ver en principio con la posibilidad de recuperar para el discurso literario una serie de atributos que aparentemente le habían sido negados en la historia de sus definiciones formales, estéticas.

En estos textos recientes la escritura supone siempre este movimiento de purificación, de puesta en duda y banalización de los puntos de partida que eran considerados estables, gracias a la acumulación, yuxtaposición y transformación de elementos: en *La cuarentena*, como se vio, se pasa de las versiones escatológicas tradicionales judeocristianas a la visión de un más allá en el que todo punto es manifestación de la unidad divina, incluso el de los “seres ígneos”; en *Las semanas del jardín*, de las versiones contradictorias sobre la vida del poeta Eusebio al encuentro de los dobles, que es un asesinato; en *El sitio de los sitios*, de la muerte de J. G. y las

invenciones de la “tertulia políglota” a la mención ultrarreferencial final del sitio que continúa en Sarajevo. Esta ‘purificación’ textual habría que pensarla como un momento de quiebre de la figuración naturalizada de la referencialidad, es decir, de la composición de los materiales para formar una imagen o un relato con un sentido coherente. Sin embargo, de la ruptura o la desintegración de este poder referencial del lenguaje (que evidentemente buscan alcanzar la “tertulia políglota” de *El sitio de los sitios* o el “círculo de lectores” de *Las semanas del jardín*) surge una nueva modalidad de enunciación que parece dar lugar, con la mediación de la imagen y lo icónico, a una verdadera capacidad referencial y, consecuentemente, un sujeto capaz de usar la escritura de esa manera propiamente referencial, incluso testimonial. Ese sujeto ya no es, sin embargo, el narrador, ni el autor en su sentido tradicional, ni el escritor, ni la persona empírica de Juan Goytisolo: se trata de un sujeto en apariencia trascendente respecto de los diversos planos discursivos definidos por esos modos de subjetivación. Este sujeto trascendente (“lo Uno”, la divinidad o como se prefiera denominarlo) se manifiesta en la escritura (y solo en ella, contrapuesta de este modo a la apariencia de inmediatez directa y naturalizada del ‘en vivo’ de los medios de comunicación audiovisuales, a los que Goytisolo ataca en *Cuaderno de Sarajevo*, y a partir del conflicto con los cuales se entiende la apelación a estos aspectos de la imagen de autor como instancia renovada de legitimación).

Hay que destacar, sin embargo, los rasgos específicos de este purificado uso referencial de la escritura: la trascendencia discursiva supone que entren en juego las operaciones ligadas a la imaginación, definida según rasgos específicos que Goytisolo toma de la tradición mística sufí, que tienen que ver justamente con entenderla como modo de interpretación. De hecho, se intentará a continuación leer los capítulos 24 a 37 de *La cuarentena* como si se trataran de una teoría de la interpretación como “imaginación creadora”, o sea, como constitución de imágenes (entre ellas, centralmente, la del autor) que no caigan en la pretendida apariencia de inmediatez y naturalidad de las imágenes mediáticas. La imaginación de un autor se convertirá en este texto en una herramienta crítica fundamental, por su mismo carácter icónico pero mediado textualmente, para que la literatura de Goytisolo intervenga en planos y espacios tradicionalmente considerados ajenos a lo que serían sus preocupaciones exclusivamente textuales.

Según dichos capítulos, es precisamente la imaginación la que permite llevar a cabo, a través de la escritura, la purificación del sujeto y de su discurso a la que se hacía referencia más arriba, o, en el vocabulario de *La cuarentena*, el ascenso definitivo hacia lo Uno a partir de todas sus manifestaciones. Así, Ibn Árabí interpreta el texto revelado señalando la beatitud de

los seres ígneos en la *gehena*, es decir, la no-perdurabilidad de las penas. Del mismo modo, el narrador es capaz de reconocer el fascinante acoplamiento de los cuerpos ígneos de los luchadores una manifestación de la divinidad (56); es justamente el poder de la imaginación, en el sentido preciso con que esta palabra se usa en *La cuarentena*, lo que permite que el narrador vea cómo admiraba no a los luchadores en sí mismos sino a lo que en ellos hay de divino.

La imaginación será entonces la facultad más abarcativa para alcanzar la purificación, el ascenso hacia lo Uno, y tendrá lugar, como construcción icónica, desde la escritura. La escritura permite llevar a cabo la conciliación de opuestos (y de múltiples) que ella misma expone hasta el extremo en un mismo plano, sin contradicción; las operaciones de disolución de la identidad en la escritura ya analizadas ocupan su verdadero lugar en el plan de la obra goytisoliana cuando se es capaz de concebirlas como herramientas de la imaginación creadora, es decir, como modos de reunir los elementos más heterogéneos y resolver sus contradicciones, mostrándolos así como manifestaciones de algo que los trasciende (lo que en el texto se define como lo Uno, garantía de cualquier tipo de referencialidad discursiva, se refiera ahora a la realidad social o al sujeto autobiográfico esencial, frente a los cuales es siempre una imagen de autor lo que está en juego). En esto, Goytisol sigue a Ibn Árabi:

Ibn Árabi constituía la demostración más convincente de este sello o signo. Toda su obra, el espacio textual de su obra, es la palestra o terreno en los que de pronto los opuestos convergen, los antagonismos se anulan, lo opaco y luminoso, caduco y permanente armoniosamente concilian. Mediante iluminaciones o teofanías instantáneas, nos conduce adonde quiere llevarnos: todo el universo, infiel o creyente, glorifica a Dios (57).

En efecto, la escritura de Ibn Árabi, “el espacio textual de su obra”, supone la disolución de cualquier identidad, al menos mientras esta se piense como opuesta a otra en una determinada situación; esta disolución da lugar a la apertura a una Identidad en el marco de la totalidad de lo Uno. El espacio de cruces y transformaciones que es la escritura quiebra toda oposición preexistente y disuelve cualquier contraposición naturalizada en función de la Unidad divina, a la que se accede a través de la escritura misma, que Ibn Árabi hace equivaler a la imaginación, y no de otro modo. La metáfora privilegiada en este texto para figurar la escritura, la de “cuarentena”, es el mejor ejemplo de este funcionamiento: se trata de un significante vacío que reúne sentidos múltiples y a veces contrapuestos entre sí: guerra, incubación de una enfermedad, convalecencia, purificación espiritual y corporal, más allá, etc. De hecho, la imaginación escrituraria como reunión de contrarios es además una facultad de los difuntos en la cuarentena: “Anacronías, carismas, colisión de planos, ¿corresponden a las facultades de los difuntos en cuarentena o se extienden a la totalidad de las sombras?” (58).

De este modo, Goytisolo lleva a término una formidable operación de (re)legitimación de su propia escritura y de su poder propiamente figurativo o, mejor, imaginativo. La escritura de Goytisolo, sí, se basa en primer lugar en la destrucción de su propio poder figurativo, es decir, el de constituir identidades autoconsistentes específicas, particulares y, en una palabra, referenciales, aparentemente más allá de ella: toda identidad escrituraria de este tipo se disuelve en los textos de Goytisolo, especialmente la de los que pasan por ‘autores’ en el sentido tradicional del término (la de Eusebio en *Las semanas del jardín*, la de J. G. y la de la historia urdida por la tertulia políglota en *El sitio de los sitios*, la de cielo e infierno como opuestos inconciliables en *La cuarentena*). Sin embargo, lejos de cualquier textualismo ‘postmoderno’, destino último de algunas de las formulaciones originales de Barthes que este texto de Goytisolo también cita, esta disolución no es otra cosa que un camino (de ‘purificación’) hacia la posibilidad de restablecer los poderes figurativos de la escritura, incluso especialmente los relativos a la referencia y la expresión. Pero el sujeto de estos poderes ya no podrá ser llamado propiamente ‘autor’ en el viejo sentido, ya que es el resultado (y no la supuesta ‘fuente’) de los movimientos de la escritura, sin ser sin embargo una mera construcción, sino más bien cerca de una imagen indeconstruible, la del autor como potencia. El quiebre de la posibilidad de figuración de un sujeto por sobre un texto, que es lo que implicaría pretender dar cuenta de lo que el texto ‘quiere decir’, da lugar a una restauración de los poderes de la escritura de referirse al mundo y de expresar o manifestar la verdad (y no a una entrega a la ficción o la fragmentariedad), que, como veremos, son sus poderes propiamente subjetivos, al estar ligados a la “imaginación creadora”, capaz de intervenir de una manera transformadora en la mera objetividad. En el capítulo 33 de *La cuarentena* el texto que estamos leyendo aparece figurado, autorreflexivamente, como siendo dictado por la divinidad; aquí, la opacidad de la escritura como ‘tejido’ de relaciones se convierte en mutua transparencia de las conciencias del ángel que dicta y del narrador: “Adivinabas incluso sus pensamientos –como él leía los tuyos- y a veces te adelantabas a su dictado, anticipando la frase que te iba inspirar” (59). Esta escritura plenamente transparente no es un resto idealista que se oponga de este modo a las hipótesis barthesianas planteadas en el capítulo 1; más bien, se trata del resultado de llevar hasta sus últimas consecuencias esas hipótesis por la vía de la “imaginación creadora”, o sea, a la vez, de construir en el texto una imagen del autor como su propia potencia abierta.

De este modo, Goytisolo resuelve dos problemas centrales en su obra:

Primero, el que surge de la siguiente pregunta: ¿cómo escribir sobre la realidad? ¿Cómo enfrentarse desde la propia escritura, por ejemplo, a la realidad histórico-social del escritor? Se trata del problema acuciante del testimonio, cuya enunciación, según se ha adelantado, no podrá no implicar ahora el trabajo de la imaginación al que da lugar la escritura; no hay verdadero testimonio sin las operaciones de la imaginación, capaces de reconocer en cualquier acontecimiento la manifestación de la verdad. El testimonio no se dirige a la apariencia del acontecimiento, sino a su verdad; por esto se sirve de los procedimientos de la escritura, que a partir de las relaciones imprevistas que establecen pueden hacerla surgir. El testimonio, si apunta a la verdad, nunca puede ser ‘en vivo y en directo’, ni quedarse en la objetividad supuestamente ‘pura’, sin sujeto, sin, precisamente, imagen de su autor. Los medios de comunicación audiovisuales, justamente, pretenden ser objetivos borrando toda mediación, exhibiendo signos que solo buscan exponer su supuesta inmediatez, incluso de la intimidad de los escritores, con las que por supuesto la imagen de autor de la escritura goytisoliana nunca podría coincidir; la escritura, que, como técnica, también es un medio, no se finge sin embargo inexistente o directa frente a su supuesto referente objetivo. El único modo, entonces, de referirse a la realidad será trabajarla imaginativamente, transformarla para reconocer en ella la manifestación de la verdad, y esto solo puede hacerlo, en efecto, un autor, que se presente como aquel que porta la verdad que declara, sin adjudicarla ya a la naturalidad meramente aparente de cualquier objetividad. La imagen de autor es entonces garantía de la aparición de la verdad en el texto, ella misma también solo posible como resultado de la imaginación creadora en tanto ‘facultad textual’.

Aquí, al hablar de referencia, no podrá sin embargo seguirse hablando simplemente de representación: “¿Qué necesidad tenemos nosotros de repetir lo inventado?” (60), indica el narrador en el capítulo 37 de *La cuarentena* a propósito de la referencia al infierno, rechazando las imágenes del infierno del Bosco, de Doré o de Dante. El texto es así capaz de sostener la noción misma de infierno solo quebrando sus representaciones tradicionales, estableciendo una diferencia, aunque a la vez no podría hacerse surgir su verdad sin esas figuras tradicionales desplazadas. La crítica de las representaciones recibidas es apertura a la verdad, pero, como hemos indicado, esa verdad se manifiesta gracias a la imaginación, en tanto facultad de un autor que no precede a su texto.

En segundo lugar, surge otra cuestión: ¿cómo hablar de uno mismo? ¿Cómo expresar-se? Se trata de la cuestión de la expresión de sí y, por supuesto, de la autobiografía. El mejor modo

de hablar de uno será hablar de lo Uno, es decir, de una verdad trascendente. El lugar de la enunciación de este discurso no será ya el de lo personal sino que tendrá que ver con una instancia que lo supera. La “imaginación creadora” cumplirá aquí la función de encontrar en la propia vida los elementos en los que se manifiesta más claramente esa verdad trascendente. Esto rompe con las concepciones tradicionales acerca de la autobiografía, y su criterio de fidelidad a la verdad: la verdad de la autobiografía no puede ser ya la mera minucia personal, el hecho biográfico, como ya se podía ver en *Coto vedado*. En *La cuarentena* esto se puede percibir claramente en el capítulo 25, con una referencia a la muerte de la madre que inmediatamente se pone en contacto con una verdad que la trasciende, la cual surge justamente de su conexión (azarosa) con un cúmulo de referencias históricas:

Reteniendo el aliento, te inclinarás al bolso que todavía sujeta y verificarás, más allá del pavor, la punzante exactitud del recuerdo; todos vuestros regalos permanecen indemnes. ¿Es la madre de seres concretos, con articulaciones, nervios, sangre, médula y huesos o el símbolo y encarnación de todas las madres, sorprendidas igualmente de compras, en los bombardeos de Barcelona, Basora o Bagdad? El lapso de una vida, ¿no ha conjurado su espectro? (61)

En el sueño, la muerte de la madre permanece al entrar en contacto con otros elementos. La pregunta tiene la función de indicar que la resolución del problema de lo autobiográfico tendrá que ver con quebrar (a través de la “imaginación creadora”) la oposición entre hecho de la vida y símbolo vacío que la trasciende: en esa muerte las operaciones de la escritura permiten reconocer la manifestación de una verdad que va más allá de ella, sin embargo vaciarse o reducirse al infinito en su sentido. En el capítulo 26 las experiencias del cuerpo sutil también tienen que ver con la perdurabilidad de la memoria:

Cierras los ojos y, favorecido por la quietud y silencio, divagas ligero, casi a ras de suelo, sobre las calles, panteones, mausoleos, aglomeraciones de tumbas que recorriste años atrás, encorsetado en tu cuerpo, en una estancia paulatinamente impregnadora y fecunda, que no olvidas ni olvidarás jamás (62).

Aquí el recuerdo de la ‘vida vivida’ se opone a la experiencia del cuerpo sutil, a partir de una referencia velada al texto del mismo Goytisolo “La ciudad de los muertos”, en *Aproximaciones a Gaudí en Capadocia* (63). Pero los recuerdos autobiográficos son ahora perdurables (“que no olvidas ni olvidarás jamás”) al convertirse en experiencias del “cuerpo sutil”, es decir, al someterse a las redes transformables de la escritura. Esto sucede efectivamente en el capítulo 38 de *La cuarentena*, en un fragmento ya citado en otro contexto y ahora recuperable:

Eran kurdos supervivientes de Halabxa, de Dahuk, de Mosul o simplemente aquellos paisanos suyos que cincuenta y dos años antes habían atravesado asimismo sucios y harapientos, con su estela de excremento y cadáveres, el pueblo catalán en donde vivía refugiado? Las imágenes reproducidas en el telediario, ¿correspondían a lo acaecido después de cuarenta días de infierno aéreo o exhumaban recuerdos sepultos en su memoria de la sombría guerra civil? (64)

La disyunción no es tal: la yuxtaposición de emigrados kurdos y sobrevivientes de la Guerra Civil Española hace surgir, por su misma puesta en contacto, una figura general de la emigración que los trasciende permitiendo a la vez acceder a su verdad propia, gracias a la imaginación.

Esto implica, como se adelantó, una verdadera ‘transfiguración’ del sujeto que enuncia, en función de esta superación de los materiales escriturarios que, sobre todo, es temporal. Se puede entonces volver a citar:

Pues, ¿quién escribía de verdad aquella página? ¿El autor sesentón inclinado a su mesa de trabajo o el niño ignorante que asistía por vez primera en su vida al derrumbe de un sueño y el fin abrupto de una esperanza? (65)

El cruce de acontecimientos, la duda aparente que genera la interrogación, sustancia en realidad una nueva posición de la escritura, del sujeto y de su discurso, capaz de sostener, por ejemplo, un juicio (siempre inminente en el *barzaj*) sobre esos acontecimientos. Pero esa nueva posición solo surge cuando ambos acontecimientos se ponen en contacto gracias a las operación de sutilización de la escritura goytisoliana. La conexión de ambos acontecimientos es condición de posibilidad de un juicio absoluto desde una posición de sujeto superior a cualquier instancia personal, y sin embargo no meramente objetiva, la de la imagen de autor capaz de operar dicho contacto.

De este modo, Goytisololo logra paradójicamente, a través del camino de ‘purificación’ que se intentó presentar en este trabajo, una escritura espiritual que se convierte en el más terrenal de los discursos al ser capaz de intervenir críticamente y desde una instancia autolegitimada en los asuntos de su tiempo.

### **3. Escritores, intelectuales, autores**

En su *Carajicomedia de Fray Bugeo Montesino y otros pájaros de vario plumaje y pluma* (66), Juan Goytisololo retoma, con un texto que se sirve de recursos todavía capaces de sorprender al lector desprevenido, varias líneas provenientes de su obra más reciente. Desde su mismo título aparece la interrogación acerca del autor y la relación de apropiación con sus textos ya notable en *El sitio de los sitios* y *Las semanas del jardín*. El desdén por la construcción de una fábula narrativa coherente y de un verosímil realista, acostumbrado desde por lo menos *Reivindicación del conde Don Julián*, resulta evidente, dentro de *Carajicomedia*, en las aventuras erótico-picarescas del *Père de Trennes*, personaje que, además de miembro del *Opus Dei* y extravertido homosexual, es el resultado de un largo y complejo proceso de

transmigraciones a lo largo de más de seiscientos años. Este proceso se convierte en la ocasión para que una vez más Goytisolo inscriba su obra en una tradición literaria, en este caso la de la picaresca erótica, generalmente de corte anticlerical, del Siglo de Oro a la Ilustración (de la que incluso se incluye una breve selección en un apéndice), y a la vez reconstruya esa tradición conectándola con toda una línea histórica de heterodoxia religiosa y política que repone en positivo la generalmente crítica y negativa *Historia de los heterodoxos españoles* de Marcelino Menéndez y Pelayo, quien también tiene su lugar como personaje en *Carajicomedia*, y que Goytisolo continúa celebrando en San Juan de la Cruz, el abate Marchena y José María de Blanco White. El ya conocido entretejido de citas, referencias y alusiones más o menos directas a otros textos, propios y ajenos en este caso, además de los ligados con las tradiciones mencionadas, apela centralmente al *Camino* de Josemaría Escrivá de Balaguer, de cuyos fragmentos *Carajicomedia* se sirve en una labor de voluntariamente ‘sacrílega’ resignificación crítica, orientada, como casi todo el texto, a entremezclar satírica y paródicamente la retórica de la devoción cristiana con la del amor homosexual. Lo señalado permite también ya entrever que *Carajicomedia* es, en principio, un texto estructuralmente fragmentario, por su acumulación en una unidad inestable de materiales de orígenes diversos, y no responde a los criterios tradicionales de organización de la forma novelesca; los distintos capítulos de la obra a menudo se refieren e incluso contradicen entre sí, y los narradores se multiplican convirtiéndose luego a su vez en personajes, o viceversa. La inestabilidad referencial respecto de estos y de los espacios, así como también los flagrantes anacronismos o, directamente, la falta de cualquier tipo de indicador temporal, hacen de la escritura de *Carajicomedia*, gracias a los rasgos arriba mencionados, un notable ejemplo más de las líneas que la crítica ha venido reconociendo en la obra del Juan Goytisolo de los años '90, que tiene en *La cuarentena* su formidable inauguración.

Sin embargo, nunca antes Goytisolo había puesto específicamente tan en primer plano en uno de sus textos literarios su preocupación por su propia historia como intelectual crítico y por la relación entre su obra literaria y la política. Si bien *Carajicomedia* puede superficialmente ser leída, salteándose las oportunas mediaciones y transposiciones dispuestas por el texto, por ejemplo las del complejo juego de duplicaciones especulares de “Juan Goytisolo” (el “San Juan de Barbès”) y el *père de Trennes* (o Fray Bugeo, entre otros alias), como unas memorias amatorias de Juan Goytisolo, incluso con alusiones a sus volúmenes autobiográficos y a otras de sus obras, debe también llamarse la atención sobre los modos en que la obra, al mismo tiempo que los homenaja, recuerda o simplemente menciona, reevalúa constantemente la

trayectoria propia y de los intelectuales más o menos cercanos a Goytisolo en la Barcelona, el París o la Nueva York de los años '60 a los '80, como Jaime Gil de Biedma, Severo Sarduy, Roland Barthes, y Manuel Puig, entre otros. Aunque la descripción y defensa del modo de vida y la cultura homosexuales anteriores al momento crucial de la proliferación del SIDA, o incluso el intento más vasto de trazar una relectura del canon cultural español en clave homosexual, podrían ser considerados los principios aglutinadores de muchos elementos presentes en *Carajicomedia*, hay que señalar que estos propósitos forman parte en realidad, en esta obra, de un proyecto bastante más amplio: el de repasar los alcances y destinos últimos de las maneras en que, desde los años '60, los intelectuales concibieron sus posibles relaciones con la política, definida en principio por ellos como una práctica emancipatoria radicalmente generalizada. Este repaso se volverá crucial en *Carajicomedia* cuando, además de 'imantar' referencias históricas, por ejemplo a los ilustrados y liberales españoles de los siglos XVIII y XIX, se confronte con los ya habituales apuntes críticos de Goytisolo acerca de la contemporaneidad y la desaparición del espíritu crítico en un mundo de la cultura completamente colonizado por el mercado y los medios de comunicación. Muy lejos estará sin embargo *Carajicomedia* de convertirse en una glorificación o defensa de lo que, en un contexto de debate diferente, se llamó, para resumir, el "Pensamiento-68" (67); más bien, Goytisolo intentará destacar los límites y hasta las ingenuidades de ese proyecto político-intelectual para explorar ahora, por la negativa, las improbables condiciones de la recuperación de una nueva pertinencia, para la 'agenda política' contemporánea, de las prácticas y operaciones culturales del intelectual crítico y del escritor, más allá de las posiciones de enunciación que actualmente le son de otro modo solo ofrecidas por el sistema de los mercados editorial y académico y los medios masivos de comunicación bajo las figuras de, por ejemplo, el 'experto', el 'operador cultural', el 'autor-estrella', el 'alma bella', el 'sujeto pintoresco' o, incluso, el 'militante identitario'.

De más está indicar que no encontraremos en *Carajicomedia* disquisiciones temáticas explícitas o fragmentos ensayísticos a propósito de esta cuestión. Como cabía esperar, para Goytisolo las posibilidades reales de intervención política del escritor podrán surgir inicialmente solo de un trabajo o 'lucha' con su escritura, aunque esto no implique su abstención respecto de su implicación (física) directa en conflictos políticos o bélicos, ni de la toma de posición efectiva en el marco de esos conflictos, como lo indican sus previos testimonios sobre Sarajevo, Argelia o Chechenia, o el ataque que en *Carajicomedia* misma dirige al *Opus Dei*. Analizar aquí las operaciones escriturarias que Goytisolo lleva a cabo en

*Carajicomedia* no supondrá dejar de lado los aspectos claramente políticos de su obra, sino justamente plantearlos en sus dimensiones y alcances plenos, es decir, no como efectos secundarios o meros epifenómenos de su escritura literaria. Los modos en que Goytisoló escribe suponen correlativamente definiciones reflexivas de su propia escritura y estas, a su vez, intervienen en el plano de las coordenadas desde las cuales se conciben la literatura misma y el sitio del autor como ‘portador’ de esa escritura en sus actuales condiciones institucionales, e incluso yendo más allá de ellas. Sin tener esto en cuenta, la ‘politicidad’ de la obra de Goytisoló se quedaría en lo meramente declarativo; ella, sin embargo, demuestra que cualquier práctica que se pretenda políticamente operante no puede ignorar, aunque sea de un modo polémico, las condiciones específicas que se le imponen en su situación contemporánea, y que esas condiciones, cuando se trata de la escritura, no pueden excluir lo relativo a los protocolos mismos de su legitimación o no como literatura, o a la red de relaciones históricas, sociales e institucionales en que esta última se ubica y articula con otras modalidades discursivas.

Por eso es necesario partir de un problema solo en apariencia plenamente cautivo de las ahistorizantes concepciones estéticas tradicionales acerca de la literatura: el de la unidad de la obra literaria como principio de estructuración formal. Resulta obvio, incluso desde su mismo índice (donde, como capítulo III aparece un “Introito a destiempo”), que *Carajicomedia* se presenta como colección de textos fragmentarios, a veces interrumpidos o simplemente desordenados (cronológicamente, por ejemplo), pertenecientes a diversos narradores y contruidos de acuerdo con retóricas y modalidades estilísticas y genéricas diferentes. La narración objetiva de corte realista, el diario íntimo, el relato memorialista y la autobiografía, la vida de santos, el libro de oraciones y el manual de devoción, el relato de viajes, la novela picaresca, el diálogo dramático y la novela dialogada, la carta, la ponencia académica y el discurso científico son algunas de esas modalidades que el texto adopta como materiales genéricos básicos. Como si no bastara con la obvia diversidad de materiales temáticos de la novela, *Carajicomedia* multiplica los modos de disposición y presentación de esos materiales con el evidente afán de generar una interrogación inevitable (dada la perduración de las condiciones de recepción de los textos literarios heredadas de los paradigmas estéticos tradicionales) acerca de la carencia o no, por parte de la obra, de algún principio de unidad que pueda sostenerse como anclaje de su sentido, sea éste temático (por ejemplo, la defensa identitaria de los homosexuales, sustanciada en una tradición literaria históricamente reprimida, o el que se prefiera) o no. La operación resulta clara: se trata de evitar el recurso a la

organización formal estable como garantía de la interpretabilidad inmediata de la obra y de su autoconsistencia como unidad totalizable en sí misma según criterios estéticos (68). *Carajicomedia* se aprovecha en este sentido de la ambigüedad de las referencias a la “Obra” (y al *père de Trennes* como numerario de la misma), término que además de referirse al *Opus Dei* puede remitir justamente a ese modelo rechazado, por represivo, de estructuración de los materiales basado en su unidad temática o genérica; ambas acepciones remitirían entonces, por contaminación mutua, a sistemas de organización jerárquicos y represivos. El texto opta entonces por no ofrecer al lector como dado ese principio de unidad, y más bien construye para él el escenario de una disputa por la autoridad: si la inteligibilidad de la obra no parece ser capaz de surgir ‘de sí misma’ y de sus principios ‘internos’ explícitos de organización formal o temática, el sentido se abre entonces necesariamente a una lucha por el poder textual.

Y si buscar una encarnación subjetiva para el ‘¿quién?’ del ejercicio de dicho poder en un ‘autor’ sería la estrategia central para la estabilización de la de otro modo fragmentaria ‘obra’, posibilitando que se dé lugar a la acostumbrada parafernalia de la crítica explícita o todavía implícita e insidiosamente biográfica, *Carajicomedia* pondrá en escena, de manera intermitente a lo largo de su desarrollo, una lucha por la apropiación autoral de los textos. El manuscrito de la segunda “*Carajicomedia de Fray Bugeo*” con que prácticamente se abre la novela, y aun la obra de Goytisolo en su totalidad, son objeto de una discusión y un verdadero combate o “encontronazo” a propósito de su ‘propiedad intelectual’ entre el *père de Trennes* y el mismo Juan Goytisolo como personaje: ¿quién es el verdadero autor de los textos? El *père de Trennes*, por ejemplo, llama “amigo y discípulo” [27], “colega” [30], “mi alter ego” [38] y “mi aplicado y sagaz copista” [38] a Goytisolo, y lo señala como “padrastra y no padre de su autobiografía novelada, compuesta con retazos de mis diarios y glosas al pie de página” [27] o “directamente inspirada en mis escritos” [30], convirtiéndola así finalmente en una ficción más. Más aun, es capaz de incluir en la segunda parte de su manuscrito una cita ilustrativa entre comillas del propio Juan Goytisolo [80-83], la cual por otro lado es un análisis semiológico de los filmes de karate que a su vez imita o parodia las *Mitologías* de Roland Barthes, a quien el texto acaba también de mencionar.

El *père de Trennes* le disputa de este modo al Goytisolo de *Carajicomedia* su sitio de autor todopoderoso o maestro, que, como se verá más adelante cuando se analice el uso del la figura del ‘doble’, este no parecerá al principio de todos modos muy dispuesto a defender (o, al menos, esperará para hacerlo hasta la página 217 de la novela). Con una estrategia diferente, pero con objetivos similares a los del postulado “Círculo de lectores” de *Las semanas del*

*jardín*, *Carajicomedia* cuestiona el sitio tradicionalmente reservado para el autor como fuente y guardián del sentido de su obra, y lo hace armando un juego de cruces y referencias textuales en el que ciertos capítulos de la novela adjudican a un personaje la autoría de algún capítulo anterior de la misma novela, y luego otro se la niega o disputa, transformando en combate lo que en otro texto reciente de Goytisoló, *El sitio de los sitios*, todavía tomaba la forma de un enigma (que, de todos modos, esa novela no resolvería, indicando la futilidad de la búsqueda de un ‘autor verdadero’ por encima de los ‘juegos de poder’, textuales o no).

La puesta en crisis de los criterios automatizados de unidad de la obra literaria termina entonces dando lugar a un cuestionamiento de las relaciones naturalizadas entre el autor y ‘su’ texto. El dominio, la apropiación y la organización del texto se transforman así en lucha y combate; de este modo, la cuestión de la forma de la novela se plantea de un modo dinámico como resultado de un conflicto que tiene lugar en el texto mismo, y no como pretensión de su estabilización definitiva con arreglo a principios que lo excedan (de uno u otro modo, trátase de ‘núcleos temáticos’ o de ‘modelos genéricos’, sustancialmente referenciales, o de un foco de sentido subjetivo siempre construido según el modelo de la conciencia). La forma surge en *Carajicomedia*, como en otros textos de Goytisoló, del cruce a menudo violento de elementos que se contradicen y desdican entre sí, sea argumental, temática, conceptual, estilística o genéricamente, en un texto constitutiva y en principio irresolublemente híbrido, ya que es imposible recurrir a una instancia sustancial como la autoral –al menos, por supuesto, según las maneras más tradicionales de definirla– para resolver el conflicto de manera ‘pura’ o con una certeza interpretativa absoluta. En este sentido, tal estrategia de (des)organización formal como ‘tejido’ de materiales heterogéneos en conflicto se entronca con nociones de escritura y de texto de cuño posestructuralista (y explícitamente barthesiano) de las que Goytisoló se ha venido sirviendo en su obra desde los años ’70, y que ya expuso en *La cuarentena*: la escritura pone en cuestión la pretensión de adueñarse interpretativamente de un texto a partir de la apropiación de su supuesto ‘querer-decir’; un texto, más que ‘expresión’ de un sentido fijado de antemano por el autor y recuperable por el lector, es el sitio de encuentro, articulación y conflicto de códigos y signos sin un punto de anclaje exterior al juego de elementos heterogéneos.

Sin embargo, en *La cuarentena*, Goytisoló, a la vez que las ponía explícitamente en primer plano, indicaba ya los límites de estas nociones de escritura y texto, básicamente apelando allí a un plano de unidad no-sustancial renovada surgido de la heterogénea multiplicidad del texto, en una aplicación realmente *sui generis* de la mística musulmana a la

teoría literaria. En *Carajicomedia*, aunque aprovecha ampliamente los recursos que esas nociones le ofrecen, también se preocupa por delimitar los alcances de las mismas, pero en este caso por una vía diferente, la de la exploración rememorante del contexto histórico, social, ideológico y personal en el que esas nociones teóricas surgieron y se volvieron crucialmente significativas para su propio proyecto creador. De hecho, Roland Barthes, bajo su nombre propio y el ‘alias’ de “el Semiólogo”, aparece como un personaje de la novela, y esta también presenta en su mismo capítulo I, poniéndola en boca de Jaime Gil de Biedma como narrador, la descripción de un proyecto escriturario de Goytisolo, que se asemeja bastante al de la misma *Carajicomedia*, basado en aquellas nociones [20]. En síntesis, *Carajicomedia* busca también construir una imagen, en alguna medida, de los procedimientos escriturarios de los que Goytisolo se ha venido sirviendo, para, en la línea de su obra reciente, convertirlos en motivo de reflexión. El propósito de narrar una posible historia de los intelectuales españoles y franceses durante los años 70 da también lugar en *Carajicomedia* a una evaluación de los propios recursos constructivos de la obra de Goytisolo en tanto intelectual de la época; y al hacerlo, inscribe dicha evaluación en un contexto ampliado: la saca del ámbito de (hoy) supuesta pertinencia exclusiva para la historia de la teoría y la crítica literarias, para ponerla en conexión con los proyectos político-intelectuales de los que se hizo, a veces no del todo explícitamente, eco. De cómo *Carajicomedia* da cuenta de estos últimos nos ocuparemos en las secciones finales de este trabajo.

Pero antes es importante analizar el modo en que de las nociones presentadas de escritura y textualidad se desprenden en *Carajicomedia* una serie de operaciones relativas al uso de las citas y de las tradiciones y archivos textuales. Servirse de textos ajenos, reconociéndolos o no como tales, ha sido característico de la obra de Goytisolo desde los años 70, y se lo interpretó, en consonancia con la noción barthesiana de escritura a la que se viene haciendo referencia, como radicalización de la desapropiación intertextual a la que todo texto, desde esa posición, está sujeto. Sin embargo, como ya se indicó, por lo menos desde *La cuarentena* Goytisolo comienza a darle explícitamente un sesgo bastante diferente a su propia concepción de la escritura, y a partir de esto relee su obra anterior. En *Carajicomedia* se expone precisamente cómo la capacidad de conexión de materiales diversos de una escritura radicalmente desfundamentada da lugar, a partir de su generalización de la cita, a la posibilidad de reproducir, asimilar y transformar, de acuerdo con los objetivos de la propia obra, textos de autor ajeno: el *père de Trennes* explica a Jaime Gil de Biedma que lo que Goytisolo

pretende es disponer el oído a la escucha de las voces del pasado para apropiarse de ellas y convertirse en dueño y señor de su escritura, olvidándose de quienes bregan por serlo de la literatura y la vida literaria. La vitalidad de un artista se mediría así por su aptitud para asimilarse las distintas corrientes literarias de la tradición en la que se inscribe al servicio de un proyecto original, vasto y ambicioso [...]. Quien no dispusiera de ese substrato o biblioteca digerida [...] se condenaba a vivir y desaparecer con su época...[20-21]

Como se ve, el poder de asimilación de la escritura está orientado más bien, según esta cita, a su reapropiación, a su posibilidad de reconstruir en ella misma un sujeto individual cuya relación con ella no esté sin embargo marcada por la radicalizada desconstrucción de toda identidad que la constituye como tal. La renuncia al carácter de autor como fuente del sentido de la obra que implica la opción por la escritura como único deber, con el consecuente olvido “de la literatura y la vida literaria”, sería sin embargo recompensada con una nueva identidad propia por fin plenamente constituida en la escritura. Con el descubrimiento y el emprendimiento de este proyecto se cierra la autobiografía de Goytisolo de *Coto vedado* y *En los reinos de taifa*, pero aquí, en *Carajicomedia*, la paradójica empresa genera dudas tanto en el *père de Trennes* como en Gil de Biedma (la actitud de ambos frente al proyecto de Goytisolo es presentada como distante e incluso algo ridiculizante): “El *père de Trennes* dudaba no obstante de la viabilidad de la empresa, y yo también” [21].

Nuestra hipótesis es que, como re-evaluación de este proyecto literario, la obra de Goytisolo de los años '90 (*Carajicomedia* incluida) va a mostrar sus límites a partir del reconocimiento de la indeterminación de la noción de sujeto-artista-autor de la que se ha venido sirviendo. Lejos de ser olvidable, la cuestión de la literatura (ya no simplemente reducible a la “vida literaria”, o a los ‘mundillos’ editorial o académico), y la de sus poderes y debilidades en la contemporaneidad, se volverá absolutamente central, como lo demuestra la “Nota de autor” que concluye *El sitio de los sitios*. El proyecto de ‘recuperación’ de la identidad por parte del autor en su escritura misma se orientará ahora según rasgos mucho más específicos y determinados, ligados a cuestiones bastante más terrenales que la de la inmortalidad del artista según paradigmas tradicionalmente estéticos. El testimonio, la expresión y la intervención política, con sentidos absolutamente renovados, le darán sentido a la búsqueda, en la escritura, de un sitio para la imagen de autor de Goytisolo.

Pero, para tratar de demostrar esta hipótesis paulatina y cabalmente, es necesario regresar ahora a la cuestión del uso de las citas y del archivo cultural en *Carajicomedia*. En primer lugar, llama inmediatamente la atención el uso sistemático de citas tomadas del *Camino* de Escrivá de Balaguer. La repetición del procedimiento permite descubrir de inmediato su intención ‘sacrílega’: una vez injertadas en el contexto de *Carajicomedia*, en las citas afloran

alusiones previamente inadvertidas que remiten allí de manera bastante inequívoca a representaciones del erotismo homosexual masculino. El catedrático Ramón García Montero, autor de una carta dirigida al editor de *Carajicomedia* incluida en su capítulo VIII, describe con claridad el recurso: “Sacando de su contexto citas y máximas embebidas de modestia y de espíritu evangélico, las manipula al servicio de un discurso que sería risible si no fuera sencillamente abyecto” [191]. *Carajicomedia* mezcla así, a través de sus injertos textuales paródicos, lo que desde el discurso oficial se presenta como radicalmente separado. Se sirve de una retórica religiosa o devocional ortodoxamente contrapuesta a todo contenido relativo a la sexualidad para convertirla en su ‘otro’, en una labor asimilable a la del psicoanálisis (el Goytisolo de *Carajicomedia* le aconseja a Fray Bugeo: “Las máximas de Monseñor son una mina de oro cuya explotación no habría que dejar tan sólo en manos de los psicoanalistas de la Sorbona y de la hueste de discípulos de Lacan” [179]). Y de este modo, demuestra el impacto crítico de la noción de escritura presentada más arriba: de su desapropiación radical del lenguaje, del hiato que introduce entre intención y expresión, surge la posibilidad de, a través de la cita, resignificar completamente un modelo discursivo quebrando su supuesta ortodoxia inatacable.

Por otro lado, como ya se indicó, el texto refiere constantemente, entre otras, a la tradición de la picaresca erótica española, sobre todo la ligada temática y a veces autoralmente a sacerdotes de la Iglesia católica. Sirviéndose del recurso argumental integrador de narrar las sucesivas transmigraciones de Fray Bugeo Montesinos, autor de la “*Carajicomedia*” original, el capítulo VI de la novela la inscribe a esta última dentro de un conjunto de textos que a su vez son reescritos por ella: los escritos del Arcipreste de Talavera y su denuncia de los bigardos homosexuales, las coplas anticlericales, *La lozana andaluza*, el *Guzmán de Alfarache*, la poesía del Conde de Villamediana, la *Vida de don Gregorio Guadaña*, e incluso *La Regenta* de Clarín. Pero la tradición que la *Carajicomedia* construye aquí para inscribirse en ella a través de las transmigraciones de Fray Bugeo no remite solo a textos, sino también a situaciones históricas específicas caracterizadas de manera general por la represión institucionalizada, por parte de la Iglesia católica y del Estado español, de la sexualidad; así, se puede encontrar por ejemplo referencias directas a la Inquisición y a San Juan de la Cruz. De este modo, trazando una línea que une ‘su’ *Carajicomedia* con otros textos, Goytisolo (se) construye una tradición para inscribirse en ella y a la vez, de algún modo, transgredirla al leerla ‘de otro modo’, reproduciendo en otro plano y con otro alcance las operaciones de subversión de las citas de Escrivá de Balaguer, basadas en su apropiación a través del injerto y su transformación desde

un nuevo contexto. Pero ahora, además, *Carajicomedia* postula, a través del eje de las transmigraciones de Fray Bugeo, una especie de filosofía de la historia de España basada en su relación con la sexualidad, como se explicita ya en el capítulo I: “Una historia de la sexualidad a la luz de la doctrina católica por medio de un viaje por la lengua castellana desde la Edad Media hasta hoy” [20]. Fray Bugeo explicitará las conclusiones de ese recorrido: “Eso ha sido siempre así desde el comienzo de la Reconquista. El pecado de carne es obra del diablo a fin de reblandecernos y afeminarnos [...]. Nuestros compatriotas han identificado desde hace siglos los goces prohibidos con sus enemigos mortales” [154]. La estrategia es, sirviéndose de este verdadero modelo de construcción de una tradición cultural sobre la base de la negación represiva de la sexualidad, hacer, a su vez, de los diversos y sucesivos ‘otros’ excluidos como “enemigos mortales” por esa tradición, una tradición opositiva continua. La transgresión que la lectura goytisoliana del pasado cultural español lleva a cabo implica postular en el mismo un ‘resto’ diferencial inadvertido que terminará convirtiéndose en encarnación de un verdadero espacio de resistencia frente a los poderes represivos y la censura de la versión oficial de ese pasado.

Por supuesto, ninguna de estas operaciones críticas sería posible sin las herramientas que le provee a Goytisolo su noción barthesiana de escritura. Y esto resulta sobre todo evidente cuando se percibe el modo en que se tiende a identificar, en *Carajicomedia* pero también en otras obras de Goytisolo como *La cuarentena* o sus volúmenes autobiográficos, escritura y sexualidad. Si los poderes de la escritura permiten subvertir toda una represiva tradición cultural convirtiéndola prácticamente en su ‘otro sexuado’ que, como resto, había sido sistemáticamente excluido por esa tradición, la escritura misma podrá entonces identificarse con ese resto, con ese ‘otro’. La mezcla, la ambigüedad y lo metafórico (por ejemplo, en el rico lenguaje figurado referido a las prácticas sexuales en los capítulos II y IV) de la escritura goytisoliana se identificarán esencialmente con el objeto de la represión ortodoxa, y la tradición heterodoxa construida sobre la base de las citas ‘impropias’ de Escrivá de Balaguer, la picaresca erótica, la literatura anticlerical y los episodios históricos de represión institucionalizada de la sexualidad concluirán en esa escritura en la cual, por otro lado, la renovación de dicha tradición se basa. La escritura logra así una productiva conjunción de lenguaje y sexualidad que, por otro lado, Goytisolo ha identificado con la esencia de su búsqueda artística y vital (69). La conclusión de las operaciones críticas sobre la cultura española que la noción desustancializada de escritura característica de la obra madura de Goytisolo permite llevar a cabo es la ‘alegorización’ de esa misma escritura como el ‘otro’ de

dicha cultura. Pero los efectos de esta ‘alegorización’, es decir, de esta unificación de los diversos procedimientos escriturarios bajo una denominación reflexiva, haciendo que ‘escritura’ se apropie ahora de significados inesperados e ‘imante’, críticamente, valores sociales, ideológicos y políticos, no pueden ya agotarse en una caracterización exclusivamente estético-formal de la obra de Goytisolo: envían, directamente, hacia la consideración de su significación política en el marco de una concepción institucional de la literatura que se busca, en cierta forma, trascender. Y es aquí donde la imagen del autor resulta crucial.

Sin embargo, debe decirse que una lectura más o menos consciente de la segunda mitad de *Carajicomedia*, a partir del capítulo VII, podría mostrar fácilmente que los usos políticos de la conjunción en la escritura de lengua y sexualidad que el final de la sección anterior de este trabajo anuncia serían en realidad bastante dudosos. En su segunda mitad, *Carajicomedia* se vuelve sobre sí misma y, más específicamente, sobre el manuscrito que, entre los capítulos II y IV, presenta, además de las memorias amatorias de un Fray Bugeo asimilable aquí autobiográficamente a Goytisolo desde el juego de la disputa por la autoridad, el proyecto escriturario que luego, en el capítulo VI, se encarnará también en el relato de las transmigraciones de Fray Bugeo, como se vio. Frente al carácter relativamente univocal de estos primeros capítulos (II, III, IV y VI), en general escritos desde la perspectiva de un único narrador (que en el VI transmigra sin embargo de cuerpo en cuerpo), a partir del VII los narradores empezarán a multiplicarse y, lo que es más importante, su discurso se volverá, en un sentido bien concreto, dialógico. Si en los primeros capítulos de la novela predominaba una modalidad narrativa en primera persona y en pasado más o menos clásica, aunque cruzada por las citas e injertos a los que ya se hizo referencia, el diálogo directo e indirecto pasará a dominar la escena en su segunda mitad; las conversaciones entre el *père de Trennes* y Goytisolo o el abate Marchena, o entre Blanco White y Menéndez y Pelayo, serán así solo parte de una serie de discursos que, como las críticas que *Carajicomedia* incluye en su capítulo VIII, estarán siempre constitutiva y manifiestamente dirigidos a (o mejor, contra) alguien, en calidad de “consejos y varapalos” [175], evaluaciones, amenazas, denuncias, insultos o invectivas. Los manuscritos y el relato de las transmigraciones eran el sitio de la construcción de una ‘voz’ posible para la escritura goytisoliana, ‘voz’ cuyos rasgos sexuados y, por lo tanto, políticos en el contexto de una intervención crítica en la represiva tradición cultural española oficial se explicitaron en las secciones anteriores de este trabajo. A partir del capítulo VII, son múltiples las ‘voces’ que se cruzan alrededor de la construida en la primera mitad, y abren de

este modo un espacio de conflicto generalizado, en el que el proyecto escriturario inicial deberá ser replanteado una vez más.

En el capítulo VIII de la novela, como en un fragmento del V, siguiendo el desarrollo de las disputas en torno del valor y la autoridad del manuscrito con que se abre *Carajicomedia*, esta incluye, según se indicó, evaluaciones críticas de ella misma, adjudicadas a Ms. Lewin-Strauss, feminista “profesora de California”, a un “profesor de Oxford” probablemente identificado con los *Gay* o *Queer Studies*, a una “transexual, asiática, seropositiva”, y al “catedrático de Derecho Administrativo” defensor del *Opus Dei* Ramón García Montero. En general, estas intervenciones de diferente valor, estilo y origen tienden a mostrar las limitaciones ético-político-ideológicas del proyecto, presentado en la sección anterior, de construcción de una tradición de resistencia a la cultura oficial basado en la reivindicación del ‘otro sexuado’ sistemáticamente reprimido por ella en diversos contextos históricos, a través de una lectura transgresora de esa cultura oficial, tendiente a subvertirla retóricamente, reinscribiéndola y citándola en contextos transformadores, dando “la vuelta, como un calcetín, al miserable discurso del Beato y los suyos” [183]. Como se indicó, dicho proyecto pretendía finalmente hacer confluír (homo)sexualidad estatal y eclesiásticamente reprimida y escritura que, gracias a sus operaciones retóricas de injerto y transgresión, permitía la recuperación o ‘resurrección’ de aquella. Pero un proyecto como éste se expone a críticas ideológicas como las presentadas ahora en el capítulo VIII: se le puede objetar, por un lado, su escasa significación política al resolver artísticamente, a través de las operaciones de la escritura, lo que debería consistir en la representación directa de esas identidades históricamente reprimidas y en la comunicación exitosa de opciones políticas concretas; y por otro, al contrario y paradójicamente, su imposibilidad de renunciar radicalmente a la representación y, por lo tanto, al uso y la apropiación indebidos de esas identidades de acuerdo con fines instrumentales específicos, aunque sean los ‘puramente estéticos’.

Así, en primer lugar, las objeciones de Ms. Lewin-Strauss y del profesor de Oxford al manuscrito de Fray Bugeo (que aquí, como indicamos, encarna de algún modo el proyecto constitutivo, al menos en principio, de la obra de Goytisoló) se dirigen a lo que en él se representa o se deja de representar: se lo sindicó como “clásico ejemplo de *macho viewpoint*” [123], y se critica a la obra de Goytisoló en general que no denuncie “el atraso y la opresión de las mujeres en las sociedades retrógradas en las que se encuentra tan a gusto” [178], es decir, las islámicas (al modo en que se criticó “el escaso papel del proletariado” y “la falta de héroes positivos” [178] en sus novelas de los años ’50 y ’60); además, se señala el carácter

“equivoc[o]” de “su representación de la homosexualidad” [178], pues “sus personajes carecen de la conciencia y del orgullo del militante de hoy, no transmiten al lector gay opciones políticas radicales ni le incitan a defender sus derechos” [179]. En general, se critica (desde el espacio de su misma obra) que las opciones artísticas de Goytisolo no incluyan la representación de las condiciones objetivas actuales de la represión basada en el género, y de modelos identitarios concretamente alternativos a los de la cultura oficial excluyente. Lo que se denuncia es, en fin, la inutilidad de la obra de Goytisolo para cualquier ‘política de identidades’, es decir, basada en la reivindicación esencial de núcleos de experiencia y modos de existencia hasta ahora sujetos a la discriminación y la exclusión por parte de las instituciones representativas de las sociedades republicanas y democráticas.

Pero, en segundo lugar, las críticas pueden originarse en el hecho de que la escritura de Goytisolo, a pesar de sus rasgos anti-miméticos, sin embargo todavía representa de manera impropia. Así, el catedrático García Montero puede rechazar la imagen del *Opus Dei* que aparece en *Carajicomedia*. O, en un ataque ahora claramente dirigido contra la ‘política de identidades’, la “transexual, asiática, seropositiva” de la crucial sección 4 del capítulo VIII, excluida por quienes tienen “demasiados problemas con los inmigrantes indocumentados como para dedicar [su] tiempo a los travestidos” [188-189] y son “empresarios del dolor” [190], puede revelarse contra quienes se disputan la autoría del manuscrito y la obligan a transmigrarse como encarnación de una sexualidad no oficial reprimida:

fui a parar a la cárcel de mujeres y aquí espero el juicio en la sección especial de las contagiadas por el virus a tope de odio hacia ustedes dos, el hipócrita y el escritor, hacia su santurronería y egoísmo, que lo mismo les da meterme presa que hacerme agonizar en un hospital de apestados, estoy harta de sus palabras de consuelo y miserables excusas, sigan, sigan con las páginas de este libro y váyanse a follarse con sus santos!

Si bien la dinámica de la exclusión identitaria siempre puede dar lugar a un nuevo término excluido no tenido previamente en cuenta, la salida no parece ser, como suponen los defensores de la ‘política de identidades’, la admisión de ese término excluido en el orden de la representación o de la agencia, ya que esta no es una operación tan simple e inocente como parece, sino que supone usos e incluso abusos específicos de la ‘identidad’ en cuestión. En este caso, la representación alegórica de la sexualidad reprimida en el espíritu transmigrante de las “Transmigraciones de Fray Bugeo” narradas en el capítulo VI resulta finalmente una nueva operación represiva manifestada en la ‘unamuniana’ rebelión del personaje contra sus ‘creadores’, “el hipócrita y el escritor”, es decir, el *père de Trennes* y Juan Goytisolo, y el destino que han urdido para ella.

Entonces, por un déficit o por un exceso de representación, por decirlo de algún modo, el proyecto goytisoliano de basar en las operaciones anti-identitarias y des-sustancializantes de la escritura una intervención crítica claramente política respecto de las definiciones oficiales de la cultura y la literatura españolas parece exponerse al fracaso sin haber nacido, o, mejor, en el sitio mismo de su nacimiento, que es aquí, recuérdese, el texto mismo de *Carajicomedia*. Todo el capítulo VIII de la novela parece estar dedicado, por un lado, como se vio, a señalar los defectos ideológicos de las representaciones del género y la sexualidad que la novela ha llevado a cabo; y, por otro, a sugerir que el proyecto se restrinja a las operaciones de subversión retórica del discurso devocional [179 y 183], sin otras implicaciones más que las satíricas o, tal vez, estéticas, es decir, dejando de lado las pretensiones políticas que habíamos creído descubrir en la sección anterior. De un modo u otro, la escritura goytisoliana no parece mostrarse capaz de sostener un verdadero proyecto de agencia política, y sufre, desde el propio texto, donde aparecen injertadas, críticas parecidas a las que a menudo se dirigió, sobre todo desde el marxismo culturalista, a las posiciones estructuralistas y post-estructuralistas acerca de la literatura: desde su radical desfundamentación es imposible sostener ningún tipo de práctica política verdaderamente transformadora. Escritura y representación (esta última como condición aparentemente insalvable de cualquier intervención desde la cultura en el orden de la política), aunque indisolublemente ligadas, chocan sin poder constituir ninguna instancia o sitio de agencia política.

Ya el capítulo VII, en la conversación del *père de Trennes* con el abate Marchena, había asimilado críticamente el proyecto político-cultural de los intelectuales *soixante-huitards* (del que, como vimos, el de la escritura de Goytisol tal como en principio se lo presenta en *Carajicomedia* podría considerarse heredero) con el de los ilustrados españoles afrancesados, y había condenado a todos al fracaso por su falta de pragmatismo. En este punto, el *Opus Dei* parece cobrar una nueva entidad y se convierte en ejemplo de un manejo pragmático exitoso del poder político, basado más en atender a cómo se toma y cómo se ejerce que en consideraciones respecto de sus posibles funciones emancipatorias. Así lo expone el “hipócrita” [190] y desencantado ex “castrista y revolucionario” [170] *père de Trennes* al abate Marchena, privilegiando la acción directa sobre el discurso:

Monseñor reconcilió el catolicismo español con el dinero y ello contribuyó decisivamente a la modernización de España. ¡Incluso el San Juan de Barbès lo admite en uno de sus ensayos! Mis colegas tecnócratas ocuparon los puestos directivos en la universidad y la banca mientras ustedes discutían estérilmente en los cafés del *Quartier Latin*. Nosotros fuimos el motor del cambio. Recuerdo muy bien las tertulias del grupo de Ruedo Ibérico a las que usted asistía. ¡Palabras, palabras, palabras! Luchaban contra la censura y el día en que ésta desapareció, desaparecieron ustedes. La historia es desmemoria [...]. [173]

Tras esta categórica desautorización de las “palabras, palabras, palabras” que hasta el momento fueron consideradas, en la novela, herramientas legítimas de intervención política por parte de los intelectuales y críticos de la cultura, parece quedar claro que la buscada conjunción de escritura, sexualidad y emancipación no llegará a producirse. La lucha contra la censura de la cultura oficial a través de los medios de la parodia y la subversión retórica solo se sostiene en tanto esa censura contra la que se lucha permanezca; de otro modo, se pierde como intervención política y como apuesta estética. La imposibilidad de instrumentación de una política desde la escritura se volverá ya completamente evidente tras los consiguientes ataques críticos del capítulo VIII, ya mencionados.

Sin embargo, *Carajicomedia* no concluye allí. Tras este ‘panorama de la crítica’ del capítulo VIII, resta conocer el resultado de la confrontación, alrededor de la autoría del manuscrito, entre el *père de Trennes* y Juan Goytisolo. Tras su conversación con el abate Marchena, el *père de Trennes* reconoce que Juan Goytisolo, “el San Juan de Barbès”, es “su autor” [95]; también se lo llama “su creador” [173]. Los capítulos IX y X de *Carajicomedia* llevarán hasta el extremo la confrontación por la autoridad definitiva entre ‘autor’ y ‘personaje’, hasta el “encontronazo final” [209]. En ellos, el ‘Juan Goytisolo’ de *Carajicomedia* se convierte en narrador en primera persona, para presentar, sirviéndose de la figura clásica del “doble” [196], la persecución de que es objeto por parte del *père de Trennes*, que ahora sigue a Goytisolo en lo que él mismo llama, en el estilo del manuscrito de Fray Bugeo, supuesto alter ego del *père de Trennes*, su “labor apostólica” [195] en los escenarios por el lector ya conocidos a través de ese manuscrito: “el bulevar de Rochechouart, el cine Luxor o los lavabos de la estación” [195]. Las relaciones se invierten: Goytisolo no se presenta aquí a sí mismo como copista, imitador o plagiaro, como lo había hecho inicialmente el *père de Trennes*, aunque se siga sirviendo plenamente de la retórica y los temas del manuscrito de Fray Bugeo; es éste último el que ahora hace una “imitación servil [...] de mi voz y ademanes” [198] y sus palabras son citadas entre comillas, como tratándose de un discurso ajeno. Finalmente, Goytisolo lo describe como una “parodia y caricatura” [196] o “un retrato grotesco y cruel de mí mismo” [198].

La identidad misma del autor, figurada en la novela, se presenta sujeta al poder desidentificador de la escritura, y se vacía, en cierta forma, al volverse también ella misma objeto de parodia y subversión: del mismo modo que las citas de Escrivá de Balaguer injertadas en el manuscrito de Fray Bugeo cambiaban su sentido hasta incluso transformarse en su contrario

ideológico, la identidad de Goytisolo como autor de su obra (de la cual el *père de Trennes* se demuestra gran conocedor, y en cuyos rasgos y figuras, como sus referencias a Blanco White, a Cernuda o a Tánger, se basa para atraer la atención de su autor-‘modelo original’) es vaciada por la imitación y el parecido de un personaje que, como religioso y miembro del *Opus Dei*, casi también podría definirse como su opuesto o, con un término de *El sitio de los sitios*, su “enemigo mortal”. El vaciamiento retórico de la ‘voz’ de ‘Goytisolo autor-narrador’ concluye cuando, en el final, tras el debate televisivo con el *père de Trennes*, “en un asiento de platea quedaron los restos del San Juan de Barbès como un palitroque chamuscado” [227]: el obviamente freudiano símbolo de la castración en la nueva cita inadvertida de Escrivá de Balaguer alude aquí más bien a la pérdida final del dominio del autor sobre el sentido de su obra, que ahora pertenece a su “enemigo mortal”, el cual, además, es un personaje de la misma.

Por otro lado, podría incluso verse en la caracterización del *père de Trennes* como ‘doble’ a su vez una parodia de la operación, habitual en la obra de Goytisolo, de construir su identidad de escritor a partir de su identificación con personajes históricos y escritores afines (entre otros, Cernuda y San Juan de la Cruz), de los que él mismo se constituiría a su vez como imitador o plagiario, como en el pasaje en el que se discute de quién es efectivamente *alter ego* Blanco White, si suyo o del *père de Trennes* [202]. La imposibilidad de considerar al autor-narrador Goytisolo el origen último de su escritura como dueño de su sentido se evidencia también cuando Severo Sarduy, como personaje de *Carajicomedia*, indica a Goytisolo que “ayer me leí tu capítulo sobre ‘Las consecuencias de un grito’”, que es el capítulo V de la novela, “y, al recorrerlo, tenía la impresión de leerme a mí mismo” [207]. La originalidad absoluta tampoco puede ser reclamada por Goytisolo autor-narrador: su ‘voz’ está siempre cruzada, escriturariamente, por las voces de los otros.

Así, en efecto, y gracias a las vacilaciones que introduce el juego de poder entre los dobles (y entre lo explícitamente afirmado en secciones diferentes del texto), la escritura de *Carajicomedia* subvierte toda identidad o, mejor aun, la sujeta a un conflicto, irresuelto y en desarrollo, en torno del ejercicio del poder (autoral) sobre ella misma. Si la discusión sobre la política de los ilustrados españoles y los intelectuales *soixante-huitards* llevaba a la conclusión de que lo crucial es quién está capacitado para tomar y ejercer el poder, los juegos des-sustancializantes y anti-identitarios de la escritura goytisoliana concluyen al parecer en una lucha por su dominio y apropiación, por la hegemonía sobre el material textual, que es, a la vez, como demostró la intervención de los ‘críticos’ del capítulo VIII, un combate por sus legítimas interpretación y valoración críticas.

Que el narrador-Goytisolo de los últimos capítulos de la novela tome la palabra no garantiza su triunfo, aunque apele a los más tradicionales recursos, alguna vez inventariados por Hans-Robert Jauss (70), de identificación con el lector. En el conflicto de voces y discursos que es la segunda mitad de *Carajicomedia*, la operación de asimilación, en los capítulos finales, de narrador y autor no resuelve sin embargo el combate a favor de este último. Goytisolo no busca aquí tener la última palabra sobre el sentido de su obra sirviéndose de un viejo procedimiento heredado de la novela filosófica o de tesis. En lugar de enunciar el sentido finalmente revelado de la obra, sea este autobiográfico, ideológico, doctrinario, trata de diseñar en estos últimos capítulos un escenario en el que resulten expuestos los términos y las condiciones del conflicto, que sin dudas podría caracterizarse como político, por el sentido de su obra. Como se indicó más arriba, la desidentificación de toda supuesta ‘voz’ en un conjunto de citas transformables y de sentidos abiertos y múltiples es consecuencia de los procedimientos ligados con la noción radicalmente des-sustancializada y anti-mimética de escritura que domina la obra madura de Goytisolo. Esta es la condición básica que da lugar al desatarse mismo del conflicto por el sentido: que el sentido no esté más atado a su ‘querer-decir’ autorial como origen no implica simplemente su desaparición o el abandono de toda tarea hermenéutica, sino todo lo contrario; el sentido es ahora objeto de una lucha encarnizada por la hegemonía, que al fin y al cabo buscará siempre, de una manera u otro, ‘fijar’ una imagen del autor.

Habíamos señalado que en su obra reciente la escritura de Goytisolo se volvía reflexivamente sobre sí misma para, al nombrarse, adquirir o imantar nuevos sentidos y valores; así, dándose un nombre, ligándose por ejemplo con la sexualidad y lo corporal, se le abrían posibilidades de intervención crítica en el campo de la cultura y la sociedad de su tiempo, mediadas por el modo en que en ese nombre se condensaran o articularan las condiciones institucionales de la práctica de la literatura en ese momento. El conflicto por la hegemonía del sentido que *Carajicomedia* pone en escena en sus capítulos finales es una lucha alrededor de ese ‘nombre de la escritura’, de su paradójica ‘voz’ a pesar de su radical des-identificación de toda voz propia; y, asociándose inevitablemente a ese ‘nombre’ y a esa ‘voz’, la disputa es por la imagen del autor que, a pesar de su constitutiva desvinculación respecto del modelo del autor tradicional entendido como supuesta ‘fuente’ de su sentido, la escritura postula inevitablemente. Dicha imagen del autor, surgida de las modalidades o ‘nombres’ de la escritura goytisoliana en su configuración institucional auto-reflexiva como literatura, podrá sin embargo convertirse en instancia de articulación de expectativas, actitudes y cursos de

acción respecto de cuestiones culturales, sociales, ideológicas y políticas específicas de su tiempo.

Qué es la escritura, qué es un autor y qué es la literatura serán las preguntas claves que, sin ser mencionadas, estructurarán el escenario del “encontronazo final” de Juan Goytisolo y el *père de Trennes* en *Carajicomedia*. Lo crucial aquí, sin embargo, no será la posibilidad de darles una respuesta definitiva, sino la de intentar iluminar desde la novela las diversas posiciones que la institución literaria ofrece, en sus condiciones actuales, como opciones ante tales búsquedas de articulación, y cómo el texto de Goytisolo busca excederlas.

Las modalidades discursivas, con sus correlativas imágenes de la escritura y del autor, que se confrontan en el texto del capítulo X de *Carajicomedia* son, básicamente, tres: 1. la de la ‘colectividad-comunidad’ resistente; 2. la del escritor individualizado como figura pública en el marco de los medios de comunicación, o el ‘literato’; y 3. la del ‘autor propiamente dicho’, aquel cuya imagen se construye como potencia de la obra a realizarse en el texto, pero no por eso está menos situado respecto de su propio contexto político-institucional. Como se puede percibir en la definición misma de estas modalidades discursivas, todas ellas están ligadas a posiciones institucionales precisas en el campo de los modos contemporáneos de hacer literatura.

En primer lugar, la ‘colectividad-comunidad’ resistente aparece encarnada en la enunciación en primera persona del plural del fragmento que va de la página 220 a la 224 del capítulo X, y que irrumpe en él separando el relato inicial en primera persona por Goytisolo-narrador, de la presentación en tercera del encuentro final de Goytisolo con el *père de Trennes*, al que nos referiremos más adelante. Dicho discurso colectivo resume los procedimientos estratégicos de construcción de una tradición que constituían el significativo resultado de las ‘transmigraciones de Fray Bugeo’, y apunta a sostener ahora en una particular instancia de movilización y manifestación colectiva la entidad de ese resto diferencial resistente surgido de la evaluación goytisoliana de la relación, a lo largo de la historia, entre cultura nacional española y sexualidad. En efecto, la breve recuperación del relato de la trans migración es ahora colectiva, y está básicamente centrada en el énfasis en la mezcla como única ‘fuente’ posible de esta ‘identidad’ de grupo surgida de la tradición: “somos, escúchenos bien, las Santas Mariconas, Hermanas del Perpetuo Socorro, Hijas de la Mala Leche y de Todas las Sangres Mezcladas” [223]. Las largas enumeraciones, sumadas a la ausencia de mayúsculas y signos de puntuación, identifican además este discurso colectivo ‘oralizado’ con las operaciones

escriturarias características de la obra de Goytisolo. En efecto, en este fragmento se mezclan las referencias al sadomasoquismo con las menciones de la Inquisición, en otro claro ejemplo de subversión retórica del relato histórico, para finalmente hacer de esa historia, a través de la transmigración, una tradición para una manifestación colectiva militante, a la que se podría definir con exactitud como *queer*, y que, por su misma presencia física, se propone llevar a cabo una operación, respecto del *Opus Dei*, asimilable a la realizada por la misma *Carajicomedia*:

celebraremos una clamorosa sentada frente a la Prelatura Apostólica con nuestros abanicos penachos, plumas, lentejuelas, collares, minifaldas, tetas de goma, pichas gigantes, para exigir la canonización inmediata de Monseñor en razón de su vida y escritos cuajados de testimonios de santidad irrefutable [224]

La razón de tal manifestación está clara: “por provocación, mi querido San Juan de Barbès!” [223]. La demostración *queer* sería de este modo, como modalidad política, un posible ‘nombre’ institucional de la escritura goytisoliana: la ‘identidad’ de este colectivo solo puede resultar de su heterogeneidad, de la mezcla, y, por su mera presencia, dicha ‘heterogeneidad identitaria’ echa por tierra las pretensiones de definición excluyente y absoluta de cualquier identidad nacional o genérica. La provocadora parodia *queer* del reclamo por la canonización del “Monseñor”, identificable sin posibilidad de equívoco con Escrivá de Balaguer, semeja, desde la instancia de lo corporal y de los modos de definición social de la identidad genérica y cultural, las operaciones de cita, injerto y transgresión llevadas a cabo, también por provocación, por la misma *Carajicomedia*.

Pero, ¿cuál es el lugar reservado para la imagen del autor tras esta verdadera operación de encarnación en un colectivo de su escritura? Resulta sorprendente que, en una referencia final, la historia parezca repetirse, y, con el “si quiere acompañarnos, le reservaremos un billete de avión!” [224] dirigido a Goytisolo, se le adjudique a este último nuevamente el rol de ‘compañero de viaje’, pero ahora de este particular movimiento colectivo tan paradójicamente ‘identitario’. La aparente reivindicación de una política *queer*, que irrumpe de pronto en el texto de *Carajicomedia*, gracias a la posible asimilación de sus operaciones a las de la desconstrucción escrituraria de discursos sociales ya característica de la obra de Goytisolo, no parece sin embargo capaz de dar lugar a una verdadera transformación de las posibilidades institucionales de politización de la figura del escritor, y frente a ella solo parece permitírsele, desde los protocolos y requisitos de legitimación exigidos por la institución literaria en su ‘estado actual’, ocupar el sitio de un ‘acompañante’, figura que aunque no resulta del todo determinada en el texto de la novela sugiere sin embargo que la politización de la escritura

literaria solo surgiría aquí de una coincidencia circunstancial de intereses entre escritor y ‘colectivo identitario’, más que de un cambio en las coordenadas generales de las relaciones posibles entre literatura y política, sea o no esta última de corte ‘identitario’. La relación mutuamente mimética de escritura des-sustancializada y política *queer* no alcanza, entonces, a conmovir los fundamentos de la institución literaria, ni a reformular sus posibles relaciones con otros discursos e instituciones sociales.

En segundo lugar, alrededor del *père de Trennes* del capítulo X de *Carajicomedia* se configura otro sitio institucional posible en el que el escritor puede constituirse y legitimarse explotando las relaciones de la literatura con otros ámbitos de la sociedad. Aquí la legitimación del escritor depende plenamente de factores que hasta hace no mucho podrían haber sido considerados absolutamente extrínsecos respecto de lo ‘propio’ de la institución literaria, pero en los que ahora la literatura se apoya e incluso gracias a los cuales se constituye como tal: básicamente, se trata de los medios masivos de comunicación y todo lo que en ese contexto puede suponer la configuración de una identidad pública (*marketing*, asesores de imagen, encuestas de opinión, etc., y, específicamente en relación con la literatura, las habituales estrategias del mercado editorial para ‘situar’ a autores y productos respecto de determinadas expectativas de consumo, estrategias que indisolublemente ligan la literatura con la omnipresencia de los medios):

Pero al llegar al *Gymnase* y adentrarse en la tiniebla de la platea advirtió que el *père de Trennes* había adoptado una estrategia espectacular, agresiva y desconcertante. Robaba luz, toda la luz, a los comparsas y asistentes al acto: gastaba pelo corto y lo llevaba bien peinado; vestía de jefe de empresa de alto nivel, tal vez de director de una poderosa transnacional con intereses en este mundo y el otro; evitaba sus habituales maneras torpes y untuosas; había seguido tratamientos hormonales y parecía rejuvenecido, con aires de televangelista de CNN.

¡Debería haberlo adivinado desde el principio! ¡seguía al pie de la letra los consejos de un muy cotizado y mundialmente famoso asesor de imagen!

(“Es el mismo que preparaba las apariciones carismáticas de Monseñor en Cadillac negro”, le susurró su misterioso vecino de butaca. “Todos los cardenales y obispos de la curia romana acuden a él.”) [225]

Esta identidad pública del *père de Trennes* es también resultado de su lugar en la estructura del *Opus Dei* y de su control de un verdadero aparato propagandístico que apaga literalmente la voz del Goytisoló-personaje. La amplificación del sonido y la concentración de la iluminación hacen que, en la confrontación televisiva, solo se vea el *père de Trennes*, y todo lo demás desaparezca: “Allí no se veía nada. Solo, tribuno y plebiscitario, al *père de Trennes*” [226]. Por supuesto, el desarrollo anterior del relato en manos de Goytisoló-narrador compone este escenario para el lector de la novela como un juego de apariencia y realidad, en el que la imagen mediática del *père de Trennes* oculta todos aquellos rasgos que podrían perjudicarlo

públicamente. El resultado es una clara oposición de la identidad pública, externa, del *père de Trennes*, y todo lo que, como lectores de la novela, sabemos de ella, incluso a través de sus propios manuscritos. El lector de la novela resulta de este modo aislado del público televisivo que viva constantemente al *père de Trennes* durante su presentación, y solo de este modo es capaz de reconocer la distancia discursiva entre su monolítica y exitosa identidad pública y sus contradicciones personales e hipocresía.

Frente a este modelo de identidad pública del escritor, el “San Juan de Barbès” es aniquilado, y, como ya se señaló, queda como único “resto” suyo un “palitroque chamuscado”. Sin embargo, es necesario analizar los términos de este aniquilamiento para poder postular de este modo un tercer modo posible de ‘discursividad literaria’ y, correlativamente, de escritura y autor. En su triunfo mediático, el *père de Trennes* dirige dos inectivas sin respuesta a Goytisolo: “Usted que no cree en nada, mi caro San Juan de Barbès, ¿por qué quiere hacernos creer en la existencia de los hechos y personajes que inventa? ¿no es acaso una contradicción insalvable?” [226]. “Yo soy tú, ¡pero tú no eres yo sino un fabulador deslenguado!” [226]. Ambos ataques se dirigen al carácter ficcional de los textos de Goytisolo: ‘fabular’ y ‘hacer creer’ son términos más que significativos en este sentido. La denuncia de la ficción (sumada al aparato mediático) es lo que parece acabar con Goytisolo, como si su identidad de autor misma se agotara, a diferencia de la del *père de Trennes*, en su obra literaria, es decir, como si careciera de otra identidad ‘pública’ que la del virtual “fabulador” que escribió sus novelas. La conclusión es evidente: Goytisolo sería un escritor que carece de ‘imagen’ en el sentido en el que, luz, cámaras y pantallas mediante, sí la tiene el *père de Trennes*, y por esto estaría al margen de los mecanismos mediáticos y mercadotécnicos de legitimación institucional a los que se aludió más arriba. Pero, de este modo, el “palitroque chamuscado” puede ser considerado tanto el signo del aniquilamiento de Goytisolo como la confirmación de la existencia de un núcleo subjetivo del autor, de una imagen, finalmente, irreductible a su posible ‘identidad pública’. La paradoja enunciada por el *père de Trennes*, “yo soy tú, ¡pero tú no eres yo!”, alude justamente a este núcleo que, como resto, subsiste más allá de las representaciones públicas (es decir, mediáticas) del autor: la figura pública del escritor (el ‘literato’) es el autor, pero sin embargo ese autor no se agota en esa figura pública; esta es la diferencia que, como resto, subsiste a la resolución del juego de los dobles entre el *père de Trennes* y Goytisolo. En el discurso de este resto excesivo se constituye, según Goytisolo, otra posibilidad para la literatura en la contemporaneidad.

A partir de esto, se vuelve pertinente postular la tercera modalidad de escritura y autor que anunciábamos más arriba. El vaciamiento o sustracción de la identidad institucional pública del escritor deja un resto, que para Goytisolo es el de ‘su’ relación íntima y personal con su escritura. Pero el espacio de esta intimidad personal no es la supuesta ‘interioridad’ subjetiva del escritor, o su ‘identidad privada’, sino otro sitio de articulación del discurso literario. Este sitio se sostiene gracias a mecanismos de ‘individualización’ o ‘singularización’ del autor y su escritura basados en su posibilidad de trascender, en algún sentido que resta especificar, el espacio de lo público, especialmente el de la institución literaria, que resulta de este modo totalizado, como se vio, bajo las figuras determinantes de los medios de comunicación masiva y el mercado. La intimidad de la relación del autor con su escritura, redefinida según términos ya no ligados a figuras estéticas de subjetivación como las de la ‘mente creadora’ o la ‘interioridad del artista’, se define contra la publicidad de otros sitios marcados dentro de las posiciones que brinda la institución literaria. Goytisolo ya se refirió a este tipo de imagen del autor en *En los reinos de taifa*, pero usándola para resolver, de algún modo, las contradicciones e interferencias entre ‘vida del autor’ y ‘escritura literaria’:

La irrupción del goce viril en mi ámbito imponía una entrega en cuerpo y alma al abismo de la escritura; no sólo una convergencia o ajuste entre ésta y aquella sino algo más complejo y vasto: introducir universo personal y experiencia del mundo, las zonas hasta entonces rescatadas, en el texto de la obra que vislumbraba hasta integrarlos e integrarme en él como un elemento más. El cambio operado en la vida se articularía así en un proceso globalmente generador: mi existencia perdería su entidad autónoma y ejercería una mera función dinámica en un mundo concebido como espacio de escritura, en el omnívoro conjunto textual (71).

De esta cita debe retenerse ahora la disolución de la ‘identidad pública’, en este caso ‘autobiográfica’, en la escritura, definida ésta según los términos barthesianos ya mencionados, pero también cómo el “conjunto textual” se convierte en un nuevo espacio propio de intimidad o, si se prefiere, de integración. *La cuarentena* también expone, como hemos visto, este proceso en el que la disolución de la identidad autobiográfica pública del escritor en un texto múltiple cumple una función de ‘purificación’ previa al hallazgo del propio “grado”, es decir, de una identidad esencial y en algún sentido personal reencontrada. En *Carajicomedia*, Goytisolo resurge de su aniquilación, en tanto personaje de la novela, como el improbable marco de enunciación del relato final en tercera persona, exterioridad forzada respecto de la totalizadora y excluyente versión mediática del “encontronazo final”. El narrador en tercera persona, como su lector, sería capaz de acceder centralmente a lo que la televisión excluye como accesorio o directamente invisible, y, gracias a esto, se convierte en correlato, en el espacio argumental de la novela, de un posible sitio alternativo legítimo para el ejercicio de la literatura, y para la postulación virtual, potencial, de una imagen del autor.

Así, la escritura sería capaz de resistir su completa apropiación por parte de un orden que expresamente rechaza. Volcada sobre sí misma, mero resto insignificante aparentemente vaciado de todo sentido que no sea ella misma, imagen de imagen, al nombrarse autorreflexivamente, aunque sea bajo la figura de la derrota televisada del final de *Carajicomedia*, se carga sin embargo de un enorme poder. Este exceso respecto de las determinaciones institucionales que Goytisolo destaca en las definiciones de la escritura de ‘estilo barthesiano’ renuevan la imagen del autor extrapolable de las mismas, al constituirlo como sitio de enunciación legítimo justamente por ser excluido por el aparato mediático-institucional que respalda el modelo de ‘escritor público’ o de ‘literato’ que la novela expresamente rechaza. Esa exclusión le permite justamente a Goytisolo pensar la literatura y su obra como el lugar de lo absolutamente singular, pero ¿cómo es posible concebir este lugar desde el espacio por excelencia de crisis de la identidad, es decir, la escritura? Solo haciendo del vacío y la muerte del autor en tanto ‘identidad pública’, de la radical desapropiación de sus textos, hechos de citas y de referencias entrecruzadas constantes, un sitio de enunciación posible que, aunque de todos modos parece tener un lugar en la institución literaria, en la situación de la disciplina en la que surge, sin embargo se constituye como prácticamente único. La literatura de Goytisolo intenta de este modo sostenerse sin acudir a los mecanismos de legitimación de otros sitios institucionalmente previstos de enunciación literaria, o, mucho mejor, precisamente por no acudir a esos mecanismos. Gracias a esto, la escritura goytisoliana se puede nombrar a sí misma como trascendencia respecto de un espacio público que rechaza, y a su vez gracias a esto, legitimarse enunciativamente en los límites mismos de la institución literaria, que, en efecto, es también una institución pública. De este modo, con *Carajicomedia*, Goytisolo termina haciendo literatura del rechazo de los modos institucionalizados de hacer literatura, y, destruyendo las ‘figuras de escritor’ que podrían adjudicársele, expulsadas como sus dobles, consigue establecer una imagen de autor casi inatacable en el campo dinámico de conflicto que es la institución literaria, por la simple razón de que lo cuestiona de plano.

El riesgo es que estas operaciones de Goytisolo puedan reducirse solo a meros intentos de recuperación estetizante de una escritura y una literatura definidas simplemente por su exclusión de todo lo que no se refiera a ellas mismas, o sea, un simple retroceso conservador hacia la institución literaria de la estética idealista, ahora mediada por un oportuno textualismo formalizante. Este es en realidad solo uno de los momentos de la obra de Goytisolo, y no considerarlo de este modo puede llevar a la crítica a confusiones y malentendidos, como lo hemos visto en los comentarios de sus volúmenes autobiográficos, e incluso a ataques a la obra

de Goytisolo basados en la contradicción entre su tratamiento de los textos ajenos, siempre citables, injertables y transformables, y el de los de su propia obra, apropiados desde el reclamo por una identidad verdadera alcanzada en la escritura. Esto último supone no comprender que esa ‘identidad verdadera’ solo puede constituirse como resultado de procesos y operaciones de legitimación de las propias escritura e imagen de autor, y que esos procesos y operaciones van mucho más allá de las simples consideraciones teórico-fenomenológicas acerca de la relación entre sujeto y escritura, para involucrarse plenamente en las condiciones de funcionamiento de los discursos en la literatura, la cultura y la sociedad de este tiempo, y sobre todo en aquello que es capaz de excederlos, sin constituirse sin embargo como su ‘otro’ constitutivo.

Porque un riesgo correlativo o complementario del anterior es el implicado por las posibles pretensiones finalmente idealistas de la aspiración a definir una imagen de autor verdaderamente subjetiva y singular, con todas las salvedades necesarias, al margen del mercado editorial. La dificultad, notablemente generalizada en la actualidad, de la distinción entre la lógica del campo relativamente autónomo de la institución literaria y la del mercado hacen que toda estrategia de legitimación institucional, e incluso aquellas que pretenden, como en la caso de Goytisolo, ir más allá de la institución en su estado actual, pueda ser también considerada casi inmediatamente una operación de ubicación comercial de un producto entre las preferencias del público lector. La imagen del autor puede muy bien, en este sentido convertirse, de posible sitio de articulación de la literatura con otros discursos e instituciones, orientada a la manifestación de la verdad a propósito de su estado actual, de la situación en la que se encuentra en la literatura, en mero ‘significante flotante’ que, independizado de la obra y de su escritura, pase a regirse por los movimientos de la compleja red publicitaria que hoy en día está indisolublemente ligada a la producción literaria. Y resulta llamativo que incluso el rechazo explícito de la lógica del mercado por parte del escritor pueda ser beneficiosamente asimilado por el mercado mismo no solo en el nivel del volumen de ventas sino, sobre todo, en el de la categorización y jerarquización (estética) del producto. La imagen del autor, aun la definida crítica u oposicionalmente respecto de la publicidad y el mercado literarios, vende, y vende más cuando su singularidad (pública) es mayor. He aquí un ajuste de cuentas que, tal vez y aparentemente, la obra de Goytisolo todavía no ha podido saldar del todo.

#### 4. Telón de boca

*Telón de boca*, la última novela de Juan Goytisolo –y en este caso más que última, si se puede decir, ya que su autor ha prometido no escribir más ficción–, se destaca en el corpus de su obra, a simple vista, por varias razones. Este texto singular, breve en su extensión pero de alcances verdaderamente cósmicos, ya que, por ejemplo, incluye una conversación con un dios o demiurgo creador acerca de la esencia y el destino de la humanidad, parece querer a toda costa incluirse, ya desde su título, que entre otras cosas invoca el tema del cierre, del final y de la finitud, en lo que podría denominarse el género de la ‘literatura de la vejez’. El tono moralizante del libro, que a veces recuerda lo sentencioso de su denostado Séneca o lo satírico de un Swift (aunque se eche de menos en este texto fúnebre el humor de *Carajicomedia* o *La saga de los Marx*), parece hacer aparecer a un Goytisolo que, ya cerca de la muerte, que lo ha tocado de cerca en su más querida intimidad, quiere decirnos algo definitivo sobre su vida y sobre el mundo; y en ninguno de estos dos planos su diagnóstico resulta positivo. Sobre la vida (72): “El libro de su vida carecía de argumento [...]. ¿Merecía la pena tanto esfuerzo para resultado tan magro?” [55]. Sobre el mundo contemporáneo: “Verificó una vez más la necia reiteración de la historia, su crueldad obtusa” [29].

Hasta aquí una posible reseña superficial de este libro. La vejez y la muerte, en efecto, pueden ser terribles, y Goytisolo parece demostrarlo con claridad. Sin embargo, es algo que también afirmaba bastante seguido mi abuela Lidia. Por eso, concebir esta novela, si, según sucede siempre en Goytisolo, se la puede seguir llamando así, como el trabajo de un anciano moralista o, con suerte, de un intelectual que ha dejado hace tiempo de ser escritor, como en efecto lo han hecho algunas de las reseñas que acompañaron su aparición (73), es reducir enormemente sus alcances, sobre todo los que tiene ocupando con plena conciencia el lugar de cierre de una obra, obra a cuyas líneas más generales, y este será nuestro punto de partida, el libro alude constantemente por detrás de su apariencia tan inmediata y directamente testimonial, autobiográfica y hasta confesional.

La hipótesis es simple: los proyectos que estructuraron la obra más reciente de Goytisolo, a menudo de manera entrelazada, están ellos mismos presentes en esta novela, pero en carácter de materiales sobre los que se ejerce una vez más el trabajo desacralizador de la escritura goytisoliana. Expliquemos: la construcción de la memoria y la autobiografía, que desde *Coto vedado* y *En los reinos de taifa* atraviesa toda la literatura de Goytisolo; la apelación a una concepción mística de la trascendencia, evidente en textos como *Las virtudes del pájaro*

*solitario* o *La cuarentena*, pero también aludida en otros como *Las semanas del jardín* o incluso *Carajicomedia*; y la cuestión del testimonio y la reflexión sobre la realidad política, histórica y social, notable tanto en una novela como *El sitio de los sitios* como en los volúmenes que recopilan trabajos periodísticos *Cuaderno de Sarajevo* o *Paisajes de guerra con Chechenia al fondo*, todas estas líneas de la obra reciente son mencionadas o reiteradas en *Telón de boca*, pero aquí con una función diferente de la original, o de la que se podría creer que lo fue.

El texto, que se cierra con una cita sobre el olvido de *El tiempo recobrado* de Proust, se abre con una frase que no puede dejar de remitir, irónicamente, al famoso comienzo de *En busca del tiempo perdido*: “Durante meses había perdido el sueño” [13]. De nada sirve ya acostarse temprano, porque la memoria, que debería volcarse al recuerdo del ser querido recientemente desaparecido, solo trae “la mugre de aquella lejana época”, es decir, los “aires marciales o zafios que retransmitía la radio el año que terminó la guerra” [13]. Sin embargo, sabremos enseguida que estos recuerdos-basura, este *spam* de la memoria, remite de todos modos, como en Proust, a “la realidad de la muerte materna escamoteada medio siglo atrás” [14]. Sin embargo, el segundo breve capítulo de *Telón de boca* no explora esta vía posible de rememoración (a la que Goytisolo ya se refirió en muchos textos anteriores), sino que prefiere concentrarse, no sin un importante grado de ironía, en la muerte de una tortuga doméstica, “la de una paloma hallada en la azotea, la de su gato preferido en la calleja, la de la cigüeña que llegó y partió”, sumadas a “roturas de cañerías y grietas en las paredes y techos” [16]. Este es el límite del proyecto autobiográfico o memorialista en este texto: salvo el punto de fuga o vacío al que se regresa una y otra vez, la muerte de la madre que equivale a la muerte más reciente de “ella”, lo que resta es, precisamente, un conjunto de restos intrascendentes en los que ese puro vacío no cesa de reflejarse, pero como mero vacío, como discontinuidad irresoluble: “La casa olía a muerte” [15]; “volvió a ver jardines muertos, muros en ruina, troncos acribillados, un sombrero de señora de color negro y un zapatito de lana desparejado expósitos en medio del fango. Nada quedaba por preservar, ni siquiera el recuerdo” [21-22].

En *Telón de boca* aparecen, es cierto, algunas figuras familiares dentro del proyecto autobiográfico goytisoliano: el padre, la madre, el abuelo, los hermanos, pero también aspectos de la vida en París y en Marrakech. Sin embargo, se reducen a su mínima expresión: no aparecen involucrados en ningún relato, sino que solo son mencionados. Son como contraseñas. ¿De qué? De la transformación de la vida en texto. Como en *La cuarentena*, la ‘vida biográfica’ a la que el libro parece referirse ya es ella misma un texto: “Tu destino fue

escrito de antemano. [...] Los hechos y episodios de tu vida, incluso los más sórdidos, aparecen [...] sin perdonar detalle [...]. El manuscrito es tu propia vida” [82]. Más que nunca en *Telón de boca*, la vía autobiográfica de la obra de Goytisolo se expone, visión entrópica de la existencia mediante, a su ‘degradación’ en mero texto, en conjunto de remisiones sin punto de anclaje referencial. Si, según esta imagen de la vida, la muerte implica “irse sin haber desentrañado un posible sentido”, ya que “la supuesta experiencia le había extrañado de la vida y sus ritmos” y “el afán de conocimiento había concluido en desaprendizaje de todos sus saberes y certidumbres” [18], entonces lo vivido de la autobiografía resulta des-sustancializado radicalmente como un conjunto de referencias o mojones meramente escriturarios. Aunque quizás desde el principio los aspectos autobiográficos de la escritura de Goytisolo no hayan consistido en otra cosa.

De esto se desprende una particular concepción del sujeto: si la degradación alcanza también la identidad autobiográfica del escritor, se quiebra la persistencia narrativa a través del tiempo con la que se lo suele identificar: “No había continuidad alguna entre su pasado de niño, joven y adulto y el cuerpo cansino al que se acomodaba a regañadientes. Su nombre y apellidos apenas le identificaban. Él ya no era él” [24]. Lo que resta es la pura discontinuidad, el vacío o la oscuridad que separa las diapositivas de la memoria [31], como único punto con el que la identificación autobiográfica parece válida o legítima, pero que sin embargo no tiene mucho de ‘vida’, sino más bien de muerte.

Algo parecido sucede con la cuestión del testimonio y el enfrentamiento con “la brutalidad de lo real” [28]. El procedimiento es ya de por sí interesante: lejos de convertirse por sí solo en una carta de legitimación del discurso del intelectual-escritor, cuya palabra se oye desde “ciudades asediadas, países en guerra” y “paisajes caucasianos de barbarie y fiereza magistralmente pintados por Tolstoi”, el testimonio es aquí reconducido a su origen y a su fin ‘trivialmente’ autobiográficos, y por lo tanto textuales: en este caso, un comentario de “ella” acerca de la relación entre su misantropía y “el mundo confortable y pasablemente satisfecho en el que moraban” [28]. “Ella admiraba su serenidad en esos trances sin percatarse de que procedía de ella: si le ocurriera algo, pensaba entonces, ella estaría allí para cumplir sus voluntades y velar por el porvenir de los niños” [28], y cuando su muerte irrumpe en la escena, el anterior arrojo aparente “se tradujo en otro cambio radical de conducta: se apoderó de él una irrazonable aprensión a los viajes, a caerse en la calle, a subir de prisa las escaleras, a sufrir un accidente de tráfico absurdo” [28]. El coraje en la declaración de la verdad que el testimonio

supone para su autor es desacralizado a partir de su yuxtaposición con circunstancias cotidianas de su propia vida.

El misticismo, notable en la obra reciente de Goytisolo y que tanto trabajo ha dado a su crítica, incluso a la expuesta en este mismo capítulo de esta tesis, sufre un destino parecido en *Telón de boca*: “Recordó la época en la que se había ilusionado con la idea de una quimérica trascendencia [...]. [S]us próximos parecían desconcertados por el cambio y su inesperado arribo a aquellas expresiones –¿bellas, engañosas?– de espiritualidad” [27]. La causa, otra vez trivialmente autobiográfica, es el “período de angustia” que atravesaba cuando creyó estar infectado “por la pandemia que barría las filas de sus amigos” [27]. Y la vía espiritual de la trascendencia mística se cierra de la misma manera que el testimonio: la muerte de ella “desvaneció las ilusiones de sus fervientes lecturas [...]. Los sueños se habían trocado en pesadilla” [28].

Esta desacralización y abandono generalizados de las líneas principales de la obra anterior de Goytisolo, este verdadero colapso de estos proyectos escriturarios sobre sí mismos puede ser simplemente naturalizada como una muestra ejemplar del final de la carrera de un autor, según la narración teleológica usual en la cual la cronología se impone como principio organizador de la obra, abierta u ocultamente biográfico. O, por el contrario, puede comprenderse ese cierre, esa muerte del autor, según otra necesidad: la del sostenimiento de una operación, de un procedimiento constitutivo de esa obra desde el inicio hasta sus últimas consecuencias. Esta será la opción interpretativa que elegiremos en lo que sigue, tratando de dar cuenta de cómo lo que parece un final, el apagamiento o disolución de la obra realizada, es por el contrario la exacerbación de su propio principio constructivo, y por lo tanto nueva y paradójica apertura.

Como vimos, el discurso místico presente en textos anteriores de Goytisolo era aquí desacralizado expresamente. *Telón de boca* responde negativamente la pregunta por la trascendencia, particularmente cuando trata las grandes cuestiones metafísicas: ¿tiene sentido la vida? o ¿existe Dios? Solo se trata de ficciones. Sobre el sentido de la vida:

La vida no era sueño sino alucinación, una alucinación cuya consistencia acrecía conforme se sumaban la experiencia y los años. Salir de ella era recaer en el mundo: la alucinación persistía y se prolongaba, se prolongaba, irremediablemente ajena a sus criaturas en el ciclo de las reiteraciones, tinieblas y diafanidad [40].

Y sobre Dios, el demiurgo que entra en conversación con el narrador afirma: “Yo fui inventado a lo largo de milenios de querellas bizantinas y dejaré de existir el día en que el último de tus semejantes cese de creer en mí” [77]. Toda trascendencia posible se convierte en ficción, en

mera representación sin sustancia, sin referente que la sostenga más allá de su ocasional consistencia interna. Y ni siquiera la obra misma de Goytisolo como tal escapa a este poder destructivo:

(Él no había querido nunca tener descendencia, asumir la responsabilidad de una existencia abocada a una irremediable condena, y ella había respetado su voluntad. Buenos o malos, los libros serían sus hijos: se alinearían en los estantes de la biblioteca hasta la consumación de los siglos. Pero la frágil barquilla de sus pensamientos naufragó:  
¿Qué diferencia había entre la acción del gusano voraz y la extinción de la palabra escrita?) [58].

Este pensamiento radicalmente anti-teológico, que llega al extremo de hacer hablar a Dios solo para que este niegue irónicamente su existencia, no es una declaración sobre el escritor-intelectual y su sistema de creencias; tampoco sobre las del narrador-personaje. Es fundamentalmente una afirmación sobre la escritura literaria como la entiende Goytisolo. Hay entonces que tomar más que en serio el gesto ya analizado de asimilar la vida al texto: si Dios mismo es una invención, una ficción, todo está permitido o, lo que es lo mismo, como alguna vez se dijo, “no hay afuera del texto”. Nada le es en efecto ajeno a la escritura goytisoliana, capaz de asociar a su juego la vida del autor, la muerte de su compañera, a Dios y el sufrimiento del mundo. Pero no hay nada de heroico (quizás sí de patético, como el final de Tolstoi) en esta épica de la escritura literaria, ni su historia implica satisfacción alguna ni punto de llegada:

‘La historia es el reino de la mentira’ –le dice Dios al narrador de *Telón de boca*–. ‘Desde que inventasteis el alfabeto y os adiestrasteis en el manejo de la escritura, descubristeis al punto la trapacería del palimpsesto, la redacción de códices justificativos de mitos y leyendas fundacionales, de mandamientos dictados por divinidades de las que sois a la vez sus creadores y víctimas [...]. El letrista que te escribió lo hizo a sabiendas de que no existías’. [84-85].

La escritura implica un vaciamiento radical de toda instancia exterior a ella, y *Telón de boca* no escatima ningún patetismo a la hora de exponer este pecado original. Y esto se expande a todo medio de reproducción técnica: el cine, la fotografía, las diapositivas, el sonido grabado, el teléfono y la televisión son cuestionados desde este texto como multiplicadores de la mentira, y por eso sometidos a la ascesis del narrador, para quien “el pasado se reducía a una colección de imágenes grisáceas, desesperadamente fijas. Como si un proyector de diapositivas las reprodujera en una pantalla, más esfuminadas e irreales conforme se perdían en el tiempo” [31]. Tras la muerte de ella, el narrador deja de ir a ver películas [23], regala su colección de vídeos [24], se deshace de grabaciones de óperas [24], sabe que a pesar de fotografiarse con sus seres queridos ellos lo olvidarán [25-26, 88], no encuentra a su compañera ni en su voz grabada ni en sus “cartas y páginas impresas”, mientras el teléfono solo trae “voces de ultratumba” y el televisor muestra “cadáveres difícilmente exquisitos” [32]. La idea de conservación del pasado

y de la vida que todas estas formas presuponen resulta ajena al proyecto del narrador, quien, paradójicamente, es él también un escritor que pretende dejar registro y testimonio con el texto mismo que redacta. La generalización de la muerte que es el tema central de la concepción entrópica de la realidad que puede leerse en *Telón de boca* coincide con una generalización de la representación, que es siempre falsificación e impostura, y a la vez generalización de la escritura.

(Sin embargo, –y sea esto dicho entre paréntesis–, quizás algo sobrevive en *Telón de boca* de la modalidad mística de la trascendencia dominante en textos anteriores de Goytisolo, aunque bajo una figura especial: la de los niños. Los giróvagos, bailarines extáticos que en el espacio de la búsqueda religiosa de *La cuarentena* ocupaban un lugar fundamental, son aquí reemplazados por el niño que “extendía los brazos y giraba como una peonza, convertido en un minúsculo aprendiz de derviche”, reclamando al narrador una pastilla mentolada que este hace equivaler, por varias razones –incluyendo las biográficas y las lingüísticas–, a la sagrada hostia de la comunión cristiana [41]. La sonrisa de este niño también parece iluminar las caras adustas de una fotografía del narrador y sus hermanos, como “un último y precioso don” al que hay que aferrarse [56]. Todavía de este lado, entre los espectadores del teatro, quizás solo la duplicación irónica de la ficción y del resto diurno en el sueño, de la cita de otros autores con los que se produce una identificación precaria y cargada de malentendidos, de la distancia interna respecto del mundo, de sí mismo y de su propia obra que surge de la postulación escrituraria de sus propios límites, pueda permitir seguir sosteniendo hoy un proyecto literario como el de Goytisolo).

Desde su mismo título, *Telón de boca* acude a la cuestión de la representación, fundamental pero no únicamente teatral (74), como ya ha quedado claro, para diseñar un paradójico proyecto de escritura. Por supuesto, conocemos desde hace ya casi cuarenta años las posibilidades antimiméticas de una concepción “intransitiva” de la escritura como la que Roland Barthes defendió en sus textos “La muerte del autor” o “De la obra al texto”, entre otros, concepción por la que el mismo Goytisolo abogó en algunos pasajes de *La cuarentena* casi calcados del notable teórico francés (75). Sin embargo, que la vida del narrador no tenga “consistencia: actores y comparsas surgían y desaparecían en una incoherente sucesión de cuadros mudos” [31], que él mismo se convierta en “mero actor o comparsa” [55], que las montañas hacia las que se dirige al final, a menudo identificadas con el “telón de boca” del título [69], sean “como un grandioso artificio teatral dispuesto por un escenógrafo astuto” [59], tras el cual “el público abandonaba platea y palcos” [60], y que el narrador y Dios mismo

existan solo en un escenario y para un público [83] no son en su conjunto ya aquí, como puede leerse en la superficie de muchos textos anteriores de Goytisolo, sobre todo sus volúmenes autobiográficos, una vía para la conversión de la falsedad y la impostura de la vida en la verdad luminosa encontrada por fin en la escritura intransitiva, sino la comprobación efectiva de que la clausura de la representación alcanza también a esta última y la convierte en instrumento de muerte, y no de reencuentro, ahora inmanente, con alguna plenitud, con algún al menos tímido asomo de consistencia.

Y, por supuesto, comprobación para el escritor consecuente de que también es necesario ir más allá de la escritura, sin que esto por supuesto implique restablecer alguna sustancia por fuera de ella que le otorgue nuevamente una legitimidad puramente exterior (quizás desde este punto de vista puede entenderse la resistencia de Goytisolo respecto de la posibilidad de verse envuelto en alguna variante de la llamada ‘política de identidades’). Este más allá por el cual, cuando en el final de la novela el narrador se dirige hacia el telón de las montañas para atravesarlo, “su pasado había sido abolido: él ya no era él sino una página en blanco” [93] implica en efecto una superación de la escritura y de la obra, pero de carácter más sustractivo que aditivo: “Su escritura no sembraba pistas sino borraba huellas: él no era la suma de sus libros sino la resta de ellos” [55]. El más allá de la escritura es algo no dado, sino todavía a encontrar: la vieja legitimación por el autor como sede del ‘querer-decir’, por el referente o por la simple reivindicación estética o política se ha perdido, pero esto debe ser tomado como garantía de la apertura radical que es resultado del sometimiento generalizado de los mismos a los poderes mortuorios de la escritura y la representación, y condición de la posibilidad de dar con una trascendencia que no sea ya, en cualquiera de sus sentidos, divina, es decir, figura de amo cruel y despiadado –pero, también, ficticio– como la que se hace presente en la cuarta parte de *Telón de boca* y que con ínfulas de creador, aunque creado, se identifica claramente con el escritor como autor en su sentido tradicional. Esta instancia de maestría es puesta en cuestión constantemente por el texto, así como también las imágenes ideológicas que la acompañan, de las que los mejores ejemplos son el infierno o *gehena* usado para manipular el miedo de los mortales en el caso del Dios-Amo [61], y que se llame despectivamente “letrista” a quien escribió “hace siglos” la vida del narrador [82] en el caso del autor-amo. Pero el texto deja de todos modos bien claro que lo que estas dos figuras tienen fundamentalmente de común es “la inexistencia”: “somos quimeras o espectros soñados por algo ajeno, llámalo azar, contingencia o capricho” [77]. Esta discontinuidad y este vacío echan por tierra cualquier pretensión de maestría sobre la escritura.

Las montañas, que son el límite del espacio representado en el relato, configuran también el “telón de boca” que abre el camino al más allá de la representación y la escritura, más allá literal de este texto con el que la fábula coquetea sin atravesarlo nunca, salvo bajo las figuras de la ficción y el sueño. Sin embargo, queda claro que detrás de esta fuga imposible, cuyo sublime propósito final, como el del viejo Tolstoi, contrasta con la magnitud módica de las precarias y escasas fuerzas suyas y del narrador, solo resta el espacio propio de un más allá del texto y de la escritura con el cual estos no pueden sin embargo dejar de comprometerse. De todos modos, el “anfiteatro vacío” que es el desierto tras las montañas hacia el que se dirige el narrador se constituye como una especie de paradoja de la representación: por un lado, atravesar el telón de boca de las montañas es ponerse a uno mismo en la escena, es decir, el fin del espectáculo que da lugar a la acción, pero por otro lado se trata “de una apoteosis escenificada para ti. Serás su único espectador” [88]. Este desierto de la representación y del olvido en el que el narrador es el único sujeto de la acción y de la representación, espectáculo y público a la vez, y al mismo tiempo ninguno de los dos, este “vértigo del vacío”, quedará en el final sin embargo como un “secreto” para el narrador, “todavía entre los espectadores del teatro” [99] de la vida que continúa gracias al olvido que es lo único que la constituye. Una imagen del autor podrá a pesar de todo deducirse de este verdadero colapso de la escritura: imagen autocontradictoria, es cierto, pero imagen al fin de esa excepcionalidad absoluta que Goytisolo quiere para su literatura imposible, más allá de todo y de todos.

## Notas

- (1). México, Joaquín Mortiz, 1966 y 1970, y Barcelona, Seix Barral, 1975, respectivamente.
- (2). Barcelona, Seix Barral, 1985 y 1986, respectivamente.
- (3). Así se evalúa esta etapa inicial en *Carajicomedia* (Barcelona, Seix Barral, 2000): “A mí me reprochaban hace cuarenta años el escaso papel del proletario en mis fábulas y, sobre todo, la falta de héroes positivos” [p. 178].
- (4). En *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós, 1987. Las fechas de publicación original de estos textos son 1968 y 1971, respectivamente
- (5). México, Siglo XXI, 1980 (edición original en francés: Paris, Seuil, 1970).
- (6). Barcelona, Seix Barral, 1988; Madrid, Mondadori, 1991 y Madrid, Alfaguara, 1997, respectivamente.
- (7). James Fernández. “La novela familiar del autobiógrafo: Juan Goytisolo”. En *Anthropos* 125, 1991; p. 54.
- (8). op. cit.; p. 55.
- (9). ibid.

- (10). op. cit.; p. 60.
- (11). Gonzalo Díaz-Migoyo. “La ajena autobiografía de los hermanos Goytisolo”. En *Anthropos*, cit.; p. 61.
- (12). op. cit.; p. 62.
- (13). Cristina Moreiras-Menor. “Ficción y autobiografía en Juan Goytisolo: algunos apuntes”. En *Anthropos*, cit.; p. 75.
- (14). op. cit.; p. 76.
- (15). *ibid.*
- (16). Las citas que aparecen a continuación corresponden, si no se indica otra cosa, a los dos volúmenes de la autobiografía de Juan Goytisolo, que se citan según la siguiente clave: CV: *Coto vedado*. Madrid, Alianza, 1999 (edición original: 1985); RT: *En los reinos de taifa*. Madrid, Alianza, 1999 (edición original: 1986). A continuación de la sigla se indica en cada caso el número de página.
- (17). Díaz-Migoyo, “La ajena autobiografía...”, cit.; p. 61.
- (18). op. cit.; 62.
- (19). Juan Goytisolo. *El sitio de los sitios*. Madrid, Alfaguara, 1995; p. 183.
- (20). Tomamos este concepto, aquí un poco vagamente, de la obra de Ernesto Laclau.
- (21). Goytisolo, *El sitio...*, cit.; p. 183.
- (22). op. cit.; p. 157.
- (23). op. cit.; p. 162.
- (24). *ibid.*
- (25). op. cit.; pp. 173-175.
- (26). op. cit.; p. 175.
- (27). op. cit.; p. 179, p. 180.
- (28). Un círculo de lectores. *Las semanas del jardín*. Madrid, Alfaguara, 1997.
- (29). op. cit.; p. 6.
- (30). *Cuaderno de Sarajevo*. Madrid, El País/Aguilar, 1993; *Argelia en el vendaval*. Madrid, El País/Aguilar, 1994; *Paisajes de guerra con Chechenia al fondo*. Madrid, El País/Aguilar, 1996.
- (31). Ambos en *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós, 1987. Hemos expuesto nuestro análisis de estos textos en el primer capítulo de esta parte de esta tesis.
- (32). Goytisolo, *La cuarentena*, cit., p. 9.
- (33). De hecho, podría considerarse que estos textos, los más característica y oficialmente autobiográficos de Goytisolo, cumplen la función, en una posible organización de su obra, no de anclar referencias diversas que pudieran haber aparecido en textos anteriores a la ‘vida’ de Goytisolo (que es la función que tradicionalmente solía conferir la crítica a las autobiografías de escritores), sino de, paradójicamente, convertir lo que en un principio podría haber sido pensado como una referencia ‘vital’ en una referencia textual o ‘literaria’, que por lo tanto no remite ya a un exterior trascendente respecto de la obra.
- (34). Goytisolo, *La cuarentena*, cit., pp. 9-10.
- (35). op. cit., p. 9.
- (36). op. cit., p. 59.

- (37). Michel Foucault. “¿Qué es un autor?”. En *Conjetural*, 4, agosto 1984 y en *Entre filosofía y literatura*. Barcelona, Paidós, 1999. Nuestro análisis pormenorizado de este trabajo de Foucault figura en el primer capítulo de esta parte de esta tesis.
- (38). Goytisolo, *La cuarentena*, cit., p. 11.
- (39). op. cit., p. 108.
- (40). ibid.
- (41). op. cit., p. 21.
- (42). op. cit., p. 13.
- (43). op. cit., p. 23.
- (44). op. cit., p. 50.
- (45). op. cit., p. 13.
- (46). op. cit., pp. 20-21.
- (47). op. cit.; p. 70.
- (48). op. cit., p. 24.
- (49). op. cit., pp. 50-57, passim.
- (50). op. cit., p. 45.
- (51). op. cit., p. 56.
- (52). op. cit., p. 55.
- (53). op. cit., p. 56.
- (54). ibid.
- (55). op. cit., p. 52.
- (56). op. cit., p. 68.
- (57). op. cit., pp. 59-60.
- (58). op. cit., p. 80.
- (59). op. cit., p. 97.
- (60). op. cit., p. 105.
- (61). op. cit., p. 78.
- (62). op. cit., p. 79.
- (63). Madrid, Mondadori, 1990.
- (64). *La cuarentena*, p. 108.
- (65). ibid
- (66). Todas las citas que siguen pertenecen a la edición ya mencionada de esta obra, salvo que en nota se indique lo contrario. Los números de página aparecen entre corchetes junto a las citas.
- (67). Originalmente, en Luc Ferry y Alain Renaut. *La pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporain*. Paris, Gallimard, 1985.
- (68). Además, *Carajicomedia* es un texto que abunda en auto-referencias internas de un capítulo o fragmento a otro. Y es más que significativo comprobar, abonando así la hipótesis acerca del explícito rechazo de los criterios tradicionales de unidad de la obra y de la búsqueda de la fragmentación en esta novela, que muchas de estas auto-referencias son erradas: en la página 26 se llama “*Las ocultas moradas*” a la segunda parte de la nueva “*Carajicomedia de Fray Bugeo*”, mientras que el título del capítulo IV, que reproduce esa segunda

- parte, es “El manuscrito II: Las *secretas* moradas” [73]; en la página 95 se anuncia que una conversación de Fray Bugeo con el abate Marchena será “incluida en el capítulo quinto de este libro”, cuando en realidad dicha conversación recién tendrá lugar en el capítulo VII; etc.
- (69). Esto es notable en los dos volúmenes autobiográficos de Goytisolo. Se puede también, en este sentido, llamar la atención sobre la relación, asimismo destacada en *Coto vedado* y *En los reinos de taifa*, entre descubrimiento de la homosexualidad y aprendizaje de lenguas no-europeas: para esto es posible revisar todo el capítulo II de *Carajicomedia*.
- (70). En su *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Madrid, Taurus, 1986.
- (71). *En los reinos de taifa*, p. 272.
- (72). Todas las citas pertenecen a *Telón de boca*. Barcelona, El Aleph, 2003. Los números de página se indican a continuación de cada una entre corchetes.
- (73). Por ejemplo, Javier Escudero. “El cielo y el infierno”. *ABC*, 8 de marzo de 2003; y Juan Antonio Masoliver Ródenas. “El sueño de fuga de Juan Goytisolo”. *La vanguardia*, 5 de marzo de 2003.
- (74). Sobre los usos de la representación teatral en *Telón de boca*, consultar especialmente el trabajo de Ma. Carmen Porrúa “Espacio, sujeto y memoria en *Telón de boca* de Juan Goytisolo”. En Wolfgang Matzat (ed.). *Espacios y discursos en la novela española del realismo a la actualidad*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2007; pp. 194 y 196.
- (75). Revisar especialmente el capítulo inicial de *La cuarentena*.

## Conclusión general

Se impone la necesidad, tributo a las convenciones que usualmente gobiernan este tipo de trabajos académicos, de adelantar algunas conclusiones generales acerca del trabajo realizado, si bien este, por su naturaleza, no puede ofrecer resultado positivo alguno, sino más bien apuntar solo a defender la pertinencia de algunos cambios en los enfoques hoy dominantes dentro de los estudios literarios y culturales, dado que no podemos proporcionar con certeza autosuficiente ninguna predicción sobre la forma que estos podrían tomar como resultado de la realización efectiva de aquellos.

Tras el análisis del recorrido en varios sentidos ejemplar de la obra de Juan Goytisolo que se acaba de realizar, y poniéndolo en contacto con las secciones de esta tesis que, a nuestro entender, mejor exponen nuestro pensamiento a propósito de los cambios de enfoque a los que aludíamos recién (los últimos párrafos del capítulo tercero de la primera parte y la sinopsis que la resume y ordena, las subsecciones que, como conclusiones parciales, cierran los capítulos primero y segundo de la segunda parte, especialmente en el caso de este último), podemos afirmar que, dado el estado actual de sus instituciones, los estudios literarios y culturales se enfrentan a desafíos sin precedentes, siempre y cuando se acepten los retos que la cultura y la literatura siguen hoy imponiendo a quien se dedique a reflexionar críticamente sobre ellas –está claro que existe la posibilidad de no aceptarlos, no solo para dedicarse a otra cosa, digamos, por ejemplo, al desarrollo de las nuevas tecnologías de la información, sino también para, simplemente, permanecer cómodamente ubicado en alguno de los nichos de investigación y enseñanza bien constituidos, delimitados y previsibles que todavía las instituciones académicas consideran necesario o al menos simpático ofrecer al joven graduado, sea el de alguna literatura nacional, sea el de algún período de la historia literaria, sea el del comparatismo, sea el de los estudios de área, etc., pero que poco y nada tienen que ver con lo que llamamos ‘crítica’. El ‘eclipse de la teoría’ que menciona el título de esta tesis no se refiere meramente al final –definitivo o condicional– de una disciplina como cualquier otra en el orden de las instituciones de los estudios literarios y culturales, como se pudo por ejemplo hablar alguna vez, con bastante justicia, del fin de la estilística, y hoy se hace respecto de las literaturas comparadas (1); apunta, más bien, a destacar lo que podría implicar una renovación de la revisión profunda y consecuente de sus propias condiciones a la que los estudios literarios se vieron llevados, en todos sus frentes, entre los años 60 y 80, precisamente aquellos de la

hegemonía del discurso teórico. La teoría no es una moda disciplinar que hoy puede considerarse simplemente agotada, como machaca más o menos abiertamente la *doxa* habitual en los ámbitos literarios académicos contemporáneos, sino que es más bien la denominación que hoy todavía resulta más idónea para referirse a aquello que muy pocos de los que nos dedicamos al estudio académico de la literatura estamos hoy dispuestos a hacer: cuestionar profunda y consecuentemente nuestra propia labor en sí misma. Y esto no a causa de que hoy nadie interroge o cuestione el trabajo que se lleva a cabo en su ámbito: asistimos en efecto constantemente a polémicas y discusiones en torno del estatuto de un conjunto de disciplinas, las ‘humanidades’, de las que hace tiempo se viene ya diciendo, mucho tiempo antes incluso del comienzo de la redacción de este trabajo hace ya seis años, que están en crisis. Y lo mismo se dice, por supuesto, especialmente de la literatura misma.

Lo que sucede es que esas interrogaciones y conflictos, a causa de la ‘fobia’ que el reflujo ‘posteórico’ parece haber generado en relación con la elaboración de categorías específicas, no son nunca lo suficientemente radicales, a pesar de lo furibundo y exacerbado de algunas polémicas, pues la mayor parte de las veces se han vinculado meramente con un cuestionamiento superficial e interno de los deficientes vínculos de la disciplina con los protocolos de la agenda política o bien editorial de turno, y no con lo que tendría que haber sido una transformación radical de sus propias herramientas de análisis, en lugar de aceptar simplemente la invitación a adoptar las –aunque a veces novedosas para unos estudios literarios todavía marcados, para pensar su especificidad, por la terminología de la estética– herramientas de análisis ya habituales en otras disciplinas como la historia y la antropología cultural, la sociología de la cultura, la historia de las ideas o el análisis del discurso. Estas disputas todavía internas aunque reclamen una apertura del estudio de la literatura a estos enfoques o conceptualidades alternativas, institucionalizadas en cierta forma dentro de nuestro campo, solo apuntan a una politización alegórica, a una especie de espectáculo frenético, histérico en su carácter fundamentalmente imaginario, del conflicto, que en todo caso solo aspira a cierto reacomodamiento institucional, del que son testimonio la veloz departamentalización de las llamadas ‘nuevas humanidades’ y la armoniosa convivencia que, una vez institucionalizadas, pueden llegar a compartir con las perspectivas de análisis de la cultura y de la literatura más tradicionales que hayan sobrevivido. Estos conflictos dejan intactas, si no las autorrepresentaciones del intelectual académico –que pretende salir de ellos con credenciales de militancia y politicidad que se traducirán la mayor parte de las veces en oportunos renglones de auto-legitimación en su currículum–, sí las condiciones materiales de

su propia práctica, si entendemos que las categorías de análisis y la reflexión teórica acerca de ella todavía son cruciales a la hora de pensarlas, cosa que en ningún momento parece querer hacerse en el marco de estas disputas, de las que quizás los mejores ejemplos hayan sido aquella en torno a la definición del canon, y la que más cercanamente, sirviéndose de algunos desplazamientos recientes de la noción de testimonio, se dedicó a interrogar las definiciones estéticas de literatura, ya bastante agotadas de por sí fuera de los corrillos académicos, a partir de la declaración del fin de su autonomía y de su especificidad como discurso. El eclecticismo teórico y la inespecificidad de las categorías y herramientas de aquellos que se dedican a estudiar la literatura (o bien su contrapartida reactiva, las relativas a una rígida defensa de sus más rancias 'cualidades' estéticas), hoy, tras las llamadas 'guerras de la cultura', reinantes, no son el resultado de una transformación real de las condiciones de la investigación literaria (o de su rechazo), sino otra muestra de la intrascendencia de los recientes conflictos institucionales de la crítica cuando se trata realmente de pensar qué hacemos efectivamente cuando analizamos críticamente los fenómenos literarios y culturales.

La teoría nunca pudo ser tampoco, sin embargo, aunque se haya querido muchas veces otorgarle esas credenciales para mejor convertirla en un tipo de saber con cuyos requisitos modélicos de legitimación nunca pudo corresponderse plenamente, esa disciplina imperialista que, según el discurso reiterado de sus detractores, habría pretendido erigirse en garante trascendental y 'generalista' de todas y cada una de las prácticas vinculadas a la literatura y a la cultura, las de la crítica y las de la creación, si es que tiene algún sentido distinguirlas tajantemente. La teoría fue, más bien, una interrogación sistemática y radical de las condiciones de la significación hasta las últimas consecuencias, incluso las de ella misma y la de los estudios literarios en su conjunto, quizás hasta pagar el precio de su propia destitución como disciplina (2). El eclipse de la teoría al que se refiere esta tesis es el de este gesto que lleva a cabo un análisis de los fenómenos que lo ocupan interrogando hasta las últimas consecuencias las condiciones para que efectivamente tengan o no sentido. Parece ser, más bien, una modalidad de la crítica lo que amenaza desaparecer, si no la crítica misma en lo que tiene de pretensión de arrancar, a los fenómenos, su verdad, aunque no pueda hacerlo hoy ya bajo la figura de las condiciones de posibilidad de su tener sentido, como se pensó, influencias de la lingüística moderna mediante, durante los años de hegemonía del discurso teórico clásico. Pero, ¿de qué manera la crítica podría acceder a la verdad si esta ya no resulta, según los términos de un modelo de interrogación teórica en crisis, de un análisis de las condiciones de posibilidad del sentido de su objeto?

Desde nuestro punto de vista, la pregunta anterior tiene que ver con otra que ya debe estar formulándose el lector: ¿por qué sin embargo encabezar estas conclusiones de una tesis acerca de las transformaciones e incluso rehabilitaciones recientes de las nociones de sujeto y autor en el marco de los estudios literarios y culturales con una reflexión sobre la teoría, que fue precisamente el discurso que, entre todos los que pudieron alguna vez ser enmarcados dentro de ellos, más y mejor se caracterizó por ofrecer un cuestionamiento sostenido de la pertinencia de aquellas nociones, generalmente utilizadas con la función de postular un garante último de la significación, a la hora de enfrentarse a los fenómenos de los que se ocupaban? Precisamente porque la hipótesis de una reaparición o retorno del autor como categoría dentro de los estudios literarios y culturales no sería en realidad –si la pensamos cabalmente y en consonancia con los modos en que se ha podido ‘reactivar’ la noción de sujeto en el pensamiento contemporáneo, según se pudo verificar en la primera parte de esta tesis– la muestra de los límites de la teoría como tal, invitando por lo tanto a que otras disciplinas, como la sociología de la cultura o la historia cultural, se conviertan en nuevo vademécum de unos estudios literarios cada vez menos interesados en revisar seriamente lo que hace a su especificidad –por razones institucionales bien precisas, aunque inabordables aquí dada su complejidad–, sino más bien en adquirir credenciales de producción de conocimiento positivo según fórmulas que en otras partes se han revelado ya suficientemente probadas en su eficacia –se entiende, a la hora de instrumentar programas efectivos de investigación. Por el contrario, si bien la teoría se caracterizó desde sus inicios –por ejemplo, según el relato oficial, con los formalistas rusos– por cuestionar hasta las últimas consecuencias todos los diversos usos que hasta entonces se habían hecho de la categoría de autor a la hora de enfrentarse con los textos literarios, es hoy cierto que, como afirma Seán Burke, una reflexión seria en torno del autor podría redundar en una verdadera transformación de lo que todavía se entiende, un poco retrógradamente, es cierto, por ‘teoría literaria’, y no necesariamente en su desaparición.

Sin embargo, también es cierto que las escasas reivindicaciones recientes del autor de carácter explícitamente teórico –y no mero resultado, subproducto, efecto secundario o residuo irreflexivo de unas prácticas ‘críticas’ que se resisten a aceptar las singulares implicaciones que los fenómenos que analizan pueden llegar a tener respecto de sus propias herramientas de lectura, por ejemplo las propias de una definición pragmática de lo que sería la ‘comunicación literaria’, o bien la anomalía ‘propiamente literaria’ del intercambio comunicativo usual, ‘comunicación’ que la literatura y, en general, los modos contemporáneos de ejercicio de la textualidad no dejan de poner en entredicho– recurren por lo general a paradigmas bastante

trillados a la hora de exponer las razones por las cuales un ‘retorno’ del autor como categoría a nuestras prácticas sería útil o beneficioso (en términos de qué principios, cabría preguntarse), y al mismo tiempo analizan el tratamiento teórico clásico del sujeto y del autor casi como un inexplicable extravío (incluso ‘demoníaco’, si prestamos atención a las posiciones de Antoine Compagnon (3)) de los estudios literarios. Estos trabajos teóricos recientes –algunos de los cuales figuran, debidamente considerados, con mayor o menor éxito, en estas páginas, como los del mencionado Burke, Donald Pease, Peter Lamarque, Alexander Nehamas, Roger Chartier, Arnaud Bernadet, etc., y otros que nos hubiera gustado que figuraran, si lo hubieran permitido el tiempo y el espacio, para ampliar la base de sustentación de nuestros argumentos, como los de Maurice Couturier, Jean-Jacques Lecercle y Ronald Shusterman, entre otros (4)–, realizados con menor o mayor rigor (una palabra aparte merecen, en este sentido, los trabajos de Carla Benedetti y Dominique Maingueneau (5), que otorgan sin dudas al problema contemporáneo del autor una estatura adecuada al enmarcarlo en las transformaciones que hoy atraviesa la institución literaria, para llegar sin embargo a conclusiones que no podemos compartir (6)), suelen sufrir el defecto de tener que exponer las ideas teóricas clásicas acerca del autor, aquellas que se podría decir que se condensaron en los dos grandes textos que Roland Barthes y Michel Foucault escribieron acerca del asunto, como vagarosas ficciones resultado del enrarecimiento del esteticismo clásico al que dieron lugar los distintos movimientos de vanguardia del siglo XX, del que la teoría no habría sido, entonces, otra cosa que el ‘ala filosófica o conceptual’. Es cierto que la contemporaneidad nos expone, al menos en apariencia, a modos de concebir el arte y la literatura con los que la modernidad estética de la que en efecto surgió la teoría literaria, aunque no pueda simplemente reducirse a ella, no encuentra ya demasiados puntos de contacto (estoy pensando aquí fundamentalmente en todo lo que en ellos se entronca con los efectos a distancia de ese fenómeno artístico capital del siglo XX, a menudo malinterpretado, que se llamó *pop*); sin embargo, también es cierto que un cierto contenido programático, ‘utópico’ y de vanguardia si se quiere, que siempre tuvo la teoría, se pierde por desgracia cuando los avatares contemporáneos de esta, enfrentados a los problemas que en el arte y la literatura contemporáneos parecen cuestionar los modos recibidos de pensar el papel del autor respecto de ellos –la consagración como procedimiento artístico del plagio; la tecnificación del arte y la literatura en el sentido de que sus producción pasa a vincularse mucho más centralmente con la disponibilidad o no de ciertos recursos materiales que con un procedimiento entendido como establecimiento de una distancia o extrañeza respecto de esos materiales; el nuevo valor alcanzado por las diversas figuras de la intimidad y

lo autobiográfico; la construcción del escritor como celebridad y la introducción de las lógicas de difusión habituales en los medios de comunicación masiva en los modos de estructuración mismos de la economía 'propia' de las instituciones literaria y artística, etc., etc.—, los abordan con herramientas y categorías tomadas del arcón ya disciplinarmente bien establecido de la semiótica, o el análisis del discurso, o la historia literaria, o la historia cultural, o incluso en ocasiones la estilística y el psicoanálisis de autor más clásicos, haciendo por lo general una muestra de transdisciplinaridad de lo que en realidad es un abandono de la interrogación a que el objeto estaría sometiendo las prácticas críticas mismas con que se lo aborda. Es la inmanencia de la reflexión teórica misma lo que se pierde con esta apelación a herramientas de análisis ya probadas, su entrega, podríamos decir, un poco 'frankfurtianamente' quizás, a las contradicciones irresueltas de su objeto.

Es nuestra convicción que no se puede marcar los límites o ir más allá de lo que las teorías de la escritura, de la textualidad y del análisis de las formaciones discursivas, con todas sus obvias diferencias entre ellas, tuvieron para decir sobre (la muerte de) el autor, si simplemente se apela a herramientas de análisis y cuerpos de saber disciplinares que ellas cuestionaron en su momento o que en todo caso no son siquiera conmensurables con las implicaciones radicales de sus presupuestos. Es, como lo sostienen tanto Jean-Nöel Marie como Federico Ferrari y Jean-Luc Nancy, según lo hemos visto en el capítulo segundo de la segunda parte, una exacerbación aun más radical de los alcances de las teorías de la textualidad lo que hace nuevamente pertinente para los estudios literarios, contra lo que se creyó en su momento, que se sirvan de una noción de autor, o de su imagen tal como se instala en la brecha o el pasaje constitutivos de la relación con la obra, que nunca podría agotarse objetivamente en ella misma como alguna vez lo pretendieron algunos de los formalismos del siglo XX, pues no existiría siquiera como tal si no se pudiera dar cuenta de lo que en la labor del escritor es potencia no realizada, no producida ni construible. Ninguna consideración contemporánea acerca de la literatura que excluya por definición las conclusiones de las teorías de la textualidad podrá hacerse cargo de los fenómenos asociados con el llamado retorno del autor sumariamente presentados más arriba. Es también nuestra convicción que la deconstrucción ya abrió en su momento una vía para pensar de esta manera el nada casual retorno del autor, y en este sentido se orienta nuestra lectura de Paul de Man en el final del capítulo primero de la segunda parte de esta tesis, y la del análisis de la firma por parte de su discípula Peggy Kamuf.

Sin embargo, también es cierto que una radicalización de estas teorías, que finalmente redundaría en nuevas estrategias de 'legitimación teórica' de la pertinencia del autor para el

estudio de la literatura y la cultura, podría tender, como de hecho lo hace en la formulación de sus conclusiones por parte tanto de Ferrari y Nancy como de Marie, a constituir su nombre y su imagen como una encarnación del vacío trascendental del espacio textual que alguna vez validó, como testimonio de la finitud constitutiva de este último y de su sustracción respecto de cualquier significado unitario que se pretendiera amo absoluto de las derivas textuales, la declaración misma de la muerte de aquel, en consonancia con lo que se pensaba que era el sujeto de la escritura intransitiva –cuya primera elaboración teórica llevó a cabo Barthes–, mero efecto correlativo de los cruces intertextuales. La imagen y el nombre de autor pueden volverse en estos casos, si ya no simplemente significantes vacíos –puesto que la evidencia de lo icónico del carácter del autor implica que este exceda los procesos de construcción de la significación e incluso los de la significancia– que se constituirían como ‘objetos privilegiados’ dentro de las interminables cadenas textuales sin significado ni significante maestros, capaces por esto de reorganizarlas a partir de su dominancia o, si se quiere, ‘hegemonía’, sí al menos, en su constituirse en la brecha o hiato material respecto de cualquier posibilidad de apropiación completa del espacio textual, sus límites cuasi-trascendentales, en el sentido de que hacen de algunos rasgos empíricos, una voz, un estilo, una manera, un gesto, el sitio de la fuga respecto de lo que de otro modo sería la completa objetividad del sentido manifiesto en la obra. La imagen y el nombre de autor, como la firma, son, en el marco de estas perspectivas más o menos herederas de la deconstrucción, la huella misma de lo empírico en el sitio pretendidamente trascendental del sujeto textual, que ni siquiera como vacío en su propia ‘muerte’ puede sustraerse a la finitud de su constitución material. El autor instaaura así una distancia respecto de cualquier cierre textual trascendental, pero al mismo tiempo, como esa brecha, se convierte en cierta forma en paradójico límite llevado al infinito que sigue resguardando sin descanso el texto respecto de una perpetuamente imposible realización plena.

Hay que asumir, entonces, hasta las últimas consecuencias el carácter plural, múltiple, del espacio textual (lo cual hasta podría implicar exceder su constitución meramente verbal, el carácter exclusivamente significante de su conformación), es decir, infinito, sin límite que no pueda ser atravesado por la trivialidad de una multiplicidad que no se constituye precisamente nunca como una, que no se resuelve por sí misma en ninguna unidad de nivel superior, aunque fuere la del resto o límite cuasi-trascendental, que ya no sería necesario localizar como testimonio de la finitud del sentido en el espacio textual por la simple razón de que la infinitud no puede asociarse exclusivamente a ningún significado trascendental o maestro. Y solo una vez dado este paso será posible encontrar nuevamente la necesidad de la persistencia de una

noción de autor, pero como necesidad singular, *sui generis*: si hay efectivamente verdades literarias (que por supuesto no pueden ellas también ser sino plurales, múltiples), aquellas a las que se dirige toda actividad crítica, que no se reducen de ninguna manera a lo que siempre ya se sabe de la literatura por su pertenencia a una determinada situación institucionalizada, sino que por el contrario son capaces de alterar las bases mismas sobre las que esa situación se edifica como dotada de sentido, haciendo, por ejemplo, que de un momento a otro, en virtud de un acontecimiento de verdad literaria, por ejemplo ‘no pueda ya escribirse como se venía haciéndolo’, entonces ellas deberán ser asunto de un sujeto-autor que, sin concebirse ya como límite o foco al infinito de ningún espacio de significación objetivo, haga efectivamente advenir, desde su peculiar instancia de desidentificación, una verdad singular genérica, abierta a cualquiera. Como una verdad literaria se define precisamente por no poder deducirse causalmente respecto de las condiciones de posibilidad de la literatura como institución en un estado o momento determinados, el autor y su imagen nombran y, en alguna medida, ‘representan’ ese sitio imposible en el marco de esas condiciones desde el que se puede excederlas, y que no es identificable significativamente a partir de ellas. Nos hemos referido con detalle a estas cuestiones en el cierre del capítulo segundo y en el capítulo tercero de la segunda parte.

Para poder dar estos pasos en relación con las concepciones dominantes del autor, se hizo imprescindible prestar atención a los modos en que el sujeto se ha podido pensar contemporáneamente, y la manera en que esos modos influyeron o no en las recientes transformaciones de las concepciones acerca de la labor de los estudios literarios y culturales. A pesar de la pertinencia de los señalamientos que demostraron que la prematura declaración de la muerte del autor se debió, entre otras razones, al trazado de una equivalencia directa impropia entre esa noción y ciertas concepciones determinadas de sujeto (fundamentalmente, la de las filosofías de la conciencia y, correlativamente, la que pasaba por ser la definitiva clausura de aquella, la idea de subjetividad extrapolable a partir de la tradición lingüística de herencia saussuriana que llega directamente a las teorías de la enunciación de Benveniste y que se convierte fácilmente en el sujeto de la escritura intransitiva barthesiano), y que una recuperación o rehabilitación del autor como categoría requeriría su distinción ‘terapéutica’ respecto del problema del sujeto para pensarlo siempre localmente como un elemento específico dentro de la institución literaria y la convenciones y juegos discursivos que autoriza, sin embargo consideramos que esta distinción podría dar lugar hoy más a un cierre que a una apertura del problema, pues implicaría, despreciando reactivamente ‘aquello que en

el autor hay de sujeto', reducirlo a lo que de él puede decirse en cada caso en un estado efectivo de la institución, como si el autor literario fuera, finalmente, solo una cuestión de literatura y, al mismo tiempo, solo una cuestión de identidad, o de identificación (siempre en un orden o sistema determinados).

Otra razón para tener especialmente en cuenta la problemática filosófica y política del sujeto en la contemporaneidad en una tesis como esta, centrada en la figura del autor, fue la equivalencia forzada e irreflexiva que muchas de las perspectivas que pretendieron innovar en los estudios literarios durante los años 80 y 90 trazaron entre sujeto, autor e identidad. Las definiciones identitarias del autor, que rehabilitaron durante esos años todo un modo de leer considerado ya bastante agotado que sin embargo legitimó nuevos espacios institucionales de investigación e incluso posibilitó la constitución de nuevos objetos de estudio transdisciplinarios, trajeron también consigo un obvio adelgazamiento del aparato analítico de los estudios literarios mismos, que, por esto, tendieron a aferrarse a agendas difícilmente motivadas por las dinámicas de su propia práctica, pero, sobre todo, se abandonaron a la simple confirmación de las demandas de su situación institucional, bajo la modalidad de un conjunto de saberes identitarios a los que unos estudios literarios cautivos de su necesidad de legitimación en un campo poco propicio para defender la especificidad debieron apelar, en lugar de a una verdad que se había vuelto inaccesible: la de que lo identitario no puede agotar las modalidades de la autoría en literatura.

Por el contrario, la teoría del sujeto que puede desprenderse del trabajo filosófico de Alain Badiou, con oportunas adaptaciones e incluso tomas de distancia respecto de algunas de sus conclusiones quizás demasiado modestas incluso a la hora de pensar los alcances el arte y la literatura, nos permitió volver a pensar un lugar posible para el autor en el marco de una concepción de la crítica que ya no desdeña la verdad propiamente literaria que declara desde el momento en que ningún saber podrá agotar el sentido del 'hecho literario', y esto sin hacer sin embargo por eso de él, como podían suponerlo algunas teorías del texto, la instancia de una fuga respecto del sentido más o menos identificable y circundable por parte de la crítica constituida ahora como saber autorizado acerca de las letras, aunque sea el de su perenne desfundamentación como acontecimiento textual, el de un vacío constitutivo que las haría absolutamente inaccesibles al conocimiento.

Como lo indicamos en la sinopsis que cierra la primera parte de esta tesis, en el contexto de las transformaciones de las humanidades características de la segunda mitad de los años 80 y los años 90, la teoría poscolonial se convirtió en movilización ejemplar de unos estudios

literarios en crisis. Sus desarrollos son para nosotros ejemplares en los desplazamientos que llevaron a cabo respecto tanto de Foucault en la obra de Edward Said, como de Derrida en la de Gayatri Spivak. La evidente politización y el vínculo de estos intelectuales con los problemas de su tiempo muestran cabalmente todo lo que la teoría y los estudios literarios pudieron dar de sí cuando se les impuso la tarea de responder ante los compromisos a los que los enfrentó su propia labor. Sin embargo, la teoría poscolonial es también la mejor muestra de los límites de estos modos de politización de la teoría literaria clásica, aquella que aquí hemos identificado con las teorías de la escritura, la textualidad y el discurso de los años 60 y 70: el intelectual migrante de Said y el sujeto subalterno de Spivak son modelos en los que se encarnan tanto el 'sujeto de la escritura', si cabe aquí todavía tal denominación, siempre sometido a la negociación y el intercambio, y por eso solo definible en términos de su diferencia, como el azar cuya heterogeneidad y mezcla buscan conjurar los diversos mecanismos de control de las formaciones discursivas, entre los cuales por supuesto se cuenta la concepción clásica del autor. Estas encarnaciones de los modelos de sujeto extrapolables a partir de la teoría clásica se revelan insuficientes cuando se plantea el problema de la crítica, y su compromiso ineludible con un acontecimiento de verdad. Las instituciones literarias, como las instituciones académicas hacia las que tanto Said como Spivak dirigían muchas de sus incisivas críticas, pudieron asumir perfectamente entre sus condiciones el límite que, con el intelectual migrante y el sujeto subalterno, buscaban imponerle, por la simple razón de que dichas 'literalizaciones', para servirnos de un término de Paul de Man, invocaban para legitimarse de todos modos como absolutos los límites de la conformación del sentido en el marco de dichas instituciones. Es la posibilidad de atravesar esos límites para dar cuenta de una verdad que, si bien no parece tener sentido en una situación determinada de la institución, sin embargo se presenta en ella, abandonando la apelación a un límite absoluto al infinito, lo que una transformación como la buscada requiere. Si la deconstrucción debía apelar en última instancia a sostener el carácter indeconstruible de la brecha o distancia respecto de su completitud de cualquier sistema textual, incluso como textual (se entiende, nunca exclusivamente verbal o siquiera significativa), y este era el lugar que ocupaban el migrante y el subalterno de la teoría poscolonial como 'sujetos-otros', en un juego de cadenas de equivalencia del que Ernesto Laclau podría dar cuenta desde su teoría de la hegemonía, las nociones de verdad y sujeto que surgen de la obra de Alain Badiou y también, por qué no, con sus obvias diferencias a las que nos hemos referido en el capítulo tercero de la primera parte de esta tesis, de la de Slavoj Žižek nos llevaron a reconocer lo que todavía había de verdaderamente trascendental en el hiato

cuasi-trascendental de la hipótesis deconstructiva sobre lo indeconstruible.

Es por esto que un análisis profundo de las maneras en que se piensa actualmente la cuestión del sujeto como el realizado en la primera parte de esta tesis puede convertirse en el punto de partida para establecer nuevos enfoques acerca del autor en el marco del estudio de la literatura y la cultura contemporáneas.

## Notas

- (1). Consultar al respecto Gayatri Chakravorty Spivak. *Death of a Discipline*. New York, Columbia University Press, 2003.
- (2). Según el argumento clásico de Paul de Man en su “La resistencia a la teoría”. En *La resistencia a la teoría*. Madrid, Visor, 1990.
- (3). Antoine Compagnon. *Le démon de la théorie*. Paris, Seuil, 1998.
- (4). Maurice Couturier. *La figure de l'auteur*. Paris, Seuil, 1995; Jean-Jacques Lecercle y Ronald Shusterman. *L'emprise des signes*. Paris, Seuil, 2002.
- (5). Carla Benedetti. *The Empty Cage*. Ithaca and London, Cornell University Press, 2005; Dominique Maingueneau. *Contre Saint Proust*. Paris, Belin, 2006.
- (6). Al respecto, nos encontramos elaborando un análisis detallado que, por las razones arriba mencionadas, habría sido imposible ya incluir en esta tesis.



## Bibliografía

### 1. Fuentes utilizadas

- Agamben, G (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid, Trotta.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial.
- Badiou, A. (2001). *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London and New York, Verso.
- Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona, Gedisa.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*. Paris, Seuil.
- Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós.
- Barthes, R. (1992). *S/Z*. México, Siglo veintiuno.
- Barthes, R. (1993). *El placer del texto*. Buenos Aires, Siglo veintiuno.
- Barthes, R. (1997). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid, Cátedra.
- Barthes, R. (2002). *Ensayos críticos*. Barcelona, Seix Barral.
- Barthes, R. (2004). *Crítica y verdad*. México, Siglo veintiuno.
- Barthes, R. y otros. (1991). *Análisis estructural del relato*. México, Premiá.
- Benveniste, E. (1985). *Problemas de lingüística general. 2*. Vols. México, Siglo Veintiuno.
- Biriotti, M. y N. Miller (eds.) (1993). *What is an Author?* Manchester and New York, Manchester University Press.
- Brunn, A. (ed.) (2001). *L'auteur*. Paris, Flammarion.
- Burke, S. (1998). *The Death and Return of the Author. Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Butler, J., E. Laclau y S. Žižek (2000) *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London and New York, Verso.
- Cabanès, J.-L. y G. Larroux. (2005). *Critique et théorie littéraires en France (1800-2000)*. Paris, Belin.
- Cadava, E., P. Connor y J.-L. Nancy (eds.) (1991). *Who comes after the subject?* New York and London, Routledge.
- Chartier, R. (1999). "Trabajar con Foucault: esbozo de una genealogía de la 'función-autor'".

En *Signos históricos*. I. 1, junio.

- Chartier, R. (2000). *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona, Gedisa.
- Critchley, S., Derrida, J. y otros. (1998). *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós.
- De Man, P. (1984). *The Rethoric of Romanticism*. New York, Columbia University Press.
- De Man, P. (1990). *Alegorías de la lectura*. Barcelona, Lumen.
- De Man, P. (1998). *La ideología estética*. Madrid, Cátedra.
- De Man, P. (1990). *La resistencia a la teoría*. Madrid, Visor.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Barcelona, Anagrama.
- Derrida, J. (1986). *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México, Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Madrid, Cátedra.
- Derrida, J. (1992). *El otro cabo / La democracia, para otro día*. Barcelona, del Serbal.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (1995). *Khôra*. Córdoba, Alción.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley*. Madrid, Tecnos.
- Derrida, J. (1998). *Memorias para Paul de Man*. Barcelona, Gedisa.
- Derrida, J., G. Vattimo y otros (1997). *La religión*. Buenos Aires, de la Flor.
- Eagleton, T. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. London, Blackwell.
- Díaz-Migoyo, G. (1991). "La ajena autobiografía de los hermanos Goytisoló". En *Anthropos* (1991).
- Easthope, A. (1991). *Literary into Cultural Studies*. London and New York, Routledge.
- Fernández, J. (1991). "La novela familiar del autobiógrafo: Juan Goytisoló". En *Anthropos* (1991).
- Ferrari, F. y J.-L. Nancy. (2005). *Iconographie de l'auteur*. Paris, Galilée.
- Foucault, M. (1984). "¿Qué es un autor?". En *Conjetural*, nº 4, agosto.
- Foucault, M. (1989). *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gasché, R. (1998). *The Wild Card of Reading. On Paul de Man*. Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press.
- Genette, G. (1972). *Figures III*. Paris, Seuil.

- Goldmann, L. (1962). *Investigaciones dialécticas*. Caracas, Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.
- Goldmann, L. (1967). *Para una sociología de la novela*. Madrid, Ciencia Nueva.
- Goytisolo, J. (1991). *La cuarentena*. Madrid, Mondadori.
- Goytisolo, J. (1993). *Cuaderno de Sarajevo*. Madrid, El País/Aguilar.
- Goytisolo, J. (1995). *El sitio de los sitios*. Madrid, Alfaguara.
- Goytisolo, J. (1999). *Coto vedado*. Madrid, Alianza.
- Goytisolo, J. (1999). *En los reinos de Taifa*. Madrid, Alianza.
- Goytisolo, J. (2000). *Carajicomedia*. Barcelona, Seix Barral.
- Goytisolo, J. (2003). *Telón de boca*. Barcelona, El Aleph.
- Habermas, J. (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Habermas, J. (1998). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Tecnos.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós.
- Irwin, W. (ed.). (2002). *The Death and Resurrection of the Author?* Westport and London, Greenwood Press.
- Kamuf, P. (1988). *Signature Pieces. On the Institution of Authorship*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- Kristeva, J. (1981). "El sujeto en cuestión". En C. Levi-Strauss. *Seminario La identidad*. Barcelona, Petrel.
- Kristeva, J. (2001). *Semiótica*. Madrid, Fundamentos, 2 vols.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, E. (2000). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Landry, D. y G. Maclean (eds.) (1996). *The Spivak Reader*. New York and London, Routledge.
- Lentricchia, F. (1990). *Después de la "nueva crítica"*. Madrid, Visor.
- Lentricchia, F. y T. McLaughlin (eds.). (1995). *Critical Terms for Literary Study*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Livingston, P. (1993). "From Text to Work". En Nancy Easterlin y Barbara Riebling (eds.). *After Poststructuralism. Interdisciplinarity and Literary Theory*. Evanston, Northwestern University Press.
- Marie, J.-N. (1986). "Pourquoi Homère est-il aveugle?". *Poétique*. n° 66, abril.
- Moore-Gilbert, B. (2000). *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London and New

- York, Verso.
- Moreiras-Menor, C. (1991). "Ficción y autobiografía en Juan Goytisolo: algunos apuntes". En *Anthropos* (1991).
- Nancy, J.-L. y P. Lacoue-Labarthe. (1981). *El título de la letra. (Una lectura de Lacan)*. Barcelona, Ediciones Buenos Aires.
- Poulet, G. (1997). *La conciencia crítica*. Madrid, Visor.
- Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama.
- Said, E. (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Buenos Aires, Debate.
- San Juan Jr., E. (1999). *Beyond Postcolonial Theory*. New York, St. Martin's Press.
- Sartre, J.-P. (1990). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires, Losada.
- Spivak, G.C. (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". En *Orbis Tertius*, año III, número 6, 1998.
- Spivak, G.C. (1987). *In Other Worlds*. London, Methuen.
- Spivak, G.C. (1993). *Outside in the Teaching Machine*. New York, Routledge.
- Spivak, G.C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1993). *Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México, Fondo de cultura económica.
- Un círculo de lectores (1997). *Las semanas del jardín*. Madrid, Alfaguara.
- VVAA. (2001). *Une histoire de la 'fonction-auteur' est-elle possible? Actes du colloque organisé par le Centre de recherche LiDiSa*. Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Young, R. (1990). *White Mythologies. Writing History and the West*. London and New York, Routledge.
- Žižek, S. (1999). *The Ticklish Subject*. London and New York, Verso.
- Žižek, S. (2001). *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo Veintiuno.
- Žižek, S. (2001). *On Belief*. London and New York, Routledge.
- Žižek, S. (2002). *El frágil absoluto*. Valencia, Pre-textos.
- Žižek, S. (2004). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires, Paidós.

## 2. Bibliografía consultada

- Ahmad, A. (1992). *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London, Verso.
- Althusser, L. (1976). *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI.
- Althusser, L. (1977). "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". En *Posiciones*. Barcelona, Anagrama.
- Anderson, B. (1997). *Comunidades imaginadas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Angenot, M., J. Bessière, D. Fokkema, E. Kushner (eds.) (1993). *Teoría literaria*. México, Siglo veintiuno.
- Anthropos* (1986), n° 60-61.
- Anthropos* (1991), n° 125.
- Anthropos. Suplementos* (1989), n° 13.
- Appiah, K. A. y H. L. Gates, Jr. (eds.) (1995). *Identities*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Ashcroft, B. y P. Ahluwalia (2001). *Edward Said*. London and New York, Routledge.
- Ashcroft, B., G. Griffiths, y H. Tiffin (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London, Routledge.
- Badiou, A. (1990). *¿Se puede pensar la política?*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Badiou, A. (1990). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Badiou, A. (2005). *El siglo*. Buenos Aires, Manantial.
- Badiou, A. (2005). *Filosofía del presente*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Badiou, A. (2005). *Imágenes y palabras. Escritos sobre cine y teatro*. Buenos Aires, Manantial.
- Balibar, É. (1995). *Nombres y lugares de verdad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Balibar, É. (1997). *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris, Galilée.
- Balibar, É. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Balibar, É. (2005). *Violencia, identidades y civilidad*. Barcelona, Gedisa.
- Balibar, É. e I. Wallerstein (1997). *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris, La Découverte.
- Benedetti, C. (2005). *The Empty Cage. Inquiry into the Mysterious Disappearance of the Author*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia*. New York, Columbia University Press.

- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self*. New York, Routledge.
- Bénichou, P. (1999). *The Consecration of the Writer, 1750-1830*. Lincoln and London, The University of Nebraska Press.
- Benjamin, W. (1988). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona, Península.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London, Routledge.
- Blanchot, M. (1992). *El espacio literario*. Barcelona, Paidós.
- Booth, W. (1961). *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bürger, P. (1987). *Teoría de la vanguardia*. Barcelona, Península.
- Bürger, P. (1992). *The Decline of Modernism*. University Park, The Pennsylvania State University Press.
- Bürger, P. (1996). *Crítica de la estética idealista*. Madrid, Visor.
- Burke, S. (1995). *Authorship. From Plato to the Postmodern*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford, Stanford University Press.
- Calvet, L.-J. (1992). *Roland Barthes*. Barcelona, Gedisa.
- Kaplan, C. (1986). *Sea Changes: Essays on Culture and Feminism*. London, Verso.
- Carroll, D. (1982). *The Subject in Question: the Languages of Theory and the Strategies of Fiction*. Chicago, University of Chicago Press.
- Caruth, C. y D. Esch (eds.) (1995). *Critical Encounters. Reference and Responsibility in Deconstructive Writing*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Castoriadis, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets, 2 vols.
- Casullo, N. (ed.) (1993). *El debate modernidad postmodernidad*. Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Chow, R. (1998). *Ethics After Idealism: Theory-Culture-Ethnicity-Reading*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Compagnon, A. (1998). *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*. Paris, Seuil.
- Connor, S. (1996). *Cultura postmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*. Madrid, Akal.
- Couturier, M. (1995). *La figure de l'auteur*. Paris, Seuil.
- Culler, J. (1978). *La poética estructuralista. El estructuralismo, la lingüística y el estudio de la*

- literatura*. Barcelona, Anagrama.
- Culler, J. (1981). *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca, Cornell University Press.
- Culler, J. (1984). *Sobre la deconstrucción*. Madrid, Cátedra.
- Cusset, F. (2005). *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris, La Découverte.
- Danto, A. (1999). *Después del fin del arte*. Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. (1976). “¿En qué se reconoce el estructuralismo?” En F. Chatelet. *Historia de la filosofía; ideas; doctrinas*. Tomo II: *La filosofía de las ciencias sociales*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama.
- De Man, P. (1996). *Escritos críticos (1953-1978)*. Madrid, Visor.
- Derrida, J. (1989). *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia, Pre-Textos.
- Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona, Paidós.
- Derrida, J. (1995b). *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona, Paidós.
- Derrida, J. (2001). *La verdad en pintura*. Buenos Aires, Paidós.
- de Saussure, F. (1988). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada.
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro*. Madrid, Cátedra.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo*. Madrid, Akal.
- Dreyfus, H.L. y P. Rabinow. (2001). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- During, S. (1992). *Foucault and Literature*. London and New York, Routledge.
- Eagleton, T. (1976). *Marxism and Literary Criticism*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Eagleton, T. (1988). *Una introducción a la teoría literaria*. México, Fondo de cultura económica.
- Eagleton, T. (1999). *La función de la crítica*. Barcelona, Paidós.
- Eagleton, T. (2000). *The Idea of Culture*. Oxford and Malden (Mass), Blackwell.
- Eagleton, T. (2005). *Después de la teoría*. Barcelona, Debate.
- Eagleton, T., F. Jameson y E. Said (1990). *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Edelman, B. (2004). *Le sacre de l'auteur*. Paris, Seuil.
- El Maleh, E. A. (1995). “Portrait dans le miroir des illuminations”. En *Horizons Maghrebins*.

28/29.

- El Yamani, M. S. E. (1994). "De la géographie du désir à la quiétude du Barzakh". En *Rencontre avec Juan Goytisolo*. Ibéricas, Cahiers du Cric, nº 5.
- Elliott, A. (1997). *Sujetos a nuestro propio y múltiple ser. Teoría social, psicoanálisis y posmodernidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Ellis, J. M. (1997). *Literature Lost. Social Agendas and the Corruption of the Humanities*. New Haven and London, Yale University Press.
- Escudero, J. (1994). "La preocupación ante la muerte en el último Juan Goytisolo: *La cuarentena*". En *La torre* (nueva época). VIII, nº 30.
- Escudero, J. (2003). "El cielo y el infierno". *ABC*, 8 de marzo.
- Ferguson, F. (1992). *Solitude and the Sublime. Romanticism and the Aesthetics of Individuation*. New York, Routledge.
- Fernández Bravo, Á. (ed.) (2000). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial.
- Ferry, L. y A. Renaut. (1985). *La pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporain*. Paris, Gallimard.
- Fish, S. (1980). *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press.
- Fish, S. (1992). *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*. Barcelona, Destino.
- Foster, H. (1985). *La postmodernidad*. Barcelona, Kairós.
- Foster, T. C. Siegel y E. E. Berry (eds.) (1996). *Bodies of Writing, Bodies in Performance*. New York and London, New York University Press.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad. 3- La inquietud de sí*. México, Siglo veintiuno.
- Foucault, M. (1988). *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991). *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 2 vols.
- Foucault, M. (s. f). *Hermenéutica del sujeto*. La Plata, Altamira.
- Gandhi, L. (1998). *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. New York, Columbia University Press.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid, Taurus.

- Genette, G. (2001). *Umbrales*. México, Siglo veintiuno.
- Geuss, R. (1983). "Respuesta a Paul de Man". En *Critical Inquiry*, 10:2 (diciembre).
- Godzich, W. (1998). *Teoría literaria y crítica de la cultura*. Madrid, Cátedra.
- Goytisolo, J. (1966). *Señas de identidad*. México, Joaquín Mortiz.
- Goytisolo, J. (1970). *Reivindicación del conde don Julián*. México, Joaquín Mortiz.
- Goytisolo, J. (1975). *Juan sin tierra*. Barcelona, Seix Barral.
- Goytisolo, J. (1991). *Aproximaciones a Gaudí en Capadocia*. Madrid, Mondadori.
- Goytisolo, J. (1994). *Argelia en el vendaval*. Madrid, El País/Aguilar.
- Goytisolo, J. (1996). *Paisajes de guerra con Chechenia al fondo*. Madrid, El País/Aguilar.
- Gramuglio, M. T. (1988). "La construcción de la imagen". En *Revista de Lengua y Literatura* (Universidad Nacional del Comahue). Año 2, n° 4.
- Gramuglio, M. T. (1993). "Literatura y nacionalismo: Leopoldo Lugones y la construcción de imágenes de escritor". En *Hispanamérica*. Año XXII, n° 64-65.
- Greenblatt, S. y Gunn, G. (ed.) (1992). *Redrawing the Boundaries. The Transformation of English and American Literary Studies*. New York, The Modern Language Association of America.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires, Paidós.
- Guariglia, O. (1996). *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Guasch, A. M. (2000). *Los manifiestos del arte posmoderno*. Madrid, Akal.
- Guillory, J. (1993). *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gili.
- Halbert, D.J. (1999). *Intellectual Property in the Information Age. The politics of Expanding Ownership Rights*. Westport, Quorum.
- Hall, S., D. Hobson, A. Lowe y P. Willis. (1986). *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies 1972-1979*. London, Hutchinson.
- Hans, J. S. (1995). *The Site of Our Lives : The Self and the Subject from Emerson to Foucault*. New York, State University of New York Press.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid, Cátedra.
- Hartman, G. (1997). *The Fateful Question of Culture*. New York, Columbia University Press.
- Haverkamp, A. (ed.) (1995). *Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political*. New

- York and London, New York University Press.
- Herrnstein Smith, B. (1991). *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*. Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press.
- Hillis Miller, J. (1987). *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James and Benjamín*. New York, Columbia University Press.
- Holub, R. C. (1992). *Crossing Borders. Reception Theory, Poststructuralism, Deconstruction*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Huyssen, A. (2002). *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Iser, W. (1987). *El acto de leer*. Madrid, Taurus.
- Iser, W. (1989). *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press.
- Iser, W. (1993). *The Fictive and the Imaginary*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós.
- Jameson, F. (1998). *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. London and New York, Verso.
- Jameson, F. y S. Zizek. (1998). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós.
- Jauss, H. R. (1976). "La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria". En *La literatura como provocación*. Barcelona, Península.
- Jauss, H. R. (1992). *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Madrid, Taurus.
- Jauss, H. R. (1995). *Las transformaciones de lo moderno*. Madrid, Visor.
- Jay, G.S. (1988). "Paul de Man: The Subject of Literary History". En *Modern Language Notes*, diciembre, vol. 103, nº 5.
- Juranville, A. (1988). *Lacan y la filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Kant, I. (1997). *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa Calpe.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1997). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires, Edicial.
- Knapp, S. y W. Benn Michaels. (1982) "Against Theory". En *Critical Inquiry*. 8. 4 (1982).
- Krysinski, W. (1993). "'Subjectum comparationis': Las incidencias del sujeto en el discurso". En Angenot, M., J. Bessière, D. Fokkema, E. Kushner (eds.) (1993).

- Lacan, J. (1983). *Escritos*. 2. Vols. México, Siglo veintiuno.
- Lacan, J. (1988). *El seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2004). *El seminario 20. Aun*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- Laclau, E y Ch. Mouffe. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Siglo XXI.
- Lash, S. y J. Friedman (eds.). (1992). *Modernity and Identity*. Oxford, Basil Blackwell.
- Lecerle, J.-J. y R. Shusterman. (2002). *L'emprise des signes. Débat sur l'expérience littéraire*. Paris, Seuil.
- Leclerc, G. (1998). *Le sceau de l'oeuvre*. Paris, Seuil.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Leitch, V. B. (1992). *Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism*. New York, Columbia University Press.
- Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.
- López-Baralt, L. (1995). "Narrar después de morir: *La cuarentena* de Juan Goytisolo". En *Nueva Revista de Filología Hispánica*. XLIII, 1.
- Lukács, G. (1982). *Sociología de la literatura*. Barcelona, Península.
- Macherey, P. (1995). *The Object of Literature*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mainueneau, D. (2006). *Contre Saint Proust ou la fin de la Littérature*. Paris, Belin.
- Martín Morán, J. M. (1994). "La escritura mística de Juan Goytisolo". En *La torre* (nueva época). VIII, nº 29.
- Marx, W. (2005). *L'adieu à la littérature. Histoire d'une dévalorisation XVIIIe-Xxe siècle*. Paris, Minuit.
- Masoliver Ródenas, J. A. (2003). "El sueño de fuga de Juan Goytisolo". *La vanguardia*, 5 de marzo.
- Mayoral, J.A. (1987). *Pragmática de la comunicación literaria*. Madrid, Arco libros.
- McQuillan, M. (ed.) (2000). *Deconstruction. A Reader*. New York, Routledge.
- Merquior, J.G. (1989). *De Praga a París*. México, Fondo de cultura económica.
- Meschonnic, H. (1995). *Politique du rythme, politique du sujet*. Paris, Verdier.
- Milner, J.-C. (1996). *La obra clara*. Buenos Aires, Manantial.
- Milner, J.-C. (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires, Manantial.
- Milner, J.-C. (2000). *Introducción a una ciencia del lenguaje*. Buenos Aires, Manantial.
- Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Milner, J.-C. (2004). *El paso filosófico de Roland Barthes*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Mitchell, W.J.T. (1985). *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Moi, T. (1995). *Teoría literaria feminista*. Madrid, Cátedra.
- Moran, J. (2000). *Star Authors. Literary Celebrity in America*. London and Sterling (Vir.), Pluto Press.
- Mukarovsky, J. (1977). "Intentionality and Unintentionality in Art". En *Structure, Sign, and Function*. New Haven and London, Yale University Press.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile, Lom ediciones-Universidad Arcis.
- Nancy, J.-L. (2000). *Corpus*. Paris, Editionsié.
- Nancy, J.-L. (2003). *Noli me tangere*. Paris, Bayard.
- Nelson, C. y L. Grossberg (eds.) (1988). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press.
- Noufour, H. y Porrúa, M. del C. (eds.). (2001). *Miradas australes sobre Juan Goytisolo*. Buenos Aires, Cálamo.
- Ogilvie, B. (2000). *Lacan. La formación del concepto de sujeto*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Palti, E. J. (2005). *Verdades y saberes del marxismo*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Pope, R. (1995), *Understanding Juan Goytisolo*. University of South Carolina Press.
- Porrúa, M.C. (2001). "El yo agazapado: a propósito de la autobiografía de Juan Goytisolo". En *Rencotre avec Juan Goytisolo*. Montpellier, Ed. du CERS.
- Porrúa, M.C. (2007). "Espacio, sujeto y memoria en *Telón de boca* de Juan Goytisolo". En Wolfgang Matzat (ed.). *Espacios y discursos en la novela española del realismo a la actualidad*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert.
- Rancière, J. (1993). *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rancière, J. (1998). *La chair des mots*. Paris, Galilée.
- Rancière, J. (1998). *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*. Paris, Hachette.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris, La Fabrique.
- Rancière, J. (2001). *L'inconscient esthétique*. Paris, Galilée.

- Rancière, J. (2007). *Politique de la littérature*. Paris, Galilée.
- Rapaport, H. (2001). *The Theory Mess. Deconstruction in Eclipse*. New York, Columbia University Press.
- Ray, W. (1984). *Literary Meaning: from Phenomenology to Deconstruction*. Oxford, Blackwell, 1984.
- Recherches & travaux*. n° 64. *Figures paradoxales de l'auteur*. 2004.
- Renaut, A. (1993). *La era del individuo*. Barcelona, Destino.
- Rose, M. (1993). *Authors and Owners. The Invention of Copyright*. Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press.
- Roudinesco, E. (1994). *Lacan*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Ruiz Lagos, M. y Ruiz Campos, A. M. (1995). *Juan Goytisolo. El centro y el método*. Sevilla, Guadalmena.
- Said, E. (1996). *Representaciones del intelectual*. Barcelona, Paidós.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. New York, Vintage.
- Scavino, D. (1999). *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Buenos Aires, Paidós.
- Shaw, P. y P. Stockwell (1991). *Subjectivity and Literature from the Romantics to the Present Day. Creating the Self*. London and New York, Pinter.
- Sibilia, P. (2008). *La intimidación como espectáculo*. Buenos Aires, FCE.
- Siebers, T. (1998). *The Subject and Other Subjects: On Ethical, Aesthetic and Political Identity*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Sieburth, S. (1983). "Reading and Alienation in Goytisolo's *Reivindicación del Conde Don Julián*". En *Anales de la literatura española contemporánea*. Vol. 8.
- Spivak, G.C. (2003). *Death of a discipline*. New York, Columbia University Press.
- Spivak, G.C. (1990). *The Post-Colonial Critic*. London, Routledge.
- Sprinker, M. (ed.) (1999). *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London and New York, Verso.
- Suleiman, S. e I. Crosman (eds.) (1980). *The Reader in the Text*. Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1997). *Fuentes del yo*. Barcelona, Paidós.
- Terada, R. (2001). *Feeling in Theory. Emotion after the "Death of the Subject"*. Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press.
- Varadharajan, A. (1995). *Exotic Parodies : Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak*. Minneapolis and London, University of Minnesota Press.

- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto*. Barcelona, Paidós.
- Vattimo, G. (1994). *El fin de la modernidad*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Viala, A. (1985). *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature a l'âge classique*. Paris, Minuit.
- VVAA. (1988). *Escritos sobre Juan Goytisolo*. Almería, Instituto de estudios almerienses.
- VVAA. (1996). *L'auteur. Colloque de Cerisy-la-Salle*. Caen, Presses Universitaires de Caen.
- Waldenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida*. Barcelona, Paidós.
- Warning, R. (ed.) (1989). *Estética de la recepción*. Madrid, Visor.
- Williams, J. (ed.) (2002). *The Institution of Literature*. Albany, State University of New York Press.
- Williams, R. (1997). "El futuro de 'estudios culturales'" y "Los usos de la teoría cultural". En *La política del modernismo*. Buenos Aires, Manantial.
- Woodmansee, M. (1994). *The Author, Art, and the Market. Rereading the History of Aesthetics*. New York, Columbia University Press.
- Žižek, S. (2000). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires, Paidós.