

010583  
2g.



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras

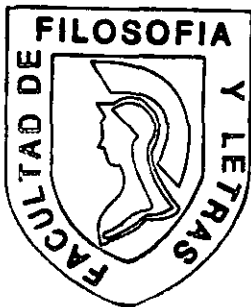
## LITERATURA COMO FILOSOFIA

T E S I S

Que para obtener el Grado de  
MAESTRO EN FILOSOFIA

p r e s e n t a

PABLO FERNANDO LAZO BRIONES



México, D.F.

270770.  
1999

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice

Introducción. -----2

PRIMERA PARTE.

1. Campo semántico de los términos filosofía y literatura. -----13

    1.1. Acercamiento a la literatura -----13

    1.2. Acercamiento a la filosofía. ----- 25

2. La diferencia de géneros como problema hermenéutico. ----- 28

    2.1. Desde el estructuralismo -----28

    2.2. Desde la hermenéutica -----33

3. La cuestión de la legitimación. -----45

    3.1. La "legitimación espúrea" -----45

    3.2. La legitimación auténtica. -----52

4. La cuestión del poder. -----62

    4.1. Poder y Discurso. -----62

    4.2. El discurso metafísico -----66

    4.3. El discurso *logofonocéntrico* y su demarcación de fronteras. -----79

SEGUNDA PARTE.

5. La aspiración por la verdad y la aspiración por el convencimiento. -----92

    5.1. La Verdad como parámetro de demarcación de discursos. -----92

    5.2. La metáfora en el argumento ontológico de la verdad. -----106

    5.3. El convencimiento como nuevo criterio. -----116

6. La cuestión de los tipos de razón. -----121

    6.1. Razón cerrada -----121

    6.2. Razón abierta -----129

7. La aspiración al Sistema Totalizante versus otros tipos de escritura. -----136

    7.1. El afán de sistematización total. -----137

    7.2. El ensayo, el rizoma, la diseminación: otras opciones. -----146

8. El problema de la recepción de los textos. -----154

    8.1. La recepción como problema hermenéutico. -----156

    8.2. La recepción como problema ideológico. -----161

    8.3. Por nuevas formas de recepción. -----168

Conclusiones. ----- 180

Bibliografía. -----192

## Introducción.

Cuando se hace la distinción entre literatura y filosofía, se tiene a la base un concepto restrictivo de tales términos, un concepto delimitante debido al cual sus campos de acción (o de expresión) no pueden confundirse. Debido a esta restricción, pues, no puede hablarse de una "disciplina" o actividad, para decirlo en términos generales, que encerrara la intencionalidad esencial tanto de la filosofía como de la literatura.

El problema para quien revisa las fronteras entre una y otra actividad de lenguaje, no radica tanto en hacer lo posible por borrar esa restricción, sino en reconsiderar si tiene alguna fundamentación suficiente, esto es, si a la base de tal delimitación de campos o géneros existe una argumentación sólida que explique su necesidad. Reflexionar sobre el modo de argumentar, y sobre las consecuencias de esa argumentación para la demarcación de márgenes entre discursos, es la intención primaria que moverá esta investigación.

La investigación pretende averiguar los límites (o la posible ausencia de límites) entre la filosofía y la literatura. La necesidad de un trabajo de este género, surge de la problemática ubicada en la filosofía contemporánea -sobre todo en el pensamiento que ha rebasado la *filosofía del sujeto* de corte idealista- de no encontrar de primera instancia parámetros universales de discernimiento de los discursos, o dicho en otras palabras, la problemática de no poder encontrar diferencias definitivas, epistémicas, ontológicas, o de otro género, entre la filosofía y la literatura.

No decimos sin más que estos parámetros universales no existen, no es un supuesto del que partimos. Esta aseveración es algo que se ha ganado en el desarrollo de esta investigación (y llegado su momento, en los capítulos III y V, lo expondremos ampliamente). Lo que importa decir de entrada es que la discusión acerca de la inexistencia de estos criterios, implica que la forma de operar en la investigación y su peculiar expresión, no puede atenerse a los cánones de una sistematicidad total. El lector no encontrará, por esta razón, que en esta investigación se siga un método exclusivamente hermenéutico o exclusivamente deconstruccionista, solamente genealógico o solamente estructuralista, etc.

El mismo tema del trabajo implica la imposibilidad de ceñirse a un método único, a una escuela en particular o a algún pensador considerado como figura preponderante o influencia exclusiva. Precisamente de lo que se trata es de operar en otra forma, de lo que se trata es de intentar una nueva forma de discurso que no puede calificarse de entrada dentro de un género, demostrando al mismo tiempo que no le es absolutamente necesaria tal designación.

Como la investigación se coloca justamente en la problemática que discute la fundamentación de los márgenes entre discursos, ella misma presenta todos las características formales de un trabajo académico, pero apuntando con ello a desembarazarse de la idea de que sólo se da pensamiento cuando estos caracteres están presentes. Digamos que entre la aspiración de un discurso perfectamente coherente y cerrado sobre sí mismo, y un discurso totalmente caótico, falta de comunicabilidad, está un discurso que comunica pero no necesariamente dentro del rigorismo del sistema o del atomismo del mero hablar al azar. Esta tesis quiere colocarse en ese espacio intermedio que está entre los extremos del *sistema como orden totalizante* y del *caos como no comunicabilidad*.

El mismo manejo del problema de establecer fronteras entre textos o discursos se vuelve problemático. Por esta razón, la argumentación realizada en las páginas por venir no es fruto de un solo texto o de una colección definida de textos. Presento un eclecticismo mesurado, no como reunión sin ton ni son de escuelas e ideas dispares, sino, asumiendo esa disparidad evidente, reconduzco estas ideas de orígenes diversos y a veces inconciliables si se las compara entre sí, en la inteligencia de un hilo conductor nuevo, entendiendo que bajo la óptica del problema que se quiere resolver, está justificado este eclecticismo moderado.

No es por capricho o por arbitrariedad, pues, poner uno al lado del otro a pensadores tan distintos por la intención y el lenguaje como, por ejemplo, Adorno y Heidegger, o argumentaciones tan diversas como la hermenéutica y la deconstrucción (que por lo demás, veremos, no puede ser considerada como *escuela* sin más). En algunas partes seguiremos la argumentación hermenéutica, sobre todo en lo que se atiene al *cómo* de ella, a su forma de operar, pero la dejaremos de lado y cruzaremos con la deconstrucción, al hablar de la finalidad de tal operatividad. En otras partes hablaremos de la crítica de Nietzsche a la metafísica y de su afirmación de que todo lenguaje filosófico está determinado

gramaticalmente, pero ya no lo seguiremos en cuanto a sus afirmaciones acerca, por ejemplo, del *eterno retorno de lo mismo*. Hablaremos con Gilles Deleuze del peculiar movimiento siempre paradójico del sentido de las palabras, pero no tomaremos su reflexión sobre el psicoanálisis. ¿Que es lo que justifica tomar unas cosas si y otras no? Pienso que la hipótesis desde la que enhebramos el hilo que lleva la argumentación del trabajo entero.

De la enorme red de posiciones que compone nuestro problema, pienso que dos líneas son las más evidentes: la hermenéutica y la deconstrucción. La primera aporta la descripción de las condiciones de posibilidad del acto interpretativo de los discursos, la segunda abre el terreno de este acto a los textos mismos y los devela como eventos que siempre retardan o postergan su sentido. En general, la investigación establece reiterativamente una serie de analogías entre estas dos posiciones, entre otras menos fuertes, e intenta obtener de este ejercicio resultados provisionales; esta provisionalidad no está en espera de poder anularse o superarse, sino pide ser asumida y mantenida. Significa haber encontrado un discurso sin género, o bien, *transgenérico*, sin necesidad de designación categorial.

Este trabajo no quiere estar bajo la tutela de alguna disciplina. Él mismo no es ya un trabajo *transdisciplinario*, pero tampoco por ello es un trabajo interdisciplinario. Que no sea un trabajo disciplinario, creo que se hará evidente desde el comienzo: al ser una problematización de nuestros límites acostumbrados al leer o generar los discursos filosófico y literario, no puede llamársele de ninguna de las dos formas ya. Pero tampoco por ello se convierte en una argumentación interdisciplinaria, pues no tiene como objetivo integrar en un solo sistema o acuerdo (según una teoría consensual de los conocimientos o según la idea de una *neoenciclopedia*) las distintas formas de hacer discursos. Se acerca más a la idea de la transdisciplina, pues la conclusión que se intenta es justamente la de no poder nombrar (o fundamentar) un juego del lenguaje que nunca descansa, que nunca está bajo la tutela de un método que lo define o de un acuerdo que genera ciertos resultados permanentes, no provisionales. La reserva al decir que *todavía no lo es* está justificada porque este tipo de discurso se construye apenas, se anuncia, se perfila en la diferencia de lo que ha sido hacer filosofía genérica.

## Hipótesis

Cuando ubicamos en esta investigación a la filosofía como un discurso monológico, cerrado sobre sí mismo, nos referimos solamente a una versión de la filosofía precisamente en su corte prelingüístico o metafísico, o bien, hasta antes del llamado "giro lingüístico de la filosofía". Esta versión del pensamiento excluiría desde la filosofía en un sentido estrecho al pensamiento dialógico e intersubjetivo, que se contrapone sólo desde su sentido estrecho a la racionalidad discursiva.

Por *filosofía en sentido estrecho* entendemos en el contexto de esta tesis sobre todo dos cosas: primero, el pensamiento de corte racionalista con aspiración a una sistematización absoluta de sus propios métodos y de sus objetos de estudio, llámense éstos naturaleza o yo, mundo o subjetividad. No nos referimos a toda reflexión que utilice medios racionales de interpretación o comprensión en campos de conocimiento en donde tales medios tienen validez, sino tan sólo a aquellas posiciones en donde el uso de la razón se ha centralizado (o bien se ha hipostasiado a tal punto que se la ve como un ente aparte), y por lo tanto pretende una hegemonía y una autorreferencia sin límites de ningún tipo.

En la hipótesis que presentamos, la *filosofía en sentido estrecho* es el tipo de pensamiento que ignora o devalúa la diversidad en pro de un discurso con las características de la homogeneidad, la reductibilidad de lo múltiple a lo unitario, la abstracción de los procesos concretos de los fenómenos a modelos epistémicos y metafísicos. De hecho, la hipótesis se plantea mostrar que en la superación del pensamiento metafísico, el sentido de la palabra filosofía se enriquece y adopta los variados y valiosos sentidos de su verdadera significación.

Uno de los pensamientos revisados y criticados en la investigación, es el perteneciente a la llamada "modernidad desviada", es decir, el discurso al que llegó la modernidad después de haberse desviado de sus pretensiones humanísticas primeras, pretensiones tanto de integración concreta de la vida política, artística,

científica y religiosa, como de un progreso entendido no sólo en sentido tecnológico sino también en sentido ético. La desintegración de la unidad de los valores estéticos, éticos, políticos y científicos, unidad inseparable en la modernidad hasta antes de esta desviación, y la reducción de la verdad y del método a una mera "imagen del mundo", como dice Heidegger, (por lo tanto, la reducción de la idea de progreso a su versión simplona de tecnificación absoluta del medio), es a lo que se puede llamar "desviación de la modernidad". Sólo este pensamiento reduccionista de la filosofía, cuando hablamos de la modernidad, es el que criticaremos (especialmente en los capítulos IV, V y VI).

De ningún modo lo que intentaremos es probar, en forma unilateral y globalizante, apresurada por consiguiente, que toda la filosofía a lo largo de su historia, en la variabilidad sorprendente y rica de posiciones y escuelas que la conforman, puede reducirse a las características monológicas, de *pensamiento cerrado*, que acabamos de referir. Todo lo contrario, esta investigación quiere atacar solamente el sentido reducido de la filosofía, y afirmar un sentido amplio que rebasa los escolasticismos homogenizantes y las posiciones reduccionistas.

La hipótesis gira alrededor de estos sentidos estrechos de filosofía para criticarlos. La filosofía en sentido amplio no es pensamiento monológico, sino, privilegiadamente desde el giro lingüístico, apertura a la otredad, a la diferencia, a la intersubjetividad y a la autocrítica, y por lo tanto a otras manifestaciones que tradicionalmente han sido entendidas como no filosóficas.

De hecho, problematizando el sentido y la legitimidad del texto, se comprometen los significados de realidad y de verdad en sentido metafísico, abriéndose la posibilidad de que en un discurso ya no se ponga como justificación, fundamentación o finalidad, la *verdad* o la *realidad en sentido metafísico*, o bien, sus contrarios, la ficción o la mentira.

La invención, y no un acceso -mediado o inmediato- a la "realidad" objetivamente vista, es lo que anima este tipo de pensamiento, más allá de sus pretensiones epistémicas o metafísicas tradicionales. En esta invención intervienen los múltiples juegos de lenguaje, las pretensiones de validez o legitimación y los mecanismos de poder. Se trata de un pensamiento, pues, que se extiende más a la manera del rizoma y no a la manera de una definida línea de un pretendido "progreso cognoscitivo acumulativo", sistemático o metodológicamente absoluto.



### Objetivo General

Se pretende demostrar que en un sentido estrecho (o técnico) de las palabras filosofía y literatura, existen diferencias no reductibles. Pero desde el punto de vista amplio de las dos palabras, se puede hablar de una asimilación tan significativa entre una y otra, que sus diferencias desaparecen, y entonces se puede hablar de filosofía como literatura o viceversa.

Incluso, se puede hablar de un tipo de texto no convertible en su contrario, sino, digámoslo tentativamente, no susceptible de conversión, un *texto sin contrario*.

Asimismo, se pretende demostrar que tomada desde este sentido amplio, la confusión (o identidad) entre literatura y filosofía rebasa al mismo tiempo la perspectiva del pensamiento moderno, de la llamada "filosofía de la reflexión" decimonónica en lo que llamamos *modernidad desviada*, y se abordan otras perspectivas intertextuales polivalentes; la identidad se abre (se nutre) de la diferencia.

### Planteamiento del Problema y Explicación del Plan de Trabajo

El objetivo primero de este trabajo no es borrar o disolver las fronteras entre filosofía y literatura, sino, en un momento que antecede tal distinción o borroneo, se pretende analizar críticamente si esta delimitación, que la mayor parte de las veces damos por supuesta, tiene una fundamentación suficiente, es decir, si la serie de argumentos que se dan para diferenciar estos discursos tienen una necesidad inopinable, absoluta. Esto en un primer sentido en la hipótesis de que desde el punto de vista tanto de la construcción formal de los discursos como desde la perspectiva de las "verdades" (o "convencimientos") que pretenden ambos fenómenos lingüísticos, tiene que ver con cuestiones de profundidad hermenéutica y epistemológica. La distancia entre veracidad y verdad, entre invención y conocimiento, pide ser revisada.

La restricción del marco teórico está puesta desde la problemática del postestructuralismo y de sus posibles vinculaciones principalmente con la

hermenéutica, sobre todo en su corte gadameriano, y con la deconstrucción derridiana.

El principal problema al hablar de la necesidad de distinguir límites discursivos entre la filosofía y la literatura consiste, a mi forma de ver, por un lado, en la búsqueda de los criterios (universales o universables) para poder nombrar un tipo de texto con los apelativos de "filosófico" o "literario". Estos criterios dependen de lo factible que sea encontrar las condiciones de posibilidad de:

a) La verdad; y entonces es necesario reformular el problema de lo que se entiende por tal, de sus accesos o vías de encuentro, y de su fundamento ontológico y/o epistemológico. (Se discutirá también la posibilidad de no hablar mas ya de *verdad metafísica*, en el sentido de la crítica a la epistemología de la tradición)

b) La credibilidad de un discurso en cuanto a su rango de "suficientemente" filosófico o literario. Entonces, revisaremos el hilo ideológico que enhebra, por su parte de representación institucional, a todo texto, y que en más de una ocasión teje un nudo complejo con el hilo de su vocación de verdad.

No decimos que todo discurso filosófico, dentro de la validez de su campo de conocimiento específico, este ordenado por una estructura o una pretensión ideologizantes o ideologizadas. Sino que ciertos textos, los pertenecientes a lo que llamamos filosofía y literatura en *sentido estrecho*, son confeccionados, o bien recibidos, a través del tamiz de una ideologización.

El reconocimiento de estos textos no se da, de primera instancia, a través de un auténtico acto de comprensión, sino, en forma espúrea, a través de lo más o menos funcional u operativo que sea hacia dentro de un contexto determinado que pide esa ideologización. En estos casos, el nombre de filosofía o literatura pasa por una representación institucional antes que por un acto de comprensión. Es en este sentido que intentaremos practicar una crítica (en el capítulo III principalmente).

Fuera de las distinciones válidas entre campos de conocimiento (válidas hasta que no se conviertan en un discurso absolutista sobre su objeto de conocimiento, esto es, hasta que no se conviertan en un discurso metafisista, que es lo que queremos criticar), la credibilidad en un discurso puede estar ideologizada.

Por ideologización de un texto o discurso vamos a entender, primero, un acto de confección de ese texto que se caracteriza por un afán no de comprensión del fenómeno sino de convencimiento de la presentación en un sentido unívoco de otras finalidades contenidas en él de forma amañada (por ejemplo, al hablar de Verdad en un sentido absolutista, en el fondo estar hablando de poder, o bien hablando de Bien moral también en un sentido absolutista, estar hablando de control de las conductas tendenciosamente, etc.). En segundo lugar, por ideologización de un texto, vamos a entender un acto de recepción de ese texto dada en forma mórbida o falseada, que induce a la interpretación unilateral y a la respuesta acrítica frente a él (en el capítulo VIII).

Más allá de estas ideologizaciones en la confección y en la recepción de un texto o discurso, de las que se derivan los sentidos estrechos de filosofía y literatura, buscaremos un acercamiento a los discursos que indique su comprensión en un sentido mas amplio, critico y libre de determinaciones espúreas que intentan prefijar su significación.

c) Las condiciones operativas o categorías del sujeto que eventualmente produciría (o bien sería capaz de tener una experiencia como receptor de) filosofía o literatura.

Es este un problema que pasa por la epistemología, en cuanto trata de las condiciones de posibilidad ya mencionadas, pero también es un problema hermenéutico, en cuanto reformula, en el sentido más gadameriano de los términos, la cuestión de un pensamiento circular, que vaya de los textos a sus contextos en una intertextualidad compleja, o bien, que vaya de la reflexión acerca del sujeto creador a la reflexión acerca de su obra en un círculo que se enriquece a cada vuelta comprensiva de los significados. Desde una actividad hermenéutica es necesario, pues, delimitar los campos semánticos y pragmáticos de los términos filosofía y literatura en función de abrir su sentido más profundo, que es en el que coinciden esencialmente.

Se trata de un problema que pasa necesariamente por la cuestión de la pretendida distinción irreductible de géneros (en la acepción de "género de conocimiento" y "género de pura invención"). La legitimación de ellos, ¿de qué

depende? ¿A qué obedece la necesidad de marcar límites, de disponer fronteras epistémicas y operativas (aunque también puede hablarse de las institucionales o idiosincrásicas) entre estas dos producciones simbólicas?

Aparece en este momento la discusión de si esta legitimación está dada por los mecanismos de poder al uso en cierto momento histórico (en la tesis foucaultiana de la palabra poder, y en el sentido de la crítica al etnocentrismo europeizante racionalista, hegemónico, que para Derrida es violencia del discurso); por los juegos del lenguaje, irrebasables para los miembros pertenecientes a cierto horizonte de sentido (pero sí rebasables desde otro contexto); o bien por la pretensión de validez (o de verdad) de los hablantes, que de alguna forma recoge los dos aspectos anteriores.

Es problemático pensar que sólo la cuestión de la aspiración por la verdad metafísica es lo que demarca el problema de la distinción entre literatura y filosofía. La cuestión de la verdad metafísica, y de su posible pérdida si se considera a la filosofía como literatura, está encuadrada en el interés filosófico (sobre todo del postestructuralismo) de la superación de la "filosofía de la reflexión", como ya hemos dicho. Con la confusión entre lo filosófico y lo literario parece que la exclusividad (privilegiación) de la filosofía de la conciencia pierde terreno respecto a la verdad, se naturaliza (se decanta en el mundo, se seculariza) en el sentido de que se abre a la intertextualidad, a la competencia con otros discursos que intentan excluirse unos a otros.

Persiguiendo la problemática anteriormente descrita, el plan de trabajo de la tesis se reparte en dos áreas. La primera comienza discutiendo el problema de los límites discursivos entre filosofía y literatura desde su campo semántico, entendiendo por tal *-lo que significan-* las palabras desde el punto de vista del sentido común, en un primer momento, para pasar al problema de la herencia o influencia de este primer sentido sobre el especializado o técnico. Discutir cómo se significan la literatura y la filosofía, tanto a nivel de la vida diaria como en el estrato especializado, sirve de plataforma para la discusión del problema epistemológico-hermenéutico, tanto desde el punto de vista del sentido del texto como desde la

perspectiva de la descripción de las operaciones de la persona que hace filosofía o literatura.

El problema epistemológico conecta con la cuestión de la legitimación, de las vías en que un conocimiento o un cuento (para hablar por el momento en la tesitura de lo que entendemos por literatura) es tomado como tal. En este momento se discutirán las condiciones que impone el discurso epocal sobre producciones simbólicas que llamamos filosofía o literatura. En un cuarto momento, hablaremos de la injerencia que sobre este discurso epocal, y sobre las determinaciones de las palabras de las que venimos hablando, tienen algunos juegos del lenguaje y algunos juegos del poder (sobre todo aquellos que quieren alcanzar la validez absoluta insistiendo en un solo tipo de discurso, en exclusión del otro).

La segunda parte de la tesis discute la cuestión de la verdad -y de la realidad- en los discursos. En primer lugar, se distingue entre una pretensión clásica por la verdad y una aspiración por el mero convencimiento; las dos ambiciones estarían en un primer momento contrapuestas, si se las toma desde una acepción restringida de los términos filosofía y literatura, pero en un segundo momento se resolverían como el producto de una sola ambición, que sería la *invención*.

En seguida se tratará, por cuestión de necesidad lógica, el problema de una racionalidad monológica que viene a negar la resolución de los dos momentos dialécticamente opuestos que anteriormente habíamos mencionado (resolución que llamamos *invención*) y su cerrazón frente a un discurso dialógico. Este tipo de razón hegemónica, totalizante, se presenta como un sistema cerrado en sí mismo que está sentado sobre la idea de Orden absoluto, y deja fuera el caos de los discursos de la diferencia.

Si negamos que el único modo de racionalidad legítimo es el de esta razón instrumental, tendremos que discutir en el siguiente punto de la investigación la posibilidad de un pensamiento rizomático que se presenta como opción frente a la aspiración al sistema totalizante, es decir, el pensamiento a veces conjetural de la literatura como diseminación del sentido (en la acepción que Derrida da a las palabras) tiene acceso también a la *verdad*. Pero aquí la palabra verdad no se sienta sobre la teoría de la correspondencia entre mente y mundo, ni sobre alguna otra idea metafísica. *Verdad*, si acaso, se refiere al juego constante e interminable que existe de un sentido de las palabras a otro sentido con el que conectan. Por

esto, el uso de la palabra verdad siempre estará problematizado en el contexto de esta investigación.

El último punto de la tesis está dedicado a la revisión de las formas de recepción de los textos (discursos) tanto en el sentido de que hay ciertas condiciones idiosincrásicas que generan una forma de recibir los textos, como en el sentido de que hay diversos tipos de lectores que interpretan los textos según su peculiar pre-comprensión.

La investigación pretende globalmente concluir, en primer lugar, que sólo hay fronteras entre la filosofía y la literatura si se toman los términos en un determinado sentido especializado, técnico o ideológico, pero que en cuanto a su función ampliamente vista, formal y material, en la manera de construirse el discurso y en los tópicos que maneja, en el entramado del texto, no existe distinción entre las dos producciones. En segundo lugar, se pretende mostrar, insinuar u otear, entrever, un discurso sin diferencias categoriales, libre de determinación o nombre, no literatura, no filosofía, sino *escritura*.

## PRIMERA PARTE

## CAPITULO I

Campo semántico de los términos filosofía y literatura.

En este primer apartado, quisiera situar el problema de los límites discursivos de los términos anunciados en el título en referencia al habla común y corriente o sentido común. Lo anterior quiere decir que haré el esfuerzo por describir una serie de acercamientos no especializados a lo que se entiende por literatura y por filosofía, para después hacer el registro de cómo esa forma habitual de hablar tiene un enorme peso en nuestras nociones, aún técnicas, de lo que refieren esas dos palabras. Muchas veces la separación lapidaria entre los dos géneros discursivos de los que hablamos está basada, pues, en la influencia de lo que en general se entiende por tales.

Por campo semántico se entiende en este primer acercamiento simplemente aquello que significan los dos términos, qué idea tenemos de ellos en una suerte de pre-comprensión, para hablar con Heidegger, que regula el primer contacto con el fenómeno susceptible de interpretación, ese horizonte pre-discursivo, familiar e inmediato, que, como vivencia y no sólo como un concepto abstracto (es decir, como *tradición* recuperada, refuncionalizada y, sobre todo, inevitable precisamente por formar parte de nuestra vivencia cultural esencial), es el punto de arranque para cualquier trabajo hermenéutico.<sup>1</sup>

1.1. Acercamiento a la Literatura.

En una acepción aproximativa, el sentido común entiende por literatura una actividad de recreo que no tiene implicaciones en el mundo de la vida, en el mundo del trabajo, en el mundo productivo de las relaciones "reales" cotidianas. De hecho, la literatura se entiende como un escape merecido a la rutina diaria, un divertimento recuperador de las fuerzas vitales propias del trabajo "adulto". En cambio, por filosofía se concibe una disciplina seria, que habla de cierta sabiduría de la vida o de cierta profunda versión del mundo, insospechada para los legos, recia en sus conceptos y quizá radical (si se entiende por esta palabra "idealista")

---

<sup>1</sup> Cfr. Heidegger, Ser y Tiempo, parágrafos 32 y 33; Gadamer, Verdad y Método, pp.344 y sig.

en sus aplicaciones para el mundo de la vida. (Aunque también puede hablarse de un género de idea que se hace la gente común y corriente del filósofo en el sentido de concebirlo como un ser estrambótico, automarginado por gusto propio y visitador asiduo de las nubes, que no tiene injerencia en el mundo más que como anécdota inusual).

Este acercamiento que hace el sentido común a nuestra problemática no es, insisto, tan accidental como parece a primera vista. Muchas de las academias de enseñanza preparatoria manejan en sus aulas nociones muy parecidas, y hasta un número importante de especialistas aún conservan vestigios de ellas.

En el caso de la literatura, expondremos un caso en el que la anterior situación se presenta en forma evidente. Raúl Castagnino, en su libro *¿Qué es Literatura?*, define ésta según cuatro momentos que, no obstante haber comenzado con una reflexión crítica, no se alejan demasiado de las acepciones que vimos se hacía el sentido común.

Piensa Castagnino que la literatura se puede definir, hablando en términos muy generales, como el intento por perdurar en una experiencia humana, por hacerla transmisible para el futuro, en última instancia, responde al anhelo de inmortalidad del hombre. Consciente de que esta definición presenta muchas vaguedades y de que se coloca en un terreno de abstracción tan amplio que en realidad nos dice muy poco del fenómeno concreto (y, agregaríamos nosotros, por el hecho de que esta definición en realidad pueda aplicarse a casi cualquier acción humana, lo mismo a la creación de mitos, a la fe en religiones que a la sistematización absoluta en filosofía); habiendo caído en la cuenta de que el concepto de literatura no es ni unívoco ni simple, sino que se complica y cambia su sentido de cultura a cultura y de tiempo a tiempo, hace el esfuerzo por situar esta actividad desde una definición radical:

"Literatura es creación, por medio de la palabra sugestiva, de una suprarrealidad (o realidad aparental), construida con los datos profundos y singulares de la intuición y de las vivencias del creador, elaborados por medio de una técnica, exteriorizados con fuerza expresiva".<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Castagnino, R., *¿Qué es literatura?*, p.24.



Con tal definición comienza este especialista su investigación, descomponiéndola en los cuatro momentos que antes habíamos anunciado. Antes de entrar en la exposición de estos cuatro momentos, diremos que la definición antes entrecomillada podría aplicarse, igualmente, sin mayor problema al trabajo filosófico que a una saga mítica, si es que vemos el asunto desde la noción de *relato* que tiene, por ejemplo, Lyotard<sup>3</sup>, en el sentido de una narración autogenerada y creída por algún tiempo (es decir, legitimada según el respeto a cierto número de normas internas y particulares) dentro de cierto contexto. Quizá pueda ser problemático para hacer esta asimilación el concepto de "realidad" y "suprarrealidad", que es lo que propone Castagnino. Pero éste, el de la noción y alcances de la palabra "realidad", es un asunto que no puede resolverse simplemente proponiendo a la literatura como el reino de lo "irreal", antes es necesario reflexionar epistemológicamente acerca de cómo quedan afectados estos términos si es que los límites entre filosofía y literatura quedan abolidos. (Sobre esta cuestión, que queda aquí nada más anotada, volveremos en los capítulos VI y VII de esta investigación).

Castagnino, digamos en nombre del pensamiento más común sobre la literatura, sitúa lo propiamente literario, la "literaridad" como él le llama, en la instalación mental de un espacio y un tiempo aparenciales, y aún como sistema de signos o como totalidad orgánicamente instrumentada (aquí Castagnino responde a su enfoque estructuralista), lo esencialmente literario no tiene en sí un compromiso de injerencia inmediata con lo "real".

Así pues, la literatura posee cuatro rasgos que la definen y a la vez delimitan su campo de significación y acción:

1) Sinfronismo, tomado como aquella capacidad que tiene el discurso literario de hacer coincidir mediante el estilo un tiempo y espacio particulares, los del lector, y el tiempo y espacio del contexto de la obra, es decir, en cierta manera es una capacidad de expresión que transporta al lector por encima de los tiempos particulares y hace coincidir en una "espacialidad espiritual universal". Esta coincidencia empática, muy cercana a la intuición intelectual bergsoniana, prescinde del devenir de las cosas particular del mundo del lector y se propone como el alcance de un valor superior: el de la identificación en lo propiamente humano.

<sup>3</sup> Cfr. Lyotard, La Condición Posmoderna, pp.73-81.

2) Ludismo, tomado como el juego más o menos inocente que una obra pone en marcha, ya sea hablando de las facultades que cooperan con el único objetivo de alcanzar la fruición estética, es decir, como una actividad que tiene su fin en sí misma, y entonces no se trata de un oficio sino de un arte (Kant), ya sea como una especie de mimesis del orden de la vida de trabajo que a la vez que es un entrenamiento para los fines de la misma, es una liberación benéfica de energías vitales que de no sacarse de esa manera, serían dañinas a la larga para la vida del individuo (Spencer, Freud).

Castagnino llega a insinuar que podría hablarse, desde el *Homo Ludens* de Huizinga, de una teoría universal del juego como forma propia de hacer cultura o, en otras palabras, de expresarse el hombre en lo que es. Mitos, liturgias, artes, oficios, sistemas jurídicos y filosóficos, guerras, todo ello respondería del mismo modo a la necesidad esencial de juego; la simbolización lúdica del mundo sería, desde esta perspectiva, una forma de ser en el mundo que lo abarcaría todo. (Castagnino parece no darse cuenta de que el hablar de esta teoría de *panludismo* choca fuertemente con su separación entre una realidad -científica y social- y una suprarrealidad -sólo literaria-. Si todo producto de la cultura tiene como origen una actividad lúdica, entonces desaparecen los registros de "real" e "irreal", se vuelven inaplicables por ser los dos frutos de una simbolización del mundo que, en cuanto a su función o estructura, es idéntica para ambos).

3) Evasión, entendida como catarsis del mundo y sus conflictos, como refugio, asilo, olvido, incluso éxtasis. El efecto de la evasión en este sentido es (y aquí Castagnino se remite a Aristóteles) la quietud espiritual, incluso el bienestar social a partir de la liberación de potencias nocivas por una vía "conveniente". Advierte nuestro pensador que la evasión puede incrementar, en un momento posterior al del gusto estético de la obra, el compromiso con el aquí y ahora del lector o del autor, pero *per se* el acto de la literatura no implica injerencia con el mundo sino su huida o mimesis, en el sentido de invención del mundo y no de su representación epistémica.

4) Se trata primariamente (aunque pueden participar en forma secundaria otras facultades) de un ejercicio de la imaginación antes que de la razón, y esto quiere decir que el sentido figurado del mundo es lo esencial en ella y no un sentido literal (propriadamente científico); quiere decir también que la literatura es transgresora del sentido

habitual o técnicamente epistémico de las palabras, huye de las definiciones unívocas y juega imaginativamente con su polisemia; si es juzgada esta imaginación desde un punto de vista estético, es perfectamente inútil (no ligada a la formación de conceptos ni a la consecuencialidad de los actos morales), como quería Kant.<sup>4</sup>

Es útil para nuestra investigación partir de esta noción más o menos compartida desde la tradición de lo que es literatura para darnos cuenta de sus límites y problemas. El primero de los problemas que presenta una noción como la de Castagnino es el de que, desde su misma descripción, puede ser aplicada a distintos géneros de discurso, y en ese caso no se nos da una especificidad de lo literario. Porque, en efecto, no sería muy difícil aplicar los rasgos de sinfronismo, evasión, ludismo y ejercicio de la imaginación lo mismo a una narración de Borges, a un ensayo de Montaigne o a un opúsculo de Kant. Sin necesidad de forzar los términos, bien puedo hablar de que la filosofía, aún en su versión más "sistemática", es un fenómeno lúdico e imaginativo, y por si fuera poco, aún tendría que hacer una revisión de lo que significa ser sistemático y sobre todo de la intención de serlo (capítulo VII de la tesis). Pero antes de hablar de esto, quisiera acabar de situar el problema de una definición de lo literario.

Es Paul De Man quien trata en una de las maneras más claras el problema de la definición de la literatura. En una perspectiva que rebasa por completo la visión más o menos apresurada de Castagnino, De Man habla así del requerimiento de definición de una teoría literaria que se le hizo por el *Committee on Research Activities* de la *Modern Language Association* en 1989:

"Me resultó difícil de cumplir, con un mínimo de buena fe, los requisitos de este programa y sólo pude intentar explicar, con la mayor concisión posible, por qué el principal interés teórico de la teoría literaria consiste en la imposibilidad de su definición."<sup>5</sup>

De entrada Paul De Man problematiza la posibilidad de dictar una serie de rasgos "esenciales" de la literatura y prefigurar a partir de ellos una pedagogía de la enseñanza lo mismo que una preceptiva de lo que sería leer o crear literatura y no otra cosa. Explica que casi siempre las tomas de postura frente a la teoría literaria, por una preceptiva pocas veces elucidada, tienden a no partir de cuestiones pragmáticas, sino que tratan,

<sup>4</sup> Para los cuatro rasgos de lo literario revisados, ver Castagnino, Ob.cit., pp.87-135.

<sup>5</sup> De Man, Paul, *La Resistencia a la Teoría*, p.11.

precisamente, cuestiones *puras* de definición, y a partir de ellas debaten sobre los usos literarios y no literarios del lenguaje, presentan taxonomías de géneros y niveles hacia dentro de lo literario, dictan reglas normativas generadas por esas taxonomías que delimitan lo literario, etc., (y aquí parece como si Paul de Man hablara precisamente de especialistas como Castagnino).

Pero esta manera de tomar postura frente a lo literario, que al mismo tiempo lo condiciona y lo determina, presenta dificultades que han obligado a muchos (a los que forman parte del neoestructuralismo, como el mismo Paul De Man, a los fenomenólogos y a algún crítico híbrido entre las dos cosas, como Roland Barthes) a desprestigiar un camino teórico en favor del pragmático. El primero y más grave problema radica en que en la mayor parte de los casos se parte del poder de un sistema (filosófico, religioso o ideológico, nos dice De Man) que implícitamente "...determina una concepción *a priori* de lo que es literario partiendo de las premisas del sistema más que de la cosa literaria misma -si dicha <cosa> existe".<sup>6</sup>

Paul De Man insiste en que no salvado ese primer problema, no se pueden evitar toda una serie de problemas consecuentes, desde el dogmatismo obtuso hasta el hecho de no poder decir nada con sentido si no existe una remisión inmediata a consideraciones pragmáticas. Al superar el problema de estar determinado por un sistema exterior al acto lingüístico mismo, es decir, no considerando a la literatura desde ópticas históricas o estéticas, no centrando la atención en el debate sobre el "significado y el valor" previos al acto lingüístico, sólo en ese momento, aparece la teoría literaria, una teoría de las modalidades de producción y recepción del significado con actualidad. Es por esto que la teoría literaria contemporánea surge fuera de la filosofía tradicional y en ocasiones, dice Paul De Man, en contra de su peso totalizante. Puede ser objeto de filosofía, pero no ser asimilada por ella, pues contiene un elemento necesariamente pragmático y subversivo de impredecibilidad que la debilita como *teoría pura*. Existe, pues, una "atracción natural" de lo literario hacia una teoría de los signos, más dinámica de lo que a veces se piensa:

"Al considerar el lenguaje como un sistema de signos y de significación en lugar de una configuración establecida de significados, se desplazan o suspenden las barreras

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 13-14.

tradicionales entre los usos literarios y presumiblemente no literarios del lenguaje y se libera al *corpus* del peso secular de la canonización textual."<sup>7</sup>

La teoría literaria se convierte en una semiología que va más allá de otros modelos teóricos que sólo condicionaban desde fuera el hecho lingüístico (modelos filológicos, psicológicos, ideológicos o epistemológicos). El análisis semiológico, en opinión de Paul De Man, tiene la capacidad de ir más allá de consideraciones que sólo parafrasean o traducen lo dicho en otros campos de conocimiento común, y de centrarse en aspectos específicamente lingüísticos.

Desde Paul De Man hacemos una crítica fuerte a posturas como la de Castagnino, que hemos visto son las que comúnmente se tienen acerca de lo literario y de lo filosófico. El hecho de que De Man restrinja un análisis auténtico de lo literario a la pragmática que los signos tienen entre sí, independientemente de otros puntos de vista, es una cuestión que dejamos pendiente (para verlo específicamente en el capítulo IV). Es necesario explicar qué es esta interrelación de los signos y si no se convierte en un mundo suprahumano, en una estructura que opera independiente de los hablantes y que entonces se convierte en una teoría pura más que condicionaria desde fuera lo literario. Esta cuestión, insistimos, la dejamos para el momento en que revisemos el fundamento del estructuralismo y su posible superación en un *neoestructuralismo*.

Lo que por el momento es muy importante destacar de la lectura de Paul De Man, es su acierto al decir que desde el punto de vista de una teoría pragmática y crítica de lo literario, este mismo fenómeno pierde sus fronteras con lo "no literario" y se atiene al hecho mismo de la producción y recepción de un discurso digamos no neutro, pero sí de una amplitud de sentido no abarcable (y reducible) por una serie de rasgos, taxonomías, preceptivas y normas particulares (las que vimos narrar a Castagnino), les pongamos el apelativo de trabajo literario o de trabajo filosófico para darles unidad. Esta unidad sería para el hecho mismo del discurso una unidad artificial, un corsé demasiado estrecho que no explica el fenómeno mismo.

Estas conclusiones parciales se radicalizan si nos introducimos precisamente en la operatividad e intenciones del fenómeno de lo literario. Vamos a destacar dos posiciones sobre el asunto para mostrar tal cosa: por un lado, la tesis sobre la naturaleza de la "obra

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 19.

abierta" de Umberto Eco; por otro lado, la utilidad de lo literario pensada por Jean Paul Sartre.

Que la obra literaria (y en general la obra de arte) no es un producto significativo cerrado en sí mismo, autárquico y unívoco en sus temas, terminado totalmente en la posibilidad de sus interpretaciones, lo demuestra Umberto Eco. Es decir, llevando esto al terreno de nuestra tesis, la literatura es algo mucho más problemático que un ejercicio lúdico, sinfrónico, en donde la imaginación se evade y crea su propio mundo. El hecho de que un texto pueda ser interpretado como un documento histórico (o como una réplica exacta de él, pensemos por ejemplo en el cuento *La Secta del Fénix* de Borges o en la novela *Taratuta* de José Donoso), o como un texto científico o filológico *siendo* un texto literario, nos significa que sus fronteras ya no son tan precisas como se pretendía en un primer momento.

Eco piensa que en el momento en que una obra no presenta un mensaje concluso, cuando no está armada unívocamente, sino que su estructura es susceptible de ser organizada de diversos modos, dependiendo de la iniciativa del intérprete, cuando una obra pide ser revivida en el momento de su goce estético, y en ese sentido, resignificada o rearmada, en ese caso se trata de una obra abierta.<sup>8</sup>

Explica Eco que aún que se tome a la obra de arte como un objeto creado por el autor con cierta idea de unidad, con cierta intencionalidad plasmada en la serie de efectos comunicativos que consigue por su peculiar estilo, con una configuración específica que el autor incluso puede pensar como conclusa, no obstante todo esto, el receptor de ese sistema de signos interpreta el sentido desde su personalísima y concreta situación, según sus gustos y prejuicios, según determinada cultura, propensiones y modo de lectura, de manera que hasta las obras pensadas como cerradas en su sentido, son reabiertas según sus resonancias en el mundo del espectador:

"En tal sentido, pues, una obra de arte, forma completa y cerrada en su perfección de organismo perfectamente calibrado, es asimismo *abierta*, en su posibilidad de ser interpretada de mil modos diversos sin que su irreproducible singularidad resulte por ello alterada. Todo goce es así una *interpretación* y una *ejecución*, puesto que en todo goce la obra revive en una perspectiva original."<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Cfr. Eco, Umberto, *Obra Abierta*, p.73.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.74.

En las obras pensadas ya conscientemente como abiertas, de lo que se trata, dice Eco, es de promover en el intérprete una serie de actos de libertad, de colocarlo dinámicamente en medio de una red de significaciones de la cual él mismo tiene la tarea de re proyectar para hallar su propio sentido de la obra. En las obras pensadas como cerradas, esta libertad se ve restringida por la serie de reglas del juego estético de que se trate (histórico, del género de obra, del género de escuela en la que es creada, etc.), pero el margen de libertad en la interpretación, aunque se restringe, nunca desaparece.

Ligado a este concepto de obra abierta, Eco introduce el concepto de la *poética de la sugerencia*. En el tipo de obras confeccionadas bajo la noción de esta *poética*, el tipo de discurso se elabora pretendidamente abierto, se dejan sólo insinuados los elementos que darán la unidad al trabajo para que el lector los complete, los encuentre o los invente. A partir de actos de imaginación del lector y de "misteriosas resonancias" en la obra, se crea un sentido ambiguo que es lo que seduce y logra el efecto estético de la misma. La literatura actual incursiona en este camino:

"Mucha de la literatura contemporánea en esta línea se funda en el uso del símbolo como comunicación de lo indefinido, abierta a reacciones y comprensiones siempre nuevas... se ha sustituido un mundo ordenado de acuerdo con leyes universales reconocidas por un mundo fundado en la ambigüedad, tanto en el sentido negativo de una falta de centros de orientación como en el sentido positivo de una continua revisión de los valores y las certezas."<sup>10</sup>

Esta reserva indefinida de significados en la obra (Eco cita como ejemplos centrales la obra de Kafka o el *Livre* de Mallarmé), la sollicitación emotiva y conceptual en la que insiste, aseguran para nosotros el hecho de que no puedan darse una serie de rasgos preceptivos acerca de la naturaleza de lo literario. En este punto Eco remite a Roland Barthes con razón: la disponibilidad de una obra literaria no es algo exterior a ésta, sino su mismo ser, escribir es para Barthes desafiar el sentido acostumbrado y aceptado del mundo, jugar, en el sentido profundo de la palabra, a darle una respuesta desde el

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 80.

propio lenguaje y la propia libertad, entendiendo que la serie de maneras en que se conjugan lenguaje y libertad es infinita.<sup>11</sup>

Tanto desde el punto de vista de su confección como desde la óptica de su recepción, la obra literaria rebasa por completo la serie de rasgos que la tradición le dio. Por supuesto, esto no quiere decir que no posea aquellos rasgos (sería pueril y estéril querer sostener que una obra literaria no es un ejercicio de la imaginación, sinfrónico y lúdico, pues el fenómeno mismo nos desmentiría a la primera de cambio); lo que decimos es que estos rasgos son tan históricos, en el sentido de cambiantes, que los parámetros para juzgar de qué se trata la literatura se presentan en forma mucho más laxa o, si se quiere, de manera mucho más amplia y móvil. Hablando de las intenciones con que se hace literatura, ¿sucede lo mismo?

A la anterior pregunta ya respondimos parcialmente en forma afirmativa, pero quisiera ahora presentar un caso en donde tal situación se hace evidente. Jean Paul Sartre aborda el asunto de la utilidad de la literatura desde la perspectiva de su pensamiento existencial. El problema central en la discusión sobre la utilidad de lo literario es para Sartre responder a la pregunta ¿qué se exige de mi como lector?. Por supuesto la respuesta dependerá de la concepción de la obra que esté en juego.

En una perspectiva muy similar a la de Eco, Sartre se cuestiona si se es, a la hora de leer, un medio, un colaborador o un creador de la obra. Si ésta se piensa como "su propio fin o su propia lección", quiere decir que el relato no puede modificarse en el camino, en el fondo quiere decir que no es un acontecimiento (en la vida del lector) sino una simple lección o anécdota. En este caso la obra es un objeto autónomo que lo contiene todo y lo que más logra es un proceso reflexivo del lenguaje: el lenguaje se vuelve sobre sí mismo y ya no tendrá contacto con ningún referente del mundo:

"Por lo tanto existe un redoblamiento reflexivo del lenguaje, que se convierte en reflexión de cierto signo sobre otro signo. Y se entiende que se creará un universo cerrado del cual no se saldrá... En este caso el orden literario es rigurosamente definido; si el lenguaje se ha convertido en su propio objeto, y si el lector debe simplemente permitir que el rizo se rize, la obra literaria tiene, en efecto, una realidad absoluta."<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Ibidem, p.101, nota 2.

<sup>12</sup> Sartre, De Beauvoir, et.al., ¿Para qué sirve la literatura?, p. 96-97.



Pero hablar de este absoluto, en donde la obra en realidad no le habla a los lectores sino que se habla y se controla a sí misma, es una abstracción, es un artificio en donde no existe intencionalidad de comunicación. Al contrario, piensa Sartre, el autor siempre tiene un objetivo, inclusive si *no quiere* mostrarlo. Y si tiene un objetivo, la obra fue construida según una sucesión de momentos creativos en los que se plasma tal intencionalidad, tiene un pasado y un futuro, existe el tiempo en la lectura y en la escritura. Si esto es así, la obra no puede ser un absoluto, sino, precisamente, una sucesión, una historia.

La literatura, así, es una actividad en el mundo, sea para el lector, sea para el autor. Sartre insiste en que incluso la obra más espontánea es una práctica que tiene un objetivo, y hablar de un lenguaje que es su propia autorreferencia es sólo hablar de retórica, una serie de reglas del lenguaje para el lenguaje. La literatura no es simplemente un signo que remite a otro (por aquí puede pensarse una primera crítica al estructuralismo craso), y si se plantea en tal forma, es que ha olvidado su significado.

Una verdadera crítica del lenguaje comienza para Sartre no simplemente por modificaciones internas del lenguaje, sino por la acción directa con las significaciones. Si somos sólo un medio de una obra completa, absoluta, significa que estamos alienados por la literatura. En realidad no se lee, es decir, no se crea y se transforma un mundo, si sólo nos atenemos a la obra como un absoluto. Por esto el lector, así como el autor, deben tomar postura, ya no sólo frente a la obra (como quería Umberto Eco), sino incluso frente al mundo en donde esa obra nace:

“El lector de hoy no toma el libro en modo alguno como potencia de sueños.

Lo toma, por el contrario, como ejercicio de libertad, es decir, que sabe que va a recomponer un conjunto de significaciones que le harán aparecer ciertos significantes; y es él quien habrá hecho ese significante.”<sup>13</sup>

El hecho de hacer aparecer ciertos significantes entraña en el fondo una insatisfacción no sólo teórica, sino de carencia de sentido inmediato:

“...no se trata, en el caso del libro, de nada menos que de dar un sentido a la vida (por supuesto, en un grupo social determinado), a la vida del hombre en el mundo, en ese mundo constituido por una sociedad con su naturaleza, la

<sup>13</sup> Ibidem, p.104.

naturaleza que ella ha hecho, la que no ha sabido hacer y la que se le escapa, y el hombre, que se encuentra dentro de ella...

El sentido que le falta es evidentemente el sentido de su vida, de esa vida que para todo el mundo está mal hecha, mal vivida, explotada, alienada, engañada...pero acerca de la cual, al mismo tiempo, quienes la viven saben bien que podría ser otra cosa.<sup>14</sup>

La literatura es ese agente entre mundo y hombre, el punto de encuentro entre libertad y mundo en una unidad sintética, que de golpe regresa la conciencia e incita a la acción. Sartre no cae en la aberración de decir que la obra misma presente una teoría revolucionaria o una serie de preceptos didácticos o moralizantes, pues se da cuenta de que eso le restaría categoría estética. Como en Eco, se trata de enfrentarse a una obra que insinúa el significado de la acción, pero de una manera tan contundente, tan brutal, que no hace falta hablar explícitamente del "universo social y sus conflictos", sino obligar a la captación de esas significaciones por la densidad del estilo y así ubicar en situación de golpe.

Hasta este momento hemos expuesto la idea de que si se revisa a fondo un sentido tradicional de literatura, lo que se encontrará agazapado es un determinismo que a priori le pone límites y condiciona su funcionamiento, pero que si rebasamos esa determinación, en el sentido tanto de la pragmática de lo literario a nivel de interacción de los signos (Paul De Man), de la interpretación de la obra (Umberto Eco), como de la acción que compromete en el mundo (Sartre), sus fronteras se desdibujan y su funcionamiento logra (tentativamente hablando) autonomía. ¿Sucederá lo mismo con la noción tradicional de filosofía? Hemos querido sugerir que sí; veámoslo más detenidamente.

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 105.

## 1.2. Acercamiento a la Filosofía.

Así como de la literatura, podemos referirnos a una noción propia del sentido común acerca de la filosofía que tiene enorme injerencia en algunas de las nociones técnicas acerca del asunto, sobre todo propias del pensamiento escolasticista. Para esta noción, la filosofía es en términos generales una actividad rigurosa, dada como discurso sobre la verdad del mundo, en donde la operación de la razón es definitoria, por encima de otras facultades (aunque no exclusiva), y en donde se trata de explicar y no de convencer, de referir la única "realidad" en lugar de inventarse un mundo. Los principios esenciales de este trabajo son el de no contradicción y el de identidad. Este género de noción lo encontramos en algunos especialistas, aunque sería demasiado lento y quizá estéril revisar a cada uno. Para entender este asunto, mejor indicaremos un problema que lo atraviesa de lado a lado: la posibilidad de una expresión propiamente filosófica.

Para Ferrater Mora, el problema de distinguir si uno se está enfrentando a un filósofo o no lo hace, depende de contestar a la pregunta de si éste se presenta como tal o no. Es decir, contestar a la pregunta: ¿hay un modo propio e inconfundible de expresión filosófica?, o bien, podemos decir en el contexto de esta investigación: ¿cual es el campo semántico de la filosofía, cuáles son sus signos clave, qué se entiende por tal y desde dónde?.

Si contestamos a la pregunta diciendo que se expresan filosóficamente sólo aquellos que hacen sistema, aquellos que siguen una serie de patrones indicados por los "profesionales" de la filosofía, dice Ferrater, en una palabra, aquellos que, como en nuestra noción tradicional, usan de la razón como de un instrumento esterilizador de errores, restringimos tanto el sentido de la palabra, que dejamos fuera una larga lista de manifestaciones que han pasado siempre como modos de hacer filosofía: "diatribas, exhortaciones, epístolas, confesiones, glosas, comentarios, disputaciones, ensayos, artículos, guías, autobiografías, y hasta diarios y novelas..."<sup>15</sup>

El caso es que evidentemente en filosofía se admiten diversos modos de expresión, la pregunta que aún queda por responder es si existe en todos ellos algo que les dé especificidad. Ferrater argumenta que, quiéralo o no, toda expresión filosófica tiene que ser sistemática. Pero por *sistema* está entendiendo algo mucho más amplio de lo que se

---

<sup>15</sup> Ferrater Mora, José, Modos de hacer Filosofía, p. 120.

podiera pensar en un principio: ni atenerse a un método unívoco y preceptivo que exige exclusividad (respecto a otras áreas del conocimiento), ni seguir una serie de principios racionalizantes que delimitarían hasta el ahogo el campo de acción del pensamiento, ni, en fin, regirse por la concatenación necesaria de premisas y conclusiones y por la fuerza interna (fuerza de amarre y coherencia silogística) de un discurso sintético y especulativo. Por *sistema* Ferrater está entendiendo simplemente un plan y una conexión esencial (quizá podríamos decir estructural) de los elementos. Esto quiere decir que lo mismo en la serie de aforismos de Nietzsche que en los diálogos de Platón, en los opúsculos hegelianos que en los ensayos de Montaigne, encontramos una especie de "cartografía" en donde un tema alude a todos los demás necesariamente. Que exista esta red, conscientemente hecha como un proyecto con ciertos fines, basta para decir que un pensamiento es sistemático. (Claro que aquí Ferrater no toca el problema de la violencia que el discurso logocéntrico *sistemático*, es decir, totalizante, ejerce sobre otros discursos que expresan la diferencia local, y desde un punto de vista, de la filosofía sobre la literatura. Este problema lo veremos con detenimiento en el capítulo VII de esta tesis).

La tesis sostenida es la de que no le es accesoria la forma de expresarse a la filosofía. Ferrater habla de dos tendencias al escribir filosofía: una la de los tecnicismos, la del lenguaje profesional de los filósofos, la que representa un ejercicio que sólo tiene sentido a partir de ciertos problemas específicos y de cierta interpretación de la historia de las ideas, que se expresa además de todo con un vocabulario casi impenetrable para los legos. La otra tendencia es la que, partiendo de cierta idea de que a la verdad se llega a través de una intuición, o contacto inmediato (no mediado por la razón), no le importa tanto el expresarse con palabras técnicas sino discutir problemas vitales. La primera postura tiende a ganar en solidez del sistema, pero en más de una ocasión, recubre las cuestiones fundamentales con tal amazón superespecializada:

"...el empleo abusivo de términos <técnicos> superficializa una filosofía, porque ésta se edifica entonces con vocablos demasiado perfilados, que solamente basta recoger del acervo de la tradición filosófica. La más viva filosofía se complace en elegir términos <comunes> para otorgarles un sentido insospechado o en acumular sobre los términos tradicionales las

deteminaciones más variadas...<sup>16</sup>

Así las cosas, Ferrater no pone de un lado al literato, -el que sabe expresarse y cuida del lenguaje-, de un lado, y al filósofo, -el que aspira a la verdad pero le importa poco la forma de expresarla-, del otro lado. Piensa que en la proporción en que la expresión sea adecuada, la filosofía alcanzará su objetivo, y que muchas veces lo que llamamos pura literatura está expresando a través de su estilo peculiar, un *sistema* de pensamiento.

Para cerrar este primer apartado, solamente agregaremos que, según lo visto hasta aquí, las palabras literatura y filosofía tienen una naturaleza connotativa enormemente compleja, no reductible a una serie de preceptos, géneros o fronteras; tampoco son asimilables a una experiencia unívoca, todo lo contrario, se refieren ambas a diversas, y en ocasiones coincidentes (pero polisémicas) experiencias del mundo y del lenguaje.

En este momento estamos en facultad de dejar la visión global del problema de la tesis y entrar de lleno en su aspecto de fondo. En el apartado que sigue, centraremos la atención en la cuestión epistemológica (es decir, sobre todo en la revisión de la operatividad de las categorías cognoscitivas del sujeto en relación a su experiencia de lo literario y de lo filosófico), e intentaremos construir el puente hacia una hermenéutica del problema de los límites discursivos.

---

<sup>16</sup> Ferrater, Ob.cit., p.126.

## CAPITULO II

### La diferencia de géneros como problema hermenéutico.

Una distinción fundamentada -justificada por alguna operación argumental- entre los géneros filosofía y literatura, debiera estar anclada en la descripción epistémica de las mismas operaciones del sujeto, o de los sujetos interactuando, en su lectura, o creación, de cada género. La pregunta por el modo de operación será la piedra de toque para decidimos por borrar o respetar sus fronteras: si existe un modo de operación (de interpretación) que se distinga esencialmente, y no sólo gradualmente, perteneciente a cada género, su distinción estará fundamentada, de otra manera no habrá razón para seguirla sosteniendo.

El anterior problema hermenéutico intentaremos observarlo desde el puente trazado entre algunas ideas generales del estructuralismo (que me parecen rescatables) y la propia hermenéutica, sobre todo en la versión que de ella da Gadamer.

#### 2.1. Desde el estructuralismo.

La intención de ver en la hermenéutica una complementación de ciertas ideas estructuralistas, no está tanto en querer asimilar un método al otro, y menos en querer identificar las problemáticas específicas que ambas corrientes se han planteado a lo largo de la historia de su nacimiento y desenvolvimiento. Lo único que intento es hacer más claro el problema que nos atañe en cuanto que el cuestionamiento de fondo cuando empezamos a dudar de si un texto es filosófico o literario es en primer lugar epistemológico, y me parece que desde este punto de vista la propuesta elemental del estructuralismo no es muy diferente a la de la hermenéutica.

El estructuralismo original, en su versión de las *Thésis* presentadas en 1929 por los miembros del Círculo Lingüístico de Praga en el Primer Coloquio de Eslavistas (principalmente Baudouin de Courtenay y Trubetzkoy), sostenía básicamente la idea de *estructura* como caballo de batalla en contra de ciertas posturas tradicionales acerca del lenguaje, que lo consideraban como una serie de hechos aislados (fónicos, gráficos) que sólo incidentalmente tenían que ver unos con otros. Para los miembros del Círculo de Praga deja de ser importante hablar del lenguaje como de una recuperación de átomos

comprensible desde la ley de la interdependencia inmanente de sus elementos, que nunca se dan aislados.

Esta imagen estructuralista -la de la red de vínculo inmanente- es la que intentaremos relacionar con la actividad hermenéutica de frente al problema que nos interesa: la operación gnoseológica que realiza el sujeto respecto al texto literario o filosófico, ¿qué caracteres comporta?, ¿se conduce con la aspiración de hacerse asequible cierta estructura de la obra (en el sentido de la actividad estructuralista) y opera para ello hermenéuticamente?; y sobre todo: si se trata de la misma operación en términos generales (aunque para algunos objetivos especializados se puedan marcar diferencias) frente a la filosofía y frente a la literatura, ¿hay distancia real entre los dos discursos?<sup>23</sup>

En este punto de la investigación lo que intento pensar es que, hablando desde los elementos esenciales de la operación del sujeto (que no se propone ningún fin de conocimiento *específico* -es decir, no quiere hacer respecto al texto en particular axiología o epistemología, filología o análisis lógico del lenguaje, etc.-, pero que no por ello deja de conocer), se acorta considerablemente la distancia entre los dos discursos. Después de mostrar esto, cosa que haremos en las páginas por venir en este mismo capítulo, el problema que quedará por resolver es el de explicar en qué forma esto alcanza también al objeto, o más bien, explicar de qué manera el sentido de la recepción de un texto corresponde a su misma esencia: si desde la operación del sujeto, filosofía y literatura pierden distancia, es que desde la onticidad de cada una no se podía establecer tan enorme espaciamiento como se ha pretendido. Sostendremos que los dos discursos se presentan en forma análoga al pensamiento hermenéutico (aunque, insisto, para fines particulares de conocimiento especializado, esta analogía sea de una amplitud de sentido tan grande, que muchos se negarían a aceptar que se pueda leer o hacer filosofía como se lee y se hace literatura).

---

<sup>23</sup> Subrayo desde este momento que el hecho de pretender asumir ciertas ideas generales del estructuralismo, y obtener conclusiones útiles de esa asunción, no determina tanto esta investigación al grado de que nos veamos obligados a decir que se trata toda ella de un enfoque estructuralista. De hecho, en capítulos posteriores, al igual que lo hemos hecho desde el presente, criticaremos muchas de las conclusiones del estructuralismo y encontraremos fundamentos sólidos en pensadores francamente postestructuralistas, como Derrida, Paul De Man o Foucault, que sin embargo, creo, comparten con el estructuralismo no sus conclusiones sino su base: la idea de la red de significados irrompible.

## 2.2. Desde la Hermenéutica.

Los fundamentos de una hermenéutica literaria se encuentran, para Emilio Lledó, en dos preguntas que se formulan sobre la temporalidad de la obra (esto es, sobre la serie de significados que su historia le ha sumado al modo de connotaciones inevitables): la pregunta por el quién del autor y la pregunta por el dónde de su contexto -tomada en cuenta la tradición que ha agregado significados-.<sup>24</sup> Las circunstancias históricas que han compuesto el sentido de una obra, y la intención del sujeto creador, son para Lledó las claves que condicionan toda la estructura hermenéutica que llamamos conocimiento del texto. Pero este texto es una de las hebras de la enorme red del lenguaje en el que aparece. Desde este punto de vista, la hermenéutica se enfrenta a un primer problema: el lenguaje en cierta manera impone sus horizontes de referencia a la intención que el creador quiso dar a sus palabras; el texto, por pertenecer a un contexto de lenguaje más amplio, adquiere cierta autonomía frente al matiz de la palabra que le quiere dar el autor en particular, la connotación se monta sobre y determina el sentido de la denotación, máxime si se trata de un texto que nos llega de tiempo atrás:

“...al diluirse por las distintas épocas, los textos literarios se sumergen en un plasma temporal que, en cierto sentido, les presta su verdadera condición histórica. Esta inmersión les carga de múltiples sentidos que no tienen necesariamente que ver con el posible sentido que su autor hubiera pretendido darle.”<sup>25</sup>

La hermenéutica se pregunta en estos casos cuál es el sentido original del texto, y sobre todo, qué ha de entenderse por *original*, pues, como veremos con Gadamer, es muy difícil, quizá imposible, penetrar a través de las diversas connotaciones, o hacer epogé absoluta de ellas, y llegar así al verdadero sentido de la obra, a la denotación que pensó originalmente el autor. Pero antes de pasar a ver este problema, quiero centrar la atención sobre el hecho que estaba revisando; toda obra literaria (y podemos decir, ampliando sin violencia el argumento, todo fenómeno para un espectador), absorbe una tradición, una serie de intenciones que complican su sentido, que lo enriquecen. Desde el siglo XVII se revisa la posibilidad de hacer coincidir el sentido de una obra, con toda la carga de su herencia que ha recibido de la tradición, con el acto de comprensión que un

<sup>24</sup> Lledó Emilio, et.al., Métodos de estudio de la obra literaria, p.425.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.426.



sujeto tiene de ella, desde la *teoría de los afectos* o filosofía del sentimiento, según la cual existe una respuesta emocional a todo texto más allá de su lectura puramente racional, pasando por Baumgarten y Herder, que nos hablan de una *intención* en la que han de coincidir autor y lector y de una *fuerza poética* que, como expresión de la vida universal, como expresión del *sentido*, penetra en la subjetividad del espectador sin que este lo pueda prever o evitar, hasta las teorías ontológicas de Hegel y Schelling, según las cuales en la comprensión no se da una simple coincidencia emocional o del sentido, sino una real participación en la unidad del Ser que permite toda comunicación: toda interpretación sería imposible si no partiera de la unidad de todas las cosas en el Espíritu.<sup>26</sup>

Schleiermacher pone en marcha un plan de traducción hermenéutica que tiene por fin llegar si no a la comunidad de Espíritu de la que hablan los idealistas, sí al menos a una coincidencia genuina de sentido entre emisor y receptor; su objetivo era establecer una metodología con una serie de cánones únicos que facilitarían la interpretación de cualquier tipo de texto. Pero él mismo cae en la cuenta de que la subjetividad creadora, así como la subjetividad del intérprete, es histórica, mudable, imprecisa. Al respecto, dice Lledó:

"...todo texto está inmerso necesariamente en una cierta ambigüedad. La indeterminación del sentido es una característica importante del lenguaje literario, que juega precisamente con esa -vaguedad de la referencia-. El organismo lingüístico es una estructura multiforme, de múltiples planos y de infinita posibilidad de alusiones. Todo texto literario es, en última instancia, una estructura metalingüística, radicada en la imprecisión de estímulos que convierten a la intimidad y al mundo objetivo en lenguaje en el que se pierde y, a la par, se concentra la fábula de sus alusiones."<sup>27</sup>

De aquí que Schleiermacher piense en dos recursos hermenéuticos: la adivinación y la comparación, uno dirigido a la indagación de los elementos individuales del texto, otro a los generales, que tenga que ir comparándolo con otros. La hermenéutica de un texto, es decir, el circuito entre el hablante, o el escritor dado el caso, y el receptor, está atravesado por *lo dicho*, por lo que llama Gadamer el *plasma lingüístico*, que puede desviar o enriquecer el primer sentido de lo que se quería comunicar. Toda interpretación tiene, pues carácter histórico, y siempre se presenta como una *práxis* (y no tanto como

<sup>26</sup> Cfr. Ob.cit., p. 434.

<sup>27</sup> Ibid., p.437.

un método ya establecido o como una escuela). *Práxis hermenéutica* en un sentido muy cercano a lo que habíamos referido como *actividad estructuralista*, una acción pendiente del fenómeno, reformable, enriquecida a cada vuelta de sentido.

Es en este momento en donde engarzamos con Gadamer. Con el fin de restablecer la cuestión de la verdad para las ciencias humanas, y del método que se distinguía del de las ciencias exactas (es decir, con la intención de encontrar su fundamento), Gadamer da un rodeo largo -aunque necesario- sobre la cuestión de la verdad en el arte. Después de discutir problemas fundamentales de la estética kantiana y romántica (cosa en la que no nos detendremos por no competirle directamente a nuestra investigación), arriva al problema ontológico de la obra de arte y su significado hermenéutico. Es desde aquí que establecerá los principios de su actividad hermenéutica (en donde encontraremos que la línea divisoria entre los diversos discursos se borra substancialmente).

La "conciencia estética" del criticismo kantiano se definía como una serie de operaciones del sujeto que se constituían frente a un objeto (obra de arte o belleza natural) que el mismo Kant no se entretuvo en describir. Sentó así los fundamentos para una crítica de la experiencia estética (según el gusto y sus límites), pero no habló de la onticidad de la obra de arte. Hacerlo es para Gadamer el principio de la descripción auténtica de la actividad hermenéutica. Lo central de esta cuestión es partir de lo que es una obra de arte, lo mismo si se trata de arte plástico, arte interpretativo o literatura. Lo primero en lo que pensamos, nos dice Gadamer, es en la representación, en *la imagen que este es* de la realidad. Representación puede pensarse entonces como copia o símil de lo real, en el sentido de que se refiere a lo real, remite a él como algo ausente. Nada más alejado de la onticidad de una obra de arte:

"El mundo que aparece en el juego de la representación no está ahí como una copia al lado del mundo real, sino que es ésta misma en la acrecentada verdad de su ser.... En la representación se cumple así la presencia de lo representado. Reconoceremos la justificación del significado básico de esta imbricación ontológica de ser original y ser reproductivo..."<sup>28</sup>

La obra de arte se distingue de la copia en la medida en que no remite más que a la serie de sus significados, desde sí misma apunta a su mundo, a su contexto, pero esto lo hace afirmando su ser *para-sí*, en cambio lo esencial de la copia es su propia autocancelación pues su realidad es ser un medio para llegar a un fin, es esencialmente

<sup>28</sup> Gadamer, Verdad y Método, pp.185-186.

una remisión al original. En la imagen artística encontramos la "no distinción" entre representación y representado, y tanto es así que Gadamer afirma en un texto muy cercano al que en este momento consultamos, que tiene su propia estructura temporal (en la medida que su ser no participa del automatismo del tiempo horizontal de la vida cotidiana, sino que se presenta en la forma de la *celebración* y de la fiesta -como reunión de juego y placer que no quieren acabar-) y su propio orden de lectura frente al espectador.<sup>29</sup>

La representación que constituye la imagen de la obra de arte no es simplemente, además, una reiteración en el presentarse de una realidad (si se trata, por ejemplo, de una obra de la antigüedad que es gustada en el presente, o de una perteneciente a un contexto que es gustada en uno nuevo por primera vez), sino que se da esa reiteración - esa *conmemoración*- en el sentido de la afirmación incrementada de su ser.

"Cada representación viene a ser un proceso que contribuye a constituir el rango óptico de lo representado. La representación supone para ello un *incremento de ser*. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original."<sup>30</sup>

No solamente la imagen tiene una valencia óptica propia, sino que se trata de una valencia llena de sentido, en donde la obra se experimenta como algo indisoluble con su mundo, y como algo además que recupera la serie de significaciones que la tradición le ha dado (la influencia neoplatónica, primero, y hegeliana, después, de estas ideas, es aceptada por Gadamer sin ningún empacho).

En este punto el discurso de Gadamer toca nuestro problema: ¿sucede lo mismo que con toda obra de arte con la literatura? ¿No está la literatura en una "posición límite" en donde no ocurre, precisamente, que podamos hablar de una imagen con autarquía, de una imagen con valencia óptica propia?. Porque parece a primera vista que en la literatura no se presenta en su representación ningún ser, sino que la lectura se nos manifiesta como "un proceso de la pura interioridad", en apariencia como una autoafirmación de la autonomía de la conciencia estética frente a la obra de tal manera que justificaría el pensar en la distinción entre representación y representado. Gadamer se pregunta ante todo si este es un concepto correcto de lo que es la literatura.

<sup>29</sup> Cfr. Gadamer, La Actualidad de lo Bello, p.102 y sig.

<sup>30</sup> Gadamer, Verdad y Método, p. 189.

Concebirla de esta manera, dice, es ignorar que en el proceso hermenéutico de comprensión del texto existe también una forma de reproducción. El contenido del texto al ser leído resulta entonces un *acontecer* que accede a la representación de un contexto y de una intencionalidad, en términos globales de una unidad de sentido.

*Acontecer* tiene aquí una especial acepción que conviene abundar. Tiene que ver directamente con una operación hermenéutica en donde no se da la comprensión (en el sentido heideggeriano del término, es decir, como apertura del ser del que se pregunta por su sentido) sin una asunción de la tradición en la que aparece este preguntar. Desde este punto de vista, se trata de una *mediación* del pasado vivo con el presente que está a la base de cualquier comportamiento histórico.<sup>31</sup> Desde el punto de vista que a nosotros nos interesa, conviene decir que esta mediación se da siempre como una "trabazón de acontecer y comprender" que va más allá de las limitantes de la filosofía de la identidad del idealismo y de cualquier metafísica que quiera explicar la comprensión desde fuera del mundo, esto es, se trata de una mediación lingüística, el acontecimiento es la recuperación vivida de la tradición en el lenguaje.

Es como nos habla la tradición, como nosotros recuperamos a través de la interpretación lingüística lo que ella nos dice, la manera en que se presenta el acontecer, dicho en otras palabras, la *pertenencia* a un entorno al que se le ha dado sentido desde la propia posición al tiempo que se asume lo heredado:

"...este acontecer significa que el contenido de la tradición entra en juego y se despliega en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su nuevo receptor. Cuando la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde entonces, y que antes no era."<sup>32</sup>

La interpretación de una obra de arte literaria presenta estas características que hemos descrito del acontecimiento en forma peculiarmente notable.

La literatura es en su función esencial una conservación y transmisión cultural tanto como lo es el cuadro o la creación arquitectónica, aporta al presente un incremento de ser en donde la historia está presente, y por ello podemos hablar, piensa Gadamer, de una "tradición cultural viva" (la que conforma a los clásicos) en la palabra escrita. Lo que

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.360: "El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación."

<sup>32</sup> *Ibidem*, p.553.

entendemos por "literatura universal" tiene este sentido. Ampliamente hablando, esto vale para cualquier texto:

"Del modo de ser de la literatura participa toda tradición lingüística, no sólo los textos religiosos, jurídicos, económicos, públicos y privados de toda clase, sino también los escritos en los que se elaboran e interpretan científicamente estos otros textos transmitidos, y en consecuencia todo el conjunto de las ciencias del espíritu. Es más, la forma de la literatura conviene en general a toda investigación científica por el mero hecho de encontrarse esencialmente vinculada a la lingüisticidad. La capacidad de escritura que afecta a todo lo lingüístico representa el límite más amplio del sentido de la literatura."<sup>33</sup>

Gadamer, en un sentido muy cercano a nuestra pregunta por los límites entre filosofía y literatura, insiste en preguntar si este sentido de interpretación de la literatura como *representación*, sólo corresponderá a las obras literarias consideradas como obras de arte. Contesta negativamente: la pretensión de establecer un límite tan estricto entre toda forma de literatura (incluida la filosófica, la jurídica, la científica, etc.) y la *literatura artística*, sólo se justifica desde una conciencia estética que centra su atención en la calidad de la forma del texto e ignora su contenido. La forma de darse éste es la ya descrita en la manera de la valencia óptica de la obra:

"Lo que la obra poética tiene en común con todos los demás textos literarios es que nos habla desde el significado de su contenido. Nuestra comprensión no se vuelve específicamente al rendimiento configurador que le conviene como obra de arte, sino a lo que nos dice."<sup>34</sup>

Por supuesto, Gadamer reconoce que hay diferencias importantes entre la forma de un texto poético y otro escrito en prosa, así como entre la forma de una novela y de un opúsculo científico, y acepta que, según su específica pretensión de verdad, también presentan distinciones dignas de tomarse en cuenta (esta cuestión, la de la *vocación* de verdad de los discursos, la discutiremos en el punto 2.1 de esta investigación específicamente); pero sostiene que hay una profunda comunidad entre ellas si se las ve desde el punto de vista de que su conformación lingüística es lo que permite, en todas ellas, la manera de darse su contenido, su significación (que, obviamente, nunca se da por separado de esa configuración -diríamos, estilo y contenido son inseparables-). El

---

<sup>33</sup> Ibidem, p.215.

<sup>34</sup> Idem.

fenómeno de la literatura se encuentra, afirma Gadamer, "en el punto en que el arte y la ciencia se invaden el uno al otro".<sup>35</sup>

Si entendemos a la hermenéutica esencialmente como un esfuerzo de comprensión (incluso en el sentido de Heidegger como apertura del ser temporal al mundo, sentido que de algún modo retoma Gadamer<sup>36</sup>), podemos decir que frente a la literatura (tomada en su sentido amplio) como un afán de permanencia, como un afán de cancelar el espacio y el tiempo concretos y acceder a un tiempo en donde se afirma lo constante dentro de la contingencia, dentro de lo efímero<sup>37</sup>, la actividad hermenéutica siempre se comporta de la misma manera.

La manera en que ha descrito cómo se da la actividad hermenéutica -como recuperación de una tradición de manera que el ser se re-actualiza-, Gadamer la complementa con sus reflexiones sobre la reconstrucción y la integración comprensivas, en primer lugar, y con la idea del círculo hermenéutico, en segundo lugar. Estas complementaciones las revisaremos en el siguiente capítulo, en la medida en que ayudarán a esclarecer el problema que nos entretiene. Veremos de qué manera un texto consigue su legitimación desde la peculiar reconstrucción de una significación y del papel que juega en ello el *prejuicio*. De momento quisiera regresar a la cuestión inicial del presente capítulo, en el sentido de mostrar que lo que hemos descrito como praxis hermenéutica hasta este momento, y lo que le corresponde en ello al texto como *representación*, o bien como obra con una valencia óptica autónoma, no se aleja demasiado de lo que habíamos en un principio descrito como actividad estructuralista, sobre todo en la connotación que Roland Barthes sostiene de ella.

Para Roland Barthes la Lengua debe ser entendida como una serie de convencionalismos y hábitos de comunicación institucionalizados, aceptados según el grado de su funcionamiento en un contexto; evidentemente este entendimiento de la Lengua tiende a abstraerla de la historia, pues se trata sobre todo de concebirla como algo permanente, con una codificación muy sólida -"es como un círculo abstracto de verdades"-, dentro de la que se dan las operaciones cotidianas al modo de una *buena eficacia*. Cuando nos las vemos con la Lengua, no hay elección, no hay libertad de

---

<sup>35</sup> Ibid., p.216.

<sup>36</sup> "La comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género de tradición".  
Ibidem, p.217.

<sup>37</sup> Cfr. Gadamer, La Actualidad de lo Bello, pp.116. También Verdad y Método, p.216.

situarse en un mundo, en un momento histórico de manera comprometida, pues ésta se presenta como una Naturaleza ya acabada y unificada.<sup>38</sup> El estilo propio de un escritor parece ser a primera vista lo que va en contra de este "susurro" que es la Lengua, pero, dice Barthes, éste se convierte en un automatismo formal casi en bruto, no comprometido con ningún contenido en específico, es sólo un hablar sin referirse a nada. Entre la Lengua y el estilo ubica el pensador francés la *escritura*, única forma que se compromete con la expresión de una nueva experiencia:

"...la identidad formal del escritor se establece realmente fuera de la instalación de las normas de la gramática y de las constantes del estilo...Lengua y estilo son fuerzas ciegas; la escritura es un acto de solidaridad histórica. Lengua y estilo son objetos; la escritura es una función: es la relación entre la creación y la sociedad, el lenguaje literario transformado por su destino social, la forma captada en su intención humana y unida así a las grandes crisis de la Historia."<sup>39</sup>

Lo que nos llama la atención de esta noción de escritura que trabaja Barthes, es que la identifique con una elección de un uso social de la palabra, elección que tiene que ver siempre con la asunción de un momento histórico y con la recuperación del pasado, justo como sucede con la praxis hermenéutica que hemos descrito unas páginas más atrás:

"Bajo la presión de la Historia y de la Tradición se establecen las posibles escrituras de un escritor dado...Una obstinada remanencia, que llega de todas las escrituras precedentes y del pasado mismo de mi propia escritura, cubre la voz presente de mis palabras."<sup>40</sup>

Escribir desde una experiencia vital, expresando el sentido de un momento histórico ubicándolo desde su peculiar recuperación de la tradición -aspectos de la comprensión en la hermenéutica- sólo es posible para Barthes, pues, como una decodificación del uso institucionalizado, neutro, de la Lengua, y recodificándolo según la especificidad de esa experiencia, en otras palabras, haciendo del análisis estructural un proceso que no tiene por fin tanto el significado (como un uso lingüístico de valor sólo funcional) sino la *significancia*, no tanto la explicación como un "resultado positivo", su determinación última, sino aquello que es el juego del significante, "dar cumplimiento, mediante el trabajo (estructural), al plural del texto".<sup>41</sup> Lo anterior quiere decir que el escritor, en su

<sup>38</sup> Cfr. Barthes, R., El Grado Cero de la Escritura, pp. 17-26.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.22-23.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>41</sup> Barthes, Ensayos Críticos, en *Ob.cit.*, p.206.

labor, lo que hace es enfrentarse al fenómeno textual como una riqueza (no reductible esencialmente a un género) sólo hermenéuticamente abordable: descomposición (decodificación) y recomposición (creación literaria a partir de un momento histórico y la recuperación de una tradición) son los segmentos del proceso del análisis estructural.

Lo mismo vale para el acto de lectura, donde leer no significa simplemente reproducir los elementos ya conocidos de la Lengua, sino tender a un sentido nuevo de los mismos a partir de la ruptura. En un texto muy cercano a *El Grado Cero de la Escritura*, Barthes inquiriere sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia estética de un texto. Aunque la cuestión nos remite directamente al problema de la determinación de los distintos tipos de lectores, y con ello al problema mayor de la determinación de una *teoría de la recepción* de los mismos (cosa que postergamos en la lógica de esta investigación hasta el último capítulo), aquí nos centraremos en el nivel hermenéutico del asunto. Como operación análoga al acto de escritura, la lectura, si se presenta como *placer del texto* -veremos que experiencia estética en Barthes es algo muy cercano a experiencia hermenéutica-, siempre nace de una decodificación, de una ruptura, como fisura o deflación, como *fading* del sujeto en el gozo y como desarticulación de la Lengua, que es redistribuida :

"Pero esta *redistribución se hace siempre por ruptura*. Se trazan dos límites: un límite prudente, conformista, plagiarlo (se trata de copiar la lengua en su estado canónico tal como ha sido fijada por la escuela, el buen uso, la literatura, la cultura), y *otro límite*, móvil, vacío (apto para tomar no importa qué contomos) que no es más que el lugar de su efecto: allí donde se entrevé la muerte del lenguaje."<sup>42</sup>

En esta lectura "sin contomos" -sin distinciones genéricas, decimos nosotros-, con límites móviles, todos los significantes se presentan en una "heterología plena"; por esto el texto desde su experiencia frutiva no tiene lugar, es atópico. Se trata, con Flaubert, de cortar el lenguaje, deconstruir la narratividad en el juego del aparecer-desaparecer (sentido de la seducción en literatura), incluso, con Sade, per-vertir el lenguaje, en el sentido de inaugurar nuevos caminos de lectura. Se trata, dice Barthes en un sentido muy próximo a la heurística gadameriana, de provocar una rasgadura al texto de la que saldrá un nuevo sentido en la medida en que yo como lector descubro una nueva relación de sus significantes, una nueva comprensión como amarre desde *mi lectura* de sus elementos (llevado esto a su extremo, Mallarmé intentó una descomposición total del

<sup>42</sup> Barthes, El Placer del Texto, p.15.



lenguaje -rompimiento de la sintáctica, la semántica y hasta la pragmática, hasta tocar con el sentido del silencio, de la vanalidad de toda palabra -sentido que aquí no discutiremos).

El texto de placer se da como una ruptura, pues, a lo que Barthes llama *sociolectos* o bien literaturas políticas o burguesas en otro contexto- es decir, el texto canónico aceptado, ideológicamente presentado como una verdad universal en la forma de sistemas perfectamente ubicados, o sea en la forma de metalenguajes, pero en el fondo sólo representador de la regionalidad a la que pertenece. El texto en su lectura placentera no cae en esas trampas:

"En primer lugar el texto liquida todo meta-lenguaje, y es por esto que es un texto: ninguna voz (Ciencia, Causa, Institución) está detrás de lo que él dice. Seguidamente, el texto destruye hasta el fin, hasta la *contradicción*, su propia categoría discursiva, su referencia sociolingüística (su "género")...Por último, el texto puede, si lo desea, atacar las estructuras canónicas de la lengua misma..."<sup>43</sup>

En su lectura el lector rompe todo corsé y, mediante la subversión, perversión o reversión del texto (o todas a la vez), arriva a la comprensión de su propio sentido, que además se da siempre en una intertextualidad inevitable e imprevisible, sólo equiparable con el sentido que "hace la vida", un sentido más allá de la repetición del estereotipo, que es lo que hace posible todo lenguaje oficial institucionalizado, más allá de toda solidificación (aquí Barthes rescata la aseveración nietzscheana de que toda verdad canónica es simplemente la solidificación, a través de la tradición, de una antigua metáfora; sobre esto volveremos en los capítulos por venir). Por esto el texto visto desde esta comprensibilidad esencial, rechaza la nominación, no quiere sustantivar (definir en sentido escolástico, determinar, especificar), sino *sobrepasar*, trabajar en un discontinuo, en la *no-frase*, pues "todo enunciado acabado corre el riesgo de ser ideológico". Esto significa salir de la "mística del Texto", de ver a éste como un Fetiche inamovible y susceptible de un culto asimismo permanente:

"Parece que existiría una mística de Texto. Por el contrario, todo el esfuerzo consiste en materializar el placer del texto, en hacer *un objeto de placer como cualquier otro*...Lo importante es igualar el campo de placer, abolir la falsa oposición entre vida práctica y vida contemplativa."<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Ibidem, p.50-51.

<sup>44</sup> Ibidem, p.94.

Aquí Barthes toca explícitamente la cuestión que nos interesa revisar en este capítulo: ¿cómo se comporta el sujeto frente a un texto que no distingue genéricamente, por un lado porque no *quiere* hacerlo y por otro lado porque, desde su comprensibilidad, no tiene las condiciones para poder hacerlo?. Como ya comenzamos a ver, Barthes afirma que, en primer lugar, quien opera aquí no es la subjetividad universal en abstracto, sino la individualidad concreta, mi sujeto histórico, que desde una combinación (la hermenéutica diría *integración* como "mediación del pensamiento con la vida actual", o bien ubicación desde el sentido del fenómeno *en la propia realidad*<sup>45</sup>) de "elementos biográficos, históricos, sociológicos, neuróticos (educación, clase social, configuración infantil, etc.).", regula el sentido del texto, lo comprende en su tejido peculiar, que por lo demás él mismo produce (interpreta):

"*Texto quiere decir Tejido, pero si hasta aquí se ha tomado este tejido como un producto, un velo detrás del cual se encuentra más o menos oculto el sentido (la verdad), nosotros acentuamos ahora la idea generativa de que el texto se hace, se trabaja a través de un entrelazado perpetuo; perdido en ese tejido -esa textura- el sujeto se deshace en él como una araña que se disuelve en las segregaciones constructivas de su tela.*"<sup>46</sup>

El sujeto de la actividad estructuralista no es un sujeto pasivo, lo mismo que en la praxis hermenéutica, pone de sí muchas significaciones para hacerse asequible el sentido de un fenómeno (recordemos la reproblematicación que hace la hermenéutica del viejo principio platónico que reza *conocer es reconocer*).

Para cerrar este capítulo, diremos que hemos encontrado más de una convergencia entre la actividad estructuralista y la praxis hermenéutica: las dos se proponen, como hemos visto, una reconstrucción e integración contextual del objeto (fenómeno); asimismo, la descripción de la interpretación del texto como comprensión coincide en lo esencial en ambos casos; ambas aceptan que el fenómeno se presenta en multitud de *aparciones*, y no intentan una reducción simplista de esta riqueza polisémica, todo lo contrario, parten del principio de que todo texto es histórico y permeable, en la inteligencia de que su sentido es ambiguo -no determinable al modo de la determinación científica-, entendiendo que este sentido está en movimiento, de aquí que se propongan un método de descomposición y recomposición continuas; ambas prácticas entienden

<sup>45</sup> Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*, pp.221-222.

<sup>46</sup> Barthes, *El Placer del texto*, p.104.

asimismo al fenómeno como un elemento de una red de relaciones mayor, y nunca quieren abordar al texto desde un atomismo ingenuo, tanto es así que podemos insinuar que la finalidad de la praxis hermenéutica es la estructura (no en el sentido cuasiidealista de una entidad separada de la concreción del fenómeno, como vimos ya).

Una conclusión parcial que podemos dejar asentada hasta este momento radica en decir, pues, que desde la actividad de interpretación del sujeto frente a un texto, tomada esta actividad como un placer estético lo mismo que como una intención de comprensión -hemos querido mostrar que entre una cosa y otra no hay distinción fundamental-, no hay razón para afirmar que exista diferencia de géneros. En otras palabras, lo que reveló la discusión de la cuestión de la diferencia de géneros como problema hermenéutico, es que no existe tal distinción de manera esencial (aunque sí de grado) entre filosofía y literatura.

## CAPITULO III

### La cuestión de la legitimación.

En el presente capítulo se pondrán en discusión los problemas derivados de la actividad legitimadora cuando ésta se emplea como fundamento de la diferenciación de discursos. Hemos visto hasta este momento, en un primer acercamiento, que los campos semánticos de las palabras filosofía y literatura no se encuentran esencialmente diferenciados, sobre todo si se los observa desde la descripción de la praxis hermenéutica (o "actividad estructuralista", tal como la quisimos describir en el capítulo anterior) que los constituye elementalmente. ¿Sucede lo mismo desde el ámbito de su *reconocimiento* como tales, es decir, precisamente como discursos supuestamente distintos? Y sobre todo: ¿de dónde se parte para otorgar tal legitimación, de qué reglas o parámetros se habla para establecer una frontera perfectamente delineada?. ¿Quién o qué autentifica esos parámetros?.

#### 3.1. La "legitimación espúrea".

Muchas veces los resultados hermenéuticos de comprensión de un fenómeno, la peculiar posición de aprehensión de la unidad de sentido de los significados de un texto, son resignificados (o alterados) por la serie de operaciones legitimadoras, y esto nos hace caer en la cuenta de que no siempre el significado que se toma por legítimo es el significado ganado por la comprensión. Cuando hablamos de la distinción entre filosofía y literatura, en muchas ocasiones nos encontramos ante este problema. Sus sentidos, y nuestro acercamiento a ellas, son determinados no por lo que ellas mismas expresan desde su peculiar forma de darse, por su trabajo serio y entregado, sino por instancias exteriores (prejuicios no conscientes, mecanismos de poder, connotaciones no críticas, escolasticismos dogmáticos, metalenguajes metafísicos, etc.), instancias que nos significan un problema porque curiosamente son las encargadas de otorgar "nombre", legitimidad, en el sentido de capacidad de funcionalidad dentro de un contexto, esto es,

capacidad de operar *como si* fueran filosofía y literatura delimitadas respecto una de la otra.

Lo que opera en un contexto no es, pues, en muchos casos, lo ganado por una comprensión hermenéutica honesta o crítica. La legitimidad dada por las instancias exteriores al fenómeno a las que nos referimos, vendría a ser en tales casos, paradójicamente, una "legitimidad espúrea". O bien, si no se quiere forzar los términos en forma demasiado violenta, hablaremos entonces de que no todo reconocimiento es una "legitimación auténtica" (aunque sí funcional), no todo nombre dado y vigente de un fenómeno en un contexto nos dice comprensivamente algo de su esencia.

Pero a todo esto, ¿qué entenderemos de manera precisa por legitimar?. En la parte final del Fedro de Platón, encontramos una idea clara y contundente de la operación de legitimación que será heredada a la tradición filosófica de occidente hasta nuestros días: llevar a la multiplicidad de lo percibido hasta su sentido de unidad es haber alcanzado la ciencia, significa esto haber abandonado el terreno inseguro y siempre cambiante de la doxa, o de la retórica (que sólo aparentemente se muestra como un discurso unitario, pero que en el fondo no ha superado estar determinada por factores externos, como el prestigio del sofista o su tendencia al "arte de la palabra", a las meras técnicas de lo verosímil), y haber alcanzado lo firme de la verdad, la dialéctica.<sup>47</sup>

Al final de este difícil diálogo sobre las relaciones entre el amor y la belleza, Platón introduce la cuestión de si no habrá sido todo una faena inútil, de si no después de todos los esfuerzos por hacernos asequible la verdad de esas relaciones, nos habremos quedado precisamente en el plano de las *divisiones y reducciones* -que componen las partes de la retórica clásica: proemio, narración de los testimonios, indicios probatorios, verosímiles conjeturas y refutación suplementaria<sup>48</sup> - sin ninguna finalidad. El dialéctico, a diferencia del retórico, es el que se pone a sí mismo una finalidad: hacer ver la homogeneidad de los movimientos multiformes del fenómeno en su *alma, en su naturaleza*.

Un discurso es legítimo sólo si se autoimpone los limitantes de la aspiración a la Unidad-Verdad, sólo si no rebasa el margen de lo que puede ser dicho homogéneamente, según la finalidad de alcanzar la esencia de la cosa (y por aquí se

<sup>47</sup> Cfr. Platón, Fedro, U.N.A.M., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum, 265-E a 277-D.

<sup>48</sup> Ibidem, 266-E.

ve, entonces, que la retórica o debe hallar su cumplimiento en la dialéctica, o de plano no admitirse como discurso válido). La corrección, la belleza de un discurso, de esta manera, no toma su parámetro primariamente de reglas internas al mismo lenguaje - normas sintácticas o formales- sino de su remisión a un elemento que está fuera del lenguaje: la Verdad metafísica. Por lo tanto, ¿quién está facultado para dar legitimidad a un discurso y a otro no, quién es el *decididor* (para usar un término de Lyotard que revisaremos poco más adelante) en esta clase de conflictos?. Platón responderá a esta pregunta en su forma acostumbrada:

"Puesto que la *virtud del discurso* consiste en ser *psicagogía* o *conducción de las almas*, quien intentare llegar a orador deberá saber por necesidad cuántas especies o ideas del alma hay... llegado el caso, pueda, por una especie de sentimiento inmediato, decirse en verdad a sí mismo: éste es y ésta es aquella naturaleza sobre la que en otros tiempos versaron los discursos; ahora te está presente en su realidad, es el momento de aplicarte aquellas razones para persuadirla de esto u estotro..."<sup>49</sup>

La legitimidad de un discurso se elabora desde la intuición inmediata -o *sentimiento inmediato-* de las esencias, en otras palabras, *por quien* ha alcanzado dialécticamente el terreno de lo que es y no sólo de lo que parece ser (quien ha alcanzado la verdad y no sólo la verosimilitud). Es curioso que Platón en este momento de la discusión subraye el lugar que tiene la escritura frente a la actividad dialéctica. Al contrario de lo que se podría pensar en un primer momento, dice de ella que no es un recurso muy confiable para acercarnos a la naturaleza de las cosas, "para sacar algo *en claro y sólido*" de nuestro enfrentamiento con el mundo de las esencias, si acaso es un buen recurso para recordar lo que alguien ya conoce *por idea*, una remembranza propia de viejos, de "ignorantes", de mujeres o de *artistas -escribientes-* (es decir, de aquellos que no tienen la virilidad, la fuerza de la razón, o que están en camino de conseguirla -la propedéutica del arte como una iniciación en la Verdad propuesta en el Banquete lo mismo que en el Fedro, responde a esta lógica-).

La escritura es algo poco confiable, pues, por su carácter móvil, por la facilidad con la que son interpretadas las palabras lo mismo en un sentido que en otro por los que pretenden educarse con base en ellas:

"Terrible cosa, Fedro, es esa semejanza tan verdadera que se da entre escritura y pintura; que las criaturas de éstas presentáanse cual cosas vivas, mas si se las pregunta

<sup>49</sup> Ibid., 271-D a 272-B.

algo se callan con grande y solemne silencio. Lo mismo hacen las palabras escritas: creyeras que entienden lo que dicen, mas si, con intención de aprender, les preguntas algo de lo que dicen, indican por signos una y la misma cosa siempre. Y una vez escrita, toda palabra rueda en todas direcciones, hacia los entendidos exactamente lo mismo que hacia los que en nada se interesan por ella... Si se la trae a despropósito, si contra justicia se la calumnia, necesita siempre de paterno socorro, porque ella de sí no puede defenderse ni ayudarse."<sup>50</sup>

La escritura es precisamente para Platón algo "desvalido", que requiere de la "protección" o legitimación de una operación gnoseológica más fuerte, la intuición intelectual de las Ideas; algo que se hace con un mero afán de deleite, una "nifería" en algunos casos, algo que sólo es ocasión de un proceso de conocimiento más fuerte, más seguro:

"Hasta que se vea con ideas la verdad de cada cosa sobre que se habla o se escribe, y resulte capaz de definir toda cosa por sí misma y, una vez definida, sepa dividirla de nuevo según ideas hasta llegar a la indivisible..."<sup>51</sup>

No es casual que se compare la pintura con la escritura en el texto platónico, ambas producciones humanas sólo adquieren una legitimación (cuando la adquieren) desde un lugar privilegiado que no nace de sí mismas: ambas son pálidos reflejos de una instancia superior, instancia, diremos adelantando una conclusión parcial, que es presupuesta en una operación metafísica constituyéndose en el metalenguaje fundamentador de la escritura.

La filosofía, pues, está legitimada en el discurso platónico si y sólo si se separa de los errores y veleidades del discurso de la retórica y se sienta sobre una experiencia, que no es la del mismo lenguaje, contundente, unitaria y más elevada. Quiero subrayar que en Platón encontramos quizá por primera vez la idea de legitimación unida a la idea de separación de discursos, legítimo quiere decir para él libre de toda otra determinación no inmanente al propio discurso filosófico (por aquí amarraremos una páginas más adelante

<sup>50</sup> Ibidem, 275-E. Platón insiste aquí -"una vez escrita, toda palabra rueda en todas direcciones"- en lo que dos milenios después se llamará diseminación, o bien en palabras de Gilles Deleuze *proliferación indefinida del sentido* (sobre la que volveremos de nuevo más adelante): "...dada una proposición que designa un estado de cosas, siempre puede tomarse su sentido como lo designado de otra proposición. Si convenimos en considerar la proposición como un nombre, sucede que todo nombre designa un objeto que puede convertirse a su vez en objeto de un nuevo nombre que designe su sentido: dado n1 remite a n2 que designa el sentido de n1, n2 a n3, etc." *Lógica del Sentido*, p.50.

<sup>51</sup> Platón, Ob.cit., 277-C.

con el tema de la *pertinencia del margen* en Derrida). Por el momento, señalemos una cuestión: ¿y si el *lugar* del metalenguaje propuesto por Platón, y con él la experiencia cognoscitiva que es fundamento de este tipo de legitimación como separación de discursos, son sólo un presupuesto, presupuesto que tendría la función de hacemos comprensible y operacional el mismo sistema platónico?

Para los efectos de nuestra investigación, no interesa demasiado profundizar en la teoría del conocimiento de Platón, explicar las ideas de la reminiscencia y de la participación del ser, adentrarnos en estas cuestiones no es objetivo de este trabajo. Sin embargo, queremos insistir en que retomar la derivación o las consecuencias en general del presupuesto platónico, nos ayudará a avanzar en la cuestión de la legitimidad de los textos. De este modo, conectamos con Lyotard.

Lyotard hace suyo explícitamente el sentido platónico de la legitimación en la medida en que reconoce que es "el proceso por el cual un legislador se encuentra autorizado a promulgar esa ley como una norma".<sup>52</sup> Es el proceso, agrega, por el cual, desde Platón, una ciencia o saber obtiene reconocimiento como tal saber y no como otro, pero este proceso nunca está desligado del proceso de legitimación del mismo legislador. En la medida en que éste se encuentra facultado para nombrar la verdad, en la medida en que este sujeto presenta la serie de condiciones internas que sostienen el sistema en el que se nombra la verdad, sólo en esa medida se puede hablar de esta última.

Lyotard habla de legitimidad, como es sabido, en el contexto de una cultura que ya no cree en metarrelatos o "grandes relatos" como posibilitadores de la vigencia de un discurso, desde los metarrelatos metafísicos (dentro de los cuales se ubicaría, por ejemplo, la teoría platónica sobre la verdad) hasta los metarrelatos modernos (la libertad del sujeto humano como finalidad pragmática, la certeza de la pura razón, la ciencia de lo experimentable-verificable-predictible, etc.). Y de tal manera son dejados atrás estos metarrelatos que nos enfrentamos a un insólito fenómeno lingüístico:

"La función narrativa pierde sus funtores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de una de ellas. No formamos

---

<sup>52</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, p.23.



combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables"<sup>53</sup>

Esta dispersión de la que habla Lyotard, obligará a los saberes a encontrar su legitimación en la parcial consensualidad de sus propias reglas de juego, toda verdad adviene de esta forma histórica, o, si se quiere, el enunciado de la verdad es un juego del lenguaje con no mayor privilegio que otros juegos. Al lado del saber científico, sistemático, puramente formal, aparece el saber narrativo (el de las tradiciones populares, el del sentido común, el de los refranes, dichos y máximas, el que se presenta con vigencia a pesar de no aspirar en forma primaria a la rigurosidad), un tipo de saber que muchas veces fundamenta al primero. El discurso epocal del saber se presenta quizá por primera vez no sólo como una serie de enunciados denotativos -que describirían objetivamente la realidad-, sino que se mezclan en él, dice Lyotard, las ideas de saber-hacer, de saber-vivir, etc., es decir, es prescriptivo también, lo que quiere decir que no se atiene a un sólo tipo de criterio de verdad (el cognoscitivo), sino que amplía su campo de determinación a los criterios de eficiencia, de justicia, de belleza, etc. Que se incluya el saber narrativo dentro de los saberes, quiere decir pues, que se admite la pluralidad de los juegos del lenguaje.

Muchas veces la encrucijada de valencias pragmáticas que afecta a lo lingüístico llega hasta la legitimación de lo que hemos entendido como saber. Lyotard señala el caso de la encrucijada del saber narrativo con el saber científico: éste recurre, quiéralo o no, a procedimientos del saber narrativo para ganar credibilidad -y vigencia dentro del sistema-. Los mismos *decididores* (aquellos que tienen la capacidad de decidir qué ha de ser dicho y qué no a nivel de difusión e incluso de investigación, aquellos que dicen qué es saber y qué no, aunque no por ello detentan la comprensión del fenómeno al que dan vigencia, sino que más bien tienen el poder -político, de empresa, sobre la informática, etc.- de dar *legalidad* al fenómeno) del discurso unívoco toman elementos de la composición del lenguaje de los relatos para justificar su propia acción.

Lo anterior quiere decir que la introducción del relato como validez del saber toma dos direcciones, según la legitimación del discurso en cuestión esté hecha en un sentido práctico (por ejemplo en el discurso de la filosofía política ilustrada), y entonces aparecen "héroes de la libertad" en el relato; o bien que esta legitimación este hecha en un sentido

---

<sup>53</sup> Ibidem, p.10.

de conocimiento (por ejemplo el discurso del mismo Platón, que queriendo instaurar las bases de un discurso "científico", el referente a la *ousia* y a la Idea, hecha mano en la construcción de los Diálogos de una narratividad en ocasiones poética o épica).<sup>54</sup>

Pero aún estos dos tipos de grandes relatos, insiste Lyotard, tanto en su forma de relato de la emancipación como en su forma de relato especulativo, han desaparecido como tales, han perdido su credibilidad, han bajado o al rango de ideología o de instrumento de poder, o bien, en el peor de los casos, al rango de saberes apresurados, dogmáticos o ingenuos, carentes del cinismo o de la ironía desencantada propias de la perspectiva actual de las cosas.

Es Nietzsche, dice el pensador francés, quien contrasta las pretensiones de verdad totalitaria de los grandes relatos con la idea del perspectivismo, un perspectivismo (que no se aleja mucho de la idea de juegos del lenguaje) que más bien se trata de una *deslegitimación*, en el sentido de que ya no pretende una fundamentación última en un *metarelato*, y que, además, y esto es lo que más nos importa a nosotros, borra por consiguiente la idea de "margen o frontera definida del saber":

"Las delimitaciones clásicas de los diversos campos científicos quedan sometidas a un trabajo de replanteamiento causal: disciplinas que desaparecen, se producen usurpaciones en las fronteras de las ciencias, de donde nacen nuevos territorios. La jerarquía especulativa de los conocimientos da lugar a una red inmanente y por así decir -plana- de investigaciones cuyas fronteras respectivas no dejan de desplazarse."<sup>55</sup>

El sujeto que se atiene a esta pérdida de fronteras entre los saberes, e incluso a veces con su franca mezcolanza, tampoco permanece indemne ante tal fenómeno. El sujeto deja de ser una *hypokeimenon* inmutable, dadora de la legitimidad constante de un discurso por tener él mismo una naturaleza permanente, como en el caso del discurso de Platón, y con él el caso de la mayor parte de la tradición filosófica, sino que se trata de un sujeto que es parte de un "cañamazo de fibras", de una red de significados muy amplia y compleja, un sujeto que deja de utilizar, por no tener credibilidad para él, un metalenguaje universal desde el que se daría toda legitimación (que por lo demás es consciente de la imposibilidad de tal metalenguaje que lo comunicaría en forma elemental en cualquier circunstancia y lugar), en una palabra, "el proyecto del sistema-sujeto es un fracaso", y lo es más porque ni siquiera se guarda respecto a él una actitud

<sup>54</sup> Ibidem, pp.67-71.

<sup>55</sup> Ibid., p.85.

melancólica y nos coloca en la pragmática abierta de la lingüisticidad como en el único campo de legitimación (que ahora ya no quiere decir *separación de discursos*):

“La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie. Lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional.”<sup>56</sup>

De esta forma, Lyotard sitúa la posibilidad de la legitimación de los textos en un lugar y debida a un sujeto muy distintos al lugar y sujeto que distinguen entre saberes (especulativo y narrativo, o en nuestro contexto, filosófico y literario), que buscan como base de tal distinción algún elemento exterior a la misma pragmática lingüística del saber en cuestión. Incluso habla de la posibilidad de encontrar una legitimación en la misma paradoja de los discursos, en su *agonística* -encuentro y choque de juegos de lenguaje, de campos de investigación y enseñanza, de géneros discursivos-, es decir, propone un tipo de legitimación que se enfrente a la diferencia haciéndonos más tolerantes ante sus paradojas irreductibles (por la Razón Totalitaria) y más abiertos ante el vertiginoso nacimiento de ideas que se deriva de ella. Que a este tipo de saber le llame postmoderno, o ciencia postmoderna<sup>57</sup>, no lo discutiremos en esta investigación. Lo que nos interesa subrayar es que existe otro tipo de legitimación fundamentadora de discursos que no necesariamente significa demarcación rigurosa e irrevocable de márgenes entre ellos, más abierta a la libertad del fenómeno (aunque el sujeto tal como lo hemos descrito no se enfrenta a una libertad absoluta ni él mismo es completamente libre).

### 3.2. La legitimación auténtica.

Esto último lo veremos con alguna claridad regresando a un argumento de la hermenéutica. Partiremos de la explicación de la hipótesis de que una legitimación auténtica se obtiene, como habíamos dicho al principio de este apartado, de la operación hermenéutica de la comprensión, para después discutir la forma en que este sentido se

<sup>56</sup> Ibid., p.88.

<sup>57</sup> Ibid, p.124.

presenta al sujeto hermenéutico que dará la legitimación en esta segunda acepción epistemológica (la primera acepción era la ideológica: dar nombre a un texto no desde su comprensión sino desde su principio de operatividad en un contexto).

Gadamer reconoce en Schelleiermacher y en Hegel dos momentos esenciales de la tarea hermenéutica. Ambos coinciden en pensar que los textos literarios, así como todo el conjunto de la cultura, pasada y presente, están de algún modo careciendo de su sentido originario para nosotros, son susceptibles de una nueva *apropiación* que supere la enajenación en la que se encuentran, toda tradición necesita ser mediada por una actitud hermenéutica para conseguir su verdadero sentido. Para Schelleiermacher, dice Gadamer, esta reapropiación se da en los términos de una *reconstrucción* del sentido original de la obra, reconstrucción que consiste sobre todo en volver a situar a la obra en su contexto, es decir, reconstruir el mundo al que pertenece históricamente, así como la intencionalidad del autor en ese mundo, situacionar correctamente, lejos de anacronismos y "falsas actualizaciones", el estilo original del texto, que nos devuelve su ser auténtico. En forma muy aguda, Gadamer se pregunta acerca de este afán de reconstrucción si será posible en forma integral, o bien sí, una vez llevado a cabo, su resultado será el mismo que se esperaba. Acerca de esto, afirma:

"La reconstrucción de las condiciones originales, igual que toda restauración, es, cara a la historicidad de nuestro ser, una empresa impotente. Lo reconstruido, la vida recuperada desde esta lejanía, no es la original. Sólo obtiene, en la pervivencia del extrañamiento, una especie de existencia secundaria en la cultura... un hacer hermenéutico para el que la comprensión significase reconstrucción del original no sería tampoco más que la participación en un sentido ya periclitado."<sup>56</sup>

Al querer recuperar lo original del fenómeno o texto pasado (o presente, pero venido de otro contexto distinto al nuestro), lo que hacemos en realidad es, pues, rearmar nuestro propio proceso de acercamiento, más no ese original. Es Hegel, dice Gadamer, quien superará la idea de la restauración histórica, empresa imposible como se vio, con la idea de integración o *interiorización* histórica. Es imposible para Hegel situarse en lo ocasional del texto, en su contexto e intencionalidad originales (se trata ésta de una operación exterior al fenómeno), y más bien lo que hacemos en cada movimiento hermenéutico es re-memorar, en el sentido de llevar lo que está *fuera de sí* a la autoconciencia, y con ello conseguir una comprensión que a la vez es, como vimos, incremento del ser del texto.

<sup>56</sup> Gadamer, *Verdad y Método*, p.220.

Por esto dice Gadamer que "...la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación del pensamiento con la vida actual*."<sup>59</sup>

El acceso a un texto no se hace primariamente, pues, desde un momento en el que su sentido se nos presentaría como algo absolutamente original, y por lo tanto su legitimación no puede fincarse sobre esta idea. Esta es la lógica, creo, de la introducción del tema de la preestructura de la comprensión heideggeriana en el texto de Gadamer. Otra forma de decir esto es afirmar que una comprensión dada de un texto se considera legítima, sólo cuando se han visto sus determinaciones históricas. El que Heidegger piense que toda comprensión se da en un círculo cuya función es ponemos en la cosa misma, pero tomando nuestro proyectar en esa misma comprensión, quiere decir que, dentro de ésta, se toma en cuenta de forma esencial el elemento del sujeto cognoscente con todo y su circunstancia.<sup>60</sup>

Uno lee siempre el texto desde ciertas expectativas que determinan su situación, desde estas expectativas se proyecta un sentido sobre el texto que, dice Gadamer, puede ser revisado y corregido sobre la marcha de la actividad hermenéutica. De hecho una legitimación no arbitraria de un texto, sólo se da cuando los *prejuicios* (en el sentido de pre-comprensión vital<sup>61</sup>) de los que parte son autoconscientes, cuando uno se ha obligado a regular y a tomar en cuenta los propios hábitos lingüísticos -de contenido y de forma- con los que nos acercamos al texto. Se trata de una actitud que regula y hace posible la comprensión: dejarse decir algo por el texto, no tanto olvidarse de los prejuicios o estar en contra de ellos, sino permanecer abierto a la "alteridad del texto" incorporando al mismo tiempo las propias anticipaciones, las previas opiniones ya controladas, o sea, sin que se conviertan en dogmas que impidan la comprensión objetiva. Es en esta medida que decíamos antes que el sujeto no es tan libre como a veces se pensaría frente al texto, se ve obligado muchas veces a recuperar su propia historia.

A la hora de dar legitimidad a un texto, y al mismo tiempo delimitar su campo de acción, su género discursivo, tenemos que prestar atención al lugar desde donde se hace tal

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p.222.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp.332-333.

<sup>61</sup> Gadamer presenta un sentido muy amplio de la palabra *prejuicio*, que incluye tanto la noción de ideas preconcebidas, la recuperación de la tradición a través de ellos, y el jugarse de nuestro mismo ser en ellos: Cfr. *Ob.cit*, pp.333-353.

operación (lo mismo si hablamos de esta legitimación auténtica que de "legitimación espúrea"). La autoridad con la que se otorga legitimidad no es la de la pura razón ilustrada (que constituye lo que llama Gadamer -prejuicio del prejuicio, cuyo único efecto real no es conducirnos a un ámbito de verdad exclusivamente científica, como se pensó en la modernidad, sino más bien a soslayar las verdades contenidas en la tradición, que fue anulada al negar los prejuicios que la expresaban), sino la autoridad que da el saber juzgar el tema del que se está hablando:

"...la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio."<sup>62</sup>

No existe tampoco una oposición radical entre una comprensión dada por la razón, como querían los ilustrados, y una comprensión derivada de la autoasunción de los prejuicios. La conservación de la tradición que ellos representan es alcanzada precisamente por la razón, y estar comprensivamente frente a un texto, y desde ahí hablar de su legitimidad, es verse en un diálogo entre tradición y facticidad que es "un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición", que en ningún momento pueda ser negada (y si lo es, sigue siendo determinante, aún como factor de *negación*). El lugar hermenéutico que le da Gadamer a la legitimación, creemos que se encuentra en estas palabras:

"En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse por lo tanto la resolución de oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma. Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos."<sup>63</sup>

¿En qué medida afectan estas ideas a la investigación sobre los márgenes entre el discurso filosófico y literario?. De entrada, diremos que en la comprensión de un texto, antes de darse la delimitación analítica de discursos a la que estamos acostumbrados, se dan la serie de operaciones hermenéuticas que hemos descrito sucintamente, se da este tipo de libertad -diálogo entre precomprensión y sentido fáctico del texto- en una forma mucho más dinámica. Sin embargo, a la hora de darle legitimidad, insistimos, no

<sup>62</sup> Ibidem, p.347.

<sup>63</sup> Ibidem, p.351.

siempre coincide la operación de comprensión con la operación de operatividad o reconocimiento de ese texto como algo válido, es decir, como algo que sí es filosofía o literatura. Este *sí* puede estar dado, como hemos visto, por instancias exteriores al momento de comprensión.

La *intencionalidad*<sup>64</sup> con la que se aborda un texto, sea desde su confección o desde su recepción, es lo que de alguna manera le otorga legitimidad. Hemos visto dos géneros de intencionalidad, una espúrea, la generada por los elementos exteriores de los que hemos hablado, y otra que nace desde el punto de vista de la comprensión. Es desde este último punto de vista que podríamos establecer una serie de estratos del texto a los que accedemos intencionalmente.

Muy en consonancia con estas ideas, Roman Ingarden reconoce los siguientes estratos para la obra de arte literaria: primero, el de los sonidos verbales y grafías; segundo, el de las unidades de sentido de los enunciados, que es el estrato semántico; tercero, el de los objetos proyectados y representados, es decir, el de las circunstancias o "estados de cosas" que son correlatos intencionales de las oraciones; y, por último, en cuarto lugar, el de los aspectos sistematizados que hacen de un discurso una obra de tal o cual género.<sup>65</sup>

Según Ingarden, lo que dará legitimidad a un texto como obra de arte, es el peculiar juego de interrelación de los estratos, de manera que conducen a una armonización polifónica y de sentidos semánticos. El lector tiene como encargo realizar el tipo de interrelación conveniente con operaciones de la imaginación, de modo que cubre esos "puntos de indeterminación del texto", operación que hace posible dar unidad al sentido de la obra, que es "un complejo puramente intencional", esto es intersubjetivo, referido

<sup>64</sup> El hablar de *intencionalidad* en este punto de la investigación puede prestarse a confusiones, pues si se toma en cuenta que lo que hemos hecho hasta aquí es, en gran medida, establecer una crítica fuerte al pensamiento idealista, a la filosofía de la identidad que propone como uno de sus temas centrales la intencionalidad del sujeto trascendental que se pone a sí mismo, pensamiento de corte centralista, logocéntrico, incapaz de escuchar otras voces que las que la misma racionalidad puede analizar, jerarquizar, catalogar, etc., y que es precisamente la base sobre la que se quiere establecer una frontera que distinguiría a la filosofía de otros tipos de discurso (literario, místico, del sentido común, etc.), si se toma en cuenta este trabajo hecho, digo, parece una contradicción sería volver a poner en circulación este término.

Aclaro que cuando aquí se usa la palabra *intencionalidad* no me refiero, pues, al uso que le da la filosofía de la conciencia del idealismo alemán, sino, más sencillamente, a lo que espera encontrar, lo que quiere, un lector o un autor particular, imbuido en un contexto cultural, histórico, asimismo particular. Se trata, como puede verse, de colocarse desde el punto de vista de la descripción de los mecanismos de recepción o de confección de un texto *situándose epocalmente*, y no fuera de toda visión epocal en un nuevo intento metafísico o idealista.

<sup>65</sup> Cfr. Ingarden, Roman, *The Cognition of the Literary Work of Art*, pp.19-37.

esencialmente a una comunidad de lectores. Los "puntos de indeterminación", Ingarden los define de esta manera:

"Llamo 'punto de indeterminación' al aspecto o al detalle del objeto representado del que, con base en el texto, no se puede saber con exactitud cómo está determinado el objeto correspondiente. Toda cosa, toda persona, todo proceso, etcétera, que es representado en la obra literaria contiene muchas partes de indeterminación."<sup>66</sup>

Como en *Obra Abierta* de Umberto Eco, que ya hemos revisado en el primer capítulo, aquí los puntos de indeterminación son necesarios para el efecto estético de la obra, el decir indirectamente es lo que dará la especial intencionalidad al texto. La elección de estas partes de indeterminación, por parte del autor lo mismo que por parte del lector, es el rasgo característico de la obra en cuestión. Es por una *lectura activa* que la unidad de sentido de la obra es conseguida, una lectura que consiste en una "reconstrucción intencional" del texto complementada por la acción del lector después de una especial cognición de las objetividades representadas por el trabajo en cuestión.

La distinción que marca Ingarden entre lectura pasiva y lectura activa, está sentada sobre la peculiar forma de acceder al sentido de la obra. En la lectura pasiva, uno no ha alcanzado el significado del discurso, es una lectura mecánica en la que uno se ve constreñido al significado individual de las oraciones e incluso de las palabras aisladas, de manera que "One reads "sentence by sentence", and each of these sentences is understood separately, in isolation; a synthetic combination of the sentence just read with other sentences, sometimes widely separated from it, is not achieved."<sup>67</sup> En cambio en la lectura activa, proyectamos nuestro ser mismo en la obra, de tal manera que los enunciados están interrelacionados intencionalmente, de tal manera que la obra se ve con una unidad de comprensión que es lo que dará lugar a su experiencia estética.

Lo que queremos destacar de la interpretación de Ingarden acerca de la obra literaria (aunque de momento dejemos de lado la cuestión de su tesisura estética), es el hecho de que reconozca la intervención del sujeto en la ganancia de su comprensión y de su valencia óptica. Lo mismo que en Gadamer, el lector es cocreador de su sentido con un margen muy amplio.

<sup>66</sup> Ingarden, *Concretización y Reconstrucción*, en *En Busca del Texto, Teoría de la Recepción Literaria*, UNAM, p.33.

<sup>67</sup> Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, p. 38.



Hablamos, pues, de una legitimación que se da desde ciertos procesos de comprensión que se acercan mucho a la idea hegeliana de *integración* o *interiorización*, en donde el individuo, con todo y su precomprensión del mundo, afirma el nombre o género del texto, le da legalidad desde ese lugar, y al mismo tiempo *incrementa* su *ser* (se nota aquí de inmediato que, a pesar de haber rechazado el hegelianismo como sistema centralista, como sistema de la *conciencia*, recuperamos el concepto de *integración*; no en un afán eclecticista, insisto, sino con la idea de construir un nuevo argumento que nos ayude a sostener la hipótesis formulada al principio de esta investigación).

Pero a todo esto, ¿de qué manera se toma el sentido, si el lugar desde donde cada individuo realiza la comprensión siempre es distinto?. Porque está claro que el lugar de la historia de cada individuo, su especial precomprensión (la tradición que se ha de reapropiar incluida su facticidad) y su forma de abordar el texto, su forma de cubrir sus "puntos de indeterminación", siempre será distinta a la de otro individuo.

Esta última aseveración, de hecho, tiene un lugar preponderante en nuestra argumentación. A partir de la afirmación del individuo que lee o que construye un texto, queremos afirmar al mismo tiempo el mundo desde el que realiza estas operaciones. No solamente se trata de ver cómo el contexto (la suma de los significados inherentes a la circunstancia vivida) siempre está presente en el texto, de tal manera que la separación tajante entre fenómeno y su descripción o "alteración" en el texto ya no nos es tan palmaria; pero, insisto, no solamente se trata de esto, sino aún más de ver de qué manera en la especial interpretación que cada individuo da de un texto, éste pierde el *porte* que tenía antes, esto es, pierde su ubicación genérica, su nombre (desde su nueva lectura, no es de entrada filosofía, literatura o alguna otra cosa *ya definida*, si acaso está en proceso de llegar a serlo).

Con lo anterior quiero afirmar que un texto obtiene su legitimación siempre de ciertas operaciones que realizan individuos concretos en contextos y con una carga cultural concreta, y que a partir de la resignificación que obtienen mediante tales operaciones, dejan de ser lo que son para convertirse en el producto de esas *operaciones situadas*. Por supuesto, el lector, y aún el creador de un texto, puede operar dogmáticamente, siguiendo al pie de la letra las estipulaciones dictadas por una tradición o escuela, y en ese caso su acto de lectura o de confección del texto puede decirse que ya está legitimado de antemano, puede decirse que su texto de entrada ya es filosófico, literario,

científico o lo que se quiera, pues la operación se reduce a seguir ciertos patrones que desde sí mismos dan las características de uno u otro texto. Pero esta legitimación, ya hemos visto, es el resultado más de una postura ideológica que de una postura comprensiva o creativa, es lo que hemos llamado más atrás "legitimación espúrea".

La legitimación *que se busca*, diremos, y no la legitimación *que ya estaba ahí* (y que solamente se toma cómodamente en esta operación ideologizada), es la que no permite establecer de entrada patrones definidos para lo que es literatura o filosofía; no permite, pues, de entrada, tener la idea de que ya se está haciendo un texto dentro de un género que le da su nombre. Lo que he llamado "legitimación auténtica" de un texto es el resultado de un proceso individual de lectura o de escritura, resultado que siempre presenta las aportaciones de cada intención y de cada precomprensión de ese individuo. Por cierto, no leen o escriben más que individuos, no una especie de "sujeto universal" que le da nombre desde su "totalidad ya dada" a los textos (nos vemos inclinados a pensar esto sobre todo en la filosofía de corte idealista).

Otra forma de entender el acto de legitimación de un texto, es pensar la peculiar intencionalidad de cada individuo al acercarse a un texto (sea en la forma de creador o de lector), intencionalidad que le imprime asimismo un peculiar sentido a la obra (máxime si el sujeto es, como hemos visto, no un simple receptor pasivo de ésta, sino su co-creador en la más amplia acepción de la palabra).

Nos remitimos en este momento a Gilles Deleuze, que si bien en la globalidad de su obra se acerca más al psicoanálisis y a cierta interpretación de la lógica que a la hermenéutica, en este punto que marcaremos muestra una notable paridad con el problema que nos interesa en esta investigación. Habla Deleuze de una *proliferación indefinida del sentido* en la medida en que cualquier proposición dicha puede tomarse no como la designación de un estado de cosas o de un fenómeno fuera del lenguaje, sino como lo designado de otra proposición. Explica que se expresa de entrada cualquier proposición en el supuesto de que su sentido será entendido en la dirección e índole que le dio el que habla, pero esto no pasa de ser una suposición, pues en la misma experiencia del lenguaje, esta proposición suya, precisamente por no declarar el sentido supuesto -"nunca digo el sentido de lo que digo"- puede ser tomada en cualquier otra vertiente de sentido.

El sentido de una proposición es designado, pues, por otra proposición, y el sentido de esta nueva proposición a su vez es designado por otra, etc., es lo que llama Deleuze la

*paradoja de regresión infinita*. Dada esta serie de regresiones del sentido de una proposición a otra, el que habla está lejos de poder expresar precisamente aquello que quería decir:

"Entro entonces en la regresión infinita del presupuesto. Esta regresión atestigua a la vez la mayor impotencia de aquel que habla, y la más alta potencia del lenguaje: mi impotencia para decir el sentido de lo que digo, para decir a la vez algo y su sentido, pero también el poder infinito del lenguaje de hablar sobre las palabras."<sup>68</sup>

El sentido nunca se encuentra, dice Deleuze, en uno de los dos términos a los que estamos acostumbrados: las cosas o la proposición, el lenguaje o la realidad, etc., sino que también se encuentra en la frontera entre ambos y aún más allá, en los múltiples sentidos derivados de un primer sentido no previsibles una vez entrados en la dinámica del lenguaje -"el aflorar de todas las paradojas del devenir loco"-.

Hay una forma de evitar esta regresión al infinito, indica el pensador francés, que es la que consiste en "inmovilizar" o fijar el sentido de la proposición, neutralizarlo en una forma participativa o sustantiva del lenguaje, se trata de hacer de la proposición un "extra-ser", un "seco fantasma sin espesor", es un "desdoblamiento estéril de los términos"; implícitamente se refiere Deleuze a la serie de conceptos de los que habló el escolasticismo en todos sus géneros, tomista lo mismo que ilustrado, helénico lo mismo que judeo-cristiano. Se trata de neutralizaciones más allá de la dinámica concreta con que se dan las proposiciones como designaciones de otras proposiciones, pues se establecen a sí mismas como palabras-cosa, "Dios-ser", más allá de la negación o de la afirmación, de la cantidad o de la cualidad, de cualquier tipo de modalidad (contingente o necesaria en la existencia): es indiferente a todos los opuestos reales, son objetos imposibles, "...son el extra-ser, puros acontecimientos ideales inefectuables en un estado de cosas."<sup>69</sup>

Pero nunca hay un sentido unívoco de este tipo sino a costa de hacerle violencia a otros sentidos, no hay sentido que unívocamente conecte con la realidad sin tener que ver esencialmente con la designación de otras proposiciones, siempre el sentido es un doble sentido y excluye "el buen sentido" de la proposición.

Cada sujeto, que aborda el fenómeno del texto desde su muy peculiar modo de comprenderlo, entiende las proposiciones de ese texto si no en forma infinita, al menos

<sup>68</sup> Deleuze, Gilles, Lógica del sentido, p.50.

<sup>69</sup> Ibidem, p.56.

si altamente cargado de la *diferencia* desde la que comprende. La legitimación de un texto se da siempre en esta multiplicidad de sentidos inevitable; si se trata de una "legitimación auténtica", la derivada de la comprensión, la persona que la lleva a cabo se coloca muy incómodamente en un solo lugar (ya que el sentido en realidad *puede* estar en cualquier parte), legitimación no quiere decir por lo tanto discernir campos o delimitar terrenos de acción. Aún en el caso de lo que hemos querido llamar "legitimación espúrea", el fenómeno sigue siendo el mismo, aunque en este caso tienda a ignorarse tal hecho desde el *exerior* del mismo fenómeno (insistimos, desde una posición dogmática, desde cualquier clase de metarrelato, desde un prejuicio no hecho consciente, etc.).

Así las cosas, la legitimación dada como separación o puesta de margen entre discursos, se revela como un proceso que no responde al fenómeno mismo de los discursos, tanto desde el punto de vista de la constitución del sujeto hermenéutico como desde el punto de vista de la recepción de las proposiciones por parte de ese sujeto.

En el capítulo siguiente nos adentraremos en dos cuestiones que ya hemos anunciado y que exigen ser revisadas ya: la cuestión de la legitimación unida a los mecanismos de poder, por un lado, y por otro la cuestión de que algunas versiones de la filosofía como también algunas versiones de la literatura tienen que ver más con este poder que con otro tipo de fenómenos, en el sentido de que se autoafirman negando, como dice Derrida, a *su otro* sistemáticamente.

## CAPITULO IV

### La cuestión del poder.

En los capítulos anteriores, hemos anunciado que la diferenciación de los discursos según los rubros de literario o filosófico encuentra su explicación no sólo en su relación con la legitimación que pretende cada uno y con una determinada raigambre epistemológica y semántica, sino también, como otro hilo esencial de la red de este fenómeno, en su respuesta a una serie de mecanismos de poder. En el presente apartado veremos más de cerca tal cuestión.

Ampliamente visto el problema, no se trata simplemente de decir que la filosofía, por su peculiar tendencia a elaborar síntesis racionales de los acontecimientos, tenga como única pretensión oculta el dominio o control de la forma de presentarse y evolucionar tal acontecimiento, mientras que la literatura sería una forma de ver en su libertad al fenómeno sin querer enmurallarlo dentro de las fronteras de un discurso restrictivo (y prescriptivo). Decir tal cosa sería ir demasiado rápido, en términos de la lógica más elemental, sería cometer el error de juzgar al todo por la parte, pues lo que hemos llamado "la filosofía" -es decir, el proceso racional, logocéntrico occidental, de explicación del mundo- es sólo una manera de hacer filosofía, es sólo una parte del afán por hacerse comprensibles los fenómenos; asimismo, lo que hemos llamado "la literatura" (lo hemos visto ya en el primer capítulo) no siempre define todas las formas del habla literaria. Vamos a exponer, pues, esta problemática intentado no caer en reduccionismos apresurados.

#### 4.1. Poder y Discurso.

Comencemos por la ubicación del término poder. Con Foucault, no entendemos por tal una instancia simple (o "punto focal simple"), digamos una institución o un grupo de personas particulares, como si a la hora de remitirnos a la pregunta por la filosofía o por la literatura, estuviéramos pensando en una específica formación académica (en el sentido en que se habla, por ejemplo, de la "escuela tomista" o del "círculo de Viena", etc.), o menos aún en un pensador específico, que hablando desde un lugar privilegiado

de detención de poder, esto es, desde su autoridad incontestable, nos diera la respuesta. Esto sería adoptar una posición dogmática de entrada. En cambio para Foucault, se trata de pensar cómo se ejerce el poder en el ámbito de un discurso específico -de qué manera se sirve el discurso filosófico o literario de este tipo de relaciones- desde qué mecanismos y juegos de relaciones de fuerzas se arma, y no quién lo ejerce (o en su defecto, quién o quienes están facultados para administrarlo).<sup>70</sup>

En primer lugar, pues, se trata de colocarse en la perspectiva del funcionamiento de facto, y no de una idea preconcebida, acerca del poder. Tomando en cuenta que en gran medida se trata del análisis "de los procedimientos de limitación de los discursos" (limitación que tiene a la base por principio de cuentas la distinción entre un discurso verdadero y un discurso falso), en el sentido de que el poder siempre se refiere en su aspecto genealógico a la "...formación efectiva de los discursos, ya sea en el interior de los límites del control, o bien en el exterior, o más a menudo de uno y otro lado de la delimitación."<sup>71</sup>

Desde esta perspectiva, es necesario buscar los mecanismos, "los azares y peripecias", por los que el poder comienza a tomar como parte de su estrategia la utilización de los distintos saberes. Es el trabajo de *La Verdad y las Formas Jurídicas*<sup>72</sup>, en donde Foucault realiza un profundo análisis del proceso del nacimiento de manifestaciones culturales en el pueblo griego a partir de la "gran conquista de la democracia": oponer la verdad al poder y así tener la posibilidad de juzgar a los gobernantes. Estas manifestaciones culturales son, sucintamente dichas: primero, la confección de recursos racionales (prueba y demostración, reglas y principios) para producir la verdad, esto es, la filosofía y la ciencia; segundo, la evolución del arte de la persuasión para el convencimiento de lo que se dice verdadero, esto es, la retórica; tercero, la evolución de una forma de conocimiento adquirido por testimonios, indagaciones y recuerdos, es decir, la historia. La imagen de Edipo Rey le sirve al pensador francés para simbolizar el espacio en donde el discurso filosófico y científico se articula con una forma de poder:

<sup>70</sup> Cfr. Foucault, El discurso del poder, p.180-182.

<sup>71</sup> Ibidem, p.127.

<sup>72</sup> También en Ob.cit., p.180: "Poder y saber se articulan por cierto en el discurso. Y por esa misma razón es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es ni uniforme ni estable." El hecho de que en filosofía, sobre todo en su forma tradicional o escolástica sistemática, el discurso parezca un recurso estable, sin sobresaltos, riguroso en su lenguaje y por lo tanto seguro, continuo en su sentido, es cosa que se sienta sobre la ficción del lenguaje metafísico, cuestión que veremos con más detenimiento unas páginas más adelante.

saber epistemológico y poder político regulan en un encuentro estratégico los distintos recortes (taxonomías, clasificaciones, códigos ordenadores, interdicciones a todos los niveles, etc.) del discurso.<sup>73</sup>

La conformación del orden, del "sistema de los elementos", es en realidad la supeditación (dinámica, cambiante, colmada de variantes) a un criterio de funcionamiento, es atender a un "a priori histórico" que es su condición de posibilidad. Esta perspectiva, que es la de la arqueología, sirve lo mismo para reconocer la operatividad de un sistema penal, como un conjunto de prácticas y discursos prescriptivos, que la instauración de una filosofía como pretensión de explicación global del hombre y su mundo. Así pues, hay una parte crítica de la arqueología y otra parte genealógica, ambas dirigidas a desenmascarar el funcionamiento de una red de instancias de poder-saber:

"La parte crítica del análisis se vincula con los sistemas de desarrollo del discurso; se trata de localizar, de circunscribir esos principios de ordenamiento, de exclusión, de escasez del discurso. Digamos, para jugar con las palabras, que practica una desenvoltura aplicada. La parte genealógica del análisis se vincula por el contrario con las series de la formación efectiva del discurso: trata de captarlo en su poder de afirmación, y por ello entiendo no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podrá afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas."<sup>74</sup>

Tanto el desarrollo como la formación efectiva de un discurso, responden, pues, a una instancia de poder, que nunca tiene que ser entendido, insistimos, en su pura localización central (como poder de sujeción de los individuos a una regla del Estado), ni como un bien que se posee atendido a una "operatividad de modelo mercantil" simple, unívoca; tampoco es un sistema de dominación de un grupo sobre otro, sistema que tendría por resultado afectar a todo el cuerpo social. Todas estas son "formas terminales del poder". Primariamente hay que entender por tal, como ya habíamos dicho unas páginas más arriba, una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes (por esto

<sup>73</sup> Cfr. Foucault, La verdad y las formas jurídicas, pp.37-88.

<sup>74</sup> Foucault, El discurso del poder, p.129.

ningún saber le es exterior al poder) al dominio en que se ejercen y que son parte esencial del orden u organización particular del que se está hablando. Estas relaciones de fuerza se ejercen en un juego complejo:

"...el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras de modo que formen cadena o sistema, o al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las toman efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales."<sup>75</sup>

Si describimos el proceso de las transformaciones de las relaciones de fuerza a su encamación en una institución o hegemonía social y en un discurso particular, y su nueva transformación, y constatamos que no hay estabilidad total o simplicidad en las relaciones, pareciera a primera vista que en la investigación genealógica de ellas reinara el caos más caprichoso. No es así, dice Foucault, de hecho, es recomendable seguir cuatro reglas (que si bien no son "imperativos metodológicos" si son "prescripciones de prudencia") para desenmascarar su orden particular:

1) Regla de la inmanencia, o saber que entre las técnicas de saber y las estrategias de poder no hay ninguna exterioridad, ambas constituyen focos locales de poder-saber, que siempre se administran desde distintas formas de discurso; 2) reglas de las variaciones continuas, o saber que la dimensión profunda del poder no es enterarse de quién lo posee, sino saber que las "distribuciones de poder" son cortes de procesos siempre en transformación; 3) regla del doble condicionamiento; toda táctica posible en un foco local determinado está determinada por una estrategia de funcionamiento, y viceversa, ninguna estrategia global tendría efectos si no encontrara apoyo en relaciones de fuerza precisas; 4) regla de la polivalencia táctica de los discursos, o saber que si bien poder y saber se articulan siempre en el discurso, ésta no es una relación unívoca, uniforme o estable, pues el mismo discurso es una serie de segmentos discontinuos que se arman en una multiplicidad de estrategias diferentes (tanto así que el discurso puede ser unas veces instrumento de poder y otras veces su obstáculo): los discursos son "bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza":

"Se trata, en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que reem-

<sup>75</sup> Ibidem, p.174-175.



plaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación.<sup>76</sup>

Estas características que ve Foucault de las relaciones saber-poder y su articulación con los distintas formas de discurso en general, relaciones de fuerza que nunca son unívocas ni simples, sino pertenecientes a una red (de significados y de acciones) mucho más amplia, son las que de entrada vemos en una forma de discurso filosófico privilegiado en la historia de occidente: la metafísica.

La tendencia a concebir a la filosofía como un discurso privilegiado frente a la realidad, como un discurso exclusivo en el tratamiento de la Verdad, y concebir a la literatura como un simulacro de simple recreación, como una serie de ficciones lúdicas, esta tendencia está amparada muchas veces por el uso de la palabra metafísica como último reducto de ese privilegio. Este tratamiento de la metafísica es hacer, como dice Derrida, violencia sobre otros tipos de discurso, olvidando el "límite" que le es propio. En adelante, intentaremos penetrar en esta cuestión, con la esperanza de que ello nos ayude a clarificar el problema de los límites entre filosofía y literatura.

#### 4.2. El discurso metafísico.

Ubicaremos la noción y definición de la metafísica en el sentido de una tarea discursiva que busca la fundamentación de los fenómenos del mundo a través de principios universales y necesarios, que busca la regulación de esos fenómenos y su explicación última.<sup>77</sup> También, además, metafísica es el discurso dirigido al hallazgo de las causas que explican al ser como unidad, y a la actuación humana la explica desde fuera de su finitud y su contingencia. Al respecto dice E. Trías:

<sup>76</sup> Ibidem, p.182. Para las cuatro "reglas", Ob.cit., pp.179-182.

<sup>77</sup> Cfr. por ejemplo Weissmar, Ontología, p. 20 y sig.

“La metafísica es la determinación de un lugar externo a cierto surgimiento que permite desde fuera orientar, determinar, decidir, plasmar y dar forma y fin a este surgimiento. Esa exterioridad determina el sentido y el destino de ese pensar que, por vocación y tradición, se sitúa fuera -de lo físico- con el fin de fundarlo, crearlo, darle forma, darle un fin, de antemano visible y previsible. Metafísica significa, pues, pensamiento de afuera, que se produce fuera, fuera del mundo y del lenguaje, en una exterioridad en la que se supone que se intuye el verdadero logos, es decir, el pensar metafísico.”<sup>78</sup>

Es este pensar de la exterioridad, que justifica desde fuera al objeto del que está hablando, es decir, quiere fundamentarlo y regularlo sin tomar en cuenta el mismo fenómeno que quiere explicar, es el pensar del afuera el que se presenta como violencia tanto sobre el conocimiento como sobre la realidad. Pero esta violencia es una ficción demasiado creída, una versión del acercamiento al acontecimiento que no tiene por qué ser exclusiva. En el trasfondo de este pensamiento está Nietzsche. Es por una tendencia no de verdad, sino de dominio, que se habla de primeros principios ordenadores de la realidad, que se habla de causas últimas, que se habla, en fin, de un afán de filosofía en un sentido metafísico.<sup>79</sup>

Antes de la pregunta por una verdad que fuera causa de sí misma, detrás del problema epistemológico de encontrar criterios suficientes, universales, de toda acción y fenómeno, Nietzsche piensa que hay que preguntar por la necesidad de afanarse por esa verdad y esos criterios; remite una cuestión pretendidamente objetiva (la pregunta por el Ser en general) a un plano enteramente subjetivo: ¿qué es lo que nos obliga a querer encontrar el fundamento racional de todo lo existente, la “cosa en sí”? Argumenta que la verdadera razón de ese afán por la verdad en el fondo es irracional: un valorar por medio de la lógica, un “deseo íntimo” vuelto abstracto, un crearse “ficciones lógicas” que hacen del conocimiento un instrumento.

En este sentido, el pensamiento sistemático, la “filosofía dogmática”, como la llama Nietzsche, se ha creado ficciones como la *causa sui*, como último fundamento de la

<sup>78</sup> Trías, Eugenio, “La superación de la metafísica y el pensamiento límite”, en *La Secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, p.284.

<sup>79</sup> Cfr. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, pp.21-46.

naturaleza, y el yo como último reducto que niega el perspectivismo del conocimiento, el "peligroso quizás" que indica que nadie tiene una última palabra.

Ya Nietzsche insinúa desde este punto de vista (aunque no lo desarrolla plenamente) el hecho de que ciertos nexos lingüísticos están íntimamente relacionados con la búsqueda de causas absolutas y principios universales, que aquí evidenciamos como un tipo de discurso restrictivo, incapaz de tomar en cuenta la polivalencia de los fenómenos:

"Justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática -quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas-, todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos: lo mismo que parece estar cerrado el camino para ciertas posibilidades distintas de interpretación del mundo".<sup>80</sup>

Quizá Nietzsche es el primero en darse cuenta de que ciertos conglomerados lingüísticos condicionan, predeterminan unívocamente, el entendimiento de los fenómenos. Es en este pensador del desenmascaramiento en quien aparecen por primera vez reunidos los términos voluntad de dominio, afán de verdad y predisposición lingüística. El hecho de que se hayan inventados esas "ficciones convencionales", los conceptos puros de substancia y yo, de causa de sí mismo y de no contradicción, para hablar en términos generales, el hecho de que se haya inventado toda la armazón metafísica como una construcción de designaciones que se remiten entre sí formando un discurso cerrado (y violento para otras formas de habla), tiene que ver por primera vez en Nietzsche con causas ajenas a ese mismo discurso, que es necesario investigar o desenmascarar.

La metafísica se presenta como un discurso hecho desde de la exterioridad con fines de ordenación unívoca del mundo y de orientación moral de los sujetos, además, por otra razón que ya Schopenhauer había advertido y que Nietzsche lleva hasta sus últimas consecuencias: nuestra incapacidad para soportar el sufrimiento. El mundo concreto, el mundo de la vida (de los entes particulares y finitos, como quería Schopenhauer) es un mundo de fragmentación, es el mundo de la experiencia poliforma que no podemos controlar tan fácilmente como a veces quisiéramos, que por lo mismo nos amieda y confunde. Abrirse a toda la experiencia quiere decir vivir en el riesgo y permanecer, en

---

<sup>80</sup> Ibidem, p.42.

palabras de Nietzsche, en un abismo sin fundamento. El devenir, azaroso y en ocasiones inmensurable, ocasiona un afán impostergable de huida, un afán de erradicar todo lo que causa dolor, surge un impulso de ordenar el mundo de la experiencia, de ir más allá de él confiándose a las invenciones conceptuales, y aún gramaticales, que Nietzsche representa con la metáfora del trasmundo:

“Ebrio placer es para quien sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Ebrio placer y un perderse-a-sí-mismo me pareció en otros tiempos el mundo. Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna -un ebrio placer para su imperfecto creador...Sufrimiento e incapacidad fue lo que creó a todos los trasmundanos; y aquella breve demencia que sólo experimenta el que más sufre de todos.”<sup>81</sup>

Pero el resultado de este intento de evasión de la violencia del mundo de la experiencia y de sus consecuencias de sufrimiento para el hombre, son los contrarios a los que se esperaban, pues, al convertirse el esfuerzo metafísico de ordenación absoluta en una especie de orden moral al mismo tiempo (en la medida en que toda metafísica se trata, para Nietzsche, de una valoración amañada del mundo), se comete mucha más violencia de la que se quería evitar. En cierto modo el método de reducción sintética de la metafísica consigue simular la complejidad del mundo, evitar sus peligros y conducimos supuestamente a un mundo de seguridad, en esa medida sirve de fundamento al baremo de reglas morales con las que equilibramos la vida. Pero ese equilibrio se ha conseguido a costa de la marginación de la experiencia, de su “idealización”, de su violentación. Al respecto, afirma Vattimo:

“Metafísica y moral son la puesta en funcionamiento de un complejo sistema que, nacido de la necesidad de seguridad, perpetúa en cambio la inseguridad y la violencia de la situación de partida transformándolas y reproduciéndolas de varios modos.”<sup>82</sup>

En la medida en que la metafísica es una “moral disfrazada”, dice Conill refiriéndose al mismo asunto que tratamos, puede decirse que es una cuasi-soteriología, una doctrina de la salvación, en una palabra, una ontología moralizante.<sup>83</sup> En cierto modo, este tipo de metafísica dominante, totalizante, es una forma de afirmación del sujeto sobre el

<sup>81</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, p.56. Como se sabe, cuando Nietzsche dice “Ebrio placer y un perderse-a-sí-mismo me pareció en otros tiempos el mundo”, se refiere tanto a la actitud metafísica de buscar la razón de lo que existe más allá de lo que existe, como a su propia posición, que a él le parece superada, de *El Nacimiento de la Tragedia*.

<sup>82</sup> Vattimo, Gianni, *El Sujeto y la Máscara*, Península, p.115.

<sup>83</sup> Conill, Jesús, *La crisis de la metafísica*, Anthropos, p. 15.

mundo, una absoluta racionalidad (en el sentido de razón instrumental, no de razón dialógica o argumental) que rompe con todo lo que no se atenga a sus mismos principios, y en esa medida avanza más allá de sus límites y por lo mismo olvida la presencia de las cosas:

“El pensamiento que se sustrae al olvido metafísico no es pues un pensamiento que tenga acceso al ser en sí, que pueda representarlo y hacerlo presente; esto es precisamente lo que constituye el pensamiento metafísico de la objetividad. El ser nunca es verdaderamente pensable como presencia; el pensamiento que no lo olvida es sólo aquel que lo recuerda, esto es, que lo piensa siempre ya como desaparecido, como ausente.”<sup>84</sup>

Cuando la metafísica afirma que la presencia realmente real, el Ser causa sui, se encuentra más allá del mundo de significaciones asequible a nosotros, curiosamente logra una suerte de dominación sobre los acontecimientos del mundo a través de esa exposición de lo ausente (que en otro contexto, hablando del estructuralismo, podremos asimilar a lo que Eco llama estructura ausente, y que cumple más o menos la misma función de este ser metafísico, pero restringida a la red de signos en lo social). El Ser con mayúscula, olvidando su límite (de pura idea) ha ocupado el sitio de los seres contingentes, azarosos, fenoménicos, los ha marginado, silenciado.<sup>85</sup>

Al hacer esto, la metafísica totalizante también ha olvidado, como nos decía Nietzsche, que existen otras versiones sobre el mundo, ha olvidado o menospreciado, tachándolas de meros acercamientos, de doxa tentativa y superable, las versiones del mito, de la religión, de la literatura. Esto lo ha hecho en nombre del sujeto, pero en un antropomorfismo de muy sospechosa confección.

La invención de un mundo *de veras verdadero* que se hace la metafísica, más allá de la transitoriedad de lo existente, intemporal y por lo tanto seguro, responde, pues, desde este punto de vista al afán de poder que suprime, que niega; o bien, que recorta los discursos, como dijo Foucault. El antropocentrismo que se propone aquí se olvida precisamente de los hombres concretos, de los hombres en acontecimiento -para decirlo con palabras de Deleuze- para hablar en nombre de la humanidad en sentido abstracto y

<sup>84</sup> Vattimo, El fin de la modernidad, Gedisa, p.107.

<sup>85</sup> Cfr. Heidegger, Introducción a la metafísica, Gedisa, p.13.

universal. La manera de llevar a cabo esto es por medio de la utilización de ciertos términos y no de otros, insistimos, el acto de nombrar quiere decir en este momento delimitar, definir haciendo a un lado la serie de interpretaciones que existen de un hecho.

Interpretar es en gran medida hacer una metáfora, pues se comparan dos fenómenos (dos cosas frente a un sujeto, o bien la realidad de la conciencia del sujeto y el fenómeno que se le enfrenta) y se dice uno por otro<sup>86</sup>. Cuando la metafísica en su olvido del límite deja fuera la capacidad de interpretar, no sólo está excluyendo otra versión de las cosas (lo que, como hemos visto, ya es violento de por sí), sino que excluye al mismo tiempo una manera fundamental de comportarse la conciencia lingüística, que por lo demás, es el único modo de presentarse la conciencia en el fenómeno, en forma de lenguaje, no en forma de concepto que generaliza y abstrae. Para Gadamer, la expresión de una cosa por otra, la manera de trabajar alguien en una transposición de significados, sólo es posible estableciendo una semejanza metafórica indispensable:

“En esto consiste precisamente la genialidad de la conciencia lingüística, en que está capacitada para dar expresión a estas semejanzas. Esto puede denominarse su metaforismo fundamental, e importa reconocer que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso transpositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico.”<sup>87</sup>

Gadamer explica que no porque este tipo de lenguaje metafórico no aspire a la generalidad abstractiva (sino que refleja una experiencia personal), deja de incorporar un conocimiento de lo común. Pero este conocimiento será sistemáticamente negado por el pensamiento metafísista, tachado de subjetivo, arbitrario o no riguroso. La physis, así, sería accesible sólo a una subjetividad sin límite, una subjetividad abstracta que no interpreta sino que define lapidariamente y así alcanza la objetividad deseada. Pero para un pensamiento con límite, un pensamiento crítico, no puede existir este tipo de objetividad, se trata de un pensamiento que expone, como quiere Gadamer, desde cada situación una perspectiva distinta que enriquece el conocimiento sin volverlo enteramente abstracto.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Cfr. Aristóteles, El Arte Poética, Austral, p. 65: “Metáfora es traslación de nombre ajeno, ya del género a la especie, ya de la especie al género, o de una a otra especie, o bien por analogía.”

<sup>87</sup> Gadamer, Hans-Georg, Verdad y Método, T.I, p.515.

<sup>88</sup> Nietzsche había en términos muy parecidos a los de Gadamer en este punto: “...un ver perspectivista, únicamente un conocer perspectivista...cuanto mayor sea el número de ojos

El tratamiento que hace la metafísica totalizante de las verdades es el del enmascaramiento, el enmascaramiento de un sujeto débil e indeciso en el fondo, el sujeto moderno que se refugia en la razón (hegemónica) con los propósitos de invención que ya hemos revisado. Desde Nietzsche se propone, como es sabido, una psicología de desenmascaramiento. Gianni Vattimo retoma este precepto nietzscheano y lo expresa en esta forma:

"El resultado del desenmascaramiento -del "ser"- pues, no puede ser una apropiación de lo verdadero, sino una explicitación de la producción de mentiras... Dado que la interpretación es un acto de violencia y superposición, no se puede pensar que su logro se mida según una mayor o menor correspondencia con la esencia de la cosa. Esencia es el nombre que se da al resultado del experimento, a la cosa tal como se constituye en el acto interpretativo".<sup>89</sup>

Una de las caras del problema esencial de la metafísica como violencia, y con ello de la marginación o devaluación de otros discursos es, pues, el de la constitución del sujeto como plataforma única de definición del mundo. La idea nos es heredada de la modernidad, desde la idea cartesiana de que la certeza absoluta no se encuentra en un dato del mundo sino en una operación radical del sujeto: *cogito, ergo sum*, la máxima reflexividad que culmina en el problema del solipsismo. El cogito se encuentra a sí mismo en una tautología, tiene como resultado de la duda metódica un principio lógico-metafísico que carece de relaciones con algo más allá de sí mismo. El idealismo derivará esta teoría en una fundamentación que expone como centro ontológico único al ego (como "apercepción sintética de la percepción" en Kant, y luego como subjetividad que se encuentra a sí misma en la historia, en Hegel).

El rompimiento con la idea de que existe este centro de fundamentación único, presentar al sujeto como descentrado, o bien, como quieren algunos, hablar de la destrucción del yo como único dador de sentido, es lo que, en nuestro contexto, abrirá el campo de legitimación al discurso de la literatura (lo mismo que al del mito, la religión, y otros discursos violentados por la metafísica totalizante).

---

distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto mas completo será nuestro concepto de ella...": *Genealogía de la moral*, Alianza, p.175

<sup>89</sup> Vattimo Gianni, *Más allá del sujeto*, Paidós, p.37.

Según Vattimo, la palabra sujeto puede ser entendida en dos formas: como lo que está por debajo de las manifestaciones contingentes e históricas en forma substancial, en el sentido griego rescatado por la escolástica de *hypokeimenon*; y como principio determinante que condiciona el mundo y las acciones del sujeto.<sup>90</sup>

El idealismo hipostasió estas nociones en un abuso tan grande que llegó al grado de igualar la realidad pensada con el sujeto pensante. En este momento se sacrifica a los sujetos particulares, y sobre todo a las versiones mudables y contingentes de ellos, por buscar una absolutización del saber.<sup>91</sup> Simplificando, haciendo taxonomías, conceptualizando abstractamente el mundo de la experiencia fenoménica, se construyen palabras -alma, yo, razón, sujeto- que no expresan, precisamente, experiencias originarias, sino artificios. Romper con estos artificios tiene el significado lo mismo de una actitud moral que de un cambio profundo en las categorías epistemológicas, y quizá lo primero sea condición de posibilidad de lo segundo.

Lo anterior lo ve ya, una vez más, Nietzsche. La fractura del sujeto metafísico se puede ver desde la perspectiva del nihilismo reactivo y su superación mediante un nihilismo activo. El nihilista reactivo es para Nietzsche ese individuo que no pudiendo alcanzar la seguridad absoluta en un mundo, llámese la representación de este mundo Dios, Idea Absoluta, Historia, Destino, etc., se resiente ante la nada que se le presenta, se vuelve melancólico respecto a la seguridad que ansiaba y desde esa melancolía resentida no es capaz de crearse nuevos valores que lo impulsen a vivir en el mundo de la contingencia y de la provisionalidad, se resiente ante un mundo en donde no hay una orientación definida (no hay teleologías predictivas). El nihilista activo en cambio representa una imagen heroica que se rebela ante toda orientación rectilínea de la historia y del mismo sentido de su vida, es el que, como el campesino con una serpiente prendida de su garganta que se encuentra Zarathustra<sup>92</sup>, afirma lo mismo el sufrimiento que el placer y por esa afirmación radical se transforma moral y epistemológicamente; es el que, afirmando el eterno retorno de las mismas cosas, supera por completo al sujeto metafísico:

<sup>90</sup> Vattimo, El fin de la modernidad, p.41 y sig.

<sup>91</sup> Foucault, Microfísica del poder, p. 27 y sig.

<sup>92</sup> Nietzsche, Así Habló Zarathustra, en el pasaje De la Visión y el Enigma, pp.227-228.



"El verdadero enemigo del eterno retorno de lo igual, de la coincidencia de existencia y valor, acontecimiento y sentido es el sujeto de la metafísica y la moral tradicionales, que no logra pensar tal coincidencia, sino con terror y disgusto, como falta de sentido (ya que no logra el sentido más que como trascendente)."<sup>93</sup>

Fuera de la discusión de si el planteamiento del eterno retorno es o no una teoría equivocada sobre la temporalidad (cosa que no nos incumbe directamente en esta tesis), lo que hay que subrayar de esta idea nietzscheana es el hecho de que un cambio de actitud, el atreverse a poner en un mismo plano lo que sucede, la existencia, y su valoración o sentido, es decir, la actitud moral de la afirmación de todo (del sufrimiento lo mismo que del placer), lleva necesariamente a una apertura gnoseológica en el sentido de no poner de un lado al sujeto y del otro al mundo, es decir, el hecho de no aceptar la exterioridad como dadora de sentido último:

"Toda la actitud de el hombre contra el mundo, el hombre como principio negador del mundo, el hombre como la medida del valor de las cosas, como juez del mundo, que termina por poner la existencia misma en la balanza y la encuentra demasiado ligera -el monstruoso absurdo de tal actitud ha entrado en nuestra conciencia y nos disgusta - ¡reímos sin más, cuando encontramos el hombre y el mundo puestos uno al lado del otro, separados a través de la sublime pretensión de la palabrita y!".<sup>94</sup>

Una parte del conflicto de concebir mundo y hombre por separado, se puede ver en el problema del cuerpo. También desde el punto de vista de la abstracción hecha del espíritu respecto al cuerpo, en donde el espíritu posee o es capaz de alcanzar la objetividad plena, el discurso de la metafísica quiso ser autónomo y único. El espíritu inmortal, carente de los variados elementos contingentes fenoménicos del cuerpo -sexualidad, error, caída moral en el pecado, etc.- fue la base de toda visión de trascendencia. Cuando al yo se le otorgan las categorías del cuerpo, y se le ve como algo tan transitorio y mundano, corruptible, como él, el discurso de la metafísica pierde gran parte de autarquía y se le deja de ver como un discurso privilegiado. Aquí es donde la literatura puede empezar a tener el mismo peso, en cuanto a su capacidad de expresión de la situación, que la filosofía: describe a los cuerpos (cuerpos espiritualizados, si se quiere) en su multiplicidad, en la divergencia de las vicisitudes del mundo, en sus accidentes, en sus posibilidades aún no cumplidas plenamente.

<sup>93</sup> Vattimo, El sujeto y la máscara, Península, p.191.

<sup>94</sup> Nietzsche, La Ciencia Jovial, Monte Ávila, p.209.

El sujeto no metafísico, es producido, depende de un horizonte de sentido que le permite ser socialmente; el otro Sujeto, el que siempre ha fungido como gozne entre la trascendencia absoluta y el mundo, se revela una ficción:

“El sujeto no es un *primum al* que se pueda dialécticamente volver; es él mismo un efecto de superficie y se ha convertido en una fábula, una ficción, un juego de palabras.”<sup>95</sup>

Esta ficción, con igual valor de credibilidad que cualquier otro discurso si la queremos juzgar desde ese punto de vista, en algún momento fue demasiado creída, desplazando a todas las demás. Si dejamos de pensar que, como dice Vattimo, se trata de un *primum metafísico-gnoseológico*, y nos centramos en una noción del sujeto perteneciente a su mundo, con cuerpo y temporalidad, entonces abandonamos la necesidad más o menos neurótica (o maniaco-depresiva) de retomar a un origen de todo devenir que lo justifique y de seguridad. Deleuze, por ejemplo, nos expone este tipo de explicación “lógico-psicoanalítica” acerca de la metafísica de corte platónico-idealista.<sup>96</sup> El postulado causalista que exige remontarse a un origen para hacerlo responsable del devenir, que desde lo infinito estaría justificando la posición y vocación esencial del hombre, se rompe cuando éste se piensa como parte del mundo y de la historia, del lenguaje y de la mortalidad. Esto lo hará aquel concepto de hombre que lo asuma en su finitud, que hable de su muerte como la dadora de sentido de la existencia, esto es, por ejemplo, el *Da Sein* heideggeriano o el ultrahombre nietzscheano.

La posibilidad de ver en la literatura, lo mismo que en la filosofía, una versión valiosa del acontecimiento; la posibilidad de no restringir el concepto de realidad y de verdad a un discurso privilegiado (el que presenta en un afán totalizante con un único centro de fundamentación), depende pues, si seguimos la argumentación hasta aquí hecha, de hablar de un proceso de des-fundamentación, de una ontología del declinar, como la llama Vattimo.

<sup>95</sup> Vattimo, Más allá del sujeto, p.30.

<sup>96</sup> Cfr. Deleuze, Lógica del sentido, p.139; “No deben compararse las filosofías y las enfermedades, pero hay enfermedades propiamente filosóficas. El idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica y, con su sucesión de ascensiones y caídas, la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma. La manía inspira y guía a Platón. La dialéctica es la fuga de las Ideas, la *Ideenflucht*: como dice Platón de la Idea, <ella huye o perece...>. Incluso en la muerte de Sócrates hay algo de suicidio depresivo.”

El problema, como hemos visto, se sitúa sobre todo en la modernidad. La modernidad se remonta al fundamento-origen como la única forma de darle sentido a los acontecimientos, para dar legitimidad a su discurso. Desde Lyotard, habíamos visto en los primeros apartados, el juego de aspiración de la razón absoluta de la modernidad se revela como un metarrelato que funciona como paradigma de legitimación de relatos. Al culminar el proyecto moderno, el metarrelato deja de ser un paradigma y los pequeños relatos, los relatos históricos, subterráneos, obtienen mayor vigencia. La expresión de lo postmoderno está en la desconfianza hacia los metarrelatos como garantía única de verdad. La postmodernidad en este sentido no puede ser entendida como una crítica a la puesta de un fundamento único que a su vez busque otro fundamento único.

En una nueva filosofía, no se aspirará ya a una nueva fundamentación, no existen pretensiones de hegemonía, se abre la racionalidad hacia la diferencia y la actitud moral hacia la tolerancia. Ontología del declinar no quiere decir que se tenga la pretensión de verdad última, no hay actitud de dominio sobre el pensamiento pre-lógico<sup>97</sup>, ni identificación de pensar y acontecimiento, sino provisionalidad y apertura dialógica.

Sólo desde una ontología como la que propone el pensamiento del declinar, se puede pensar, insistimos, en las otras versiones del acontecimiento de manera abierta y madura. Entre estas versiones está, subrayamos, la literatura. Se trata esta ontología de una hermenéutica que parte de la premisa de que el acontecer sólo puede ser pensado como lenguaje (el logos se piensa como palabra y no como conciencia). Se trata de un pensamiento que reconoce la disolución de la línea recta de la historia y admite la imagen del rizoma (esto lo veremos con detenimiento en el punto 2.3) y del relato para explicar la situación concreta:

“La ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está de modo alguno fuera de su evento, el cual sucede en el historizarse suyo y nuestro”<sup>98</sup>

Este tipo de ontología se constituye como pensamiento “débil” (no sobre la debilidad), en el sentido de que es la opción frente al pensamiento fuerte de la metafísica totalizante. No quiere ser fuerte en ese sentido (no pretende la eternidad, ni la estabilidad, ni la absolutéz), sino que se centra en lo que deviene:

<sup>97</sup> Cfr. Althusser, et.al., La Transformación de la Filosofía, en *Filosofía y lucha de clases*, Madrid, Akal, p.11.

<sup>98</sup> Vattimo, El fin de la modernidad, p.56.

"El pensamiento que olvida el ser como fundamento y abandona el ámbito metafísico de la representación, en el que la realidad se despliega en un orden de mediaciones y concatenaciones dialécticas y, precisamente en cuanto se sustrae de esta cadena de la fundación, salta fuera del ser entendido como Grund."<sup>99</sup>

Este salto de comprensión del que habla Vattimo no encuentra de entrada un fundamento sólido sobre el cual desarrollarse, encuentra sólo una serie de oscilaciones de sentido, donde los "conceptos se hacen fluidos e inasibles", donde no hay nada que sea permanente. No hay aquí anclaje a ninguna tradición, por añeja que sea, sino precisamente su constante cuestionamiento en el modo de la oscilación; oscilación de uno a otro principio-origen que en otro contexto fue considerado como único.

Si la modernidad, según esto, se detuvo en la epistemología como su momento clave, la postmodernidad habla más bien de hermenéutica. La epistemología aspira a la absoluta traductibilidad de los discursos, en su reducción, en el fondo, a un sólo lenguaje común y básico que permite la traducción; la hermenéutica en cambio no quiere traducir con el fundamento de una verdad única, admite que no hay un código unificador de lo variable, e intenta apropiarse de lo otro como otro sin querer reducirlo a una serie de categorías únicas, de conciencia o de naturaleza metafísica. Sobre esto, Rorty se expresa así:

"Somos epistemólogos cuando comprendemos perfectamente lo que ocurre y queremos codificarlo con miras a extenderlo, profundizarlo, enseñarlo y fundarlo. Somos necesariamente hermenéuticos cuando no comprendemos lo que ocurre y somos bastante honestos para admitirlo."<sup>100</sup>

En el fondo, como se ve, se trata de una cuestión de actitud, para volver a Nietzsche, de una forma de pensar (interpretar y argumentar) que no busca sino la emergencia del pensamiento en lo no dicho, que busca partir no de un principio a priori al modo esencialista de hacer filosofía (buscando causas últimas y rigurosidad lógica absoluta), sino partir de eso que no presenta fundamento, es decir, hacer genealogía en lugar de metafísica.

<sup>99</sup> Ibidem, p.63.

<sup>100</sup> Rorty, Richard, La filosofía y el espejo de la naturaleza, Gedisa, p.321.

La genealogía no busca un fundamento-origen como lo hace la metafísica. Nietzsche habla de genealogía en estos dos sentidos<sup>101</sup>, muy lejanos de esa pretensión totalizante: uno, como emergencia o punto de surgimiento (Entstehung), como encuentro azaroso de fuerzas que chocan, no como el seguimiento de un "destino" o cualquier teleología que pudiera dar sucesión lineal a la significación de los fenómenos (metafísica), sino que se abre a la multiplicidad de interpretaciones, y a la historia de tales interpretaciones la llamamos genealogía; dos, como procedencia (Herkunft), en el sentido de que se perciben las "marcas sutiles y singulares", las diferencias y no las semejanzas (por esto hacer genealogía es en gran medida hacer la historia de lo otro y no de lo Mismo) en el sentido de lo que se produce en el intersticio del choque de fuerzas. Este último sentido de la genealogía tiene su raíz en el mismo cuerpo, lugar de articulación con la historia:

"...sobre él (el cuerpo) se encuentran los estigmas de los sucesos pasados... El cuerpo: la superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), el lugar de la disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento."<sup>102</sup>

Como al que hace genealogía no le interesa encontrar "lo que ya estaba dado", lo "en sí", no se entretiene en consideraciones que no sean históricas y contingentes, que no se encuentren en el campo de la diferencia. Es ocuparse de "las meticulosidades y en los azares", es, atreviéndonos a hablar dentro de nuestro contexto, hacer literatura (aunque en un sentido restringido que aclararemos más adelante):

"Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen -es la discordia de las otras cosas, es el disparate."<sup>103</sup>

Y poco más adelante, Foucault complementa:

"La tarea de la genealogía consiste en percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos ahí donde menos se espera...captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las

<sup>101</sup> Cfr. Foucault, Michel, Nietzsche, la Genealogía, la historia, en *El discurso del poder*, Folios.

<sup>101</sup> Rorty, Richard, La filosofía y el espejo de la naturaleza, Gedisa, p.321..

<sup>102</sup> Ibidem, p.14.

<sup>103</sup> Foucault, Nietzsche, la genealogía, la historia, en Ob.cit., p. 137.

diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de ausencia, el momento en el que no han tenido lugar.<sup>104</sup>

Es posible que la literatura advenga una forma de hacer filosofía, o un discurso al menos con la misma garantía epistémica, si se la ve como el abandono de un discurso metafísico y la integración de un discurso genealógico.

#### 4.3. El discurso *logofonocéntrico* y su demarcación de fronteras.

Un rechazo a la metafísica muy parecido al que hemos intentado exponer en estas páginas, lo realiza Jaques Derrida en otros términos. Ya colocado expresamente en la perspectiva del lenguaje, se pregunta por la pertinencia de los márgenes en una forma de hacer filosofía, ¿cual es la necesidad de tal operación?, y, sobre todo, ¿de qué manera la filosofía occidental se las ha visto con su otro, con lo que supuestamente ella misma ubica fuera de sus límites?. El dominio del límite es lo que ha distinguido a la filosofía de corte platónico que hemos identificado con la búsqueda de un fundamento-origen, pero para mejor dominarlo, piensa Derrida, lo ha transgredido: ha hablado de lo que no es ella como de aquello que a pesar de estar fuera aún así es catalogable, determinable, desde su propio mecanismo de ubicación de todo lo existente. Se sostiene con esta otredad un "acuerdo reflexionado", de tal manera que no se la ve en realidad como lo no filosófico, sino como aquello que tomó prestadas las categorías del logos de lo propio para presentarse como otro. La filosofía, en su corte racionalista occidental, se ha manifestado, pues, como una caja de resonancia, un "tímpano", que todo lo interpreta regresándolo al mismo lugar al modo del eco, la función del oído filosófico ha sido siempre querer ser oír.<sup>105</sup>

En el fondo la intención de este tipo de discurso es la de "interiorizar todo límite como algo que es como siendo el suyo propio". Se trata de exponer la cuestión de la presencia del ser (más adelante veremos las raíces heideggerianas que esto tiene) como aquello que reabsorbe toda diferencia en un "dominio apropiante" que tiene dos facetas:

"Por una parte una jerarquía: las ciencias particulares y las ontologías regio-

<sup>104</sup> Foucault, Ob.cit., p.139.

<sup>105</sup> Cfr. Derrida, *Tímpano*, en *Márgenes de la Filosofía*, pp.17-35. El querer ser oír resume para Derrida sobre todo el intento de apropiación del mundo del idealismo, que desde la voz de la conciencia absoluta esperaba obtener una respuesta también absoluta de determinabilidad del mundo justamente al modo en que opera el oído. Sobre esto, volveremos más adelante.

nales son subordinadas a la ontología general luego a la ontología fundamental...todas las preguntas que solicitan el ser y lo propio descomponen el orden que somete los campos determinados de la ciencia, sus objetivos formales o materiales (lógica y matemática o semántica, lingüística, retórica, ciencia de la literatura, economía política, psicoanálisis, etc.), a la jurisdicción filosófica<sup>106</sup>

En segundo lugar pone Derrida al lado de la serie de jerarquizaciones, el afán por la unidad globalizante, muchas veces reduccionista:

"Por otra parte, una envoltura: el todo está implicado, en el modo especulativo de la reflexión y de la expresión, en cada parte. Homogéneo, concéntrico, circulando indefinidamente, el movimiento del todo se nota en la determinaciones parciales del sistema o de la enciclopedia, sin que el status de esta observación y la partición de la parte den lugar a una deformación general del espacio."<sup>107</sup>

Jerarquía y envoltorio son las dos maneras que tiene de darse el logocentrismo como forma de dominio de la filosofía occidental. A este logocentrismo se refiere también Derrida cuando habla de "falocentrismo": erección del logos (como razón instrumental, como discurso impenetrable y penetrante del sistema o del yo) en un sentido centralista; masculino en el sentido de que no admite los significados de la periferia del lenguaje, esos significados diferidos o diseminados por la misma función lingüística.<sup>108</sup>

Ante tal operación absorbente y refractaria de la metafísica, astutamente no propone Derrida una "anti-metafísica", pues ésta sería nuevamente absorbida por los modos de dominio que tiene la primera, sería devuelta en eco de tal forma que la metafísica se haría más fuerte por la capacidad que tiene de nutrirse dialécticamente de su contrario. Propone más bien que el trabajo de la deconstrucción sea una estrategia frente al discurso metafísico, que no se enfrente a él como su contrario sino que lo lea oblicuamente, que difiera su sentido haciéndolo móvil, que lo disloque:

"Consecuencia: dislocar el oído filosófico, hacer trabajar el loxós en el logos, es evitar la contestación frontal y simétrica, la oposición en todas las formas de la anti-, inscribir en todos los casos el antismo y el cambio, la denegación

<sup>106</sup> Ibidem, p.26.

<sup>107</sup> Ibidem, p.27.

<sup>108</sup> Cfr. Peretti, Cristina de, Jaques Derrida. Texto y Deconstrucción, p.35.

doméstica, en una forma de emboscada, de lokhos, de maniobra textual.<sup>109</sup>

El primer (y tentativo) resultado de esta estrategia de lectura (que por lo demás, es la única definición que Derrida acepta de deconstrucción, es decir, una maniobra que no es ni un método ni un antimétodo, por las implicaciones teóricas que estas palabras implican) es la *differánce*, la *diferancia*. El cambio de vocal no es caprichoso, se refiere a una instancia que no sería la de la "diferencia" que puede ser absorbida y dominada - ontológica u ontoteológicamente- por el discurso metafísico tal como lo hemos descrito.<sup>110</sup>

Diferancia ha de tomarse como diferir, que tiene al menos dos sentidos: diferir como temporizar, se trata de recurrir a una mediación temporal como suspensión o retardamiento del deseo, de la finalidad o del efecto, y ya que se trata de un retardamiento, esta temporización también es un espaciamiento, un postergamiento no sólo del suceso sino también del lugar en que ocurre (hablando del acontecer del ser y de su ubicación). El segundo sentido de diferir es el que mienta algo que no es idéntico, ser otro. Diferancia se refiere (ya que no podemos decir propiamente que es tal o cual cosa), según estos dos sentidos, a la configuración de las significaciones que es irreductiblemente polisémica y que no tiene a la base ninguna permanencia de ser (sino que más bien es "anterior" que toda determinación de ser y su condición de posibilidad).

Desde el punto de vista de la escritura, que es el que más nos interesa a nosotros, la diferancia no puede entenderse como el signo cuya función sería re-presentar en su ausencia una presencia efectiva (así como un nombre re-presenta de alguna manera a la persona que está ausente); no puede ser entendida sólo como el signo de la presencia diferida, teniendo así siempre un carácter secundario -siendo lo primario la esencia o presencia significada-. Se trata de una diferancia originaria, pero, insiste Derrida, no en el sentido metafísico de arkhé o de telos que preexistiría al juego en que se producen (producir en un sentido muy cercano al de la palabra emergencia en Foucault, que ya

<sup>109</sup> Derrida, Ob.cit., p.21-22.

<sup>110</sup> Derrida, *La Différance*, en *Márgenes de la Filosofía*, p.56: "Para una cierta cara de sí misma, la diferancia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica. La a de la diferancia señala el movimiento de este despliegue". La diferancia no puede ser ya subsumida por las categorías de la ousía o de la parousía, es innombrable por esto, pues no se refiere ni a una esencia ni a un sujeto que la portaría, pero no por esto se convierte en una superesencialidad inconcebible e inefable (al modo del platonismo plotiniano, por ejemplo, que quizá es a la posición que se refiere implícitamente Derrida en más de una ocasión), no tiene, pues, un sentido teológico. Cfr. Idem, p.42.



hemos revisado) las diferencias, no en el sentido de una originariedad que sería asimilable a un concepto significado suficiente para sí mismo y anterior a la historia de este juego:

"Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la diferencia, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general."<sup>111</sup>

Las diferencias producidas no son esencias anteriores al sistema (del lenguaje) -o lucha de fuerzas en que actúan-, tampoco son conceptos significados y "seguros", son históricas:

"...designaremos como diferencia el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye <históricamente> como entramado de diferencias."<sup>112</sup>

Que sea histórica la diferencia quiere decir que cada una de las diferencias que produce remite a la otra en el sentido de que difiere de ella, de que "guarda" la marca o el rastro de las otras desde el pasado y hacia el futuro. Este "guardar" no significa sin embargo el movimiento hegeliano de la síntesis de una aparición histórica a otra del espíritu que se reencuentra consigo mismo. Porque no se trata de contestar a la pregunta ¿qué es lo que difiere o quién difiere, quién o qué es la diferencia que produce o hace emerger las diferencias?, desde una argumentación que expondría a un sujeto presente para sí en tanto que consciente de sí sin el juego de los significantes, sin el juego de su habla. En el fondo, piensa Derrida, tal argumentación ubicaría a la conciencia del sujeto como el querer decir de la presencia para sí, como la percepción de sí misma de la presencia, y hablar en estos términos es volver al discurso metafísico -u ontoteológico que ya había denunciado Heidegger- que privilegia a la presencia del ser como unidad e identidad cerrada, precisamente, a la diferencia y al tiempo, al cambio; discurso que "inventa ficciones teóricas", como toda la serie de oposiciones (inteligible-sensible, concepto-intuición, cultura-naturaleza, etc.) y regionalismos ordenados por una supuesta visión universal o total (incluso totalitaria, hegemónica) de

<sup>111</sup> Ibid., p.44.

<sup>112</sup> Ibid., p.47-48.

lo existente. Hablar de diferancia no es el intento de un discurso unitario en este sentido, sino precisamente de uno discordante, que es en sí mismo discordia (pólemos):

"Podremos, pues, llamar diferancia a esta discordia <activa>, en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia."<sup>113</sup>

Se trata de una alteridad radical, en tanto que discordia de fuerzas, que se señala como una serie de efectos que se retardan en el tiempo y en el espacio, y este retardamiento es lo que impide que haya una síntesis dialéctica de los momentos, una síntesis "concentrante". El discurso de nuestra época se constituye precisamente como algo falto de este fundamento unificador. Este discurso es innombrable si por nombrar entendemos categorizar metafísicamente una cosa. Incluso el nombre de diferancia se disloca continuamente y entra también él en la cadena de sustituciones y remisiones de significantes que difieren.<sup>114</sup> Si acaso llamar a este sistema de lucha de fuerzas en discordia de la lengua, con el apelativo de escritura.

La escritura, tal como es entendida por Derrida, desplaza, fragmenta, el sentido de lo que se había entendido por lenguaje, en el entendimiento de que a la base de éste se encontraba la distinción irreductible, e incluso la subordinación, del signo y del significante respecto al significado. Se trataba en todo momento de pensar que preexistía un significado (una presencia no histórica: cosa, esencia, conciencia, etc.) a todo signo y a toda acción de significar, un significado fuera del juego. Pensar en la escritura es entrever la clausura de una época histórico-metafísica que sustentaba tal noción de lenguaje. Hablar de la escritura significa de entrada admitir que tal significado pre-existente es una ficción tranquilizadora, fuera del devenir:

"No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, redu-

<sup>113</sup> Ibid., p.53.

<sup>114</sup> Ibid., p.61: "Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal <diferancia> es él mismo acarreado, llevado, reinscrito, como una falsa entrada o una falsa salida todavía es parte del juego, función del sistema."

ciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje."<sup>115</sup>

El hecho de que este juego de la escritura "borre todo límite de orden de circulación de los signos" nos da el principio de la respuesta que buscamos en esta investigación: desde la circulación y recirculación incesante de los significantes (de tal manera que pensar en un significado ajeno a este movimiento se nos devela una ficción), no puede hablarse de filosofía y de literatura por separado, así como, rigurosamente hablando, de ninguna otra delimitación de lenguajes por "disciplinas". Se puede hablar de una multitud de juegos que agrupan los signos de diversas e inusitadas maneras (aquí, una vez más Foucault parece estar muy cerca de Derrida), y nada más. Toda otra determinación se nos muestra como imbuida por una intencionalidad de unidad y centralidad violentas.

El privilegio que se le dio siempre a un discurso que se ampara en la afirmación de un significado ajeno al juego del lenguaje, estuvo unido también al privilegio de la *phoné*, pues como ya habíamos visto, el "oírse-hablar" de la presencia como subjetividad consciente de sí, en tanto que no contingente, fue la base durante mucho tiempo de toda determinación y clasificación ontológica (como la de lo universal-particular, mundano-no mundano, universal-no universal, trascendental-empírico, etc.) : desde este punto de vista, la escritura aparecía como algo secundario, como "la traductora de un habla plena y plenamente presente", como una mera técnica, portavoz o interprete de un habla originaria en su contacto con la "realidad", portadora exclusiva de la significación de la "verdad"..

De este modo, el logos tendría un vínculo necesario y originario con la *phoné*, ésta recoge y dice el sentido producido por el primero, ya sea que este sentido se recoja del alma (que refleja a las cosas en su "estado natural", por ejemplo en la teoría aristotélica sobre el conocimiento), ya sea que tenga que ver con una intuición inmediata de las esencias o con una percepción emocional -natural- del mundo (en la versión de Rousseau acerca de la formación del lenguaje).<sup>116</sup>

<sup>115</sup> Derrida, De la Gramatología, p. 12.

<sup>116</sup> Cfr. *Ibidem*, p.19-25.

De aquí que todo logocentrismo sea también un fonocentrismo, y desde él toda escritura aparece como algo rebajado, como algo caído en la exterioridad no esencial. Pero la interioridad que se presupone ajena o anterior a la escritura no existe:

"La exterioridad del significante es la exterioridad de la escritura en general, trataremos de demostrar que no hay signo lingüístico antes de la escritura."<sup>117</sup>

Por esta razón Derrida anuncia el fin del libro. El libro tomado como una totalidad que representa o porta la presencia asimismo total que le preexiste, el libro como vigilante de la inscripción y los signos de esta totalidad (o idealidad) independiente, natural respecto a lo artificioso de la escritura literal (y que en el fondo es el último reducto de la defensa de la teología u ontoteología). La escritura frente a este lenguaje natural tiene una función destructora: de su univocidad y de su identidad, introduciendo la multivocidad y la diferencia en general; destructora de su tranquilidad e introductora del riesgo.

El punto de vista de la escritura se adquiere en primer lugar sabiendo que el orden del significado "nunca es contemporáneo del orden del significante", es más, admitiendo que un orden del significado como presencia de sí, anterior y ajeno esencialmente (aunque representable por la escritura fónica) del orden del significante, no existe:

"Si el momento no-fonético amenaza la historia y la vida del espíritu como presencia consigo en el aliento, es porque amenaza la sustancialidad, ese otro nombre metafísico de la presencia, de la ousia. En primer término bajo la forma del sustantivo. La escritura no-fonética quiebra el nombre. Describe relaciones y no denominaciones. El nombre y la palabra, esas unidades del aliento y del concepto, se borran en la escritura pura."<sup>118</sup>

Derrida nos da la clave para pensar en un texto que no se sienta sobre la base de lo ya dado, de un significado presente en el texto que sería algo así como *la presencia* de lo que quiere decir, su última versión, lo que "en esencia" es él. Nada de esto podemos dar por sentado. Y si no lo damos por sentado, esto quiere decir que lo vamos buscando, quiere decir que nos detenemos en las relaciones de los signos de un texto y no en sus últimos resultados.

Para la aclaración de nuestra hipótesis, lo que acabamos de decir es de gran relevancia. Significa por un lado que, si nos atenemos a lo que Derrida llama *escritura* (composición del texto como constante relevo de los significantes que arman sus hilos,

<sup>117</sup> Ibidem, p.21.

<sup>118</sup> Ibidem, p.35.

como constante retardo de la presencia como unidad ya acabada. esto es. composición que paradójicamente nunca acaba de componerse) al menos se nos abre una posibilidad de argumentación que no se atiene forzosamente a las exigencias de la razón logocéntrica, es decir, que no se atiene a lo que tradicionalmente entendemos por filosofía (en este entendimiento restringido, no crítico, del que hemos hablado).

La *escritura* significa en este contexto liberar a la reflexión del camino unívoco que le trazó la modernidad -quiero decir, la modernidad desviada de sus pretensiones mas originales y reducida a un aparato en donde la razón técnica o instrumental impera-. Liberar la reflexión indica precisamente rebasar las fronteras que le daban un nombre, un distintivo definido; se trata, para decirlo con otras palabras, no de hacer filosofía -en su sentido tradicional- sino de reflexionar, de argumentar (desdibujándose al mismo tiempo los objetivos de unidad, de presencia, de absoluta formalización del discurso).

La argumentación se libera de los motivos del pensamiento. Para decirlo con una metáfora, el pensamiento *cae en el mundo*, lo que significa que se vuelve lingüístico. Y en este caer no le interesa ya encontrar un "fundamento-origen" de las palabras, como si en él se hallara la única posibilidad de su sentido. El sentido de las palabras aparece en la referencia de unas con otras (incluso de unas contra otras), nunca en un más allá de ellas. Para la argumentación todo es recirculación de la diferencia, postergación del sentido último y unitario, vuelta a poner en marcha de un significante que remite a otro significante en una cadena que no termina.

Este tipo de argumentación puede decirse que no sólo se ha liberado de los motivos de la filosofía tradicional y del pensamiento idealista alemán, sino también de un tipo de literatura que limita sus posibilidades de relación entre significantes. La *escritura* no se atiene tampoco a los motivos de este tipo de literatura.

Para ilustrar lo anterior pongamos como último apoyo de este capítulo la distinción que hace Ronald Barthes entre lenguaje y literatura. Barthes piensa que el lenguaje, o más propiamente cada lengua particular, institucional, es ese "objeto" en el que se inscribe el poder en todos los tiempos y en todos los lugares. Se trata de una legislación que obligatoriamente es opresiva, conminativa, clasificatoria. Hablar, y escribir, dentro de las exigencias del lenguaje, es transigir con un orden ya impuesto:

"Así, por su estructura misma, la lengua implica una fatal relación de alienación. Hablar, y con más razón discurrir, no es como se repite demasiado a menudo comunicar sino sujetar: toda la lengua es una acción rectora gene-

ralizada.<sup>119</sup>

Escribir dentro de esta sujeción institucional del lenguaje significa hablar siempre “en nombre de la especie” o de la estructura, pero nunca por uno mismo. No consiste tanto en decir, sino en obligar a decir. Ya arrastrados por la fuerza de un poder unilateral, meramente de conveniencia social, lo que se escribe se atiene a dos rúbricas: la “autoridad de la aserción” y la “gregariedad de la repetición”. La fidelidad a los buenos estilos, a la buena forma, a la medida y “el buen decir”, son derivaciones de lo primero; el ciego seguimiento de los estereotipos, recogiendo lo que “se arrastra en la lengua”, sin novedad ni convicción propias, de lo segundo:

En un texto cercano, a esta actitud la llama Barthes la confección de “escrituras policiales”, “escrituras políticas” o “literatura burguesa”.<sup>120</sup> Se trata de esa especial ambigüedad de la palabra entre su compromiso con lo que convenientemente requiere ser dicho y escuchado, y el estilo propio del autor (que en este momento se convierte en la única posibilidad de libertad al escribir, pero que en el fondo es una esclavitud: no se puede ser libre más que en la forma del texto<sup>121</sup>). Es también una “buena conciencia”, que tiene como única función justificar los hechos dentro de una serie de relaciones que ya están funcionando en un régimen:

“Este hecho de la escritura es por otra parte propio de todos los regímenes autoritarios; es lo que se podría llamar la escritura policial: se conoce, por ejemplo, el contenido eternamente represivo de la palabra ‘Orden’.”<sup>122</sup>

Es, pues, el tipo de escritura que me da un lugar en mi espacio y en mi tiempo, que me da un lugar en la historia y muestra mi situación, pero que me ha comprometido con todo esto sin que yo lo haya decidido. La opción frente a esta escritura mecánica, sin libertad más que para la forma, es la literatura. La única posibilidad de hacer literatura es fragmentar, romper, dislocar (y es curioso que aquí Barthes utilice el mismo término que Derrida para describir una función que, por cierto, tampoco esta muy alejada de la deconstrucción) el texto dado como lenguaje. Se trata de liberar a la palabra de sus compromisos “sociales y culpables”, liberación que en su extremo tiene, por ejemplo, a

<sup>119</sup> Barthes, R., *Lección Inaugural*, en *El Placer del Texto*, p.119.

<sup>120</sup> Cfr. Barthes, R., *El Grado Cero de la Escritura*, pp.26 y 59.

<sup>121</sup> Estar en un tipo de producción de este género, tiene para Barthes un parangón claro con la función del artesanado con la burguesía: “La escritura artesanal, situada en el interior del patrimonio burgués, no perturba ningún orden; imposibilitado de librar otros combates, el escritor posee una pasión que basta para justificarlo: engendrar la forma.” *Ob.cit.*, p.76.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p.32-33.

Mallarmé y el proyecto de una literatura que en su búsqueda de desintegración del lenguaje institucional, que expone puros sentidos muertos, dé desde el silencio (ya que nada puede ser enunciado más que en lo dicho, en ese espacio ya perteneciente a una convención, a una "escritura burguesa") un nuevo sentido, vigoroso, inédito.<sup>123</sup>

Hacer literatura en este sentido es introducirse, sin el corsé estrecho del lenguaje institucional, en el texto en su significación más originaria, en el tejido de significantes en donde la lengua es combatida, en donde se juega con ella sin ningún respeto, en donde "es descamiada", en donde se "hacen girar los saberes sin querer fijar, o fetichizar, ninguno de ellos"<sup>124</sup>, y esto quiere decir que parte precisamente de las oposiciones de los discursos, por ejemplo la oposición de los discursos de las ciencias y de las letras, para borrar sus fronteras más de una vez. Hablando de esta oposición, dice Barthes:

"...lo que ella pone de relieve no es forzosamente lo real y la fantasía, la objetividad y la subjetividad, lo Verdadero y lo Bello, sino solamente unos diferentes lugares de la palabra."

Y más adelante, en la misma página:

"...las palabras ya no son concebidas ilusoriamente como simples instrumentos, sino lanzadas como proyecciones, explosiones, vibraciones, maquinaciones, sabores; la escritura convierte al saber en una fiesta."<sup>125</sup>

Es la literatura que no puede, ni quiere, someterse a una unidad tipológica ni topológica, es una literatura atópica, pues su lugar es la fragmentación del discurso de la lengua, es decir, el no-lugar, y su catalogación nunca llega, nunca tiene lugar. (De la escritura, término derridiano nada alejado de la literatura de Barthes, no podemos decir fácilmente si es filosofía o literatura, ciencia o historia, es, como dice Barthes, convertir el saber en una fiesta en donde todo cambia de lugar y todas las personalidades se trastocan, pierden sus limitantes habituales, institucionales, se difuminan -acaso decir se diseminan-).

La literatura, la escritura, espacio móvil en donde debiera existir una forma de hablar por cada deseo, por cada emergencia de poder, por cada nudo de los hilos de la historia; pasaje utópico, como lo llama Barthes, pero que ya se anuncia, como quiere Derrida, en donde una lengua no reprima a otra, en donde se hable "según las perversiones y no según la Ley", en el sentido de que la perversión (fuera de su connotación estrecha de

<sup>123</sup> Ibidem, p.77.

<sup>124</sup> Barthes, Lección Inaugural, en Ob.cit., p.124.

<sup>125</sup> Ibidem, p.126.

desviación sexual que le ha impuesto el psicoanálisis) es probar un nuevo camino, es poner en juego las distintas formas de saber y poder, como quería Foucault, y abrirse a la diferencia sin ninguna finalidad preconcebida (el movimiento deconstruccionista es un porvenir "bajo la forma del peligro", es "una estrategia sin telos definido", dijo Derrida al principio de la Gramatología).

Lo que concluimos hasta este momento de la tesis es que, si es posible hablar de una fragmentación profunda del discurso cerrado de la metafísica -como discurso peculiar en el que se hace manifiesta la intencionalidad de poder- (y hemos visto que en efecto esta fractura ya se ha dado), la literatura no se distingue ya tan palmariamente de la filosofía. O bien, decimos, **no hay filosofía y literatura, sino escritura.**

Amplíemos un poco más esta última afirmación, desde el punto de vista de una recapitulación breve. La afirmación de un discurso sin género, la escritura, o digamos en otras palabras, de un discurso no disciplinario sino *transdisciplinario*, dado que ninguna materia o autoridad de cualquier otra clase sería capaz de fundamentar unívocamente el juego de sus conexiones significativas; la afirmación de la escritura, se da sólo después de haber entendido que todo discurso de saber se forma en relación estrecha con mecanismos de poder, en relación estrecha con una serie de estrategias que representan luchas de fuerzas perfectamente contextualizadas, particulares, y que se manifiestan en recortes del discurso tales como las taxonomías, las jerarquías, los códigos en distintos juegos del lenguaje, las interdicciones a nivel institucional, las clasificaciones científicas, etc.

Sólo después de un desenmascaramiento de esta situación, como quieren Nietzsche o Foucault, es que se abandona la pretensión de alcanzar un sólo discurso que fuera capaz de representar la totalidad de lo existente en forma homogénea y unívoca, y se es capaz de abrirse a la serie de discursos que interconectan constantemente, enriqueciéndose o empobreciéndose unos a otros, en una interconexión de segmentos discontinuos, heterogéneos, múltiples, en una red en donde un discurso no es nunca exterior a otro totalmente, es decir, en donde unos sobrepasan las fronteras de otros, pues lo que compone esta red no es primordialmente el reflejo de una verdad universal, abstracta, necesaria, permanente, sino los distintos puntos de vista de las distintas fuerzas que chocan y producen resquebrajamientos -gnoseológicos, ideológicos, filosóficos, políticos, etc.-.



El funcionamiento de esta lucha de fuerzas que es el poder, lo vemos cristalizado en el discurso metafísico, que si bien se presenta como una forma de hablar unívoca, con coherencia interna entre sus términos, con la pretensión de representar en forma última la realidad, por debajo de esa presentación (o máscara) se revela -tras un mirar genealógico- que sus nexos lingüísticos, la insistencia sobre ciertas palabras y principios (alma, esencia, ousía, substancia, etc.), la serie de designaciones repetitivas que se remiten entre sí formando un discurso cerrado, todo esto, está siempre amarrado a una voluntad de dominio y a un afán de verdad ya determinada por esa voluntad que no son independientes de tal predisposición lingüística. La metafísica, así, se revela como afán de totalización de las experiencias, como afirmación del sujeto sobre el mundo (en su versión racionalista moderna), se revela como un afán de silenciar los fenómenos contingentes, azarosos, generalizando abstractivamente; la escritura, en cambio, se presenta de entrada como una forma de acceder a esta contingencia sin totalizarla, esto es, interpretándola.

Interpretar y metaforizar son operaciones que, vimos, están perfectamente unidas. La escritura, más allá del afán de totalización de la filosofía en su forma clásica, significa esta apertura gnoseológica y existencial (ya que entraña un cambio de actitud frente a los saberes) que afirma un discurso interpretativo y desatiende el discurso metafísico. Se trata de pensar lo transitorio, lo mundano, lo corporal, al sujeto en circunstancia, a la serie de significantes que se remiten unos a otros sin descansar, eventos negados sistemáticamente por aquél discurso metafísico.

En la escritura no se restringe la verdad o la realidad a un discurso privilegiado. De hecho, tales palabras adquieren un sentido que no es ni el de la filosofía de la conciencia del idealismo alemán ni el de la metafísica clásica. Verdad y realidad se dan sin fundamento, el *logos* es entendido sólo como palabra, no como conciencia o como substancia, por esto no hay fundamento, sino oscilaciones de sentido, un fluido inasible de palabras. Por lo tanto, no más epistemología, no más metafísica, sino hermenéutica, escritura.

La escritura en el sentido que la queremos entender es el acceso a lo otro como otro y no como identidad; es aprender a leer lo otro en su otredad y no desde las categorías prestadas por el *logos* como interiorización de sí mismo, como conciencia que se vuelve autoconsciente, o sea, desde el logocentrismo. Por esto conectamos con Derrida insistentemente. La escritura se constituye en la diferencia, en el sistema del lenguaje

como juego de fuerzas que luchan y se diseminan en múltiples e imprevisibles significados, en una remisión de términos definiendo unos de otros, dejando su rastro a la manera del palimpsesto.

La escritura es por esto el terreno de la incomodidad, pues no hay la tranquilidad que daría un sistema de pensamiento coherente, armado fuertemente desde dentro. Es el terreno del riesgo, en el sentido de que no hay un significado único al cual remitirse (como criterio de acción o como parámetro de pensamiento). La escritura, indicamos por último, no es tampoco lo que se entiende por literatura en el sentido de pura ficción o de representación ideológica de una sola realidad (social o de cualquier otro tipo). La escritura no es esta literatura, sino, precisamente, una maniobra textual que la fragmenta y libera las relaciones de sus significados.

Hasta aquí en lo que corresponde al tema del poder y los discursos. En la segunda parte de la investigación, nos abocaremos en primer lugar a revisar las relaciones que tienen estas determinaciones de poder en la filosofía tanto como en la literatura, con la búsqueda de la verdad, o bien, con su olvido, y la búsqueda del mero convencimiento.

## SEGUNDA PARTE

## CAPITULO V

V. La aspiración por la verdad y la aspiración por el convencimiento.

Para abordar la cuestión acerca de la búsqueda de los criterios suficientes para poder nombrar un discurso con los apelativos de "filosófico" o "literario", y con ello ser capaces de delimitar sus campos legítimos de funcionamiento, o de borrar las pretendidas fronteras entre uno y otro, es necesario antes hablar de lo que hace posible establecer dichos criterios. El problema de las condiciones de posibilidad de un criterio es anterior al planteamiento del problema de cómo se utiliza ese criterio (dado por sentado de forma implícita la mayor parte de los casos) para discernir o distinguir términos, en nuestro caso, filosofía y literatura.

Con lo anterior queremos decir que la delimitación de los campos semánticos de los términos antes mencionados, y por supuesto de los discursos (y las consecuencias de esos discursos) que se elaboran en su nombre, depende del discernimiento de una cuestión anterior, que es la concerniente a la explicación de cómo fue posible llegar a tal utilización.

5.1. La Verdad como parámetro de demarcación de discursos.

Así, estamos en buen camino cuando iniciamos estas reflexiones con la pregunta que se hace Habermas al respecto:

"¿Es la orientación por cuestiones de verdad realmente un criterio suficiente para la demarcación a que estamos habituados entre ciencia y literatura?"<sup>126</sup>

Habermas se hace esta pregunta en el contexto de la problematización de la distinción entre pensadores y poetas; esta problematización (no advertida por la mayor parte de nuestras universidades, suplementos de cultura, críticos, etc.), según este pensador, tiene más alcances de lo que a primera vista pudiera pensarse. Por un lado, se piensa que ciencia y filosofía comparten una misma aspiración, la verdad, si es que no un

<sup>126</sup> Habermas, ¿Filosofía y ciencia como literatura?, en *Pensamiento Postmetafísico*, p. 241.

mismo método, mientras que, contrapuesta a ellas dos, estaría la literatura con su muy peculiar propósito: ficcionar el mundo. Esta primera concepción de géneros es lo que va a problematizar Habermas.

Comienza por transcribir las tesis esenciales sobre la abolición de la distinción entre textos y mundo real, de pensadores como Foucault, Derrida y Calvino. Según éstos, es sólo en el momento en que se abandona la pretensión del discurso monológico, hegemónico y autorreferente de la modernidad que se entra en una función distinta del lenguaje, que en ese momento se abre a la diferencia, se convierte en "...hervidero de significantes, en competencia de discursos que tratan de excluirse unos a otros, (y así es) que los límites entre significado literal y metafórico, entre lógica y retórica, entre habla seria y habla de ficción quedan disueltos en la corriente de un acontecer textual universal (administrado indistamente por pensadores y poetas)."<sup>127</sup>

Algunos casos de este tipo de fenómeno son el estructuralismo y las reflexiones del último Heidegger. En estos casos siempre se puede ver un traslado de lo monológico hacia lo dialógico, de la búsqueda de la identidad hacia la apertura a la otredad, a la intersubjetividad y la diferencia, de la pura filosofía como introspección solipsista hacia un pensamiento (y una acción) en el riesgo de la exterioridad múltiple.

El estructuralismo supera la filosofía del sujeto desde el momento, piensa Habermas, en que explica la acción del lenguaje a partir de reglas generativas (pertenecientes a un tipo de gramática, como quiere de Saussure) y de estructuras que no siempre pertenecen a la voluntad del sujeto. Con ello se va abandonando poco a poco la pretendidamente suficiente "autocomprensión cientificista". La noción de lo que es la Razón en la modernidad se va abandonando con esto. El lenguaje es <acontecer de la verdad>, se piensa con Heidegger ya, y esto quiere decir que la Razón autocomprensiva ilustrada ya no es suficiente para explicar todos los fenómenos (el del lenguaje en primer lugar) con la necesidad y universalidad que antes pretendía detentar.

Al pasar por el estructuralismo, insiste Habermas, el pensamiento sufrió la pérdida del sujeto tal como había sido concebido por lo menos hasta Hegel, y lo ha hecho tan radicalmente que incluso pretendió romper el "sistema de referencias al mundo", de las pretensiones de validez de eso que llamamos "mundo" o la "verdad del mundo". Así, reitera:

---

<sup>127</sup> Ibidem, p.242.

"...sin ese sistema de referencias se torna imposible, e incluso en un sinsentido, la distinción entre niveles de realidad, entre ficción y mundo real, entre práctica cotidiana y experiencia extracotidiana, entre las correspondientes clases de textos y géneros. La casa del Ser se ve ella misma arrastrada a la vorágine de una corriente de lenguaje carente de toda dirección."<sup>128</sup>

Cuando estos pensadores postestructuralistas o deconstruccionistas subrayan la posibilidad de que se pierdan los horizontes entre lo real y la ficción, su insistencia se dirige a hacernos comprensible que este hecho afecta tanto a nuestras ideas acerca de eso que habíamos llamado ficción y realidad como a la misma experiencia en el mundo que reporta esa distinción. El "lenguaje fluidificado" del que nos hablan, que en su propio flujo hace brotar todos los movimientos intramundanos, tiene ya otra aspiración y otra idea de la verdad muy distinta a la que nos habían presentado las tradiciones filosóficas a lo largo de la historia del pensamiento. Es, pues, algo insólito el hablar de un sólo acontecer del lenguaje (no filosófico, no literario, sino que rebasa ambas categorías entendiéndolas como reduccionistas).

Habermas va a criticar fuertemente estas posiciones que pretenden posibilitar el tránsito del mundo de la ficción, propio de la literatura, al mundo de compromisos reales, propios del pensamiento científico y filosófico, sobre todo éste último en su dimensión moral, en su dimensión práctica.

En esta crítica, parte de un texto de Italo Calvino en donde éste se acerca a las posiciones filosóficas que pretenden una "liquidación de la diferencia de géneros". Habermas dice que el texto de Calvino nos invita a pensar que, dentro de un texto narrativo "reflexivo" (escrito en primera persona), el lector pierde las dimensiones habituales de lo que él considera como realidad o como ficción. No obstante que un texto literario no pretende la mayor parte de las veces hacer evidente algún acontecimiento del mundo en el sentido de decir su *verdad*, intenta hacernos creer que lo que se está narrando ocurre realmente. En este caso nos colocamos en un segundo nivel de reflexión, pues ya no se trata de pensar que todo lenguaje es un discurso inventado que carece de algún criterio que le dé relevancia por encima de otros

---

<sup>128</sup> Habermas, Pensamiento Postmetafísico, p. 247.

discursos, sino de pensar que alguna ilusión (o por medio del artificio de alguna ilusión) se podría llegar a pensar que la realidad fingida es una "realidad real".

Esto nunca lo podrá lograr ningún texto literario, dice Habermas, por la razón de que involucra el acto del lector, que siempre está más allá o más acá del mundo de ficción con sus compromisos de vida. Un texto podría cerrarse reflexivamente sobre sí mismo (y entonces pretender igualar su ficción a lo real) sólo a condición de que lograra cumplir con estos compromisos que están fuera de él. Habermas lo dice del siguiente modo:

"Para ajustarse en todo momento a las expectativas de realidad, el texto habría de poder controlar y gobernar el horizonte ontológico de expectativas de sus lectores."<sup>129</sup>

Un texto narrativo es expresión de un contexto siempre distinto del contexto del lector, y la respuesta de éste se aleja siempre en algún grado esencial de "los hilos internos" del texto. El lector siempre lee desde una *suposición* de realidad, y el texto de ficción por su parte sólo funciona como ficción por una referencia al lector, como alguien no incluido de inmediato en él. Es sólo un intento de "estirar la experiencia estética" de la lectura, dice Habermas, una experiencia que totaliza el contacto con lo extracotidiano y absorbe en ella lo cotidiano.

Pero el texto nunca adquiere una autonomía tal que pueda prescindir del acto de recepción del lector. Es decir, nunca se convierte en un acaecer de palabras regidas por su propia ley (y esto vale como crítica tanto al intento de ficcionar el mundo por parte de la literatura, como a la idea de Derrida de un acontecer de significaciones anónimo y sin término en su juego).

La propia identidad del texto literario viene dada por su diferencia con la realidad de la vida cotidiana del lector. Lo que sucede en el acto de lectura es una afirmación de cada lugar específico, el de la ficción y el del texto que exige un acto práctico, una respuesta del mundo:

"Los textos literarios *permanecen* limitados por la vida cotidiana y el experimento estético con ellos no proporciona confirmación alguna de la concepción del lenguaje como un acontecer textual universal que nivelase la diferencia entre ficción y realidad, que lograrse domeñar y posesionarse de todo lo intramundano."<sup>130</sup>

<sup>129</sup> Habermas, Ob.cit., p.248.

<sup>130</sup> Ibidem, p.257.

En opinión de Habermas, el texto literario no se confunde con la serie de argumentos dados en la filosofía o en la ciencia, pues descarga al lector de la necesidad de obrar y de comprometerse con la situación ficticia. Su validez queda dentro de sus propios límites, no "continúa hasta el lector a través de la práctica comunicativa". Por esto dice Habermas que un texto filosófico o científico está en cierta manera lejos de comprometer de inmediato al lector en una acción (cosa que no sucede, por ejemplo, en los enunciados de la vida cotidiana), y sin embargo su validez no se detiene en sus propios márgenes, sino que involucra al lector o destinatario "...en lo tocante a las pretensiones de validez enabladadas en el texto."<sup>131</sup>

A esta objeción de Habermas frente a las posturas deconstruccionistas respecto a la restricción o afirmación del lugar específico de cada campo de conocimiento, no tenemos nada que decir. Desde el comienzo de esta investigación nos enfrentamos a este problema: en un sentido restringido, según la aspiración de cada disciplina en particular, hacia dentro de su campo de acción, de su metodología y de sus objetivos, sus fronteras están bien demarcadas y no son transferibles ni sustituibles por otras. Lo mismo sucede, como bien dice Habermas, observando la necesidad de respuesta práctica en el receptor de un texto teórico -filosófico o científico- o de un argumento moral.

Pero fuera de esta restricción disciplinar, o bien frente a un texto que no implica necesariamente una toma de postura, un compromiso de acción, ¿sucede lo mismo?. ¿Por ejemplo, frente a un texto de corte metafísico, que defienda las nociones de Verdad o Realidad como entidades absolutas, incluso como entidades separadas del mundo de la acción?.

Hasta este momento hemos intentado exponer la problemática de delimitar los campos semánticos de la filosofía y la literatura desde el punto de vista de la función del lenguaje. Sobre todo, a partir de Habermas, hemos querido resaltar que dentro de esa problemática, una cuestión es la central: la aspiración por la verdad. En esta labor hemos dado por supuesto qué se entiende por tal. En adelante, intentaremos rebasar ese supuesto y dar un paso más delimitando el sentido de tal noción en su sentido metafísico, y las críticas que se le pueden hacer para derivar de todo esto una noción de filosofía y de literatura más amplias.

---

<sup>131</sup> Ibidem, p.259.

Karl Otto Apel, un pensador muy cercano a Habermas en muchos aspectos, describe atinadamente las aporías con las que se ha encontrado el intento de definir la verdad desde una perspectiva "metafísico-ontológica". Si se pretende que la verdad es algún tipo de adecuación entre dos realidades distintas por su esencia, llámense mente y mundo, persona y realidad, entendimiento o juicio y cosas, etc., la mayor parte de los pensadores a través de la historia del pensamiento opinará que esta adecuación consiste en una suerte de coincidencia o correspondencia entre un sujeto y un objeto. Se trata, dice Apel, de pensar esa relación como una relación ontológica (que, por cierto, es la base de la distinción entre las aspiraciones de la filosofía -el Ser en cuanto tal- y de la literatura -lo ficcionable de ese Ser-).

El caso es que no existe ningún criterio relevante para asegurar que se trata en realidad de una relación sujeto-objeto, pues, desde la perspectiva poskantiana de la filosofía crítica de la conciencia, se trata en realidad, nos dice Apel, de una "relación intramundana de objeto-objeto":

"Dicho con otras palabras: si se pregunta por el criterio de existencia de la supuesta coincidencia o adecuación, la respuesta debería darla propiamente un observador que pudiera colocarse fuera de la relación sujeto-objeto del conocimiento y que pudiera enjuiciarla como una relación entre objetos."<sup>132</sup>

Sin embargo, para poder hablar de ese observador hipotético externo a la relación entre sujeto-objeto (que por ser observados por un tercero en realidad se convierten en dos objetos pertenecientes a un mismo campo visual o mundo), para poder hacer un juicio desde su perspectiva universal, forzosamente tendríamos que verlo desde un tercer punto de vista que lo advirtiera en su calidad de observador, es decir, forzosamente estaríamos hablando de un observador del observador de la relación entre los objetos (antes, sujeto-objeto), y para poder hablar en forma criteriológicamente relevante, como dice Apel, de este cuarto observador tendríamos que advertir la presencia de un quinto observador que diera fe del cuarto, y así nos encontraríamos sin escapatoria en una regresión al infinito que tomaría absurdo todo el razonamiento.

---

<sup>132</sup> Apel Karl-Otto, Teoría de la verdad y ética del discurso, p.47.



Lo anterior quiere decir que nadie puede "mirar detrás del espejo de los fenómenos", pues nadie puede enjuiciar (sin caer en una falacia de regreso al infinito) la pretendida relación entre las "cosas-en-sí" y la mente. Existen otras nociones acerca de la verdad: la que la concibe no como una correspondencia entre mundo y mente, o entre sujeto y objeto, sino como una coherencia o adecuación de las ideas consigo mismas (por ejemplo, el idealismo); la del mismo Apel, que la concibe mas como una aspiración o postulado que permite la marcha intelectual y moral de los hombres<sup>133</sup>; la que la concibe como una voluntad de dominio disfrazada (por ejemplo Nietzsche o Foucault); etc.

Aunque en el desarrollo de esta tesis tocaremos estas posiciones sobre la verdad, para no rebasar los objetivos de este apartado demos como un hecho, hasta el momento, reiteramos, que cuando se habla de la distinción entre los géneros de la filosofía y la literatura presentando la aspiración a la verdad como el primer criterio para establecer esa distinción, lo que se tiene en mente la mayor parte de los casos es la noción de verdad como correspondencia. Es por esta razón que quisiéramos ahondar un poco mas sobre esta cuestión, pero ahora mas a partir del punto de vista de que esta noción de verdad se sostiene sobre un *criterio*, que es su condición de posibilidad.

Es Richard Rorty el que insiste en esta manera de ver las cosas. Comienza diciendo que los que se ponen a reflexionar sobre el tema de la verdad en nuestros días, se enfrentan a una ruptura tajante con la tradición filosófica, ruptura que puede expresarse diciendo que la verdad ha pasado de ser algo que se desea "hallar" a ser algo que se puede "construir". De esta manera, Rorty se coloca en la línea de los pensadores que afirman que el discurso filosófico es una creación que no se distingue específicamente, sino tan sólo en algún grado o nivel, de otros tipos de discurso, pues como cualquier otro discurso, puede ser creado y recreado a partir de un criterio que no tiene nada de privilegiado si se le compara con el criterio a partir del cual son creados otros discursos (entre ellos el que nos interesa, el discurso poético, si tomamos la palabra en su sentido amplio de póiesis o creación). ¿Cómo llega a esta conclusión?

---

<sup>133</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 41.

Comienza por describir una situación que para muchos de nosotros es evidente: existen, dice, dos tipos de pensadores, unos que contraponen el hecho científico, pretendidamente necesario y riguroso, a lo que dicen que es subjetivo de la metáfora, y otros que creen que la ciencia (y la filosofía con ella) es una actividad humana mas, una actividad que no tiene el privilegio de ser la única puerta a la "realidad no humana". Lo importante a discernir frente a este fenómeno, es el hecho de que pudiera haber algún criterio incontestable que le diera la razón a uno u otro tipo de pensador. Si encontráramos este criterio, dice Rorty, entonces podríamos afirmar o bien que sólo la ciencia tiene, por su método y su capacidad de expresión, la clave de la naturaleza y está justificada para preverla y controlarla, o bien que la literatura, por ejemplo a través de uno de sus discursos privilegiados, la novela, dice en ocasiones más cosas útiles o edificantes y obtiene mayor reconocimiento y legitimidad que otros discursos monolineales y "rigurosos".

La cuestión de cuales son las fuentes de esa legitimidad depende, también, de ahondar en la cuestión de los criterios, pues son éstos los que son fundamento de aquella: condición de posibilidad para decir si algo es válido o no lo es dentro de un horizonte de sentido es el criterio respecto al cual se juzgue tal cuestión. (Encontramos, pues, una argumentación complementaria en este apartado para el problema de la legitimación, que ya hemos revisado en el capítulo anterior).

El idealismo alemán fue, piensa Rorty, la primera tentativa seria de escapar al modelo que entiende a la verdad como correspondencia con algo que "está ahí afuera". Su criterio no fue ya la pretensión de coincidir con un mundo exterior. Desde Kant, por lo menos, el sujeto tiene que ver sólo consigo mismo, pues el nómeno queda inaprehensible no por su constitución, sino precisamente por la constitución del sujeto, que comprende tener limitantes epistemológicas. Esta afirmación, cree Rorty, vale lo mismo para todos los pensadores hasta Hegel. Pero estos pensadores, dice, se quedaron a la mitad del camino, pues si bien pretendían que el mundo de la ciencia empirica fuera un "mundo hecho"(por las operaciones del sujeto), continuaron pretendiendo que el yo, , el espíritu, poseía una profundidades (en ocasiones inaprehensibles) en donde se escondía su verdadera esencia, su *naturaleza intrínseca*.

Esta naturaleza era para el idealismo el equivalente a una verdad que el mismo sujeto no elaboraba, era el equivalente a una verdad más elevada cuya forma de ser sólo al ámbito de la filosofía correspondía averiguar. Esta verdad, pues, no era objeto de creación, sino de descubrimiento. Pero esto, subraya nuestro pensador, fue quedarse a la mitad del camino. Lo que no pudieron concebir los idealistas fue la idea de que pensar en una naturaleza intrínseca es un callejón sin salida, y en general lo es también la idea de buscar criterios (con base en los cuales se argumentaría a favor o en contra de una tal naturaleza):

"La tentación de buscar criterios es una especie de la tentación, más general, de pensar que el mundo, o el ser humano, poseen una naturaleza intrínseca, una esencia. Es decir, es el resultado de la tentación de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo o nos describimos a nosotros mismos."<sup>134</sup>

Esta privilegización de un tipo de discurso, apunta Rorty, es la consecuencia de que pensemos que existe alguna <adecuación con el mundo> o algo así como la <expresión de la naturaleza real del yo><sup>135</sup>. Es aquí en donde este pensador introduce su propuesta: no se trata de que los discursos o léxicos, tomados como un todo que tiene significación, adquiera su legitimidad como tal por la adecuación o inadecuación con la realidad o mundo, o por su capacidad de expresar fielmente o no la naturaleza del ser humano; esta legitimidad la da el mero uso o desuso de ciertas formas de hablar, dicho en otras palabras, es contingente. Intentaremos describir en las páginas por venir, que esta cuestión tiene que ver directamente con la pregunta central que motiva la elaboración de nuestra tesis: si el lenguaje es contingente, si los discursos no tienen un referente de necesidad (sea el mundo o el yo), entonces ¿cómo podríamos distinguir entre filosofía y literatura, con base en qué criterios, si los de verdad se nos toman ahora cuestionables?

Según Rorty, el hecho de que los criterios no se encuentren de manera objetiva en el mundo (cuya certeza se nos borrona cada vez mas), no quiere decir que tengamos que buscar esos criterios en lo subjetivo, en el yo o en la mente. Lo que permite que un

---

<sup>134</sup> Rorty, Contingencia, ironía y solidaridad, p. 27.

<sup>135</sup> Aunque ya hemos visto que este privilegio no sólo obedece a la convicción de la verdad como adecuación, sino también, y en gran medida, al afán de poder y de univocidad logofonocéntrica del discurso.

juego del lenguaje sea "apropiado" o no lo sea, no es la capitación de una naturaleza intrínseca o extrínseca, del yo o de la naturaleza, sino el mero uso contingente de *metáforas cada vez mas útiles*.<sup>136</sup>

Esto quiere decir, por una parte, que el tema de la verdad aparece ahora como algo estéril. Rorty afirma que serviría más a los objetivos de un pensamiento libre de prejuicios, más saludable en términos de producción de ideas (dicho sea de paso, recordemos que Gilles Deleuze define a la filosofía como una peculiar manera de producir conceptos y no de encontrar esencias -por ejemplo, en las primeras páginas de ¿Qué es la filosofía?-), abandonar el tema de qué es la verdad y cómo se la encuentra y se la retiene; el tema de la naturaleza de la verdad es tan infructuoso como el tema de la naturaleza del hombre o la naturaleza de Dios.

A partir de Donald Davidson, Rorty dice que nos colocamos en una perspectiva del asunto completamente distinta cuando abandonamos la cuestión de la verdad y nos instalamos en la revisión del lenguaje en su funcionamiento como *medio*. El fundamento de la teoría de la verdad como adecuación con el mundo (es decir, que lo *representa*), o de averiguación de la esencia del yo (es decir, que lo *expresa*) se sostenía sobre la idea, más elemental, de que el lenguaje es un instrumento para cumplir tales funciones. En este punto, y quizá sólo en él, Rorty coincide con la crítica que ya hemos visto que hacen Apel y Habermas a la teoría tradicional de la verdad, y con la argumentación de Derrida acerca del juego de la *escritura*.

Al abandonar la noción del lenguaje como un medio nos libramos al mismo tiempo de aquella tentación por encontrar criterios para legitimar nuestros discursos. ¿Qué noción pone Rorty en lugar de ésta?. Piensa que los léxicos son como herramientas alternativas más o menos recomendables, dice que todos ellos son reemplazables, prescindibles o reductibles a otros léxicos, y que deberíamos limitar nuestra reflexión a cuestiones como: ¿Obstaculiza el uso de ciertas palabras al uso que hacemos de otras palabras? Existe un mayor avance en las ciencias, logros más revolucionarios en las artes, mayores congruencias en el pensamiento político y moral, según Rorty, cuando alguien se da cuenta de que lo que hay que hacer no es buscar criterios para dar validez al discurso

---

<sup>136</sup> Cfr., *Ibidem*, p.29.

que argumente en favor de alguno de esos fenómenos, sino cuando simplemente se da cuenta de que dos discursos se obstaculizan uno al otro y rebasa esta interferencia inventando un nuevo léxico que reemplaza a los dos anteriores:

"La creación gradual, por medio de sucesivas pruebas, de un tercero y nuevo léxico -un léxico como el elaborado por hombres como Galileo, Hegel o el último Yeats- no consiste en haber descubierto cómo pueden adaptarse recíprocamente los viejos léxicos...La analogía adecuada es la de la invención de nuevas herramientas destinadas a ocupar el lugar de las viejas."<sup>137</sup>

Lo anterior quiere decir que no es necesario encontrar una cosas llamados "hechos" con los cuales tenga que coincidir el léxico para ser valioso o funcional, y tampoco tiene que existir algo llamado "significado" (en el uso tradicional del término) que el discurso tenga que expresar. Lo único que se necesita para que se entiendan dos personas (o dos grupos de personas), según Rorty -en la lectura que hace de Davidson- es que coincidan momentáneamente en sus teorías acerca de lo que ocurre. Esta idea de cómo se da el lenguaje prescinde de concebirlo como una "tercera cosa" que se interpone entre el yo y el mundo. El lenguaje sólo es, según esto, una historia de metáforas, o bien, para decirlo en términos nietzscheanos, un "móvil ejército de metáforas". El perspectivismo de Nietzsche, que él expone en la primera parte de *Más allá del Bien y del Mal* (y que nosotros hemos tomado para explicar el nuevo terreno en donde se ubica la lucha de fuerzas del lenguaje como encuentro -o conflicto- de las diferencias), es reconsiderado por Rorty en su totalidad. Dejamos apuntado, con la promesa de volver más adelante sobre ello, el hecho de que con este perspectivismo se abre la posibilidad de concebir la pretensión por la verdad como la pretensión por el control (y que entonces lo que se busca al privilegiar el discurso filosófico, y así distinguirlo de la literatura, no es la verdad sino el poder. Al decir esto, damos una razón más para borrar las fronteras entre filosofía y literatura).

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.32.

Con esto llegamos al punto que realmente nos importa. El mismo Rorty se da cuenta de que para llegar a la anterior conclusión es necesario romper nuestro antiguo esquema que distingue lo objetivo de la filosofía y la ciencia de lo subjetivo de la poesía:

"Para aceptar esta imagen hace falta que concibamos la distinción entre lo literal y lo metafórico como hace Davidson: no como una distinción entre dos especies de significados, sino como una distinción entre un uso habitual y un uso inusual de sonidos y de marcas."<sup>138</sup>

Para Rorty un uso habitual es el que se presenta haciendo referencia a una vieja teoría que trata de lo que dirán ciertas personas en determinadas circunstancias, y un uso inusual es el que se refiere a una nueva teoría de cómo decir las cosas y qué decir dada una nueva circunstancia. El hecho de que se hable aquí de circunstancia como el único parámetro que pone en uso o desuso un discurso, es también no pretender distinguir entre apariencia y realidad, pues el léxico armado no tiene ningún criterio para hacer tal distinción. Con esto, pues, se "desdiviniza el mundo", y si es que se habla de la verdad, se hará precisando siempre que es una propiedad de los enunciados y no del mundo o del yo. Es esto no ver en el filósofo, o en el poeta, o en el científico, una especie de sacerdote que nos pondría en contacto con un mundo trascendente distinto al humano. A partir de la noción nietzscheana de los discursos como meras metáforas que compiten entre sí, podemos decir, piensa Rorty, que los problemas filosóficos no son tan fundamentales como se han querido ver., sino que son tan transitorios como los problemas poéticos, y que no hay una referencia a algo llamado "humanidad" o "naturaleza del mundo" que haga a unos problemas más consistentes o constantes en la historia del pensamiento; si lo son se debería únicamente a su uso o desuso y a las razones, que ya mencionamos, de por qué se da este uso o desuso (entre ellas, aquellas continuidades en el discurso que menciona Foucault como parte de la estrategia del poder).

Este uso o desuso, así, está sujeto al azar, a la contingencia de las distintas circunstancias, a la competencia entre discursos y al hecho de que no hay nada prelingüístico (o extra lingüístico) en nuestra forma de conocimiento. Lo único que

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 37.

podemos hacer es, pues, comparar metáforas entre sí, y no con algo fuera del lenguaje llamado hecho o yo.

Un aspecto más importa destacar acerca del texto de Rorty que estamos analizando. Dice él que a la tradición filosófica le interesó privilegiar la búsqueda de la universalidad de los conceptos a costa de la descripción de las características de la individualidad, dicho en otras palabras, le interesó alcanzar la necesidad abstracta de las ideas y con ello no prestó atención a la circunstancia en la que se desenvuelve el individuo: por la necesidad hizo a un lado la contingencia. Es ésta una tensión que abarcó el pensamiento por lo menos desde Platón hasta Nietzsche, y que, puesta en los términos de la disputa entre literatura y filosofía que nos interesa, se expresaría en los términos de qué tanta creación de sí mismo existe en la narración de un hecho contingente y qué tanta pérdida de sí mismo hay en alcanzar aquél concepto abstracto generalísimo que, por ende, es vacío.

El reconocimiento de la libertad individual, de la capacidad de creación de nuevos tipos de vida (válidos todos ellos), la caracterización nietzscheana del -poeta vigoroso-, todo ello nos habla de una ruptura total con la filosofía como mera contemplación. Es, como ya sabemos, el existencialismo el que recuperará la categoría de la individualidad para la filosofía. Dentro del marco de conceptos que estamos manejando aquí, nos importa sobre todo una cosa: la relación que establece Rorty de esta recuperación con la temática del lenguaje. Siguiendo el hilo de ideas que sostuvo en el capítulo I, -La Contingencia del Lenguaje-, que ya hemos analizado, quiere insistir en que la novedad de un discurso (que compite con otros) se encuentra en la línea del reconocimiento de la propia contingencia:

"El proceso de llegar a conocerse a sí mismo, enfrentándose a la propia contingencia, haciendo remontar a su origen las causas, se identifica con el proceso de inventar un nuevo lenguaje, esto es, idear algunas metáforas nuevas. Porque toda descripción *literal* de la identidad de uno -esto es, todo empleo de un juego heredado de lenguaje con ese propósito- necesariamente fracasaría".<sup>139</sup>

Desde este punto de vista, Rorty va a insistir en que la distinción entre lo metafórico y lo literal se va desvaneciendo paulatinamente. Lo literal, que siempre tendió a ignorar lo

---

<sup>139</sup> Rorty, Ob.cit., p.47.

contingente y centrarse en los caracteres necesarios de las cosas, tenía por fundamento el concepto de lo causal.<sup>140</sup> Lo causal va abandonándose poco a poco como criterio universal, para dar paso a un criterio existencial

Cuando se hace la distinción entre literatura y filosofía, pues, en ocasiones también se tiene en mente este aspecto existencial, diremos, de las cosas. Hacer filosofía para unos es centrarse en las "cosas verdaderas", y este centrarse consiste en olvidarse de todos sus aspectos individuales *engañosos* y fijar la atención en sus permanencias idénticas. Pero, diremos ya tomando en cuenta la crítica de Rorty, cuando se hace esta delimitación de géneros, ¿no la está determinando el concepto que se tenía de lo que es hacer filosofía?. Podemos hacer la afirmación, suficientemente facultados para ello, de que la literatura es filosofía cuando se trata de un discurso elaborado precisamente con o a través de la argumentación de las contingencias, ejemplos de este tipo de narración hay muchos, pero mencionaremos algunos que nos parecen claves: Nietzsche, Cortázar, Cioran, Borges, el mismo Deleuze (sobre este punto, volveremos más adelante).

Ahora bien, haciendo una reconsideración de lo hasta aquí dicho, tenemos que damos cuenta de que cuando Rorty se decide por un tipo de discurso armado como una serie de metáforas cada vez más útiles, y dice que este discurso es el único al que podemos aspirar desde cualquier plano (incluyendo el científico y el filosófico), parece que no cae en la cuenta de una inconsecuencia con su propio discurso: si aceptamos que nuestro lenguaje sólo consiste en una serie de metáforas más o menos competentes que otras, no podemos evadir la siguiente pregunta: ¿metáforas de qué son?. Él mismo, en una líneas que nos sorprenden por su falta de seguimiento con lo que justo anteriormente estaba exponiendo, dice:

"Pero si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de

---

<sup>140</sup> Pero, como dice Thomas Kuhn, la causalidad no siempre es un criterio de verdad, pues hasta las mismas ciencias duras o "exactas" se ven sometidas a un cambio revolucionario que se basa más en la refutación y la competencia entre un paradigma científico y otro que en un "hecho evidente", contundente, de causalidad. Por esto, dice Rorty: "Si fortalecemos esta observación kuhniana pensando, con Davidson, que la distinción entre lo literal y lo metafórico es la distinción entre el viejo lenguaje y el nuevo lenguaje, en lugar de contemplarla como palabras que captan el mundo y palabras que no llegan a hacerlo, la paradoja desaparece".<sup>140</sup>



un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra.”<sup>141</sup>

Lo que nos llamó la atención es que el mismo Rorty habla de una “realidad” que permanece inalterada o ajena a nuestras descripciones, y se nos ocurre que está cometiendo la misma inconsistencia autorreferencial que le achaca a otros. El hecho es que hablar de un lenguaje metafórico, desde este punto de vista, necesariamente es seguirle el juego a la idea de que hay otra cosa que no es metáfora, pues si no se piensa así, entonces la idea misma de metáfora (decir oblicuamente algo, o bien decir en sentido figurado algún sentido recto en virtud de alguna comparación tácita) pierde sentido. Si tiene otra noción de lo que es metáfora distinta a la que acabamos de describir, Rorty no lo dice o se lo guarda para sí.

## 5.2. La metáfora en el argumento ontológico de la verdad

Lo que queremos dejar aquí anotado como una primera pregunta que va a ser clave en la cuestión de la verdad es ésta: si hablar de metáforas, nos conduce necesariamente a pensar en algo que no lo es, sino que es la realidad misma, y con esto echamos abajo todo el esfuerzo que se hizo con anterioridad, ¿en qué términos tenemos que hablar para que esto no suceda?.

Una perspectiva crítica sobre la cuestión que acabamos de formular, la presenta Jaques Derrida. Frente al discurso filosófico como una totalidad con coherencia y objetivos propios, él discute el hecho de que la metáfora parece comprometer a primera vista su sentido, su uso como “lengua natural” (es decir, como lengua que precisamente tiene acceso inmediato a la presencia como tal), en el sentido de que se piensa, regularmente, como ya habíamos visto, que la metáfora es un sentido artificial construido sobre el sentido original de una palabra o acción. (Así, por ejemplo, Richard Rorty estaría pensando que tanto las viejas como las nuevas metáforas estarían ubicadas en un *más allá* de la realidad que querían designar, un *más allá* nunca penetrado, “ajeno”, y sin embargo de algún modo cognoscible desde el momento en que se refiere a él

---

<sup>141</sup> Rorty, Ob.cit., p.27. (el subrayado es mío).

precisamente como *lo que permanece* inalterado respecto a nuestros juegos de lenguaje -esta inconsecuencia es lo que queremos revisar en adelante-).

Desde este punto de vista, la metafísica sería la metaforización abstracta de una primera operación inmediata sobre el mundo, de una figura sensible que con el tiempo y el uso se *desgastó*, se *borroneó*, hasta convertirse en una noción que sólo débilmente manifiesta su sentido originario. Se trata, piensa Derrida, de una formulación clásica que propone un lenguaje sensible y natural anterior y condición de posibilidad de un lenguaje artificial, cultural, formulación que a su vez se sostiene sobre la base de la idea de la "degradación de lo físico a lo metafísico", o si se quiere, se trata de un "etimologismo" que se sienta sobre una oposición ya filosófica entre lo sensible y lo inteligible, entre naturaleza y cultura, etc.

La metafísica, según esta interpretación de la metáfora, habría olvidado esa primera operación inmediata en la historia de sus propias transformaciones alegóricas, constituyéndose en un discurso sin el colorido de aquellas primeras impresiones, pero que aún así de alguna manera lo trasluciría; es a lo que le llama Derrida, siguiendo una fábula de *El Jardín de Epicuro* de Anatole France, hacer "mitología blanca":

"La metafísica -mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar Razón...

Mitología blanca -la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto."<sup>142</sup>

El palimpsesto, figura del texto borrado que presenta un texto adicional pero que deja entrever el primero, le sirve a Derrida para referirse a la naturaleza del lenguaje (filosófico o no), que dejaría entrever los rasgos o *marcas* de sus sentidos borrados o tachados por la historia de su evolución. La metáfora en el texto filosófico respondería también a esta naturaleza del lenguaje de manera ejemplar, entendiendo que todo concepto ha sedimentado un sentido que a primera vista apenas se distingue. Dicho de otra manera, todo significativo se refiere en forma simbólica, diacrónicamente, a un

<sup>142</sup> Derrida, La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico, en *Márgenes de la filosofía*, p.253.

significado primero necesariamente, participa de él en forma analógica, guarda con él un parecido elemental.

Esta explicación de la metáfora no sería posible, dice Derrida, sin una "presuposición continuista", que entiende la historia de la formación de un concepto o un discurso como una erosión progresiva del significado original, como una pérdida semántica regular; presuposición que deja a un lado la lectura genealógica del asunto, es decir, deja de lado los desplazamientos violentos, las rupturas, "las reinscripciones en un sistema heterogéneo", las "desviaciones sin origen", esto es, la enorme complejidad concreta en donde se generan los discursos, la *differance*.

Digamos que explicarse la metáfora como una necesaria (aunque a veces muy oscura) remisión a un original, es como darse cuenta del carácter de *usura* del lenguaje, ese carácter de "plusvalía" o aumento de interés que se va acumulando en la historia de todo término, en donde habría una relación de proporción directa (o equivalencia) entre el significante y el significado -así como hay una relación en los mismos términos entre el trabajo y el salario-.<sup>143</sup>

Esta interpretación de la metáfora es criticable (susceptible de deconstrucción), no porque sea falsa, sino porque es parcial: se refiere sólo a uno de los giros del lenguaje, el de la metafísica. De hecho, la metáfora así entendida es ella misma un filosofema clásico, ella misma descansa sobre un preconcepto filosófico (por lo tanto no serviría para explicar en toda su magnitud el sentido del lenguaje como la diferencia entre "sentido propio" y "sentido figurado"). La misma metafísica se resiste a un tratamiento "meta-metafórico", pues tiene en sus conceptos fundamentales, metáforas de las que no puede desprenderse para referirse a un lenguaje primario, no figurativo: por ejemplo la metáfora óptica y todo género de figuras heliotrópicas para referirse a lo que es la teoría y la conceptualidad, el *logos* como luz (en la ontología y en la ontoteología), y con esto,

<sup>143</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 255-258. Derrida insiste mucho en que el lenguaje metafórico de la filosofía tiene un símil con el sistema de intercambio monetario, y que el lenguaje puede ser entendido mejor desde la economía que desde la misma lingüística, en el sentido de que una palabra (como una moneda), puede ser intercambiada siempre por algo desemejante (una idea, por ejemplo) y por algo semejante (otra palabra). También la palabra tendría el carácter de usura en el sentido de desgaste (*usure*) y de uso (*usage*), aunque también de *ser usual*. (Cfr. La retirada de la metáfora, en *La deconstrucción en la fronteras de la filosofía*, p.51-52: "...la consideración económica me parece que tiene una relación esencial con esas determinaciones del paso y del abrirse-paso según los modos de la trans-ferencia o de la tra-ducción (*Übersetzen*) que creo se deben ligar aquí a la cuestión de la transferencia metafórica (*Übertragung*).") El juego de estas connotaciones de la palabra usura le sirve para subrayar el carácter dinámico y funcional del lenguaje y alejarse de su interpretación metafísica.

toda referencia epistemológica en la tradición a la "claridad" u "obscuridad" de las ideas; la referencia a un suelo firme y último para hablar de fundamentación y de primeros principios, etc. Estos movimientos trópicos se ven sobre todo en el idealismo, en donde la categoría del relevo (*Aufhebung*) sirve para designar el mecanismo por medio del cual un significado de un momento es interiorizado en el momento dialéctico siguiente para elevarlo, "suprimiendo y conservando su exterioridad sensible".<sup>144</sup>

La consecuencia de que la metáfora así entendida sea un filosofema es que no se puede dominar, en el sentido de describir esencialmente, a la filosofía precisamente como metáfora de lo real, de la presencia del ser dado en su plenitud de sentido, pues la misma metáfora es un producto filosófico. En otras palabras, la filosofía no podría explicarse a sí misma como la metáfora de un sentido original, pues nunca puede verse desde fuera, en una pretendida exterioridad objetiva, y esto por dos razones:

1. El filósofo nunca encontrará lo que ha puesto allí o, al menos, lo que en tanto filósofo ha creído poner.
2. La constitución de las oposiciones fundamentales de la metaforología (*physis/tekhné*, *physis/nomos*, sensible/inteligible; espacio/tiempo; significante/significado, etc.) se ha producido a través de la historia de un lenguaje metafórico o más bien a través de movimientos trópicos que, por no poder ser llamados ya, con un nombre filosófico, metáforas, no constituyen, sin embargo, y por la misma razón, un lenguaje <propio>.<sup>145</sup>

No hay un lenguaje "propriadamente filosófico" para designar esa serie de tropos que han constituido las oposiciones fundamentales de la estructuración del mismo pensar filosófico; la misma filosofía tiene carácter trópico, es metafórica desde sus cimientos. Por esta misma razón no se puede realizar una "retórica" de la metaforicidad filosófica, como si ésta fuese una mirada exterior; esta retórica está determinada por los filosofemas de los que hemos hablado y nunca al contrario.

Para sostener esta última aseveración, Derrida realiza un análisis minucioso del concepto de metáfora en Aristóteles (tanto en la *Poética* como en la *Retórica*), análisis que importa por lo siguiente: se trata de la herencia más pesada sobre su concepto, herencia que está unida por primera vez con una teoría epistemológica y metafísica. Para Aristóteles, dice Derrida, la mimesis de la operación metafórica, la analogía que ella

<sup>144</sup> Ibidem, p.265-266.

<sup>145</sup> Ibid., p.268.

esencialmente es, descansa sobre la teoría gnoseológica de la búsqueda de la verdad como correspondencia y sobre el supuesto metafísico de la analogía del ser. En efecto, el nombre para el filósofo griego, unidad mínima de sentido del lenguaje, tiene por función *significar algo*, "...un ser independiente, idéntico a sí mismo y enfocado como tal. En este punto la teoría del nombre, tal como está implicada por el concepto de metáfora, se articula con la ontología."<sup>146</sup>

La condición de toda metáfora es su restricción al fenómeno de la verdad y del sentido (del discurso, que sería equivalente al encuentro o, mejor, a la expresión del ser como presencia plena). Asimismo, esta teoría sobre la metáfora devela una teoría sobre la naturaleza humana, pues corresponde sólo al humano el afán por conocer (móvil de la metáfora) y el disfrutar con esa operación de conocimiento. La metáfora se ordena hacia la verdad y hacia el último fin del hombre, su fin natural. Tiene una función, un status, para Aristóteles -y con él para la mayor parte de la tradición filosófica-, de intermediario, de instrumento, está al servicio de la verdad:

"Como la mimesis, la metáfora vuelve a la *physis*, a su verdad y a su presencia. La naturaleza encuentra siempre en ella su propia analogía, su propio parecido consigo misma, y no se incrementa sino de sí misma. Se da."<sup>147</sup>

En esta búsqueda de la metáfora por la verdad, digamos del sentido "desviado" por el sentido unívoco y homogéneo, puede haber precisamente demasiadas desviaciones. El sentido del giro metafórico puede parecer en ocasiones que va hacia otra parte y no hacia la cosa que se pretende referir esencialmente, la metáfora "abre un vagabundeo de lo semántico", es peligrosamente errática. Este es el momento interesante de la metáfora para la deconstrucción: la palabra se desplaza de su sentido habitual, está en disponibilidad del "no-sentido", de la "no-verdad", está en disponibilidad de hablar no de la cosa tal como es en sí misma. Este vagabundeo para Aristóteles vendría a ser simplemente un error, una separación (sofística o no) de la metafísica que dirige la teleología de la operación metafórica.

<sup>146</sup> Ibid., p.276. También más adelante, a propósito de la teoría aristotélica y sus alcances: "Un nombre es propio cuando no tiene más que un sentido. Mejor, sólo en este caso es propiamente un nombre. La univocidad es la esencia, o mejor, el *telos* del lenguaje. Ninguna filosofía, en tanto que tal, ha renunciado a este ideal aristotélico. Es la filosofía." Ibid., p.286-287.

<sup>147</sup> Ibid., p.284.

Para la tradición seguida de Aristóteles, el lenguaje de la polisemia que abre la metáfora es sólo provisional, la diseminación es el lugar donde no hay pensamiento ni discurso, y, por si fuera poco, en donde tampoco existen posibilidades de llevar al acto la potencialidad humana:

“Cada vez que la polisemia es irreductible, cuando no se le promete ninguna unidad de sentido, estamos fuera del lenguaje. Por consiguiente, fuera de la humanidad. Lo propio del hombre es, sin duda, poder hacer metáforas, pero para querer decir algo, y sólo una cosa.”<sup>148</sup>

Un sistema antropológico, ontológico y epistemológico están a la base, pues, de la metáfora como explicación de un giro del lenguaje que corresponde a un giro del “ser sobre sí mismo”, la búsqueda de la identidad plena. Pero tomando las cosas críticamente, no nos vemos forzados, según Derrida, a restringir el entendimiento de la metáfora a su búsqueda del sentido primario, de la verdad o del ser como presencia. De hecho, ve como una necesidad el detenerse más en las *desviaciones* que abre la metáfora que en su cerrazón a aquel sentido unívoco. Como hemos visto, la presencia es direrida de sí misma en la diferencia (o diferancia), y lo que hace la metáfora es abrimos este campo de la *escritura* en donde ya no se puede hablar más de una Realidad (en el sentido de un dato primero, anterior al juego del lenguaje o condición de éste desde el exterior), sino más bien de una presencia borrada -diseminada- de sí misma:

“Presencia que desaparece en su propio resplandor, fuente oculta de la luz, de la verdad y del sentido, borradura del rostro del ser, éste sería el retorno insistente de lo que sujeta la metafísica a la metáfora.”<sup>149</sup>

Solamente puede hablarse de metáforas, en plural, nunca de una única metáfora referente al Ser como unidad, o referente a una operación del sujeto que se dirigiera a lo “central”, a lo “fundamental” a las cuestiones “de principio”, a “lo propio”. Las metáforas, referentes a las desviaciones, a las borraduras, a las marcas, es lo único que se encuentra en el ámbito del lenguaje. Por esto piensa Derrida que no hay más que destrucción de la metáfora, o bien, en un primer sentido, la metáfora es aquello que se “arrebata a sí misma”, es aquello que va de significante a significante sin poder parar nunca, sin poderse *constituir* en algo nunca, de ahí que sea el proceso de su propia

<sup>148</sup> Ibid., p.287.

<sup>149</sup> Ibid., p.307.

autodestrucción: la diseminación al infinito de su sentido (o bien, para no crear confusiones, la negación permanente de su sentido: que no existe, sólo los sentidos; la metáfora es su propio retardamiento. Así, dice Derrida citando a Du Marsais: "La metáfora es una especie de Tropo; la palabra de la que nos servimos en la metáfora está tomada en otro sentido que el sentido propio: *está por así decirlo, en una morada prestada, dice un antiguo; lo cual es común y esencial a todos los Tropos.*"<sup>150</sup>).

El segundo sentido de la destrucción de la metáfora, o de lo que llama Derrida "la retirada de la metáfora", sería la que anuncia la "clausura" (que no la demolición total) del pensamiento metafísico. Éste intentaría destruir a la metáfora (después de haberla utilizado en su función de instrumento didáctico o de ornamento para el discurso, es decir, después de tomarla como un medio para llegar a la Verdad) una vez habiendo llegado a la intuición del ser, a su presencia total, en este caso la metafísica hace un relevo de la metáfora porque ya alcanzó (supuestamente) el sentido propio del ser:

"La generalización de la metáfora puede significar esta *parousía*. La metáfora es entonces comprendida por la metafísica como aquello que debe retirarse en el horizonte o en el fondo propio y acabar por reencontrar allí el origen de la verdad. El giro del sol se interpreta entonces como círculo especular, retorno a sí sin pérdida de sentido, sin gasto irreversible."<sup>151</sup>

Desde este punto de vista, la metáfora para el texto filosófico sería una forma de retardar al ser, de velarlo, de esquivarlo, de *retirarlo*, pues, en efecto, no se dice al ser sino oblicuamente, de otras maneras que las del ser (no en la forma de la sustancia sino en el de la propiedad). Es un momento de retirada de la presencia o de la verdad plenos (aquí Derrida sigue a Heidegger):

"Toda la llamada historia de la metafísica occidental sería un vasto proceso estructural en el que la *epoché* del ser, al retenerse, al mantenerse éste retirado, tomaría o más bien *presentaría* una serie (entrelazada) de maneras, de giros, de modos, es decir, de figuras o de pasos trópicos..."<sup>152</sup>

Pero al querer retirar a la metáfora sustituyéndola por una intuición directa de la verdad o el ser, la misma filosofía tradicional se retira, se autodestruye, pues ella es, como vimos, esencialmente trópica, sus fundamentos, incluida esta palabra, son

<sup>150</sup> Derrida, La retirada de la metáfora, en *La deconstrucción en la fronteras de la filosofía*, p.51-52

<sup>151</sup> Derrida, La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico, en *Márgenes de la Filosofía*, p.308.

<sup>152</sup> Derrida, La retirada de la metáfora, en *La Deconstrucción...*, p.56.

metafóricos, nunca nos es asequible el "fondo propio", el "origen de la verdad". La muerte de la metáfora es la muerte de la filosofía (como pensar logocéntrico y hegemónico). Esta muerte es el trazo y el re-trazo de un giro metafórico que, no pudiendo oponer o suplir al ser con su contrario (cosa absurda), y menos dejar lugar a un lenguaje propio o literal (que seguiría correspondiendo a la visión de la presencia en cuanto tal), se re-plega sobre sí mismo, re-toma con una metáfora más, plegándose y reproduciéndose:

"Para pensar al ser en su retirada, habría en consecuencia que dejar que se *produjera* o que se *redujera* una retirada de la metáfora que, sin embargo, al no dejar sitio a nada que sea *opuesto*, oponible a lo metafórico, extenderá sin límites y recargará con plusvalía suplementaria todo trazo metafórico."<sup>153</sup>

En la primera forma de autodestrucción de la metáfora, encontramos lo que buscábamos al principio del presente apartado. Nos preguntábamos qué condiciones de posibilidad hay de los criterios con los que juzgamos que un discurso es filosófico y otro literario. Una de estas condiciones de posibilidad era el prejuicio de que toda metáfora es la analogía entre un sentido literal y otro figurado. El que la metáfora abra el campo de la *diferencia* en donde no se encuentra ningún sentido literal (ningún origen anterior al juego del lenguaje), y que de hecho afirme la remisión de significante a significante, nos obliga a borrar las fronteras de los discursos (dado que no hay condiciones de posibilidad o parámetros inamovibles que lo eviten). Derrida dice al respecto:

"Esta auto-destrucción tendría todavía la forma de una generalización, pero esta vez no se trataría de extender y confirmar un filosofema; más bien, desplegándolo sin límite, de arrancarle los lindes de propiedad. Y por consiguiente de hacer saltar la oposición tranquilizadora de lo metafórico y de lo propio en la que uno y otro no hacían más que reflejarse y remitirse su resplandor."<sup>154</sup>

Esta clausura de la metafísica es la inauguración del sentido errático, de significante a significante en una cadena que no termina. Hablar de tal "inauguración" es conferir al "sistema de referencias del mundo", en particular a nuestra experiencia vital del mismo, una nueva dimensión que no fácilmente se asimila a las pretensiones de validez del

<sup>153</sup> Ibidem, p.59.

<sup>154</sup> Derrida, La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico., en *Márgenes de...*, p. 310.



pensar tradicional y de nuestra forma de conducimos cotidiana, digamos "institucional", segura en su hábitos.

Después de haber expuesto estos caracteres de la crítica derridiana al pensamiento metafísico logocentrista, y del contextualismo de Rorty, veremos una crítica más que parece poner en entredicho su validez. Es la que parte de un punto de vista práctico. Es la que parte de la inconsecuencia que tienen estas teorías deconstruccionistas para con sus implicaciones en la vida política, en las acciones individuales y para la cooperación social en vistas a algún fin común.

Desde este punto de vista ataca Thomas McCarthy el pensamiento de Derrida y Rorty que hemos revisado. Piensa él que los teóricos de la deconstrucción intercambian en su ataque a la metafísica, un conjunto de hipostatizaciones por otro: "...lo único por lo múltiple, lo universal por lo particular, la identidad por la diferencia, la razón por lo Otro de la razón, las estructuras del pensamiento por las infraestructuras del pensamiento, la esencia lógica del lenguaje por la esencia heterológica del lenguaje, etc."<sup>155</sup>

Para McCarthy, la explicación de los deconstruccionistas es unilateral, altamente abstractiva en su ataque a la razón e imposible de llevar al terreno concreto de los hechos. Además, su aparato desarticulador nunca llega a la propuesta, a las "realizaciones constructivas" de lo social.

Lo que critica McCarthy, tanto de Rorty como de Derrida, no es tanto su ataque a la metafísica, a las visiones ontologizantes del mundo y del hombre (ya que él mismo puede considerarse como un pensador postmetafísico), sino lo que le parece ser un tratamiento apresurado, "globalizador", de la filosofía, sobre todo en su corte político.<sup>156</sup> El contextualismo de Rorty tendría, así, una aspiración a trascender todo contexto, a tener validez transcultural, cosa no vista por él. Asimismo, su ubicación de la literatura y la filosofía "como asuntos privados", no universalizables, se viene abajo con la necesidad palmaria de asegurar planes concretos de acción social. Cuando se toman en cuenta

<sup>155</sup> McCarthy, Thomas, Ideales e ilusiones. Reconstrucción y Deconstrucción en la Teoría Crítica Contemporánea, p.15.

<sup>156</sup> Por ejemplo, acerca de Rorty, McCarthy dice: "Como forma de expresar la oposición a la búsqueda tradicional de fundamentos, *no hay nada que objetar*. Pero Rorty rebasa ésta hacia un relato radicalmente contextualista...de la razón, la verdad, la objetividad, el conocimiento y nociones afines." (Ob.cit., p.24). Y acerca de Derrida: "...la radicalidad de la deconstrucción, tal como la concibe Derrida, conduce inexorablemente en la dirección de lo inefable, y que, *aunque ello puede tener su interés cuando se ocupa de la metafísica*, es gravemente mutilador en lo referente a la ética y a la política." (Ob.cit., p.108). (Los subrayados son míos)

estos planes por Rorty, "...el pensamiento crítico es estetizado y privatizado, desnudado de toda su implicación sociopolítica."<sup>157</sup>

La misma falta de una investigación sociohistórica de las condiciones de acción, la encontramos, según McCarthy, en Derrida. Esta ausencia de investigación sobre cuestiones prácticas se manifiesta en Derrida con un "ataque global al logocentrismo", como si todas nuestras formas de hablar fueran extensión del esencialismo filosófico que él ataca, incluidas las de carácter sociopolítico. Esta "fijación con la metafísica", como la llama McCarthy, y la de luchar contra sus abusos, no le permite a Derrida dedicarse a las "verdaderas tareas del pensamiento postmetafísico", es decir, intentar reconstruir, en términos que vayan más allá del fundamentalismo, las nociones de razón, verdad, objetividad, etc., con inclinación pragmática.<sup>158</sup>

Aunque pueda tener alguna utilidad la crítica de la violencia en el discurso metafísico hecha por Derrida y Rorty, opina McCarthy que lo que realmente importa ha quedado fuera de los argumentos deconstruccionistas: encontrar una base para reestructurar la política y la sociedad. Es necesario "descentrar la deconstrucción", liberarla de su fijación en el ataque a la metafísica, y abrirse a la competencia de otros discursos.

Estas objeciones de McCarthy me parecen muy atinadas, y sería de hecho una prolongación natural de esta investigación recapitular el problema de la diferencia de géneros desde la perspectiva de la filosofía política. Desde este punto de vista, me parece que la deconstrucción adolece de todas las debilidades que remarca McCarthy. Sin embargo, desde la perspectiva del ataque a la metafísica, creo que la deconstrucción tiene argumentos muy rescatables, que es en los que he querido centrar el tema de esta tesis. Por ello, quiero volver en la tercera parte de este capítulo a la revisión de la posibilidad de un criterio de acercamiento a los discursos que ya no toma términos metafísicos para instaurarse (dejando la cuestión de la operatividad política para otro trabajo).

---

<sup>157</sup> Ibidem, p.35.

<sup>158</sup> McCarthy, Ob.cit., p.123.

### 5.3. El convencimiento como nuevo criterio.

Retomando la problemática que discutíamos más abajo a partir del argumento de Richard Rorty -la verdad no es algo que se encuentra, sino algo que se construye- pienso que no habría mayor objeción en aceptar su explicación de la legitimidad de un lenguaje por su mero uso o desuso, o, para decirlo con otras palabras, la explicación de cualquier discurso en el sentido de que es reemplazable, prescindible o antagónico respecto a otro discurso (dependiendo la permanencia de alguno de ellos de lo habitual o inusual de su uso), y el hecho de que por esta razón tenga un carácter siempre contingente, azaroso (ya que no hay nada -es decir, una esencia o presencia- anterior al juego de metáforas que se remiten entre sí). La única objeción a Rorty, desde el punto de vista de la deconstrucción, es que siga hablando de un terreno "real" inalcanzable o ajeno para el lenguaje. Ya hemos visto que tal inconsecuencia se resuelve con el tratamiento que Derrida hace de la metáfora en el texto filosófico.

La pregunta que oponíamos a la argumentación de Rorty -si hay metáforas, ¿metáforas de qué son?-, se resuelve no remitiéndonos a una explicación metafísica que abogaría por un ser sustancial que sería designado por ese *qué*, sino diciendo que la metáfora es metáfora de la metáfora, nunca remitiéndose a un significado original (como vimos, concierne a la presencia dada desde y a sí misma). La metáfora tiene su propio suplemento, como tal, nunca descansa.

Estamos en disposición, pues, de rebasar (de darle un *giro*, como tal vez le hubiera gustado decir a Derrida) a la cuestión de la verdad metafísica como parámetro de distinción de los discursos filosófico y literario. Hemos dicho más de una vez que la escritura, -el uso de metáforas cada vez más útiles, como quiere Rorty-, es una forma de presentarse el lenguaje bajo ciertas circunstancias, y aún más, él mismo es circunstancial, es un juego de fuerzas nacido en un contexto histórico (epocal) que aspira a hacerse creíble, funcional si se quiere. A una pretensión de verdad siempre corresponde una pretensión de validez. Dicho de otra manera, el abismo (o distinción "sana" para la razón) entre verdad y verosimilitud, entre conocimiento y afán de convencimiento, se acorta considerablemente.

Es Barthes de nuevo quien nos pone en este punto de vista. Partiendo del nacimiento de la sofística, Barthes, desde un plano muy cercano por la temática a Derrida y a Rorty, aunque no por la argumentación, refiere un mundo en donde las palabras pierden su sentido de "nombres transparentes de las cosas", esto es, de instrumentos para nombrar seres ajenos al lenguaje, y sostiene que por lo menos en algunos contextos -la misma sofística como la primera filosofía del lenguaje, los tribunales griegos, la *literatura*, etc.- las palabras tienen una entidad propia, regida por sus propias leyes (independientemente, insiste, de si son "referentes de lo real"). Se trata del ámbito de lo verosímil, en donde no importa tanto lo referencial, sino lo discursivo: atenerse a ciertas reglas de un discurso lo hace más creíble que otras formas de hablar que no presentan esa sujeción, que no respetan esa lógica de la obra.<sup>159</sup>

Esta sencilla argumentación de Barthes, tiene un gran valor para nosotros, nos sirve para terminar de redondear el tema de la verdad respecto a las fronteras entre discursos: el poder de imitación (como *mimesis* y no simplemente como "copia de" -recordemos lo que ya antes habíamos revisado acerca del asunto en Gadamer) del discurso artístico al que se refiere él, su poder de "presentar las cosas tal como son" (no en una referencialidad directa o explícita, sino a través de la insinuación como gesto estético), la literatura como una forma de desgajar lo institucionalizado y duro del lenguaje para colocarnos en situación, hace que el medio (la obra) sea verosímil, en el sentido de establecer una referencialidad no a un mundo extralingüístico sino precisamente a un mundo de sobreproducción lingüística. Esto es, la obra de arte (literaria) como una forma de lo verosímil.

Se trata de una argumentación que apoya, a mi forma de ver, lo que acabamos de exponer desde Derrida: lo verosímil aquí es esa entrada al mundo del significante que dice relación a un nuevo significante, dentro de la lógica de una obra. Para Derrida, pienso, no hay mayor aspiración que la de lo verosímil, según cierto juego de fuerzas en un contexto lingüístico, irreductible a un significado más allá o más acá de tal juego.

Ya no la verdad metafísica, pues, como parámetro de la distinción de discursos; pero ¿sucede lo mismo con la verdad *en el arte*? Para revisar esta última cuestión repasemos algunas ideas de Heidegger al respecto. En la conferencia titulada *Hölderlin y la Esencia de la Poesía*, dice:

"El hombre muestra su pertenencia a la Tierra, al ente en totalidad, como

<sup>159</sup> Cfr. Barthes, Lo verosímil, p.95-99.

historia, o sea, el lenguaje permite la historia mediante la manifestación de la pertenencia a la tierra, manifestación que es la constitución de un 'mundo propio'.<sup>160</sup>

Mundo lo entiende Heidegger como el ambiente cultural de una época, *abierto* (posibilitado) por esa ostentación de la totalidad que es la obra de arte. Ésta es la patencia del ser de las cosas y del ser mismo del hombre de tal forma que no le *atraca* ni a unas ni a otro su espontaneidad, deja que su ser "descanse en sí mismo sin violentarlo" (como no lo harían el saber científico y la técnica, en su sentido lato de instrumento para dominar el mundo), y esto es posible porque es inherente a la obra de arte como una forma de la verdad, el ser contemplada -tanto es así que para ser tal obra de arte necesita "esperar" a los contempladores, porque a fin de cuentas, dice Heidegger en el texto hermano al que estamos leyendo, "en la cercanía de la obra pasamos de súbito a estar donde habitualmente no estamos".<sup>161</sup>

Pero la Tierra es lo auto-ocultante, es lo que se disimula a sí misma en una cerrazón esencial, en tanto que el Mundo es la voluntad de querer abrirlo todo, de descifrarlo todo. De manera que en la obra de arte lo que se instaura no es lo simple, sino lo complejo de esta lucha en la que se hace patente al ser como lo que se auto-oculta, como lo oscuro esencial, tal como si alguien se parase al borde de un precipicio y descubriera el fondo como "lo oscuro". Cada una de las manifestaciones del ser que son las obras de arte, tomadas en el sentido radical de creación -póiesis-, marca una etapa histórica, y con ello la posibilidad que tiene el hombre de constituirse a sí mismo.

A este aspecto ontológico del arte, hay que sumar un aspecto ético para entender en términos generales la argumentación heideggeriana. En la conferencia titulada *¿Para qué ser poeta?*, siguiendo aquella pregunta de Hölderlin *¿para qué ser poeta en tiempos de penuria?*, dice Heidegger:

"Esa incapacidad, mediante la cual para el indigente aún se le hace oscura su indigencia, es lo absolutamente indigente de la época... No obstante, la noche del mundo debe concebirse como destino que sucede más acá del pesimismo y optimismo."<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Heidegger, Hölderlin y la esencia de la poesía, en *Arte y poesía* p.139.

<sup>161</sup> Heidegger, El origen de la obra de arte, en *Arte y Poesía*, p.62.

<sup>162</sup> Heidegger, Sendas Perdidas, p.223.

Los horrores del mundo y la creciente progresión indefinida de la técnica (entendida en su connotación moderna) son tales, que se auto-ocultan su propia esencia, haciendo que el hombre pierda su propio sentido. Pero nos dice Heidegger que la "noche del mundo", la deshumanización radical de nuestro tiempo, ha de afirmarse más allá de pesimismo y optimismos:

"El estar-desamparados en lo abierto, significa: afirmar el estar-desamparados dentro del ámbito más amplio."<sup>163</sup>

Se trata de una forma de ser, no de una actitud psicológica. Pero, ¿quién es capaz de sumirse en el abismo y afirmar que estamos desamparados?, ¿quién puede delatar eso en el "ámbito más amplio", el de ser?. El que usa del lenguaje como recinto del ser para destacarlo. Sólo el poeta, el que puede establecer en la obra la lucha, porque es él quien puede hacer patente el estado general de las cosas. La verdad del ser se pone en obra de arte por injerencia del poeta. Heidegger, desde este punto de vista, como Aristóteles, piensa que es admisible el arte, si bien se trata de una "conveniencia" en la que nos jugamos el ser, una conveniencia ontológica y ética.

Para nosotros, admitir un tipo de argumentación como esta, significaría, viéndolo desde un punto de vista, regresar al argumento que propone a la presencia del ser como fuente de todo sentido, incluido el de la lucha entre Tierra y Mundo que propone Heidegger, pues como bien ve Derrida, él mismo, Heidegger, aún construye, aunque críticamente y en forma de *clausura*, su ontología fundamental sobre la idea de la claridad de la presencia del ser. Heidegger se remitiría así a un significado original que vendría a ser metaforizado por un tropo ulterior.<sup>164</sup> Estos escritos del último Heidegger todavía responderían a esta intención.

La verdad, en la connotación de un sentido original, significado primario prelingüístico, desde la metafísica como desde el arte -por ejemplo en la argumentación heideggeriana que acabamos de ver-, viene a ser re-girada por el giro metafórico. El convencimiento, la verosimilitud, la validez de un argumento, es decir, la especial remisión de un significante a otro (que quizá podríamos explicarnos muy bien a partir del último Heidegger si su

<sup>163</sup> Ibidem, p.249.

<sup>164</sup> Derrida retoma gran cantidad de argumentos heideggerianos, pero se detiene en la afirmación por parte de Heidegger de esa forma clásica de entender la metafísica: "La *mitología blanca* pone en cuestión constantemente la interpretación corriente y corrientemente filosófica (incluida en Heidegger) de la metáfora como transferencia de lo sensible a lo inteligible, como también el privilegio atribuido a este tropo (incluido por parte de Heidegger) en la deconstrucción de la retórica metafísica." Cfr. La retirada de la metáfora, en *La deconstrucción...*, p.45.

fundamento no buscara al ser como presencia plena), es con lo único que nos las vemos (y no con un discurso privilegiadamente delimitado por su acceso a la verdad -sea filosófico o literario-).

Si tomamos los textos que acabamos de citar de Heidegger desde el punto de vista de las relaciones de significantes que revelan (la instauración de un momento histórico por la obra de arte, la denuncia de cierta situación de penuria, el grito en el silencio de lo auto-ocultante de la época, etc.), bien puede decirse que argumentan a favor de una noción cercana, familiar, a la de la escritura derridiana ó bien pueden leerse tales obras bajo la perspectiva de la genealogía nietzscheana o foucaultiana. Pero hacer esto sería no tomar en cuenta la pretensión ontológica del de-velarse el ser (como presencia "libre", espontánea) en la obra de arte, pretensión quizá central en el argumento de Heidegger, y sin la cual estaríamos hablando de otra filosofía.

Hasta aquí la argumentación sobre el problema de la verdad y la delimitación de discursos. En el próximo capítulo tomaremos como base lo dicho en este apartado para revisar la posibilidad de un discurso fuera de las exigencias metodológicas del *sistema* (como totalidad cerrada, segura, de significados), y hecho según las imágenes o del rizoma o de la diseminación.

## CAPITULO VI

La cuestión de los tipos de razón.

En relación con la cuestión del hallazgo de los criterios suficientes que permiten nombrar a un discurso con los apelativos de "filosófico" o "literario", viene aparejada la cuestión acerca del uso (muchas veces implícito) de la palabra razón.

El modo de argumentación de ese discurso que generalmente caracterizamos de filosófico, ese discurso heredado tanto de una imagen convencional de lo que es pensar abstractamente como de una imagen idealista mucho más especializada, tiene a la base un concepto y un uso de razón que es el que le impone ciertos límites y le da una forma de funcionamiento privilegiada (el privilegio de ser, como vimos con Rorty, la *única puerta* a la realidad en cuanto tal). El que ese "privilegio" sólo pudiera ser un engaño para los sujetos que creen en él, depende de en qué medida sea también una especie de engaño el concepto y uso de razón que tiene a la base.

Demos un paso más: es sólo por un concepto limitante de razón, que privilegia su uso hegemónico o monológico, que se sostiene que la filosofía es algo fundamentalmente distinto de la literatura. Para apoyar este argumento, revisaremos, en primer lugar, algunos textos acerca del uso de la palabra razón.

6.1. Razón cerrada.

Desde la perspectiva del análisis de la palabra razón por la filosofía moderna o "filosofía del sujeto", Habermas dice que se entendía por tal término la "reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento", pues si algo tenían en común tales sistemas idealistas era la intención de interpretar al mundo y al yo desde el punto de vista de las experiencias que tiene la razón consigo misma.<sup>165</sup> Es este uso de razón moderna, piensa Habermas, el equivalente en cuanto a la intencionalidad de saber totalizante del mundo (una suerte de descriptor de los principios clave elementales de todo lo existente), de la posición realista acerca del mundo. Tanto el idealismo como el realismo tenían como

<sup>165</sup> Cfr. Habermas, Teoría de la Acción Comunicativa, Tomo 1, pp. 15-17.



pretensión agotar las características del mundo o del yo en su totalidad. Esta pretensión ya no puede ser llevada a cabo en el contexto del pensamiento contemporáneo.

La filosofía ya no puede referirse, en opinión de Habermas, al conjunto de mundo, historia, naturaleza y sociedad en el sentido de un saber totalizante; no puede pretender ya ni la autarquía de una conciencia que piensa tener el privilegio de una reconstrucción apriórica de "la dotación trascendental de un sujeto genérico, no empírico", ni, por otro lado, la pretensión de explicar el mundo mediante una teoría sustantivo-ontológica de la naturaleza. No puede pretender ninguna de estas dos cosas ya que, por un lado, la filosofía trascendental del sujeto se ha visto superada por la forzosa apertura que ha de observar hacia la intersubjetividad, la historicidad de las culturas y los múltiples puntos de vista de las diferentes disciplinas; y por otro lado, la esperanza de obtener una explicación ontologizante del mundo, basada en un criterio de verdad como correspondencia, ha caído bajo el peso de sus propias inconsecuencias y contradicciones (cosa que ya hemos visto más atrás, con Apel, al hablar de la cuestión de los criterios y condiciones de posibilidad de las nociones filosofía y literatura, y con Derrida en relación al carácter trópico de toda metafísica).

La opción que queda para Habermas es la de un pensamiento argumentativo que reconstruya las condiciones de posibilidad pragmático-formales del comportamiento racional. Aquí la palabra racionalidad ya quiere decir una cosa enteramente distinta de lo que significaba tanto en el idealismo como en el realismo, pues está atravesada por el hecho de la lingüisticidad inherente a todo acto de pensamiento. Por esto habremos adelantado mucho para este pensador en la temática de lo que sea la racionalidad si abordamos el problema como una disquisición acerca de la "racionalidad social" y de una teoría argumentativa sobre la acción comunicativa.

Thomas McCarthy interpreta correctamente esta teoría cuando dice que Habermas repiensa, en primer lugar, "...la interdependencia de las estructuras socioculturales y las acciones individuales, de los cambios globales en los horizontes de significado y de los procesos intramundanos de aprendizaje."<sup>166</sup> Estas investigaciones son complementadas por Habermas con la pregunta sobre la función de la razón en la práctica social (y no sólo en una autoobservación solipsista) y por la pregunta sobre sus "presupuestos pragmáticos" en la interacción comunicativa.

---

<sup>166</sup> McCarthy Thomas, Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y Deconstrucción en la Teoría Crítica Contemporánea, p.15.

Reconstruir el plan de la teoría comunicativa de Habermas sale de las intenciones de esta investigación. Nos interesa aludir a ella solamente por la explicación primaria que su autor hace del concepto de razón y sus implicaciones para la aclaración de nuestro problema: la posibilidad o imposibilidad de deslinde de los géneros discursivos.

Por lo anterior, en ningún momento quiero insinuar que el mismo Habermas se proponga borrar los límites entre la filosofía y la literatura a partir de la crítica argumental de la razón. Ni siquiera digo que la pérdida de estos límites se siga de lo que él investiga. Solamente quiero, insisto, partir de esta crítica que sitúa elementalmente el concepto de racionalidad, para penetrar desde un mínimo indispensable a la problemática propia de esta tesis.

Nos dice el pensador que estamos estudiando que siempre que hablamos de racionalidad suponemos una relación íntima de este concepto con el de saber: todo saber, según esto, es susceptible de tener una estructura proposicional, cada conocimiento es susceptible de expresarse en forma de enunciados. Existen sujetos a los que propiamente corresponde el apelativo de racional según el saber que detentan:

"Más o menos racionales pueden serlo las personas, que disponen de saber, y las manifestaciones simbólicas, las acciones lingüísticas y no lingüísticas, comunicativas o no comunicativas, que encarnan un saber. Podemos llamar racionales a los hombres y a las mujeres, a los niños y a los adultos, a los ministros y a los cobradores de autobús, pero no a los peces, a los sauces, a las montañas a las calles o a las sillas."<sup>167</sup>

Este uso elemental de la palabra racionalidad corresponde, a nuestra manera de ver, con la clasificación preliminar que hace Carlos Pereda del término; explica él que existe un uso sustantivo de la palabra razón, si es que corresponde a la designación de un sujeto al que le corresponde intrínsecamente según su clase natural, y existe un uso adjetivo de tal concepto si se aplica a sujetos a los que sólo metafóricamente les corresponde según una clase normativa. Estos dos usos de la palabra han de ser ampliados, dice Pereda, con la reflexión de que siempre el término razón remite a la argumentación (sobre esto, volveremos más adelante).<sup>168</sup>

Retomando la reflexión de Habermas, es probable que el saber en cuestión pueda ser criticable porque se le considere no fiable, pero de lo que no se puede sospechar es de la pretensión de los agentes de querer manifestar o vincular mediante sus

<sup>167</sup> Habermas, Op.cit., p.24.

<sup>168</sup> Cfr. Pereda Carlos, Razón e Incertidumbre, p.23-31.

manifestaciones. La racionalidad es un concepto, pues, que por un lado está unido a la idea de que se tiene un saber, pero el hecho es que está más unido aún a la idea de que representa algo *expresable*. Esta expresión puede hacerse con la idea de que se está manifestando un mundo objetivo, sí, pero también puede hacerse en el sentido de afirmar que se puede llegar a tener, si es que se propone una acción, un rango amplio de eficacia en ese mundo

Con el afán de aclarar términos, entonces, digamos que Habermas reconoce como un rasgo esencial de la racionalidad el hecho de que sea susceptible de crítica, de argumentación, de falibilidad, ya sea un tipo de racionalidad que se propone teleológicamente lograr un fin práctico en el mundo objetivo, ya sea una racionalidad que sólo desea declarar ciertos hechos que le parecen contundentes en ese mundo objetivo. En cualquiera de los dos casos, se trata de una racionalidad inmanente a la práctica comunicativa.<sup>169</sup>

El hecho de que se dé en todo acto de racionalidad una pretensión de comunicación no nos da la pauta para entrar al problema de la distinción de géneros entre filosofía y literatura. Todo lo contrario. Según Habermas, pensar en las consecuencias de la argumentación en la práctica comunicativa, nos hace distinguir más claramente, en su lugar específico, la forma de hablar literaria y la forma de hablar filosófica.<sup>170</sup> No obstante, la crítica habermasiana a un tipo especial de racionalidad, que conecta con la pretensión de dominio mas que con la pretensión de comprensión del mundo, nos da la pauta para acercarnos a un autoentendimiento de la *filosofía en sentido estrecho* (que no es, por lo mismo, la noción de filosofía en toda la tradición, ni siquiera en toda la tradición moderna, sino un género de filosofía que criticaremos enseguida).

Comencemos por describir en sus términos más generales la pretensión de la "racionalidad instrumental". Acerca de ella nos dice el mismo Habermas:

"Ese concepto tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente."<sup>171</sup>

<sup>169</sup> Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, T.1, p.26.

<sup>170</sup> Este rechazo de la pretensión de borrar la frontera entre el mundo de ficción propio de la literatura, y el mundo demandante de acción y compromiso, de pretensiones de validez distintas (verdad teórica o bien moral), ya lo hemos revisado en el capítulo anterior.

<sup>171</sup> Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, T.1, p.27.

Es esencial a este tipo de racionalidad instrumental el solo dar argumentos a favor de la eficacia de su plan de acción en el mundo o de transformación de éste, pero sólo en esa medida se abrirá a una especie de dialogo (que más adelante será identificado por muchos, entre ellos el mismo Apel, como un tipo de dialogo no propiamente dicho, sino más tendiente al "simulacro"; se trata de un "diálogo" estratégico, que no ha abandonado la idea de dominio del mundo, pero que se presentará *como si quisiera* comprenderlo sin esa intención).

Es el tipo de razón que quiere alejar al hombre de sus miedos más elementales, liberarlo de los procesos "siempre inseguros" de la magia, del mito, de la imaginación. Es el saber como poder, que tiene como base, según Horkheimer y Adorno, la *democratización*, o extensión absoluta de su dominio, por un lado, y la técnica y el método abstractivo, por el otro lado.<sup>172</sup> Se trata de la especial versión de la razón como operatividad, como *procedimiento eficaz*, más que como afán de verdad. La racionalidad analítica del iluminismo es totalitaria en la medida en que reconoce la esencia de la diversidad sólo en una unidad absoluta:

"El iluminismo reconoce *a priori*, como ser y acaecer, sólo aquello que se deja reducir a su unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa...La multiplicidad de las figuras queda reducida a la posibilidad y el ordenamiento, la historia al hecho, las cosas a materia."<sup>173</sup>

De aquí que la lógica formal y la calculabilidad fisico-matemática del mundo presenten en esta época un gran avance, y que estas visiones del fenómenos puedan extenderse desde lo económico hasta lo moral, y de las relaciones mercantiles burguesas hasta el contexto de la industrialización de las ciudades. El mundo queda sometido al hombre en la medida en que las diferencias reales, irreductibles, se ven desde el parámetro de "grandes comparaciones abstractas"; desde este parámetro, se desdibujan tales cualidades heterogéneas y se abre el camino a la pura objetividad. Esta objetividad, último resultado del iluminismo no sólo como actitud científica sino más aún como estilo de vida de la cultura en su totalidad, permite que el hombre vea a lo *en-sí* como lo dispuesto *para-él*.

Si bien el iluminismo se presenta a sí mismo como el abandono de los esquemas de la magia y del mito, tachándolos de pueriles intentos de explicación del mundo,

<sup>172</sup> Cfr. Horkheimer, Adorno, Dialéctica del Iluminismo, p.16-17.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p.19.

tachándolos de operaciones demasiado primarias que no han logrado la "sana" separación del objeto que investiga la ciencia, no hace más que repetir el mismo principio de necesidad de los acontecimientos. En el fondo la racionalidad del iluminismo responde a la misma lógica de repetición del esquema mitológico, nada más que en una versión abstracta, carente de la fuerza vital de los símbolos antiguos (es decir, acaba siendo la pleitesía a una serie de fetiches):

"El principio de inmanencia, la explicación de todo acaecer como repetición, que el iluminismo sostiene contra la fantasía mítica, es el principio mismo del mito. La árida sabiduría para la cual no hay nada nuevo bajo el sol, porque todas las cartas del absurdo juego han sido jugadas, todos los grandes pensamientos han sido ya pensados, los descubrimientos posibles se pueden construir *a priori*, y los hombres están condenados a la autoconservación por adaptación, esta árida sabiduría no hace más que reproducir la sabiduría fantástica que rechaza: la confirmación del destino, que renueva continuamente, mediante el tali3n, lo que ya habia sido."<sup>174</sup>

Es el "valor" de lo abstracto el que permite esta repetición que es la base del iluminismo. Se trata, según Horkheimer y Adorno, de la sustitución de la herencia mágica de los oscuros contenidos de los mitos, que siempre aspiraban a una explicación total del cosmos, por la unidad de los conceptos abstractos. El contenido mítico se convierte en el iluminismo en fetiche conceptual, se le debe la misma devoción. Existe tanto en el iluminismo como en el mito antiguo, una igualación de todas las cosas (en el mito porque todas son expresiones de un mismo devenir cíclico, en el iluminismo porque todo es lo mismo si se lo ve desde las grandes abstracciones). La razón moderna se convierte, así, en el movimiento desesperado por reducir los terrores existenciales a conceptos, a determinaciones objetivantes, a cosas fácilmente manejables. Esto sólo lo logra reduciendo asimismo la diferencia de los contrarios a una sola cosa dialécticamente (operación que ya existía en el mito antiguo: se "exorcizan" los males precisamente haciéndolos benéficos, aprovechables, por la magia), es la pretensión de conocerlo todo apegada al miedo:

"El hombre tiene la ilusión de haberse liberado del terror cuando ya no queda nada desconocido. Ello determina el curso de la desmitización del iluminismo que identifica lo viviente con lo no-viviente, así como el mito iguala lo no-vi-

---

<sup>174</sup> Ibidem, p.25.

viente con lo viviente. El iluminismo es la angustia mítica vuelta radical. La pura inmanencia positivista, que es su último producto, no es más que un tabú universal, por así decirlo.”<sup>175</sup>

Este inmanentismo absoluto, que es uno de los recursos infaltables de la razón moderna, significa precisamente, como ya habíamos visto en otros capítulos, la obsesión por no dejar nada *afuera*, pues lo de afuera es lo que genera la angustia, es lo todavía no controlado, lo imprevisto. (Ya hemos visto también cómo este afán inmanentista, desde un punto de vista fenomenológico, implica precisamente un “pensamiento del afuera”, en la medida en que sólo a partir de una exteriorización espúrea se puede afirmar la absoluta identidad -o igualdad- de todos los elementos heterogéneos, propios del fenómeno “en su libertad” (véase más abajo, cap.IV). La igualdad de todas las cosas y de los valores sigue siendo en el fondo la base de esta operación de la razón. Pero la igualdad se ha convertido, insistimos, en un fetiche vacío de contenido:

“Antes los fetiches se hallaban por debajo de la ley de igualdad. Ahora la igualdad se convierte en fetiche.”<sup>176</sup>

Este fetiche sirve para regular las acción en el mundo lógico de la ciencia, pero también en el mundo de la división del trabajo en la vida social, en el sentido de que en ambos mundos siempre existirá una conexión inmanente, necesaria, de todos sus elementos, y de que todo acontecimiento, de justicia social y de comprensión científica de la naturaleza, pueden ser asimilados por enormes principios abstractos convertidos en fetiches a los que se les rinde pleitesía.

La modernidad, como puesta en marcha de este tipo de racionalidad instrumental, que hace del método y de la igualdad un fetiche, y de la técnica y la calculabilidad del mundo su instrumento, es un proyecto desviado de una idea anterior al progreso como mera instrumentalidad, una idea anterior mucho más amplia y rica que no es la que criticamos en la confección de este trabajo de investigación.

Es a esta idea más original de la modernidad a la que se refiere Eduardo Subirats cuando dice que la razón moderna es consustancial con la idea de crisis. Crisis y progreso serían las dos caras de un mismo proceso de integración humanística por lo menos hasta el siglo XVII. La crisis significa rompimiento de un transcurso histórico unívoco en donde no cabe la idea de lo nuevo; como momento de crisis, la modernidad

---

<sup>175</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 31.

en este sentido lato se refiere a la introducción de una nueva visión del mundo como avance, de progreso, pero no tomado en su sentido restringido como acumulación del capital o como mayor tecnificación y aprovechamiento del mundo ( es decir, no sólo como razón instrumental), sino más ampliamente visto, como integración concreta, en la vida (no sólo como unidad abstractiva de la diferencia heterogénea, como fetiche de igualdad), de las verdades científicas y los valores morales, estéticos y religiosos:

“La idea de libertad, como principio de autonomía individual y como principio constitucional de los derechos republicanos, estaba indisolublemente unida a la del progreso científico-técnico.

La unidad de desarrollo social y tecnológico-económico, y la realización humana, fue la que definió históricamente la secularización moderna. El orden racional del progreso, y la síntesis de acumulación y realización cultural que teóricamente garantizaba, arrebató para sí los valores de una plenitud humana en lo trascendente, y sus principios metafísicos o políticos.”<sup>177</sup>

La desintegración de los valores estéticos, éticos, políticos y científicos, y la reducción de la verdad y del método (del progreso, en última instancia), que conformaban un solo plan, es lo que se puede llamar la *desviación* de la modernidad.

El resultado de la idea de progreso como un palmario *retroceso* (que se puede ver en la destrucción de los ecosistemas lo mismo que en la pérdida de valores de otra índole -es decir, religiosos, míticos, poéticos, filosóficos-, y asimismo se puede constatar en el grado de racionalización máxima -como cálculo y automatización de la vida diaria que toca con la irracionalidad- que en los rígidos mecanismos de control social a través del militarismo y los aparatos policíacos), tiene su origen en este rompimiento con la idea original de la modernidad. Un rompimiento que, o nos obliga a vivir en una cultura sentada sobre la nostalgia, o nos conduce a una actividad mecánica desencantada de todo tipo de valores o motivos fuertes, vitales. (Aunque Subirats vislumbra una tercera opción ante esta situación “postmoderna” derivada de la desviación o reducción de la modernidad a uno solo de sus elementos: la “crítica utópica” que conduce a nuevas formas de vida, aún dentro de la rigidez de los aparatos estatales contemporáneos).<sup>178</sup>

<sup>177</sup> Subirats, Eduardo, Razón y Nihilismo, Editores Joan Boldó y Clement, México, 1990, p.104.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p.112.

En la crítica que en esta investigación queremos hacer, el blanco es precisamente este pensamiento cerrado en sus propias pretensiones de racionalización máxima, que rompe aún con su idea original para constituirse, para erigirse violentamente, como única opción de acercamiento y transformación del mundo y autonombrarse "pensamiento filosófico" (que nosotros hemos llamado *filosofía en sentido estrecho*).

De manera que cuando se abre la posibilidad de un rechazo a la filosofía, de un requebrajamiento en su interior, solamente nos referimos a este *pensamiento centralista*. Con esto pienso que nos alejamos con mucho de pretender asimilar toda la historia de la filosofía, con su enorme diversidad y riqueza de posiciones, a una sola idea que la definiría en su totalidad. Nos alejamos por lo tanto de críticas unvocistas y globalizadoras (que son, obviamente, descartadas con facilidad<sup>179</sup>).

De hecho, ya hemos visto en el capítulo IV que es ese tipo de discurso metafísico, propio de los escolasticismos, el que nos parece absolutista, totalizador, con la pretensión de autonombrarse el único modo legítimo de hacer filosofía. Ahora se une a aquélla esta crítica sobre el pensamiento monológico, y se perfila mucho más claramente el objetivo de rechazo que queremos hacer.

No es una lectura totalizante de la filosofía lo que hacemos aquí, y por totalizante, abstracta, pues nos referimos a una muy especial manera de hacer filosofía, y nunca pretendemos hacer pasar el todo por la parte.

## 6.2. Razón abierta.

El tipo de racionalidad instrumental, propio de la mayor parte de los pensadores e ideólogos de la modernidad *después* de su ruptura, insistimos volviendo a Habermas, no es el único tipo de razón. El otro tipo, la racionalidad comunicativa propiamente dicha, es expresada por él en estos términos:

"Si partimos...de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión en favor de un concepto de racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea de logos. Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la

---

<sup>179</sup> Ya vimos en el capítulo anterior, cómo Thomas McCarthy realiza fuertes críticas a la unilateralidad de óptica de la deconstrucción y del contextualismo de algunos teóricos como Derrida y Rorty, aunque no por ello descarta la posibilidad de rescatar algunas críticas de éstos al pensamiento metafísico.



capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del con-texto en que se desarrollan sus vidas."<sup>180</sup>

La noción de racionalidad cerrada la relacionamos en el contexto de esta investigación con un entendimiento de la filosofía como actividad monológica, la filosofía (moderna, o bien como metafísica) en su sentido estrecho de saber totalizante que sólo en apariencia se abre al diálogo. Tomada así, la filosofía por supuesto que se distinguiría abismalmente de la literatura, pues tendría como única finalidad hacer una descripción instrumental del mundo para justificar ciertas acciones, partiendo siempre de la actitud dogmática e ingenua de que el "mundo objetivo" se puede manipular a placer (Habermas critica en el mismo texto que estamos analizando la posición ingenua de este tipo de pensamiento, que aún no es capaz de verse a sí mismo críticamente y preguntarse, desde una perspectiva trascendental y lingüística, qué condiciones de posibilidad le son necesarias para hablar de ese "mundo objetivo").

Desde la perspectiva de la racionalidad comunicativa, que tiene que ser complementada con las cuestiones de la legitimidad de los discursos y de la perspectiva de los juegos de poder en el lenguaje, no nos sería muy difícil identificar el término literatura (en sentido estrecho) con este tipo de razón abierta a los múltiples puntos de vista que los distintos sujetos ofrecen en los actos de habla sin coerción y con el afán de llegar a una visión consensual o común del mundo (aunque este último argumento puede ser muy discutible, ya que en la literatura no siempre se encuentra un afán de consensuabilidad de las imágenes que pone en juego, sino precisamente un afán de destacar sus peculiaridades irreductibles).

Dada esta demarcación de terrenos:

- 1- La filosofía *en sentido estrecho* tiene que ver con la razón cerrada, y
- 2- La literatura *en sentido estrecho* tiene que ver con la razón abierta.

Podemos decir que los términos filosofía y literatura nunca se confunden. Pero es necesario subrayar las palabras *en sentido estrecho* de las afirmaciones antes numeradas. Tomadas en un sentido amplio estas palabras, por ejemplo considerándolas como actos simbólicos del ser humano con igual valoración epistemológica (digamos de

---

<sup>180</sup> Habermas, Ob.cit., p.27.

expresión de fenómenos), pueden ser perfectamente convertibles. Dejaremos pendiente esta cuestión para introducir una última nota acerca de las consecuencias que tienen los usos de los dos tipos de racionalidad que hemos visto someramente en relación con los conceptos de "identidad" y "diferencia".

Desde este punto de vista, podemos decir que el término "identidad" es relacionado la mayor parte de las veces con el concepto de racionalidad cerrada, hegemónica o monológica, "logocéntrica" dirá Derrida, al hablar de la violencia de la metafísica.<sup>181</sup> Es debido a esa tendencia de las argumentaciones a totalizar simplificando que se habla de identidad como de un término que reduce artificialmente multiplicidad de fenómenos a un principio o una ley determinada. El término identidad, pues, tendría que ver con una concepción de la filosofía en sentido estrecho. Cuando se habla de identidad se tiende, así, a discriminar la diferencia (histórica, del lenguaje, étnica, etc.).

Al contrario, cuando se habla de "diferencia" relacionamos el término casi siempre con una concepción de racionalidad abierta. Este tipo de racionalidad, según lo que hemos leído en Habermas, pero también en una persona como Martha Nussbaum<sup>182</sup>, se abre a la rica diversidad de los fenómenos y en este sentido correspondería al trabajo de un pensamiento libre de aspiraciones metafísicas o totalizantes, un trabajo que no se cierra bajo la designación de un género de discurso que pretende la hegemonía sobre los demás.

Las mismas conclusiones son alcanzadas si se piensa la problemática que estamos tratando desde los conceptos de Unidad-Multiplicidad. Se puede explicar la historia de la metafísica en el sentido de una historia de "reducción" de la diversidad a la unidad, o bien, si se quiere, mejor de ignorancia de la multiplicidad en favor del privilegio de la unidad racional. Así, dice Habermas:

"La metafísica trata de reducir Todo a Uno; desde Platón se presenta en sus acuñaciones más decisivas como doctrina de la Unidad-Totalidad; la teoría se orienta a lo Uno como origen y fundamento de Todo."<sup>183</sup>

Esta historia de la que hablamos se determina por la toma de posición de los distintos pensadores a favor o en contra de cierto género de reivindicación de la Unidad en

<sup>181</sup> Cfr. Peretti, Cristina, Jaques Derrida, Texto y Deconstrucción, p.31 y sig.

<sup>182</sup> Cfr. Nussbaum, Martha, Love's Knowledge, Essays on Philosophy and Literature, Oxford, New York, 1990.

<sup>183</sup> Habermas, Pensamiento Postmetafísico, p.155.

detrimiento de la diversidad, o bien la defensa de la "pluralidad subyugada" o ignorada y la protesta contra los abusos de la Unidad. Este problema se agudiza en la filosofía del sujeto moderna (en la peculiar tendencia, o desviación, que ya hemos revisado), pues, como explica Habermas, la individualidad se hace inefable ante su resistencia a quedar subsumida en la abstracción del concepto puro, ideal del pensamiento controlador e identificante (a la manera de la totalización absoluta).

Se hizo necesario un pensamiento que detentara una crítica autorreferencial, como el de Nietzsche, Heidegger o Derrida, para superar este callejón sin salida del idealismo. Sólo en la medida en que se descubre que la afirmación total del Uno, diremos en la tesis de estos pensadores, reditúa en una negación total de las individualidades, y con ello en una abstracción total que ya no nos dice nada acerca del mundo vivido, sólo en esa medida la razón se abrirá a la multiplicidad real que se encuentra en ese mundo y dejará entonces de ser una razón siempre identificada con la aspiración a una totalización abstracta para ampliar su concepto al de una razón abierta a la diversidad.

"Siempre que el Uno se piensa como absoluta negatividad, como privación y ausencia, como resistencia contra el habla proposicional en general, el fundamento de la racionalidad se revela como el abismo de lo irracional."<sup>184</sup>

El abuso de la razón toca con la irracionalidad. Sólo una racionalidad no abusiva, dice Habermas, abierta a lo procedimental de lo comunicativo (incluido también lo contingente de las distintas formas de vida de los hablantes); sólo una racionalidad que parte del hecho de que no distingue su uso de un uso lingüístico, que incluso vuelve "permeables" los mundos supuestamente inconmensurables; sólo un tipo de razón que permanece alerta de la pluralidad, en una palabra, no caerá en tal sinsentido.

Huelga decir ya que, según esta última reflexión acerca de las nociones de pluralidad y unidad en referencia con nuestro uso de la razón, la filosofía en sentido estrecho se identifica con la búsqueda de la Unidad en detrimento o ignorancia de la diversidad real (y en este sentido estrecho, pues, la filosofía es altamente abstractiva y, por lo tanto, espúrea respecto a lo que vivimos del mundo); por su lado, la literatura en sentido estrecho se identificaría con las narraciones de la pluralidad, con el compromiso con la diferencia, con la apertura a la multiplicidad de las expresiones de una racionalidad discursiva (aunque posteriormente podemos, y de hecho haremos forzosamente, una distinción entre un discurso sólo referido, por su forma y su contenido, a operaciones

---

<sup>184</sup> Ibidem., p. 161,

conceptualizadoras, y un discurso (poético) referido a operaciones no sólo conceptualizadores sino también emocionales, imaginativas, estéticas, intuitivas, etc.).

De manera que cuando hacemos las ecuaciones:

- a) Literatura = Descripción (en sentido hermenéutico) de la Diferencia
- b) Filosofía = Definición del principio de la Identidad

O bien las ecuaciones:

a) Literatura = Discurso abierto a la multiplicidad de fenómenos del mundo de la vida

b) Filosofía = Discurso atento a la Unidad que ignora o desvaloriza la pluralidad

Lo que estamos haciendo es marcar la distinción entre literatura y filosofía también en un sentido estrecho de los términos. Pero podemos preguntar, y con esto queremos cerrar estas primeras reflexiones sobre el tópico de la racionalidad, ¿no habrá una forma de argumentación que pueda abarcar las dos nociones (identidad/diferencia) sin caer en contradicciones o paradojas insolubles?. Es decir, ¿no habrá algún tipo de argumentación en la que la racionalidad puede hablar tanto desde la unidad como desde la pluralidad, como posibilidad de principio de pasar de un lenguaje a otro sin la restricción de un pensamiento cerrado?

¿Y no será este peculiar tipo de argumentación, un género de discurso que no se deja encasillar en los sentidos estrechos tanto de la palabra filosofía como de la palabra literatura, y rebasándolos a ambos en alguna medida también se queda con lo mejor de ambos?.

Para ilustrar afirmativamente a la pregunta por un tipo de lenguaje que rebasa el sentido estrecho tanto de la filosofía y como de la literatura, nos pareció conveniente el caso Kafka, en particular por lo descrito en la novela *El Castillo*, ejemplo de novela filosófica que expone la diferencia en el sentido que hemos intentado describir.

El abuso en una forma de hacer conduce a no lograr el supuesto fin de ese hacer. Esta situación está representada en la generalidad de la obra de Kafka: el esfuerzo exagerado de sus personajes por lograr desentrañar un conflicto en apariencia sin importancia, porque para ellos la tiene en abundancia, este esfuerzo, digo, lleva

precisamente a su propio impedimento. Es la respuesta a una eficiencia engañosa. En El Castillo, cuando K. logra entrevistarse con el alcalde con la intención de iniciar su valor como agrimensor, aquél simplemente le dice que no necesitan ningún agrimensor, pero que tampoco se trata de un error, pues el funcionamiento del Castillo es intachable, son sólo "circunstancias secundarias" las que han embrollado su cuestión. Esta burocracia agigantada que decide la vida entera de los hombres por medio de expedientes, representa en un principio para K. solo un "contratiempo"; en un principio no sabe en dónde está parado, poco a poco se irá dando cuenta de que entre el Castillo y él existe una barrera mucho más densa de lo que creía.

Todos los habitantes de la aldea a la que ha llegado K., están absortos en lo que podemos llamar "actividad exterior", un puro ir y venir en una línea horizontal, esto es, ni profundidad hacia la *substancia* ni elevación a la trascendencia. Ahora bien, K. siempre es un extranjero, alguien que se conduce sin prudencia y que habla de más precisamente porque "no sabe cómo son las cosas en el Castillo", y por lo mismo quiere hacerse escuchar por los más altos funcionarios de buenas a primeras, piensa que sólo será cuestión de plantear su problema para que sea resuelto; pero con ello quiere lograr a la vez ser aceptado, llevar una vida normal, ingresar en el Castillo, en una palabra. K. está en un ámbito intermedio entre su propia libertad y aquella actividad absurda que se le presenta, tan engañosamente, como la oportunidad de asentarse en algún lugar y ser aceptado por los demás, de ser.

K. es ese personaje extraño que se engaña respecto de sus propios fines, que se conduce en espera de respuesta en un lugar donde todos cierran sus puertas o simplemente están sordos de por sí en una diversidad sólo aparente, perdidos en una eficiencia uniformante y en un "orden" perfectos en apariencia pero perfectamente huecos. K. ha llegado al mesón del Castillo, sin saber bien a bien cómo encuentra a Frieda, su supuesta amante.

Frieda se siente atraída por K. porque éste representa algo más allá de la mera rutina y el sometimiento a la voluntad de otro. No es amor lo que los une, sino cierta conveniencia, cierta utilidad para dejar de ser como son y acceder a otra forma de ser. Un fragmento del Castillo dice así:

"...y luego quedaron ahí tirados, en medio de los charcos de cerveza y de toda clase de inmundicias de que el piso estaba cubierto. Así pasaron horas y horas de respiración fundida en un solo aliento...horas en las que experimentaban sin cesar la sensación de

extraviarse o de hallarse ya muy lejos, tan lejos en un país extranjero como no había estado jamás ningún hombre, una tierra extranjera en la cual ni el aire conservaba ya partícula alguna del aire natal, en el cual tenía uno que sofocarse y ahogarse en extrañeza, y bajo cuyas tentaciones absurdas no se podía, sin embargo, hacer otra cosa que seguir andando, que seguir extraviándose."<sup>185</sup>

Reitera una vez más Kafka que lo insuperable no es la cesación tajante, la interrupción del proyecto por la muerte o cosa parecida, sino más bien la repetición *ad infinitum* de meras formas sin contenido, sin finalidad alguna, lejos de la Identidad; esto y no otra cosa es lo que significa lo absurdo tomado como destino, la apertura a la diversidad aparente. Pero no hay -puro destino-, es innegable la potencialidad de la libertad, esa virtualidad del acto autónomo, que representa K. en medio de un mundo que parece ya trazado de antemano, hostil al menor cambio.

¿Cómo hacer patente que de veras existe una tal naturaleza libre?. ¿Cómo asegurar que se puede salir de ese círculo de extrañeza en el que uno tendría que seguir andando y extraviándose? En todo caso El Castillo representa para los habitantes de la aldea y para el mismo K. lo "más allá", acercarse a él es de alguna manera acercarse a lo "Otro-Uno", no decimos la divinidad, sino simplemente, lo "Extraño-Inmutable". Todos los aldeanos en su "actividad exterior", y K. mismo, en su lucha por hacerse ver, se mueven *alrededor* del Castillo, nunca pueden penetrar en él.

Un texto literario es a veces descripción de nuestro movimiento entre la identidad y la diferencia, y precisamente en ese estadio intermedio tiene su valor.

---

<sup>185</sup> Kafka, El Castillo, p.30.

## CAPITULO VII

La aspiración al Sistema Totalizante versus otras formas de escritura.

Como consecuencia de la revisión de las relaciones de los mecanismos de poder, de legitimación, de afán de convencimiento o de verdad, y de los distintos usos de la razón sobre los discursos literario y filosófico, y más directamente relacionada con la posibilidad de un tercer tipo de escritura que no se reduciría a ninguno de estos dos rubros tomados en su sentido estrecho, viene la cuestión de la sistematización de la escritura y su oposición a otras formas de darse ésta que no compartirían, precisamente con la totalización del sistema, ni su metodología ni sus aspiraciones, ni su fundamento ni su modo de expresión.

Partimos en este capítulo de un enfoque dicotómico –el sistema por un lado, la escritura diseminada o rizomática por el otro- que sólo tiene validez dentro de la lógica de la misma historia y supuestos de la pretensión del sistema como explicación última, clara y distinta, para decirlo con Descartes, del mundo. Tal dicotomía no tendría ningún sentido fuera del enfoque que, según una reflexión que querría seguir a Derrida, sólo se enfoca a sí mismo, es decir, tal dicotomía se conecta con una formulación de la verdad y con un concepto de “fundamentación necesaria” dados como supuestos por la misma operación de sistematización de los conocimientos del mundo (que aquí, en el contexto de esta tesis, no tiene más alcance que la serie de significantes pertenecientes a un contexto), una formulación y un concepto que la misma sistematización se da para poder funcionar dentro de sus propios límites.

Pero podemos preguntar, de nuevo, por la pertinencia de estos límites y, sobre todo, por lo amañado de esta operación auto-dadora de metodología y de finalidades bien establecidas, así como de un lenguaje (casi siempre abstracto); podemos preguntarnos si no hay otra forma de abordar el lenguaje, la cadena de referencias que compone eso que llamamos mundo; otra forma no reductible a la imagen del *timpano* o caja de resonancia del pensar filosófico, tal como vimos que explica Derrida.

En más de una ocasión a lo largo de esta investigación nos hemos encontrado en este peculiar caso: de entrada nos hemos visto obligados a sostener una oposición entre dos tipos de lenguaje o dos géneros discursivos; pero esto que fue sólo el comienzo de una

argumentación, mucho más compleja y de alcances mucho mayores, nunca llegó a endurecerse tanto que terminara siendo una conclusión única y rígida. Más allá de esto, la separación tendenciosa de dos tipos de escritura la hemos querido ver hasta aquí como un lugar común que se supera al llegar a hablar de una forma de argumentación que ya no admite diferencias de géneros. La posibilidad de este tipo de lenguaje es también lo que revisaremos ahora en referencia a la sistematización de los conocimientos.

### 7.1. El afán de sistematización total.

Cuando revisamos la operación y los presupuestos de la razón de corte instrumental, hegemónica y logocéntrica, nos centramos no tanto en su forma de darse, esto es, en su metodología, sino en sus intenciones enmascaradas y sus resultados en relación con la delimitación de los discursos -amparada en un peculiar tratamiento de la pareja de términos identidad-diferencia-. En este momento retomamos esta cuestión, pero ahora centrándonos precisamente en la forma de manifestarse tal *logos* (que veremos pertenece a la esencia de la modernidad, y por lo tanto, no se trata del Logos universal, que valdría en todo tiempo y lugar, sino de un *logos* que tiene una vigencia sólo epocal); centrándonos en sus instrumentos o elementos de operación más que en su intención global.

Es Heidegger de nueva cuenta quien nos da la pauta para comenzar esta reflexión. En una famosa comunicación, *La Época de la Imagen del Mundo*, piensa él la forma y el momento del *logos* moderno, contemporáneo siempre del afán de sistematización. Comienza por hablar de los fenómenos característicos de la modernidad: la aparición de la ciencia como una serie de predicciones acerca del fenómeno, con el colofón del privilegio otorgado a la técnica mecanizada; la manifestación del arte dentro de la estética como expresión de la vivencia del hombre; el obrar humano experimentado como cultura y realización de valores supremos; la desdivinización o pérdida de los dioses, y el vacío que deja ello intentando colmarse por el análisis histórico y psicológico del mito. Todos estos fenómenos están informados para Heidegger por la misma esencia, por una interpretación esencial de "lo ente" y de la verdad. A la indagación de esta peculiar esencia es a lo que hay que abocarse.<sup>186</sup>

<sup>186</sup> Cfr. Heidegger, La época de la imagen del mundo, en *Sendas Perdidas*, p.76.



El conocer es para la esencia de la modernidad eminentemente "investigar", esto es. un "proceder anticipador" que recorta y proyecta un determinado rasgo de los fenómenos naturales. El conocimiento se asegura rigurosamente la unidad o cohesión de los movimientos de lo natural, que cierra en un círculo por anticipado: rigor y exactitud, proyecto como fijación de los hechos, son ideas propias al método de representación de los fenómenos. Toda investigación, desde el punto de vista moderno, está acompañada, así, por el *cálculo* del transcurso de desenvolvimiento del fenómeno y por la consiguiente especialización de la ciencia particular desde la cual es visto, es decir, el método se convierte en una *empresa*: se rige por sus propios resultados, se hace acumulativo respecto a los saberes que detenta, es aceptado, por último por una institución (o un conjunto de instituciones). El resultado de este proceso tiene un alcance que compromete la manera de abordar al fenómeno:

"¿Qué es lo que sucede en la extensión y consolidación del carácter de institución de las ciencias? Nada menos que el aseguramiento de la primacía del método por encima de lo ente (naturaleza e historia), el cual se convierte en algo objetivo dentro de la investigación."<sup>187</sup>

La investigación, única índole de conocimiento en la modernidad, le exige al ente darse como representación, como objeto calculable (predictible en la naturaleza, situable con exactitud a posteriori en la historia). La claridad de los conocimientos que se exige el moderno deben estar siempre amparados en la idea de su certeza:

"Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación."<sup>188</sup>

El hombre, explica Heidegger, se ha convertido en *subjectum* (traducción tendenciosa del griego *hypokeimenon*) para el que toda verdad es *objetual*, es re-presentación calculable; el hombre se convierte en centro de referencia del mundo, y busca de éste, precisamente, su *imagen*. *Imagen* (*Bild*) no significa un "calco" de la realidad, sino un "estar al tanto de", capacidad de hacerse propio:

"<Estar al tanto de algo> no sólo significa que lo ente se nos represente,

<sup>187</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>188</sup> Ibidem, p.86.

sino que en todo lo que le pertenece y forma parte de él se presenta ante nosotros como sistema.<sup>189</sup>

El sistema, de esta manera, prepara la aparición del fenómeno, éste sólo se entiende bajo sus premisas y sus exigencias (a diferencia de la aparición de lo ente en el medievo, en donde era esencialmente *ens creatum*, es decir, fuera de la determinabilidad humana y sólo inteligible desde un grado o u orden de la creación, y de lo ente en el mundo griego, en donde es el ser el que sitúa al hombre y no al contrario). Las normas del sujeto son impuestas sobre el objeto, es el dominio de lo ente en su totalidad. Hacer sistema es re-presentarse algo, "ponerlo ante sí y traerlo hacia sí"; significa que el mundo se convierte en imagen y que, como una operación coincidente, el hombre se convierte en subjectum.

La filosofía moderna, sobre todo en su corte racionalista, logocéntrico, estaría armada bajo esta intención global de "encimar" las categorías del sujeto sobre el mundo, entendiéndolo como imagen de sí misma en el fondo. Derrida parte de esta explicación heideggeriana del asunto para insistir en el carácter "delegacional" de toda representación (tanto en sentido estético -el arte imita la naturaleza- como en sentido político -una persona es mandada en representación de un gobierno o institución, y tanto en sentido gnoseológico -la idea re-presenta al ente- como en sentido lingüístico -una palabra vuelve a la presencia a la cosa mentada por ella-); según este carácter toda representación reitera, sustituyéndola, a la presencia *in absentia*, que sería siempre anterior o exterior al lenguaje que forma su representación.

El caso de llamar la atención para Derrida en esta noción de representación es que se piense a esta presencia (*ousia* o *parousia*) como inalterable por la diversidad equívoca del lenguaje que la representa: su unidad e identidad no quedarían afectadas, su simplicidad y substancialidad no se verían modificadas. Pero, aún siguiendo a Heidegger, dice Derrida que una aceptación no crítica de esta forma de entender la representación como vuelta a la presencia para sí, es problemática:

"Se podría decir... que una crítica o una deconstrucción de la representación resultaría débil, vana y sin pertinencia si llevase a algún tipo de rehabilitación de la inmediatez, de la simplicidad originaria, de la presencia sin repetición ni delegación..."<sup>190</sup>

<sup>189</sup> Ibidem. p.88.

El concepto de esa presencia originaria que haría el *envío* de su contenido a la representación, y que, incluso desde el punto de vista dialéctico del pensamiento hegeliano, se plantearía como un momento (o relevo *-Aufhebung-*) del devenir de la presencia hacia sí -en el sentido de que la representación sería la misma presencia pero como manifestación "del-ya-todavía-no"-, es inadmisibile.

Es inadmisibile, por un lado, por sus repercusiones socio-políticas: toda idea de la representación como delegación institucional o estatal se convierte siempre en un proceso que monta la "realidad objetiva" de éstas sobre los individuos, que son reemplazables cuanto más objetivables e identificables son.<sup>191</sup> Pero es igualmente inadmisibile por la consecuencia que trae para el mismo pensamiento, pues, por un lado, determina toda la serie de parejas opositivas de la teoría filosófica tradicional (mímesis y realidad; producción y reproducción; presentación y representación; originario y derivado; etc.), y con ello remite al supuesto sentido de una simplicidad originaria, de la cual no sabríamos más que por ese supuesto:

"<Antes> de todas esas parejas, si puede decirse así, no habría habido jamás simplicidad presentativa, sino otro pliegue, otra diferencia impre-sentable, *yectiva*, quizá, pero ni objetiva, ni subjetiva, ni proyectiva. ¿Qué pasa con lo impresentable o lo irrepresentable? ¿Cómo pensarlo?"<sup>192</sup>

Derrida está hablando aquí de la posibilidad de pensar la *diferencia*. No representable ni calculable. Acaso preguntar por esta posibilidad sea en el fondo cuestionarse por una "patología o un disfuncionamiento lingüístico", ya que todas las palabras (excepto las de la diferencia) funcionan dentro de un contexto que asegura la normalidad u orden de su funcionamiento, normalidad rota por lo irrepresentable -por lo que es envío hacia el envío, serie de remisiones que nunca se para en su heterogeneidad, y no envío homogéneo de o desde la presencia hacia su representación-.

De entrada, pues, romper con el sistema y su operación de representación, de reflejo de la imagen del mundo, es alejarse de la forma de hablar de la tradición filosófica que

<sup>190</sup> Derrida, Jaques, *Envío*, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, p.95.

<sup>191</sup> Cfr. *Ibid.*, p.101: "...aquí tenemos el reverso de la ética democrática y parlamentaria de la representación, a saber, el horror de las subjetividades calculables, innumerables pero numerables, computables, las muchedumbres en los campos o en los ordenadores de las policías -estatales u otras-, el mundo de las masas y los mass media que sería también un mundo de la subjetividad calculable y representable, el mundo de la semiótica, de la informática y de la telemática)."

<sup>192</sup> *Ibid.*, p.104.

quiere siempre *centralizar*, desde una presupuesta unidad (de la historia o del sentido del fenómeno), quiere situar alrededor de un sentido "tutor o fundamental" la serie de representaciones; quiere "...*repatriar al envío de sí una diferencia como envío que no sería uno, ni un envío de sí. Sino envíos de lo otro, de los otros. Invenciones de lo otro.*"<sup>193</sup> La representación como forma de pensar sistemática tendría una prohibición, un límite, la de la remisión irrepresentable, lo "otro completamente otro"; la prohibición de calcular, dar por previsto, asegurar en su ser, al "envío pre-ontológico", que sólo se difiere, que emite lo otro hacia lo otro, que fractura el sentido de lo uno. No es representable, sistematizable, las huellas que remiten a huellas en una actividad supletoria que no termina, tales huellas no pueden tomarse, pues, como condiciones originarias o trascendentales a partir de las cuales se determinaría el sentido de lo que es:

"Desde que hay remisiones, y ya desde siempre las hay, algo así como la representación no espera más, y hay que arreglárselas quizá para contarse de otro modo esta historia, de remisiones a remisiones de remisiones, en un destino que no está nunca seguro de juntarse, de identificarse o de determinarse."<sup>194</sup>

Se abre la posibilidad, si seguimos con alguna fidelidad esta argumentación, para otro tipo de escritura que no es la del sistema, y que no es, pues, fácilmente identificable, pues siempre es una cadena abierta de significantes. No nos vamos a apresurar en llamarle a esta escritura simplemente "literatura", pues ya hemos visto que por ésta puede entenderse justamente un tipo de lenguaje que quiere determinarse a sí mismo y determinar al mundo. Antes de encontrar un nombre para este tipo de escritura (y dado que, para acabar de complicar las cosas, nombrar quiere decir para la metafísica referirse, por la definición construida por género próximo y diferencia específica, a lo esencial unitario, identificable, de la cosa), quisiera revisar algunos elementos más del pensamiento como afán de sistematización.

Otro de los elementos esenciales de esta sistematización es la categorización del mundo y del pensamiento hecha por la filosofía. Con Derrida nos preguntamos, una vez más, si es posible encontrar categorías de pensamiento más allá de las categorías del lenguaje, más allá de la serie de referentes que constituyen la *diferencia*. O bien,

---

<sup>193</sup> Ibid., p.114.

<sup>194</sup> Ibidem, p.121.

preguntando lo mismo de otro modo, ¿la filosofía, tomada como una gran cadena de discurso, está regida por la lengua en la que aparece, por sus códigos formales, por su gramática?. Esta discusión tiene que ver de nueva cuenta con la tradicional devaluación del lenguaje respecto al pensamiento. La hipótesis que estaría por debajo de este acto devaluatorio es epistemológico: se supone que el mundo se enfrenta al hombre, este lo piensa en su esencia (lo abstrae, lo conceptualiza), y por último lo expresa en el lenguaje. Este, por consiguiente, sería secundario y de algún modo exterior respecto a la actividad intelectual y sus categorías.<sup>195</sup>

De entrada se encontrarían, según tal supuesto epistemológico, categorías sistematizables tanto del pensamiento como de la lengua, en una oposición irreductible: las categorías del pensamiento serían universales, libres (en el sentido de que cada persona puede generar las suyas), mientras que las categorías de la lengua siempre pertenecen a un contexto particular y son forzosas (en el sentido de que cada individuo recibe y mantiene un sistema lingüístico que no puede cambiar a su capricho). Pero el problema aquí es el de la noción de categorialidad en general, lo que es problemático es la distinción que de entrada está siendo permitida por esta noción:

“...lo que en ningún momento es interrogado es esta categoría común de categoría, esta categorialidad en general a partir de la cual se pueden disociar las categorías de lengua y las categorías de pensamiento.”<sup>196</sup>

La noción de categoría en general remite directamente a la noción de analogía del ser en Aristóteles. Para este pensador, la categoría es una de las formas de mentar al ser; se dice analógicamente, y ya habíamos visto que esta noción es esencialmente trópica, es un giro lingüístico para decir lo que es, que en parte es equivoco y en parte unívoco. Es, pues, una metáfora inherente al pensamiento metafísico (recuérdese lo explicado en la *Mitología Blanca*). La noción de categoría tampoco es anterior a la acción lingüística.

Aún se puede plantear una objeción este resultado, diciendo que la noción de ser a la que remite la analogía es <transcategorial>, pues en sí mismo no es un predicado (como lo podrían ser cualquiera de las nueve categorías -es decir, no es cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, hábito, etc.), sino la condición de posibilidad de la

<sup>195</sup> Cfr. Derrida, *El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística.*, en *Márgenes de la Filosofía*, pp.215-217.

<sup>196</sup> Ibidem, p.221.

predicabilidad. En todos los predicados se incluiría la cláusula "ser-tal o cual"; la noción de ser trasciende todo género:

"El <ser> no está, pues, sobre la mesa. Ni en otro lugar. El lingüista o el lógico que quiere establecer una regla de traslación o de correspondencia entre categorías de lengua y categorías de pensamiento no encontrará nunca algo a lo que llamar simplemente <ser>."<sup>197</sup>

Es gracias a esta noción, piensa Derrida, que podemos decir que ciertas categorías del pensamiento han pasado a ser categorías de la lengua y viceversa. Pero poner al ser como fuente de toda oposición o distinción de categorías, sólo es posible si se permanece en el supuesto de que el ser es presencia que se presenta a sí misma. Cosa que ya hemos visto, y que por lo tanto no nos entretenemos en volver a exponer, es oír con el oído filosófico, caja de resonancia que sólo percibe sus propios ecos, la identidad que está más acá o más allá de la *differáncē*. El ser como presencia que es "anterior", supuestamente, al movimiento de los significantes (que querría ser un primer significado fuera del juego).<sup>198</sup> El ser es transcategorial respecto a las categorías propuestas por Aristóteles, pero no sería ajeno, o bien, no sería anterior y condición de la misma metáfora que constituye a la metafísica. La noción de ser no es meta-metafórica.

Decir lo contrario, es querer -en una voluntad de dominio o de respuesta al miedo que también ya hemos revisado- cerrar a la filosofía en sus límites, salvaguardarla en sus categorías:

"Esto no es ciertamente insignificante en lo que respecta a la relación histórica de la filosofía con su propio límite y a la forma singular de este cierre. Esta singularidad se manifiesta regularmente según el siguiente giro: el que alega la pertenencia del discurso filosófico al cierre de una lengua debe proceder todavía en esta lengua y con las oposiciones que ésta le proporciona. Según una ley que se podría formalizar, la filosofía se reapropia siempre el discurso que la delimita."<sup>199</sup>

<sup>197</sup> Ibid., p.235.

<sup>198</sup> Cfr. *Infra.*, capítulos 1.4 y 2.1.

<sup>199</sup> Derrida., *Ob.cit.*, p.215

Proponerse un discurso fuera de las exigencias del lenguaje sólo podría hacerse en una especie de ilusión, la ilusión de la pureza de la teoría respecto a las condiciones temporales y espaciales en las que aparece, para hablar con Habermas, es la "ilusión de la teoría pura" que se cristaliza y toma fuerza inusitada en la modernidad, pero que ya estaba presente en el afán ontológico por lo menos desde Platón, y que sostiene en última instancia que el conocimiento -como intelección esencial del mundo- se separa de los intereses de la vida que se presentan en el mismo mundo.<sup>200</sup>

Piensa Habermas, en este lugar muy cerca de Derrida y de Heidegger, que el obrar, dentro de la posición idealista, sólo se orienta a partir de una teoría que sólo secundariamente se interesa por los intereses, para instalarse en una posición de mera contemplación, más allá de la temporalidad que, por lo menos desde Parménides (y retomada por el Timeo de Platón), es inestabilidad e incertidumbre, *doxa* que no tiene que ver con el ente depurado. Esta noción de teoría ha hecho sistema en la tradición.

El problema es más extenso de lo que a primera vista pudiera pensarse, no sólo atañe a la filosofía como afán de explicación metafísica del mundo, sino que comparte la actitud con las ciencias positivistas o empírico-analíticas: tanto la ontología en sentido clásico como las ciencias comparten la pretensión por *emanciparse* de los intereses inmediatos, naturales, de la vida, que la metafísica dictará como *ethos* y la ciencia positivista como técnica, sólo en razón de su valor instrumental:

"...las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados."<sup>201</sup>

La ciencia empírico-analítica<sup>202</sup> opera según la separación de conocimiento e interés (o de esta comprensión secundaria, sólo instrumental, del interés), y esto da origen a la

<sup>200</sup> Cfr. Habermas, Jürgen, Interés y Conocimiento, en *Ciencia y Técnica como "Ideología"*.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>202</sup> Habermas utiliza esta fórmula para distinguir la autocomprensión positivista de las ciencias de la autocomprensión de las ciencias histórico-hermenéuticas, que no se reducen al problema por él planteado aquí, pues su forma de trabajo no sería el del método separado de los intereses ("su ámbito es la esfera de las cosas predecibles y del mero opinar"), ni su punto de partida es una explicación cosmológica ya dada, presupuesta para su funcionamiento; no parten, pues, de un sistema ontológico (aquel que "presupone una estructura del mundo independiente del cognoscente") de relaciones del que deducirían sus reglas de operación y el marco teórico dentro del cual se mueven. Cfr. *Ibidem*, pp.162-163.

distinción entre enunciados descriptivos y enunciados normativos (entre los contenidos cognitivos y los contenidos emotivos).

Esta separación de conocimiento e interés, operada por la sistematización del discurso como ilusión de la teoría pura, condujo a un extraño autopercebirse del individuo: la *khatarsis*, última instancia del proceso de depuración, se dirige a ubicar la identidad del yo sólo en la medida de su reflejo de la identidad de leyes abstractas del orden cósmico:

“En la unidad de un cosmos que descansa en sí mismo y en la identidad del ser inmutable encuentra ahora su sostén la conciencia que se ha emancipado de los poderes originarios.

De este modo la teoría acreditó antaño un mundo liberado, depurado de demonios, sólo por virtud de distinciones ontológicas.”<sup>203</sup>

Es preciso liberarse de la ilusión de la teoría pura de corte ontológico (que a su vez se propone como emancipación del mundo del interés). Por esto Habermas propone ver al conocimiento siempre interesado en el mundo de la vida, esto es, en el mundo del lenguaje. El lenguaje, que marca la pauta de los procesos de aprendizaje a todos los niveles (es decir, quien da la pauta no es un mundo separado o anterior, presupuesto ontológico, sino el mundo de relaciones de lenguaje); el lenguaje, que nos pone en la perspectiva de “los procesos culturales en el nexo de comunicación de un mundo de vida social”; y que constituye las identidades en el conflicto de las coerciones sociales, en las fuerzas de producción, en las tradiciones culturales, en las legitimaciones que se da o no se da una sociedad dada. Por esto puede sostener Habermas:

“...los intereses que guían al conocimiento se constituyen en el medio o elemento del trabajo, el lenguaje y la dominación.”<sup>204</sup>

La teoría pura, que no ve su raíz en este mundo lingüístico, sino que quiere obtenerlo todo de sí misma, “claudica ante el desplazado exterior y se toma ideológica”. Como toda ideología, se manifiesta como violencia para otras formas de habla, que coacciona sin posibilidad de argumentación (sobre este punto, volveremos en el último capítulo de esta investigación). La pretensión de ver en su unidad el conocimiento y el interés tiene que ver por consiguiente con una forma de operar la comunicación sin coacciones a través del diálogo racional, tomando en cuenta las voces suprimidas o marginadas (operatividad

<sup>203</sup> Ibidem, p.167.

<sup>204</sup> Ibid., p.176.



que se asemeja en gran medida a lo que Nietzsche o Foucault entienden por genealogía):

“...la unidad de conocimiento e interés se acredita en una dialéctica que reconstruye lo suprimido rastreando las huellas históricas del diálogo suprimido.”<sup>205</sup>

Una crítica seria a la “ilusión objetivista” o “ilusión de la teoría pura” comienza precisamente por la apertura a una forma de habla, o de escritura, aquí da lo mismo, que insiste en la conexión de conocimiento e interés, conexión que amarra con la dimensión lingüística de toda autocomprensión real de la teoría. (La pretensión habermasiana, que se sigue de esto, de encontrar normas mínimas para toda acción comunicativa la dejaremos de lado en el ámbito de esta investigación, aunque no por ello decimos que no tiene ninguna importancia, todo lo contrario: aunque no atañe directamente a nuestro tema, sin esta problemática no podría establecerse una argumentación coherente acerca del lenguaje).

## 7.2. El ensayo, el rizoma, la diseminación: otras opciones.

Es un recorte artificial hecho sobre la densidad de los textos el querer ampararse en un tipo de discurso que ignore la dimensión del mundo de la vida en que surge. Ya hemos dicho que la opción ante este tipo de discurso no la llamaremos sin más “literatura”, pues ésta, en su noción clásica y del sentido común, quiere decir unas veces no haberse colocado siquiera en la pretensión de descripción del mundo “real”, y otras veces quiere decir instalarse en un punto de vista también cerrado a la *diferencia*, a lo heterogéneo del mundo lingüístico, paradójicamente. ¿Cómo ubicar, con un primer término provisional (dado que, como dice Derrida, lo anunciado por la *deconstrucción* entra en el mismo juego de significantes y por él todo nombre o enunciado se *barre*, es supido por otro) este tipo de escritura no reductible a un género?

Para responder a esta pregunta tomemos el término *ensayo* en la acepción que le da Theodor Adorno. Explica él que esta forma de escritura está desprestigiada en muchos ámbitos institucionales, clasificada como un “producto ambiguo”, que no alcanza el nivel de rigurosidad de la verdadera investigación científica o filosófica. Pero esta determinación devaluatoria parte de parámetros que están a su vez ideologizados. Precisamente, se trata de pensar desde el “gremio” de la academia (o del academicismo

<sup>205</sup> *Ibid.*, p.178.

dogmático) que pasa por filosofía sólo aquello que presente los rasgos de universalidad, de permanencia necesaria, de originariedad, de categoría que ayuda a transparentar el fenómeno particular, y este a su vez sólo es aceptado si se adecua a aquellas categorías generales. Ya hemos visto, desde Habermas lo mismo que desde Derrida, lo problemático de esta forma de pensar que aquí expone Adorno. Él mismo se opone a tal devaluación del ensayo.<sup>206</sup>

Comienza por decir que tal forma de escritura no se deja reducir a categorías que marcan de antemano el campo de su competencia, como tal, no intenta producir o acumular un conocimiento a la manera de la ciencia ni de asegurar el objeto a la manera de la filosofía (idealista); el ensayo se entretiene en cambio en el ocio, en el juego de las formas variadas de decir algo, no pretende de entrada la unidad como coherencia absoluta de los términos que utiliza (esto es, no busca fundamentar -recuérdese lo que se dijo del proceso des-fundamentador de la genealogía más atrás-), sino que se abre a una serie de interpretaciones sin medida:

"(El ensayo) No empieza por Adán o Eva, sino por aquello de que quiere hablar; dice lo que a su propósito se le ocurre, termina cuando él mismo se siente llegado al final, y no donde no queda ya resto alguno: así se sitúa entre las 'di-ersiones'. Sus conceptos no se construyen a partir de algo primero ni se redondean en algo último."<sup>207</sup>

El ensayo viola constantemente las reglas del cientismo, que ordenan buscar fundamentos y dar resultados, que ordena, hablando del estilo de exposición, ser riguroso hasta la superespecialidad, o dicho de otra manera, que el enunciado no tenga efectos estéticos: "toda moción expresiva en la exposición es nociva para el purismo científico". Se trata de poner en circulación de nueva cuenta al sujeto ignorado por el afán de pensamiento puramente objetivo; se trata de hablar precisamente desde lo accidental y transitorio, y en cuanto al estilo, se trata de ver como algo no contrapuesto (si bien no ingenuamente unido) ciencia y arte, aspiración por la verdad y recursos estéticos de exposición.

El ensayo desarticula, denuncia, al pensamiento que lo devalúa como ideológicamente represivo:

"Los ideales de limpieza y pureza, comunes a una filosofía orientada a valo-

<sup>206</sup> Cfr. Adorno, Theodor, El ensayo como forma, en *Notas de Literatura*, pp.11-36.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p.12.

res de eternidad, a una ciencia internamente organizada a prueba de corrosión y golpes y a un arte intuitivo desprovisto de conceptos, son ideales que llevan visible huella de un orden represivo.<sup>208</sup>

La "cultura oficial" exige, a través de mecanismos administrativos bien delineados, que no se rebasen los límites del habla seguros del sistema. El ensayo, proponiéndoselo o no, crítica la noción de sistema, cuestiona la identidad que quiere alcanzarse a través del método absolutizante, que margina las diferencias. El ensayo se abstiene así de la pretensión de reducirlo todo a un principio rector. Trabaja más bien desde lo fragmentario y, explícitamente, no quiere alcanzar la totalidad abstracta (el que sostiene la pretensión de la totalidad, dice Adorno, presupone o postula el carácter dado de esa totalidad, presupone al mismo tiempo, por consiguiente, la identidad de objeto y sujeto que es lo que permitiría dado el caso hacemos asequible o poder llegar a la totalidad).

La abstracción, el "concepto atemporal", conectado con la más alta dignidad ontológica para la tradición, es contraria al ensayo. No se trata de pensar que el orden de las ideas es lo más inmediato mientras que la facticidad del fenómeno sería lo mediado, es justamente lo contrario: la historia concreta (lo que Gadamer llamó "historia efectual", la historia viva) no está peleada con la verdad:

"...no se deja intimidar el ensayo por los ataques de la más depravada mediatubunda profundidad que afirma que la verdad y la historia se contraponen irreconciliablemente. Si la verdad tiene en realidad un núcleo temporal, el pleno contenido histórico se convierte en momento integrante de ella..."<sup>209</sup>

Esta temporalidad amarrada al ensayo significa en otras palabras la necesaria remisión a la experiencia individual, circunstancial -más acá de las meras categorías- de lo familiar de la comprensión. Por esto dice Adorno que para el ensayo no habría distinción entre una filosofía en general y una filosofía de la cultura, pues un nivel de abstracción mayor no conecta con una "verdadera realidad" de dignidad ontológica más fuerte, sino se "volatiliza" fuera de la cultura, única relación de conocimiento fáctica que tenemos. El ensayo piensa desde las mediaciones culturales, y lo hace con una libertad que le permite situar(se) más fielmente dentro de la dinámica compleja de esas mediaciones; así, no pretende alcanzar la *physei* (natura) en detrimento de la *thései* (cultura). No entra

---

<sup>208</sup> Ibid., p.17.

<sup>209</sup> Ibid., p.20.

en el juego duplicador que presupone un origen y algo derivado, un principio y algo reglado por él, etc.; el ser puro es precisamente para el ensayo lo más derivado, no lo más inmediato: trabajar desde la mediación quiere decir haber abandonado todo *protodato* (ontológico o de cualquier otro género), y al mismo tiempo toda definición de su concepto.

Los conceptos presentados en el ensayo, según Adorno, no adquieren legitimación por su inclusión necesaria dentro de un sistema, sino por sus mutuas relaciones dentro de la finalidad de un mundo lingüístico concreto, circunscrito. El ensayo no es contra-conceptual por esto, sino que enmarca (sin una pretensión de absolutización) los conceptos en un terreno cultural de lenguaje en particular. No quiere definir, porque la definición estricta, lógico-ontológica, es un aseguramiento manipulador de las significaciones que deja fuera, que margina, los rasgos no controlables del fenómeno, "el elemento irritante y peligroso de las cosas que vive en los conceptos". Y esto es así porque el mismo pensamiento en el ensayo no se conduce linealmente, homogéneamente, sino abierto a la complejidad y constante riesgo (de no ubicación exacta, de no control) de una red de significaciones:

"El ensayo urge, más que el procedimiento definitorio, la interacción de sus conceptos en el proceso de la experiencia espiritual. En ésta los conceptos no constituyen un continuo operativo, el pensamiento no procede linealmente y en un solo sentido, sino que los momentos se entretajan como los hilos de una tapicería. La fecundidad del pensamiento depende de la densidad de esta intrincación... el ensayo procede de un modo metódicamente ametódico."<sup>210</sup>

Por esto tal forma de escritura, al mismo tiempo que desprecia la seguridad (ideal de la tradición metafísica de pensamiento), rechaza la certeza absoluta; siempre va más allá de sí mismo, más allá de las verdades que enuncia o crítica; su figura es la de un campo de fuerzas en constante acción, su intención no es la de alcanzar un resultado inamovible (ideal cartesiano), sino que se mueve por una "intención utópica": su movimiento no termina nunca, sus configuraciones son variadas. Esta variación, la heterogeneidad en la que se mueve (por aquí lo relacionaremos más adelante con la imagen del rizoma de Deleuze), es lo contrario justamente al propósito de alcanzar la idea clara y la percepción distinta.

<sup>210</sup> Ibid., p.23.

Es el ensayo una protesta, pues, al método ideal de Descartes (y de todo el idealismo con él): ni se trata de dividir el objeto en tantas partes como lo requiera el resultado (unitario o total, postulado a priori como entidad primera a la que hay que llegar) de la investigación, ni de partir de lo más simple por conocer a lo más complejo, ni de enumerar repetitivamente los elementos hasta estar seguro de no omitir nada. La ordenación conceptual guiada por el resultado, cae al develarse éste como un postulado puesto de antemano; la totalidad simple es asimismo presupuesta -hipostasiada muchas veces-, pues con lo que nos encontramos es precisamente con lo fragmentario, con lo complejo incoherente, pero no para llegar a una coherencia lógica desde ello, sin para llegar a la misma complejidad de estratos, el ensayo, a diferencia de la ciencia, opera en este nivel:

“...la ciencia, falsificando a su manera lo difícil y complejo de una realidad antagonística y monodológicamente escindida, la reduce a modelos simplificadores y luego diferencia a *posteriori* éstos mediante sedicente material, el ensayo en cambio se sacude la ilusión de un mundo sencillo, lógico en el fondo, ilusión tan apta para la defensa del ente mero.”<sup>211</sup>

Tampoco el ensayo pretendería, como el método de Descartes, no dejar nada fuera, ser exhaustivo, agotar el tema, a través de la deducción y la enumeración insistente lograr la completud. Trabaja más bien en y desde los diversos aspectos o puntos de vista que, para decirlo con Nietzsche, nunca se agotan; no presenta continuidad y exhaustividad, armonía total, sino que desde un estilo con motivos crítico-gnoseológicos se amarra en la relatividad, “tiene que estructurarse como si pudiera suspenderse en cualquier momento”. Tiene siempre una “intención tanteadora”, vuelve una y otra vez sobre lo mismo, pero no para parar en algún momento privilegiado ese movimiento, sino para conseguir una unidad relativa siempre a su propio contexto, pretende una “totalidad no totalitaria”, aspira a una objetivación no total, sino circunstancial, temporal, y desde este punto de vista absorbe lo mismo experiencias que teorías en una actitud no ideológica. Por esto también se puede decir que no es completamente alógico, que no está completamente peleado con el procedimiento discursivo, tiene lógica y discurso en la medida en que sus frases se componen acorde a su unidad de conjunto (no referida

<sup>211</sup> Ibid., p.28.

necesariamente a unidad ontológica a la que se referiría: se trata de una unidad relativa al mismo ensayo).

Se podría pensar que Adorno cae en su discurso en la trampa de ver al ensayo bajo la perspectiva de una cierta teoría de la verdad como adecuación: a final de cuentas, lo que hace el ensayo es adecuarse más fielmente que la filosofía idealista y la ciencia positivista al fenómeno: expresaría a la realidad en su libertad, mientras que las otras formas de discurso la recortarían artificialmente, abstractivamente y con violencia; bajo esta forma de hablar se escondería el presupuesto de la adecuación mente-mundo. Pero esto es una primera impresión que el mismo Adorno se encarga de borrar con la no distinción entre natura y cultura: el ensayo no hace más que poner en evidencia la ilusión de inmediatez de la primera, mostrar que la relación de adecuación se da en términos de cultura y no comparación de entidades distintas, una primera y originaria, otra segunda y derivada:

"...llevar así a la cultura al pensamiento de su "no verdad", de aquella apariencia ideológica en la cual la cultura se manifiesta como decaída de la naturaleza. Bajo la mirada del ensayo la segunda naturaleza se interioriza en sí misma como naturaleza primera."<sup>212</sup>

Por no perseguir una naturaleza, o más bien por ver este término dialécticamente diluido en la cultura, el ensayo es anacrónico (no referido a una presencia atemporal, diremos con Derrida también), vive del momento pero también de la negación de su momento; "no conoce más nombre que el negativo", es herético siempre por ser violento a toda ortodoxia. El ensayo así comprendido es la *otra* escritura que no se deja reducir al método, al resultado científicista, al presupuesto metafísico de sentido unitario.

Recapitulando, diremos que fuera de esa oposición de discursos con la que comenzamos -sistema por un lado, diseminación por el otro-, en una forma más madura, podemos argumentar a favor de un tipo de escritura que toma elementos gnoseológicos de la teoría pero sin restringirse a su noción estrecha, y que también toma elementos del ámbito de las experiencias particulares, pero sin convertirse en el reino de lo efímero, de lo relativo, en el caos completamente absurdo de los significantes sin estructura. Se trata de una escritura que es, precisamente como dicen Foucault o Derrida, un campo de fuerzas inteligible y significativo en su contexto (no absolutamente); en opinión de Adorno, una pretensión "metódicamente ametódica" anima esta escritura.

<sup>212</sup> Ibid., p.32.

No se trata de la escritura de la investigación moderna, que clausura o recorta constantemente regiones del fenómeno de estudio; no se trata de la escritura de lo calculable, de lo que el mismo sujeto se da, en forma manipulable e inteligible. Tampoco se trata de una escritura que busca categorías (lógicas o lingüísticas) permanentes y seguras, amparadas en la aparición de una presencia en sí, idéntica a sí; se separa de la actitud centralista del pensamiento, y se abre constantemente hacia los lados, diremos, se extiende lateralmente en lugar de subterráneamente (cuando en el próximo capítulo hablemos de la escritura como rizoma se ampliará esta idea que aquí dejamos nada más anunciada).

Este tipo de escritura que se abre, opera casi siempre como una denuncia de los sistemas rígidos de pensamiento, y, más aún, de la intención de sistematicidad como tal. Se conecta con una lectura genealógica o deconstructivista de los textos, lo que quiere decir en otras palabras que no respeta sus límites supuestos y sus campos de acción latentes: lee y relea, en el sentido de tomar distintos caminos sin privilegiar ninguno pero también sin ignorar ninguno.

Opera esta escritura, que por el momento ubicamos por lo que Adorno describió como la esencia del *ensayo*, en el terreno de la concreción de las relaciones de la vida, esto es, desde y en las relaciones concretas del lenguaje en los diversos campos culturales. Nunca la escritura se hace desde un más allá de estos campos, desde un terreno de eternidad o verdad no históricas, no interpretables, inopinables. Este terreno es el de la "ilusión de la teoría pura", como lo llama Habermas, y ya hemos visto cuán problemático es.

Este tipo de escritura se anuncia apenas, diremos con Derrida, se muestra como una huella y como un borroneo, tras de los cuales todavía se pueden distinguir los visos de un lenguaje anterior, las heridas de una confrontación o violencia (la del pensamiento metafísico o de la pretensión cientificista) anteriores que no se pueden desechar u olvidar de un tirón. Es un trabajo de desarticulación que se anuncia, que no da resultados, lo que sería contradictorio, ni presenta hipótesis perfectamente definidas. Se trata de una escritura sin nombre, decimos una vez más.

Fuera de toda "cultura oficial", el texto de esta escritura no puede hacerse de un reconocimiento institucional. Esto quiere decir de entrada que las universidades en donde se genera no podrían asumirlo sino a condición de ideologizarlo, de domesticarlo, diríamos, volverlo familiar y menos peligroso, absorberlo incluso como vanguardia

(nombre reservado para el paso de lo otro a lo uno, en el mismo juego autoreflexivo y autoenvolvente que la filosofía ha jugado por siglos). Incluso la vanguardia, la rebeldía, se jerarquiza en orden de importancia y adquiere un lugar comprensible dentro del enorme tinglado enciclopédico del pensamiento de corte idealista. Sin abstracción posible, pues su función está precisamente dentro de un contexto particular en todo momento, el *ensayo*, la escritura sin género, apátrida para hablar con Derrida, también está en otro lugar que no es el de la certeza ni el de la verdad, lo que quiere decir que está en otro lugar que no es el de la totalización (totalidad de significados que totaliza una serie de significantes).

En su operación "tanteadora", esta escritura, no filosófica, no literaria, pero de algún modo muy filosófica y extremadamente literaria, no persigue una delimitación de género ni por su método, ni por su finalidad, ni por su punto de partida.

En el último capítulo de esta investigación, intentaré releer el sentido de esta operación (llamada por Derrida expresamente "operación textual" o "estrategia textual") desde la perspectiva de los mecanismos de su recepción. Con ello intentaré también mostrar más de cerca cómo los géneros filosófico y literario pueden estar bajo del fuerte influjo de la ideología, pero también bajo el fuerte condicionamiento de actitudes, disposiciones en general, de quien lee uno u otro texto.



## CAPITULO VIII

El problema de la recepción de los textos.

Hemos visto que el problema de la delimitación de los discursos en general no es una cuestión que se resuelve fácilmente. Tanto considerando las operaciones que realizan los individuos al leer o confeccionar un texto, lo que es tanto como decir cuando tienen una experiencia epistemológica, estética, vital de ellos, como considerando al texto mismo, esto es, al texto en su contexto y en su intertextualidad, lo que descubrimos es un constante desbordamiento de los márgenes que lo componen, una constante remisión y rebasamiento de un significado a otro.

Sólo es posible delimitar precisamente los campos semánticos de la filosofía y de la literatura, vimos, a condición de ideologizar sus pretensiones legítimas, de ver su funcionamiento dogmáticamente o acriticamente, en gran medida dejando que los conceptos que de ambos géneros tenemos se conviertan en algo manejable, fácilmente heredado de alguna tradición o incrustado en una serie de relaciones (de mercado, ideologizadas, etc.) que les restan riqueza.

La pregunta por quién o desde dónde obtienen su legitimación cada uno de los géneros discursivos, nos condujo a la reflexión sobre la multitud de factores que intervienen en el acto de nombrarlos *como tal*, factores de poder, de reconocimiento institucional, de consenso en un determinado contexto, pero también los que se derivan de una actividad hermenéutica legítima de comprensión del texto. Desde esta última perspectiva, vimos que los textos no son *tal o cual* de entrada, no tienen un nombre o género definido, pues en la misma actividad de interpretación se va confeccionando su sentido, se va tramando la red que los compone.

La cuestión que se deriva después de la toma de conciencia de que un texto, lo que llamamos escritura, se compone también de pretensiones de poder que se enmascaran con algunos nombres (hablar en nombre de una clase social, de la Verdad, de la regulación de un orden, etc), esa cuestión es la de su aspiración en un sentido u otro: ¿se pretende la verdad o sólo el convencimiento al hablar de filosofía y de literatura?. Muchas veces lo segundo está agazapado detrás de la pretensión de lo primero. Se hizo conveniente lo que Nietzsche llamó una *mirada clínica* sobre los textos para contestar a esta cuestión, una mirada que sepa ver, arqueológicamente si se quiere, la sintomatología de cada texto. Lo que se descubre casi siempre, hablando de la filosofía

tradicional y de algunos tipos de literatura, es el uso de un determinado tipo de razón que justifica los límites entre discursos, la razón cerrada o monológica, no abierta a la diferencia, al movimiento constante de los sentidos de las palabras.

La aspiración a un discurso totalizante, perfectamente sistemático, es la cristalización de tal razón. Si hablamos de épocas, situamos esta forma de pensar en la modernidad. Por esto otros tipos de escritura, otros textos que no quieran ser sistemáticos, autorreferentes, centralistas como la filosofía de la conciencia, surgen como una opción gnoseológica, crítica, de actitud, frente al idealismo. Tener presentes este tipo de textos significa haber liberado, hemos dicho, a la reflexión de la vuelta hacia sí misma, hemos abierto con ello la lectura de lo otro como otro.

Con una última perspectiva cerraremos esta investigación sobre los límites entre filosofía y literatura: los mecanismos de recepción de los discursos. Atendiendo al hilo conductor de este trabajo, no podríamos decir en ningún momento que este cierre sea definitivo, que termine un círculo que comenzó trazándose en las primeras páginas y que ahora consigue su uniformidad y completud conceptual. Decir tal cosa sería no haber entendido la argumentación hasta aquí sostenida: el cierre del que hablamos es en el fondo un *recorte* necesario, aunque artificial, al tema; se trata de un repliegue que lo vuelve manejable dentro de una investigación de esta naturaleza; pero es necesario tener presente en todo momento que la serie de significaciones abierta por la argumentación (que indica la im-pertinencia de los límites o fronteras entre discursos), nunca se cierra, siempre permanece en una disposición descentrada, atópica, mucho más dinámica de lo que sería necesario para afirmar un cierre metodológicamente sistemático.

Aunque no se trata, pues, de un cierre totalizante, sí se puede decir que es un cierre que responde a la lógica de exposición de ideas que aquí quisimos practicar como un camino que, entre otros muchos quizá, hizo evidente la problematización de los límites rigurosos entre discursos. Hablar de la cuestión de la recepción en último lugar, responde a esta unidad relativa al mismo texto que hemos trabajado (no responde, por consiguiente, a una unidad lógico-ontológica absoluta que se armaría o determinaría al texto por debajo de él mismo).

Revisar los mecanismos de recepción se une estructuralmente a los motivos del texto que hemos identificado con la funcionalidad del poder, de la legitimación, de la verdad y del convencimiento, así como de los usos diversos de la razón en referencia a la

apertura a la polisemia de los mismo textos o a un afán de sistematización del lenguaje. La recepción es uno de los más evidentes enfoques acerca del problema que nos interesa.

### 8.1. La recepción como problema hermenéutico.

El de la recepción, es un problema que atañe a toda hermenéutica seria, pues a lo que en realidad está apelando es al proceso de interpretación (y sus condiciones de posibilidades) que hace un espectador frente a una obra de arte en particular, pero hablando en términos generales apela a la explicación de los elementos de comprensión del sentido de un fenómeno cualquiera. En estos casos, se habla de una serie de mecanismos por los que se adquiere o se logra un entendimiento libre de influencias alterantes o distorsionantes acerca de lo visto, y desde un primera perspectiva, se dice que este proceso es "receptivo" en el sentido de que el sujeto que lo lleva a cabo en realidad lo sufre, a él "le sucede" la comprensión del fenómeno, mientras que éste se muestra "en su libertad" (no categorizada -y en ocasiones no categorizable- por un tipo de razón monológica, hegemónica, etnocéntrica).

La anterior posición acerca de la recepción de los fenómenos -y de los textos en general- la defienden aquellas *lecturas inmanentistas* del fenómeno o texto en cuestión. Estas defienden que el texto o el fenómeno presentan una unidad de sentido propia, que no depende del tipo de acercamiento del espectador, y que éste tendría que reconocer como algo ya dado, para hablar con una fórmula heideggeriana, como algo que está ya sobreentendido y asimilado, "no menesteroso de ulterior explicación". En esta postura se encuentran las concepciones del libro como una totalidad ya dada, cerrada y completa en sus significados, sólo en espera de ser reconocida por un lector suficientemente capaz (culturalmente formado, sensible al contenido ya presente en ella) de representarse su unidad. Ya tendremos ocasión unas páginas más adelante para hacer una crítica bien argumentada hacia este tipo de concepciones sobre el texto o el fenómeno en general, por el momento nos interesa insistir en una cosa: ni el texto ni el lector son realidades ya terminadas.

Una crítica a la hermenéutica en este sentido, diciendo que es ingenua pues parte del presupuesto de que siempre existe una unidad de sentido que sólo habría que encontrar, me parece apresurada. Pues no se trata, al menos en la propuesta de Gadamer que hemos revisado en capítulos anteriores, sólo de reconocer un sentido ya vigente y

completo en sí mismo, sino de reconstruirlo activamente; no sólo se hace interpretación como una operación de reflejo de una realidad o sentido existentes anteriores en el tiempo, ajenos al mismo proceso de interpretación, sino que también -como una parte indispensable de la hermenéutica- se hace heurística, no como invención del sentido de un fenómeno, lo que sería imposible, ingenuo o dogmático, sino como descubrimiento de la conexión de dos elementos o más de la red de significados que compone tal fenómeno, es decir, como relación argumental a uno de los nudos (o más de uno) que amarran esa red.

La hermenéutica, al menos en la forma presentada por Gadamer, no se puede describir como el simple traslado de un sentido ya dado a un receptor que lo entendería sin transformar su propia naturaleza y la del fenómeno en cuestión. Se trata, a mi forma de ver, de una relación mucho más dinámica, en la que se ponen constantemente en riesgo tanto los sentidos dados, vigentes, como los que van apareciendo en el proceso de la interpretación. En la re-configuración del sentido de un fenómeno (por ejemplo en la traducción de un texto arcaico a la lengua actual, no importa cuál sea esta), mucho es lo que se pone desde la propia posición de espectador -en este caso, de lector-, tanto los diversos sentidos que a través de la tradición se le han dado a tal fenómeno (una tradición que vive en mí como lector), como los elementos significativos que la propia cultura contemporánea, y hasta las actitudes e intenciones del espectador, aportan. No se trata, pues, de una relación de reflejo simple, sino de una compleja construcción del sentido desde el dinamismo de mi propia posición en el mundo, en una serie de relaciones significantes concretas.<sup>213</sup>

Una crítica a la hermenéutica en el sentido que hemos descrito, la realiza, por ejemplo, Wolfgang Iser.<sup>214</sup> Piensa él que si aceptáramos el punto de vista de la hermenéutica (que ya hemos visto, sólo es una forma de hacer hermenéutica, y ciertamente no la de Gadamer), no quedaría mucho espacio para el lector, que se convertiría en tal caso en un simple reproductor de sentidos (evidentes u ocultos en la conformación del libro), o bien, su papel quedaría restringido a rechazar o aceptar lo dicho por la obra: el sí y el no serían sus únicas opciones frente a un texto.

<sup>213</sup> Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*, p.217-222 y 318-330.

<sup>214</sup> Cfr. Iser, W., *La Estructura Apelativa de los Textos*, en *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, p. 99.

Independientemente de que la crítica que hace la hermenéutica no corresponda rigurosamente a toda hermenéutica (cuestión que vamos a retomar más adelante), me parece que Iser nos da una clave importante para el problema de la recepción que estamos revisando cuando dice que un texto no puede ser abordado de una manera significativo cuando no se toma en cuenta el papel activo del lector, cuando no se ha superado el punto de vista que lo ve como un mero reproductor de contenidos. Un libro, según esto, sólo despierta efectivamente cuando es leído, su "realidad" no está ni en el autor que lo piensa, ni en la obra ya editada, ni en el lector aislado, sino en el vínculo que une operativamente los tres elementos.

Lo mismo que Derrida en este punto, Iser piensa que concebir a la obra como una realidad ya terminada y al lector como su reflejo, tiene que ver con una concepción de la misma obra que no remite a sí misma, sino a otra realidad, ésta sí, presente para sí, fuera del juego o proceso de su significación:

"...si un texto literario se pudiera reducir en realidad a un significado determinado, entonces, sería la expresión de otra cosa: precisamente de ese significado cuyo estatus está determinado, porque también existe independientemente del texto."<sup>215</sup>

En relación con la teoría de los "espacios indeterminados" o "grados de indeterminación" de la obra literaria creada por Roman Ingarden (a la que también nosotros hemos hecho alusión en los primeros capítulos), Iser afirma que el lector precisamente tiene una recepción activa pues se ve obligado a llenar esos espacios significativos que el autor deja abiertos. Más atrás, en el primer capítulo de esta investigación, nos habíamos referido en este sentido a la propuesta de *Obra Abierta*, de Umberto Eco. También desde ella sosteníamos en ese momento que todo receptor completa el sentido de la obra, e incluso juega con tal libertad con sus significados, que puede convertirla en otra cosa, en otro objeto con una valoración contextualmente distinta (diferencia entre denotación primera y connotación ulterior) a la pensada por el autor. Me parece que son dos partes de lo mismo: si lector y autor co-realizan la obra, un texto puede trascender los géneros habituales desde los que nos acercamos a él precisamente por esta movilidad de su sentido.

Claro que el autor piensa la obra con ciertas intenciones que difícilmente se transgreden sin alterar el objetivo de la misma (que tampoco es tan fantasmal como

---

<sup>215</sup> Ibidem, p.100.

podiera pensarse en un primer momento). Pero nunca esta serie de intenciones determinan absolutamente su sentido. Iser habla de una peculiar oscilación (muy parecida a la explicación kantiana o gadameriana del juego libre con fines estéticos) que va del mundo de representaciones del lector (mundo ficticio) al mundo real que se está representando. De nueva cuenta nos parece que da por sentada la presencia del mundo, que permitiría precisamente su distinción frente al mundo ficticio de la literatura (desde Derrida, ya hemos visto las consecuencias de tal posición, que hunde sus raíces en el realismo ingenuo). Pero como quiera que sea, insisto, Iser nos da una clave: sólo la tensión conservada de la oscilación permite la realidad del texto.

La tensión de esta oscilación se hace, por un lado, a partir de lo que el autor expresa en el libro, de lo que él quiere mostrar allí; por otro lado, a partir de lo que el lector espera. Por un lado se encuentran todos los recursos estilísticos de la forma del texto, esa especial forma de "afinar" los contenidos, esto es, una *conducción* pensada por el autor, y por otro lado, lo que el lector elige y no elige recibir, dado que no es un simple seguidor de rastros, sino un co-creador de caminos y señales. Si la *conducción* de la que habla Iser se lleva al extremo, si se convierte en prefabricación de los efectos esperados por el lector, incluso si se convierte en un campo en donde se da una reproducción casi automática de efectos emotivos -la cursilería o sensiblería fácil-, el texto deja de tener un estamento estético para convertirse en *Kitsch*.<sup>216</sup>

No hablamos de este extremo, sino de un especial forcejeo, diríamos de una peculiar dialéctica (sin la resonancia hegeliana del término, que quiere siempre elevarse a una unidad superior de tipo ontológico), un tironeo entre una propuesta del autor y su compleción, o incluso distorsión o retorsión, por parte del lector. Es a lo que nos referíamos más atrás al hablar de una superación de la perspectiva inmanentista de la comprensión de una obra. Se trata de dos fuerzas que nos hacen centrar la atención no sólo en la obra sino también en su acto de lectura: una fuerza centrífuga o "hacia afuera", con la que queremos hallar en la lectura algo más allá de lo que entendemos desde nuestra posición e intenciones, y una fuerza centrípeta o "hacia adentro", en donde la obra parece ser sólo el resultado de la configuración que nosotros le damos

---

<sup>216</sup> Umberto Eco realiza una concienzuda revisión de esta capacidad de los objetos Kitsch de reproducción meramente funcional de contenidos y efectos emocionales prefabricados en relación con una cultura de masas y con una estilística del mal gusto como constante de los ámbitos de recepción contemporáneos de una obra. Cfr. Apocalípticos e Integrados, Lumen, Barcelona, 1993, pp.83-140.

desde nuestra posición y pretensiones.<sup>217</sup> Se trata de entender el acto de la lectura siempre como una operación hermenéutica en la que las intenciones no dichas por el autor, o apenas insinuadas, son reasumidas activamente por el lector, y es en ese acto en donde cobran su real significación:

“Esta operación hermenéutica del proceso de lectura se intensifica en la medida en que la novela renuncia a expresar su intención. Esto no significa que no tenga alguna. Pero, si no la expresa, ¿entonces en dónde se debe buscar?. La respuesta debería ser: en la dimensión que surge de la corrección mutua de las posiciones. Pero esta dimensión no está dada en la forma real del texto, sino que es producto de la lectura.”<sup>218</sup>

En la hipótesis de Iser, que es la misma de Ingarden, el acto de leer tomado en su sentido profundo descubre que la recepción de un texto no es simplemente, pues, la traducción de un significado, implícito o no en el texto, a formas de comprensión familiares o inmediatas para todos. La hermenéutica que se juega aquí no es simplemente la de la divulgación común de un contenido o la del reflejo de algo ya dado, completo. Lo que realmente sucede en la lectura es el descubrimiento de los potenciales no dichos del texto, y aún de los potenciales no queridos o no imaginados por el autor. La obra se expande, comienza a ser algo no sospechado, sale de sus márgenes preconcebidos, domesticados. Y al lector le sucede otro tanto: no sólo constata, crea; se transforma él mismo y descubre que podía tejer hilados de sentido que hasta el momento de la lectura eran ajenos para él.

Estudiar qué es texto va más allá de perseguir las notas que lo colocan dentro de un género, va más allá de describir el estilo o la serie de temas que lo *distinguen* de otros; la recepción de él raras veces (si se trata de un acto de lectura entregado, fuera de la pretensión academicista que siempre es parcial) es una operación de *distinción*, sino más bien de *integración*. También va más allá este estudio de buscar y rebuscar las verdaderas y originales intenciones del creador, que aunque están presentes todo el tiempo de algún modo, explícitamente se han “perdido”, esa denotación primera está entre las connotaciones y sólo entre ellas. Incluso el estudio del texto no es desde este punto de vista la concentración en el texto independiente del lector, o del lector que crea

<sup>217</sup> La idea es de Frye Northrop, *Anatomy of criticism*, New York, 1967, citado por Iser, W., *Ibid.*, p.113

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 113.

un texto nuevo a partir del que lee. El estudio de la recepción de un texto se detiene un poco en todos estos nudos significativos sin privilegiar demasiado ninguno de ellos, con la idea de que una interpretación honesta de él sólo se hace en la intercomunicación de los nudos de la enorme red.

Al salir de la interpretación inmanente de la obra o del autor, al tomar en cuenta al lector y así salir de lo tendencioso de una posición tal, no se está hablando de cualquier lector, o bien de un lector ideal (que sería el equivalente a un receptor neutral de la obra, en todo momento dispuesto a reconocer sus contenidos, sin exigencias o pretensiones propias, y sobre todo débil reflejo sin iniciativa frente al texto). Como dice Harold Weinrich<sup>219</sup>, en un estudio coherente de los procesos de recepción lo que importa no es este lector ideal, a final de cuentas abstracto e inexistente, fruto de la imaginación o de las esperanzas estéticas de algunos literatos y no un fenómeno vivo de lectura, ni cualquier tipo de lector, pues un autor escribe deliberadamente pensando en alguien y un lector deliberadamente busca ciertas cosas en el texto. Esta elección compartida, este acto de libertad es una condición de posibilidad de la lectura que es necesario describir comprensivamente.

## 8.2. La recepción como problema ideológico.

Los tipos de lectores en concreto, históricos como la misma obra que leen, es lo que interesa a un estudio de la recepción de los textos. Aunque, reiteramos, preguntarse qué tipos de lectores existen, no es sinónimo de caer en un nuevo reduccionismo de la operación hermenéutica: vemos al lector, no nos estacionamos en él. El acto de lectura depende de las intenciones de facto que se aparecen en él, y no de ciertas condiciones marcadas de antemano por un pensamiento de corte esteticista, que atiende más a las necesidades de un sistema semiológico o filosófico y no a la descripción del fenómeno de la lectura. En efecto, nuestra comprensión de lo que significa leer un texto puede estar determinada ideológicamente por ciertas necesidades o intereses que no son los de la misma "realidad" estudiada.<sup>220</sup>

<sup>219</sup> Cfr. Weinrich, Harald. *Para una historia literaria del lector*, en Ob.cit., p.204.

<sup>220</sup> Por "ideología" puede entenderse, pues, un efecto mórbido o falseado en muchos niveles, desde el religioso y el sistema de creencias de un grupo particular hasta el político-filosófico que justifica una acción en la investigación. O. Guariglia, en su libro Ideología, Verdad y Legitimación, p.18., sintetiza algunas de las concepciones más importantes:



Desde este punto de vista, puede hacerse un análisis de los procesos de la recepción de los textos en el sentido de encontrar las determinaciones ideologizantes de tal acción. Así lo hace, por ejemplo, Karlheinz Barck, quien reconoce en los estudios inmanentes de la literatura una recepción burguesa, esto es, una continuación y justificación del *modus vivendi* de las sociedades altamente industrializadas, si bien todo este mecanismo aparece encubierto, una vez más, con la máscara de la confrontación pura o libre de texto-ideal con lector-ideal:

"La imagen del lector ideal, tal como lo dibujan las teorías fenomenológicas de la recepción, está libre de todo contorno de las condiciones reales de la recepción social. Como el producto de una forma inmanente de estudio, al lector ideal se le atribuye la función de fundamentar el goce individual y burgués del arte de una manera nueva, racionalista. La deducción unilateral del efecto literario de la estructura del texto excluye un tratamiento histórico de la recepción y hace imposible el desarrollo de los criterios sociales de una lectura correcta o falsa."<sup>221</sup>

Se refiere Barck, al final de la cita, a los criterios indicados para poder hacer una lectura incorrecta o falsa del texto; no son de tipo dogmático o esteticista estos parámetros, sino que, todo lo contrario, los marcan una investigación atenta a las condiciones sociales (mecanismos de mercado, publicidad, necesidades psicológicas de atención, condiciones económicas de las que brotan ciertas ideas de justicia social, etc.) dentro de los que se da el fenómeno de la recepción, tanto así que un estudio de este fenómeno que no se detenga en tales condiciones, resulta banal o parcial, es decir, ideologizado de una o de otra manera.

---

<sup>1</sup>a. Ideología es un sistema coherente de ideas o representaciones mentales de la realidad empírica cuya coherencia proviene de su adscripción a una moral rigurosa, basada en principios universalmente válidos.

1b. Ideología es un conjunto de creencias, cualesquiera que ellas fueran, asumido por un determinado grupo o élite revolucionaria, que sirve para cohesionar al grupo y justificar sus actos violentos.

1c. Ideología es la cristalización de los sentimientos, las normas de acción, las creencias e ideas de las distintas clases sociales, que expresan a través de su aparato psíquico su distinta ubicación en la conformación del conjunto de la sociedad.

IIa. Ideología es una falsa concepción de la realidad que, tras la apariencia de presentar un *sistema descriptivo de los hechos*, expresa una *valoración* político-moral de la realidad social.

IIb. Ideología es una concepción *parcial y defectuosa* de la realidad *que encubre un interés.*"

<sup>221</sup> Barck, K., El redescubrimiento del lector. ¿La "estética de la recepción" como superación del estudio inmanente de la literatura?, en *En busca del texto.*, p.171.

Desde este punto de vista, tenemos que preguntamos, en el contexto de esta investigación, no solamente qué espera, qué pretensiones tiene una persona que llamamos "lector filosófico" o "lector literario" en general (más allá de un estudio de la filosofía o de la literatura de corte inmanentista, es decir, preguntarse solamente qué quiere decir el texto o qué quiere decir el autor), sino más profundamente, qué pretensiones detenta una persona -autor y lector- que siempre responde a los lineamientos de su época y su espacio, en qué forma su lectura está más o menos ideologizada por los intereses personales y de su contorno.

Es necesario preguntarse qué es lo que hacemos cuando leemos filosofía, y como afecta a ese acto la misma idea de lo que es hacer filosofía. La cuestión de los límites entre uno y otro discurso es anterior y posterior al problema de la recepción al mismo tiempo: anterior porque es a partir de cierta imagen o "dibujo" de las fronteras entre las dos formas de hablar (injustificado o no) que sucede el fenómeno de recepción; posterior en la medida en que la misma recepción nos hace caer en la cuenta de que hay recortes efectivos en los discursos, recortes que los convierten en géneros inteligibles, *ubicables* para cierta forma de pensar (sin embargo, se trata de recortes artificiales, sí, pero necesarios para ciertas pretensiones de posturas particulares, disciplinarias o institucionales; sobre este punto volveremos).

Desde el punto de vista de la crítica a la ideologización de la filosofía, me parece que de nueva cuenta Theodor Adorno nos abre más de una puerta para entrar en el problema con profundidad. A propósito de una crítica al pensamiento de Heidegger y Jaspers (en la que no nos detendremos por no interesar directamente a nuestro problema), Adorno describe una serie de elementos del pensamiento ideologizado que alcanzan siempre, piensa él, su manifestación y su resguardo (es su "asilo") en el lenguaje.

De entrada, toda posición de pensamiento ideologizada, es decir, predispuesta para su recepción de un modo violento por ser unívoco, homogéneo, es una forma de fascismo, dice Adorno, que tiene como mira la sumisión de un grupo a otro, o de una persona a otra.<sup>222</sup> Se trata siempre de una cuestión circunstancial (como la que él mismo está analizando a colación de la recepción de los textos de Heidegger, en particular de *Ser y Tiempo*, en los círculos científicos, filosóficos y políticos en los años de postguerra), pero de la que se pueden derivar ciertas recurrencias que indican su aplicación (siempre

<sup>222</sup> Adorno, Theodor, La ideología como lenguaje, p.10.

criticable) a casos distintos. Una de las recurrencias es la formación de una *jerga filosófica*. *Jerga* es el tratamiento abstracto de los fenómenos (aún en la "pantomima" de que se los ve como algo concreto); *jerga* es la estandarización del lenguaje para ser oficialmente aceptado, esa manera "correcta, institucionalmente admisible", de decir las cosas; *jerga* significa, en última instancia, aquella forma de hablar que una mentalidad supuestamente ya formada, que ha hecho toma de posición inopinable frente a cierto asunto, alimenta, y que a su vez es alimentada por la *jerga*. En la *jerga filosófica* los términos son intercambiables como las piezas de un enorme juego no afectado por la historia concreta en donde surgen, en este juego las posibilidades son múltiples pero sin contenido:

"...tales posibilidades permanecen estrechas y abstractas. Quien las estire demasiado, va haciendo una teoría puramente nominalista del lenguaje, en la cual las palabras son elementos intercambiables de juego, en nada afectados por la historia. Esta, no obstante, inmigra en cada palabra y sustrae a cada una de la reconstrucción del supuesto sentido originario que persigue la *jerga*."<sup>223</sup>

La *jerga* es un formalismo radical del lenguaje, en donde las palabras son separadas de su sentido cotidiano y son inscritas en un sistema que, para Adorno, es siempre caprichoso. Es el reino de la demagogia, en el que no es necesario explicar lo que se dice, en donde el pensamiento argumental significa pérdida de tiempo, pues las justificaciones -o fundamentaciones- son reemplazadas por la reiteración obsesiva de los términos. El ardid de la *jerga* es conseguir que sus palabras suenen a algo más elevado siempre, es lograr que la forma del lenguaje se convierta en un "aura" independiente del contexto. Es referirse a lo dicho como si su contenido fuera inmediato, como si se "tuviera siempre ya", como si, en medio de una serie de articulaciones lingüísticas cargadas de una especie de "misticismo" (como si "tuviera la bendición de lo alto"), se dijera más de lo que se dice, como si estuviera hablando la esfinge o algo parecido:

"Lo que la filosofía quisiera, su peculiaridad, por cuya causa le es esencial la representación, exige que todas sus palabras digan más de lo que dicen cada una de ellas. Esto descuartiza la técnica de la *jerga*. La trascendencia de la verdad por encima de la significación de cada una de las palabras y juicios es adjudicada por ella a las palabras como una propiedad intransferible, mientras

<sup>223</sup> Ibidem, p. 13.

que aquel *plus* sólo se forma en la constelación, es decir, de una manera mediata.”<sup>224</sup>

Como ya habíamos visto en el capítulo anterior, lo que hace la ideologización del lenguaje es presentar lo inmediato como mediado y lo mediado como inmediato. En este caso, dice Adorno, se ve como mediado lo más inmediato en el proceso de la conceptualización absoluta de las palabras: el mismo individuo que habla. La generalidad y objetividad anheladas por la *jerga filosófica*, escamotean al hombre integral, al sujeto en su contexto.

“...al sujeto hablante individual: por de pronto ese lenguaje va a costa del ser-tal de los individuos. Sin embargo, con su proclamación de que habla todo hombre y no la idea, la jerga simula, como un modo de comunicación a mano, que estaría vacunada contra una deshumanizada comunicación de masas; esto es precisamente lo que le granjea el acuerdo entusiasta de todos”.<sup>225</sup>

He aquí la trampa de la jerga: presenta como ideal de comunicación lo que no comunica nada más que cierta estructura del mismo texto (y no del fenómeno que querría explicar el texto). Presenta el discurso como carente de error, como no susceptible de mensajes sin finalidad, como una serie de recursos ya conectados siempre con el terreno de la verdad más pura.

La misma *jerga* tiene para Adorno una utilidad: es negadora de su época, esto es, no es la pura afirmación de un proceso de recepción irremediable, estacionado siempre ya en operaciones sin contenido, sin contexto ni historia. Como formalismo absoluto, es condición de posibilidad del nacimiento de una crítica, radical también, que busca el contenido de los saberes, que se aleja del “achatamiento” o neutralidad del lenguaje para buscar su uso funcional dentro de cada uno de los departamentos de las mismas instituciones en donde rige la jerga. Se constituye así en su afirmación y en el proceso dialéctico de su negación al mismo tiempo. Como tal, no tiene posibilidades de sostenerse en el proceso temporal pues, él mismo, (y no una finalidad exterior o más grande que él), marca su determinación.<sup>226</sup>

<sup>224</sup> Ibid., p.15.

<sup>225</sup> Ibid., p.17.

<sup>226</sup> Cfr. Ibid., p.60-65.

El lenguaje filosófico en más de una ocasión se convierte en lo que aquí Adorno llama *jerga filosófica*, y lo hace con tal fuerza, que en muchas ocasiones tarda siglos en autocomprender, esto es, en superar, tal estado. Pero se cometería el error del reduccionismo si se pensara que este fenómeno es privativo de la filosofía. También hay una *jerga* cientista, teológica, burocrática, política, etc. La literatura no está exenta de este fenómeno de formalización ideológica de su lenguaje. Roland Barthes capta muy bien este momento cuando distingue el lenguaje y el habla institucionalizados de la escritura como un proceso de innovación de relaciones entre significantes (la forma de hablar de Barthes se acerca en más de una ocasión, como puede verse con facilidad, a los planteamientos de la deconstrucción derridiana; si esto es una casualidad o un hecho reconocido, a ninguno de los dos pensadores le interesa, que yo sepa, ponerlo en claro).

El habla institucionalizada, explica Barthes (en complemento con lo que ya hemos visto más atrás; cfr. cap. I y III), es "irreversible", pues habla en una actitud de terminación o de-terminación, su carácter es *monumental* en el sentido de que quiere alcanzar la permanencia absoluta. Su afán es la claridad, o sea, es reductora de sentido por imposición; su ideal es la "proscripción de la polisemia" y constituirse en norma para toda otra forma de hablar, "toda habla está con la ley". Desde este punto de vista su sentido es siempre jurídico, penal, "la oración clara es toda una sentencia, *sententia*", sin alteración posible so pena de castigo de proscripción (el que habla distinto es marginado), el habla de esta naturaleza es el habla de los "funcionarios correctos". Como contrapartida no aparece una nueva forma de habla también fuerte en su institucionalización, sino esa posibilidad de habla que hemos venido buscando, no filosófica ni literaria rigurosamente hablando, no clara sino balbuceante:

"El movimiento correctivo y perfectivo del habla es el balbuceo, tejido que se deshace al retomar, cadena de correcciones en aumento... la figura epónima del que habla es Penélope."<sup>227</sup>

Es el tipo de habla, presentado con la figura del balbuceo, el que se separa de todas nuestras connotaciones académicas, desde el discurso preparado y reiterado por el "profesor institucional", hasta la investigación que espera obtener un "resultado" adecuado, útil para el progreso de los saberes, acumulativo, un escalón más en la enorme escalera que lleva a...(?). El *texto*, la escritura, se contrapone al lenguaje como

<sup>227</sup> Barthes, Roland, *El proceso de la escritura*, p.12.

algo ya terminado. Para este *texto* todo afán de resultado es impertinente, pues es "una aventura del significante, un exceso de intercambio", que no podría tener un término coherente, un último hilo de significados que cerrara el tejido.

El *texto* destruye todo estereotipo, es decir, todo intento de ideologización de su lenguaje. La estereotipia es un "oportunismo", una adaptación a ciertas fórmulas del lenguaje reinante, que ha de ser rechazado, pues en su apariencia de naturalidad detiene el dinamismo, la vida, de la escritura:

"Poner a distancia el estereotipo no es una tarea política, pues el lenguaje político está hecho también de estereotipos; sino que es una tarea crítica, es decir: que tiende a poner en crisis al lenguaje.(...) es desprenderse de la razón mecanicista que hace del lenguaje la simple respuesta a estímulos de situación o de acción, es oponer la producción del lenguaje a su simple y engañosa utilización. Y más aún, es sacudir el discurso del Otro y constituir, en suma, una operación permanente de pre-análisis."<sup>228</sup>

El *texto* se *desplaza* continuamente (nótese, reitero, la similitud con la idea de suplementariedad de Derrida) de la *doxa* que quiere estatizarlo, de la tendencia del lenguaje a constituirse en ideología, en *férga*, que quiere fijar su sentido para siempre. Así, se resiste al método como resultado de la Ley del lenguaje y, dice Barthes en una clara resonancia nietzscheana, se constituye en el espacio de *dispersión del deseo* y no del deber, el espacio en donde se deja de lado la Ley o se la toma como una de las "tanta voces del plural". Nada hay privilegiado en el texto, si acaso a excepción de su lógica interna, de sus pretensiones encerradas en su círculo de significados (como cuando decimos que la intención de una novela policiaca es desentrañar un misterio o de un libro de cosmología explicar el orden del universo). Pero esta lógica interna nunca es última. La ultimidad se refiere a una imagen del libro ya completamente cerrado en sus significados. Hemos insistido mucho en que una imagen del libro de esta naturaleza se aleja del proceso hermenéutico de su recepción. Abundemos un poco más en esto, ahora desde la imagen del rizoma.

La imagen del *texto* que se recibe no se parece a la proyección de un cuerpo en un espejo (el libro desde esta imagen sería el reflejo del mundo así como el concepto tendría que coincidir con la realidad, y el lenguaje, como dice Derrida, estaría devaluado en esta confrontación, vendría en tercer término y sería accesorio, nada más que un

<sup>228</sup> Ibidem, p.20-21.

instrumento de expresión). Cuando leemos un texto, si lo hacemos fuera de la determinación de la ideología, nuestro proceso de recepción no comienza por un punto de vista filosófico o literario o de cualquier otra índole. De hecho, comenzamos *sin punto de vista*, si es que la lectura es honesta: abiertos a la enorme cadena de significantes, al tejido sin sellos profundos, apenas vamos por el punto de vista. No comenzamos, acaso en una insistencia ockamiana, haciendo recortes con la navaja de lo ya aprendido de una vez y para siempre. Si hay recortes en el texto (y siempre los hay) son posteriores a la recepción o se dan en el proceso de la recepción. Si los hay de entrada, se trata de un dogmatismo no crítico.

### 8.3. Por nuevas formas de recepción.

Gilles Deleuze y Félix Guattari proponen una lectura nueva en este sentido. Por principio de cuentas, explican, puede concebirse el libro según su idea tradicional; se trata del "libro-raíz": así como el arte imita a la naturaleza, el libro imita al mundo. Se trata del libro como "árbol-mundo", los significados del libro se encontrarían enraizados en la substancia del mundo, remitirían a él de forma natural siendo su reflejo. La teoría de la verdad como adecuación (que nosotros hemos revisado ya críticamente) estaría en la base de esta explicación. Así como en el mundo se da una totalidad ontológica, en la que los entes ya son lo que tienen que ser y se presentan así al ojo humano, así también el libro, como reflejo de esta substancialidad firme, presentaría una estabilidad y ultimidad en sus significados. Ya hemos visto también, con Derrida, cómo esta idea de totalidad ontológica es desplazada por la idea de un mundo significativo o lingüístico con el que se las ve el ojo humano (que por ello pierde su calidad de observador neutral u objetivo, objetivante). Es el libro que responde a la fórmula "el Uno adviene en dos", o, si se quiere con Derrida, el pensamiento re-presenta al ser como presencia.<sup>229</sup>

<sup>229</sup> Cfr. Deleuze G., Guattari, F., Rizoma. Introducción., p.9 y 10. Derrida, La retirada de la metáfora, en La Deconstrucción en las fronteras de la filosofía, p.56. También, más claramente, en De la Gramatología, p.25: "La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. es la defensa enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística y, como veremos más adelante, contra la diferencia en general."

Una segunda imagen del libro se deriva de la imagen del "libro-raíz", la del "libro raicilla", en este caso la raíz principal, siempre subterránea y profunda (sub-stancial), se "fascicula" hacia una extremidad, que comienza a cobrar gran fuerza en su desarrollo. Así como el "libro-raíz" era el reflejo de la relación sujeto objeto, también el "libro-raicilla" responde a este dualismo de complementariedad (realidad espiritual/realidad natural que se complementan), y que en el fondo nos habla de una unidad superior. La rama separada se ha vuelto fuerte y privilegiada (por ejemplo, la Razón en la época moderna).

El "libro-rizoma" no puede ser entendido con ninguna de las imágenes anteriores. La imagen del rizoma es precisamente la de una raíz que se extiende en todas direcciones, sin privilegiar ninguna. También es la imagen de una raíz que se fractura y renace en todas las partes en donde se efectúa tal rompimiento. Renace y se desenvuelve sin orientación unívoca. El rizoma es la figura de lo múltiple que nunca es reducido a unidad fácilmente. Si no puede ser reducido a unidad, tampoco puede ser atribuido unilateralmente a un autor, a un sujeto. El libro rizomático es una "máquina" de significados que comienza a funcionar independientemente de las intenciones que el autor quiso darle. Por la misma razón, tampoco puede considerárselo un objeto uniforme y ya terminado, precisamente producto del pensamiento de un sujeto: no es un objeto uniforme, sino una "composición de múltiples relaciones de exterioridad":

"Un libro no tiene objeto ni sujeto, está elaborado de materias distintamente formadas, de fechas y velocidades muy diferentes. A partir del momento en que un libro es atribuido a un sujeto, se descuida este trabajo de las materias y de la exterioridad de sus relaciones(...) No hay diferencia entre aquello de lo cual un libro habla y del modo como está elaborado. Un libro no tiene, pues, no más objeto."<sup>230</sup>

El libro-rizoma se hace de sus extensiones, no de su remisión a una idea central que lo soportaría o a una intención (del autor o del lector) que le daría coherencia y unidad a su discurso. Permanece des-centrado. Si acaso su sentido, que está en todas partes, puede en un momento concretarse en un "bulbo" o en un "tubérculo". Se trata de concentraciones momentáneas del sentido que el mismo rizoma aprovecha para extenderse con mayor amplitud después. Estas concentraciones no son el *resultado final* del movimiento del rizoma, sino momentos enriquecidos del mismo. Del rizoma, pues, no se puede dar una definición que lo expresara en su esencia substancial, dada ya; es

<sup>230</sup> Deleuze, Gauffraní, Rizoma. Introducción., p.8.



algo que se transforma "en sí mismo" a cada momento (aquí el "sí mismo" lleva forzosamente comillas, pues se trata siempre, como quería Derrida, de un desdoblamiento permanente -un *envío* que remite a otra remisión, *envío del envío*-, de una ramificación continua). Si acaso se pueden enumerar algunos "carácteres aproximados" de él, expresados a manera de "principios" (que tampoco tienen la connotación metafísica del término):

1o y 2o. "Principios de conexión y heterogeneidad: cualquier punto de un rizoma puede ser conectado con otro cualquiera, y debe serlo". El sentido de un rizoma no se fija en un punto privilegiado, en un nudo que sería el principal y del que se derivaría su orden (por ejemplo, un elemento lingüístico elemental, a la manera de los "átomos lingüísticos" en la teoría de Bertrand Russell). Los puntos se conectan heterogeneamente, de tal manera que en un mismo rizoma hay confluencias de muchos géneros, "eslabones semióticos" de muchas especies:

"...eslabones semióticos de todas naturalezas están ahí conectados a modos de codificación muy distintos, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc., poniendo en juego no sólo regímenes de signos diferentes, sino también, estatutos de estados de cosas. (...) Un rizoma no dejaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, coyunturas remitiendo a las artes, a las ciencias, a las luchas sociales. Un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglomera muy diversos actos, lingüísticos, pero igualmente perceptivos, mimicos, gestuales, cogitativos..."<sup>231</sup>

Es por esta abundancia de confluencias, que de repente puede concentrarse (forma "bulbo" o "tubérculo") en determinado lugar, época, institución, texto, etc., que en el rizoma no existe la relación de "locutor-auditor ideal", no hay remisión a una comunidad lingüística homogénea ni a una relación unilateral de recepción del texto (esto es, en un sentido amplio, del fenómeno). Hay multiplicidad de recepciones y de emisiones; no hay cerrazón de una lengua sobre sí misma como si se tratara de una realidad autosuficiente, con sus normas ya escritas, ya dadas, que sólo tuvieran que ponerse en aplicación (aquí los autores de *Rizoma* se alejan de la teoría estructuralista de Ferdinand de Saussure).

3o. "Principio de multiplicidad: únicamente si lo múltiple es positivamente tratado como sustantivo, multiplicidad, es cuando deja de tener relación alguna con el Uno como

---

<sup>231</sup> Ibidem, p.13.

sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo". No hay en el rizoma una unidad anterior, en el tiempo o en la razón, en el orden de lo real o en el orden del pensamiento, a la multiplicidad de sus manifestaciones. No hay algo así como el Uno que se fragmenta en lo existente, llámese a esta unidad sujeto u objeto. No hay más que determinaciones multívocas, composición como un "crecimiento de dimensiones" cambiando sin cesar según las conexiones se compliquen y se extiendan. Por lo mismo, no hay medida exacta para el rizoma (una vez más, no hay *método* que pudiera predecirlo, analizarlo calculadamente, programar la serie de sus apariciones según un ideal cartesiano de claridad y distinción). Si se habla de unidad, esto sólo es posible, diremos con Nietzsche, desde una toma de posición desde la voluntad de dominio:

"La noción de unidad nunca aparece, hasta que se produce en una multiplicidad una toma de poder por el significante, o un proceso correspondiente de subjetivación: así la unidad-pivote que funda un conjunto de relaciones biunívocas entre elementos objetivos o puntos objetivos, o bien el Uno que se divide siguiendo la ley de una lógica binaria de la diferenciación en el sujeto."<sup>232</sup>

La enorme retícula que forma el rizoma no se detiene si no es por esta decisión de recorte del significante que siempre engarza con una toma de poder, con una serie de mecanismos desde los que se piensa ese recorte como necesario para ciertas operaciones dentro de un contexto (operaciones institucionales, de la rama particular de una ciencia, de un singular convencimiento político, de cierta necesidad expresiva del arte, etc.). Cada vez que preguntamos a quién se debe el sentido de un fenómeno o texto, a quién o a qué debe atribuirsele, cuestionamos en realidad la forma en que se da este recorte.

4o. "Principio de ruptura asignificante: contra los cortes demasiado significantes, cortes que separan las estructuras, o que atraviesan una. Un rizoma puede ser roto, quebrado en cualquier parte, vuelve a brotar siguiendo tal o cual de sus líneas y aun otras líneas". Los recortes de los que hablamos, en efecto, pueden parecer *últimos* en ciertas circunstancias; se puede caer en la tentación de pensarlos como "demasiado significativos", esto es, demasiado cargados hacia un lado de las cosas, tendenciosos, ideologizados en el sentido de presentarse "como hablando en nombre de algo más

---

<sup>232</sup> Ibidem, p.15.

alto", ahistórico, como quiere Adorno. El recorte marca su territorio con fuerza, su ruptura parece ser la definitiva, la "buena".

La "ruptura asignificante" es un contraveneno, dice que nada es tan significativo como para acabar con el crecimiento del rizoma, con sus conexiones heterogéneas. Por esto dicen Deleuze y Guattari que a toda "territorialización" corresponde un proceso de "desterritorialización" por el que el significado "huye sin cesar", no se deja atrapar en un recorte que querría ser el definitivo. A todo punto como concentración del sentido corresponde una "línea de fuga"; o bien, a toda estratificación corresponde una reestratificación más compleja, móvil.

Por esto, en el rizoma no hay descendencia lógica, perfectamente jerarquizada, de un elemento a otro. No hay evolución lineal, acumulativa. Si acaso, hay "evolución paralela", "comunicaciones transversales" en donde las ramas se enmarañan una y otra vez.

5o. y 6o. "Principio de cartografía y de calcomanía: un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es tan ajeno a toda idea de eje genético, como a la de estructura profunda". Un rizoma no quiere copiar a la naturaleza, no está en el tipo de relación de la reproducción. No se genera a partir de una estructura o matriz anterior. Un libro rizomático no se recibe como un calco del fenómeno, no es la "imagen del mundo", y por lo mismo su función no es mimética. Toda la lógica del árbol-raíz consiste en calcar algo que ya estaba completo y dispuesto (un eje significativo, una estructura de pensamiento, una serie de relaciones duras burocráticas, un marco de poder inamovible, una explicación ontológica inopinable, un dogma religioso, etc.). El rizoma no es esto:

"Otra cosa es el rizoma, *mapa y no calco*. (...) El mapa es abierto, es conectable en todas sus dimensiones, desmontable, reversible, susceptible de recibir constantemente modificaciones. (...) Se le puede dibujar en un muro, concebirlo como una obra de arte, construirlo como una acción política o como una meditación. (...) Un mapa tiene múltiples entradas; contrariamente al calco que vuelve siempre a 'lo mismo'.<sup>233</sup>

El libro como calco del mundo neutraliza sus posibilidades multívocas, *estructura* al fenómeno en forma irreversible, y en el fondo no hace más que reproducirse a sí mismo (nótese la enorme similitud de esta idea con la pretensión explicada por Derrida de la filosofía por "quererse oír", "quererse ver": la operación autodeterminante, sobre todo de

<sup>233</sup> Ibidem, p.22.

la filosofía moderna). El libro calco del mundo no es más que una redundancia que se recita. Esto es romper el rizoma, aniquilar el deseo (impermanencia permanente), que es lo que lo mueve. Si se afirma el deseo, la "hegemonía del significante es puesta en cuestión".

Se pone en cuestión el ardid del libro como entidad representadora, que busca siempre antecedentes, profundidad, causas, etc., como fundamento-raíz (*arché, principium essendi, Grund, roots, foundations, fondement*), en filosofía lo mismo que en botánica, y en teología lo mismo que en literatura (por ejemplo, la búsqueda de la identidad nacional o la insistencia en las genealogías rigurosas, la obsesión beatnik por la búsqueda). Pero comprender al texto como un rizoma, significa ir más allá de esta idea y entenderlo como una composición, esto es, una multiplicidad de "flujos semióticos" en constante arremolinarse. No se trata de un juego de espejos entre autor, libro y mundo, sino de su *intercomposición*:

"Ya no se está ante la tripartición entre un campo de realidad, el mundo, un campo de representación, el libro, y un campo de subjetividad, el autor. Si-  
no que una composición pone en conexión determinadas multiplicidades  
tomadas en cada uno de estos órdenes, aunque un libro no tenga su conti-  
nuación en el libro siguiente, ni su objeto en el mundo ni su sujeto en uno  
o varios autores."<sup>234</sup>

Tendemos a no ver así las cosas precisamente por un problema de recepción, que nos obliga a percibir al libro como imagen del mundo. Insinúan Deleuze y Guattari que este problema de percepción o recepción se resuelve al pasar de una concepción de la escritura "arborificada", sedentaria, a una concepción de la escritura "nómada", es decir, de significación sólo exterior, no de significación por el autor o por la designación cultural que se le ha dado consuetudinariamente (el libro como calco):

"El libro ha dejado de ser un microcosmos, a la manera clásica o a la manera europea. El libro no es una imagen del mundo y menos aún un significante.

No es una bella totalidad orgánica, no es tampoco una unidad de sentido."<sup>235</sup>

El libro rizomático no refiere a la manera del significante clásico, sino que *imbrica* constantemente. Los autores de *Rizoma* no creen que se pueda hablar de una muerte del libro en su forma clásica, sino, y esto da un matiz muy sugerente a la cuestión de la

<sup>234</sup> Ibidem, p.35.

<sup>235</sup> Ibidem, p.39.

recepción, de una manera de leer. No hay que intentar interpretar un sentido oculto por un proceso gnoseológico unívoco, tampoco debe leerse intentado significar a través de lo dicho por el libro al mundo exterior a él (esto es, significar en el sentido clásico del término). Leer quiere decir aquí establecer relaciones innovantes, descubrir conexiones que tienen que ver con mi circunstancia, con mi modo de operar en un contexto; toda lectura es circunstancial hasta el grado de ser co-autor del texto:

“El libro no es el árbol-raíz; es pieza de un rizoma, planicie de un rizoma para el lector al que conviene. Las combinaciones, las permutaciones, las utilidades no son nunca interiores al libro, sino que dependen de las conexiones con tal o cual exterior. Sí, tomad de él lo que queráis.”<sup>236</sup>

Se trata también, como ya habíamos visto con Barthes, de un acto de lectura en donde el mismo lector establece los sentidos (porque detenta varios) del texto, el lector decide dónde hará fisuras del texto, dónde lo rasgará y qué partes ignorará en pos de su sentido, y esto es posible, vimos, porque el texto no tiene lugar, atópico como es, está por determinarse, nunca se nos ofrece ya determinado. Y precisamente en ello consiste su efecto estético.<sup>237</sup>

El tipo de discurso que buscamos desde el comienzo de esta investigación, reitero, ese discurso que no es fácilmente encasillable en un género, y que por lo tanto resolvería el problema de los límites entre filosofía y literatura de manera peculiar, es este que Deleuze y Guattari describen como escritura-rizomática; es ese que Barthes describe como *texto* o simplemente como *literatura*, en la especial acepción que ya hemos revisado, en contraste con la lengua; es, asimismo, lo que Adorno llamó *ensayo* y Gadamer distingue como la *metafonicidad esencial* de toda operación hermenéutica; por último, me parece que es también lo que Derrida llama *diseminación u operación textual*.

Por supuesto, no quiero decir que estos términos, pertenecientes a posiciones muy diferentes y a pensadores a veces muy separados por sus intenciones particulares y su lenguaje, puedan ser asimilables absolutamente, y que ponerlos en la misma página signifique entenderlos como sinónimos de la misma función. Esto sería tanto como cometer ingenuamente el error del reduccionismo y de una descontextualización brutal. Lo que quiero decir es que, tomados desde la perspectiva del problema que nos atañe (y quizá sólo desde este punto de vista), comparten elementos críticos que nos ayudan a

<sup>236</sup> *idem.*

<sup>237</sup> Cfr. Barthes, R., El Placer del Texto, pp.20-46.

ver un nuevo tipo discurso que no podríamos llamar ni filosofía ni literatura propiamente hablando, esto es, en el sentido estrecho o técnico de tales palabras.

Nos encontramos en la peculiar situación de quien anuncia sin poder mostrar por entero. Quizá en esta insinuación, en este *guiño*, para usar un término muy gustado por Derrida, nos quedaremos por una cantidad no determinable de tiempo. No podemos nombrar el nuevo discurso que se anuncia, llamarle de alguna manera, porque este acto contradiría la intención entera de la argumentación hasta aquí sostenida. Y decimos *sostenida* ya con cierta precaución, pues no es una posición desde la que hablamos, mucho menos desde un nuevo tipo de género (a final de cuentas asimilable a alguno ya pensado: la filosofía tradicional es un *timpano* que refracta todo lo que se le opondrá).

Así pues, no es algo opuesto a la filosofía y a la literatura; tampoco es algo totalmente fuera de estos discursos, pues entonces nos veríamos obligados a definir el dentro y el fuera de la operación hecha para llegar a este discurso. Es esta la peculiar situación que ya Derrida había reconocido. Si la desconstrucción intentada por él es una transgresión de las normas habituales del lenguaje, si es una clausura de la metafísica, tenemos que decir que no se trata ni de una transgresión total ni de una clausura definitiva. Precisamente pensar en la transgresión es pensar siempre en la permanencia de una ley que se viola, el límite que nunca se abandona por completo. Se trata de una indecisión que nos coloca en una recepción al modo del *juego oscilante* entre dos posiciones sin convenir con ninguna de ellas:

"En efecto, de lo que se trata es de operar desde el margen entre lo interior y lo exterior, entre el dentro y el fuera, desde el cálculo rigurosamente regulado del mismo a fin de escapar de una vez a toda posible división, a toda dualidad metafísica."<sup>238</sup>

La desconstrucción en este sentido no ha de entenderse como simple abolición o destrucción de estereotipos, tal gesto sólo tendría como resultado la creación de un nuevo estereotipo, de una nueva *jerga filosófica*, para hablar con Adorno. De lo que se trata es de hablar de otra cosa en el medio mismo del hablar de lo mismo, "habitar la metafísica" estratégicamente (mostrar con esta operación sus desajustes y presupuestos desde dentro pero fuera). Se trata de *desedimentar* nuestros hábitos epistemológicos de lectura (no tender al origen, a la verdad, a la autoridad del sentido, a la presencia del ser o de la conciencia, etc.). En esto consiste el "gesto crítico": no querer suprimir toda

<sup>238</sup> Peretti, Cristina de, Jaques Derrida. Texto y Deconstrucción., p.124.

jerarquía, sino moverse en ella para transformar su estructura; muy al modo genealógico de Nietzsche, luego de Foucault, investigar lateralmente los detalles del proceso que llevaron a la conformación de una forma de habla, desplazándose siempre de un sentido único o primordial, base del discurso como sistema. Se trata de escribir y leer lo escrito de otra manera:

"La deconstrucción es, pues, un <procedimiento> para leer y escribir *de otro modo* el texto de la filosofía y de la cultura en un trabajo textual minuciosamente calculado y que se calcula, precisamente, mediante una estrategia de lectura y escritura doble, múltiple, que será *différance* trabajada por la determinación bífida y asimétrica."<sup>239</sup>

La *différance* no se lee como un libro clásico: la forma que es instrumento para llevar al contenido, y que por lo tanto es algo accesorio. El estilo, la forma, es el contenido, y esto nos hace romper con la idea del pensamiento como representación de un mundo no lingüístico, y al mismo tiempo, como consecuencia, con la idea del lenguaje como instrumento. El hombre es su lenguaje, no simplemente lo utiliza. El proceso de recepción de un texto, la lectura, pasa así de ser un instrumento seguro, asegurador del sentido ya dado del mundo, a ser la misma operación interpretativa que siempre es arriesgada, no segura, estrategia amenazante (dado que el sentido encontrado no siempre es favorable: con esto se supera, a mi forma de ver, el platonismo que hace analogía de la verdad con la bondad y la belleza):

"A esta nueva actitud se une un nuevo gesto: la propuesta de una práctica de lectura como arte de la interpretación productiva y transformadora (esto es, nunca acabada y que debe retomarse constantemente), tarea ésta disociada de todos aquellos valores que rigen tradicionalmente el pensamiento occidental..."<sup>240</sup>

Por esto Derrida da importancia al hecho de ver en el texto filosófico una organización retórica que lo interpreta, que nos da su clave. El modo de expresión revela su falta de justificación, la impertinencia de sus límites. El texto es una "máquina" de significaciones que se remite a otras máquinas (Derrida utiliza el mismo término de Deleuze en una paridad no casual<sup>241</sup>). También para Derrida escribir es desaparecer como escritor, como

<sup>239</sup> *Ibidem*, p.131.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p.141.

<sup>241</sup> Derrida, *Survive*, en Parages, París, Galilée, 1986, p.152., citado por Peretti, *Ob.cit.*, p.144: "Cada texto es una máquina con múltiples cabezas de lectura para otros textos".

autor con un estilo definido que remitiría aun contenido definido también; también es abandonar, dado que lo resultante de un texto no es sencillamente lo ideado por el autor, la idea de la firma y del nombre como identificación del texto. Aunque hay recortes en el sentido del texto (por los cuales pudiéramos identificarlo), estos paradójicamente no los hace el autor o el lector por separado (que se confunden con el texto en la operación de escribir o leer, esto es, desaparece el nombre propio), sino la misma intertextualidad latente en cada texto:

“La operación de recorte de textos y de injertos textuales no se rige por el criterio del autor, sino por la relación que se establece directa o indirectamente entre los textos de la textura misma del texto.”<sup>242</sup>

Cuando se lee un texto lo que en realidad se hace, para Derrida, es una “escritura de la escritura”, es una regeneración indefinida del tejido del texto, es una operación activa (de nueva cuenta la recepción aparece como una función dinámica y no pasiva). La lectura es la escritura fuera de su “tranquila identidad”, en contacto con la otredad que le da vida. Es ésta una operación hermenéutica crítica, productiva, que sin embargo no comparte, como ya vimos, la intención de encontrar la verdad y el sentido último del texto como anticipados o precomprendidos, posición sostenida por algunos tipos de hermenéutica. Más allá de la unidad de sentido presupuesta como lo más *familiar* e inmediato, la deconstrucción hace una operación de interpretación pero en el suplemento de sentido, es una lectura que sospecha de todo sentido ya asentado que no sea el *reenvío* o *suplencia* de otro sentido multívoco. Lo podemos ver en este pasaje que escribe Peretti:

“La textualidad derridiana, constituida por el juego de la diseminación, por el juego complicado y entrecruzado de los injertos textuales, de los efectos de reenvíos incesantes, supone un tejido interminable de textos y de lecturas. en esta textualidad desconcertante y heterogénea, en este infinito textual, el proceso de significación es siempre plural, es despliegue de sistemas significantes que, a su vez, se transforman y se injertan en nuevos significantes, en un juego que podría calificarse de abismal y que no es otro que el juego de la *différance*, de la diseminación que domina toda la práctica textual derridiana. Por eso la práctica de lectura no tiene fin...”<sup>243</sup>

<sup>242</sup> Peretti, Ob.cit., p.147.

<sup>243</sup> Ibidem, p.154-155.



Los "nombres" que surgen de tal operación de lectura son llamados "indecidibles", esto es, la *huella*, el *suplemento*, la *diseminación*, la *escritura*, son "unidades de simulacro" que no se dejan encerrar por ningún sentido definitivo, como palabras provisionales, son también continuamente *tachadas* y *reescritas*, es decir, releídas en otros sentidos. La deconstrucción es el ámbito de la provisionalidad, del *no querer decir* permanente, del pliegue y repliegue de la significación. Si se la compara con la hermenéutica, puede decirse que se trata de una serie de operaciones de interpretación productiva, pero que no se pone como ideal cognoscitivo, como hemos dicho, ni la verdad ni la unidad de sentido.<sup>244</sup> Se trata de una interpretación en el *exceso* (rizoma, para Deleuze), en la suplementariedad del significante, en el estallar de todo sentido hacia otros, en donde toda palabra dice más de lo que dice, que es, precisamente, una simiente, un germen que ha de proliferar activamente en la diseminación.

El que recibe este *texto* lo hace también desde una amplitud de puntos de vista interminable, aunque no caótica. Ni la noción de *rizoma* en Deleuze y Guattari, ni la diseminación en Derrida, son términos que conduzcan a la idea de un caos total; no, hay lógica interna en cada recorte de sentido; hay coherencia (aunque no absoluta) en cada injerto o inserción inevitable de un texto en otro. Hay unidad, pero no trascendente ni universal, sino provisional y funcional.

Así pues, el texto que no tiene género, se recibe de entrada desde "un doble fondo de *no presencia*", desde un desencadenamiento violento de su sentido, en la medida en que cada lectura violenta y al mismo tiempo hace posible lo dicho por el texto:

"Para anunciar ese libro de la repetición que se refiere y se escapa a sí misma, para designar la extraña lógica que entonces se habrá articulado allí. <esta vez por fin> no designa, pues, la única realización final,

<sup>244</sup> Queremos insistir en el carácter no escolástico de esta tesis. No se trata de una investigación sólo derivada de la hermenéutica o sólo derivada de la deconstrucción, o de cualquier otra escuela en particular. Tiene un carácter ecléctico, y sin embargo no caprichoso, pues responde a la necesidad de preguntarse por la índole de los géneros discursivos muchas veces traspasando los mismos márgenes o tradiciones de los textos que estamos revisando. Este eclecticismo está justificado, como dijimos en la introducción, por su finalidad: hacer ver que es posible una forma nueva de hablar, hacer evidente que es posible, y hasta necesario, un nuevo tipo de texto y un nuevo tipo de recepción por consiguiente.

Siguiendo esta idea, hemos afirmado a lo largo del trabajo más de una idea de la hermenéutica, en la versión que de ella da Gadamer, sobre todo insistiendo en su método, aunque ya no en sus resultados concretos o en sus aspiraciones (la unidad de sentido de todo texto y la *verdad* que lo compone). El modo como se hace interpretación, no su móvil. Respecto al móvil, nos parece que la hermenéutica puede complementarse con las ideas de Derrida, de Foucault y de los otros pensadores que hemos revisado.

sino también un desplazamiento y una ruptura, el sistema abierto de la repetición de las rupturas.<sup>245</sup>

Desplazamiento y ruptura de todos los sentidos con los que se comienza a leer, del autor, del lector, de los personajes, del espectador, todos ellos se convierten en "antiguos fantasmas", que no tienen un lugar fijo, asignado, seguro. El que dice yo con algún tipo de certeza (yo quiero, yo pienso, yo veo, etc.) está en una ilusión de dominio, cree dominar un desencadenamiento que sólo es regido por "una tirada de dados inexorable": el encuentro de los textos, que se manifiesta como un flujo que arrastra violentamente todo a su paso:

"Cada término, cada germen depende en cada instante de su lugar y se deja arrastrar, como cada pieza de la máquina, en una serie ordenada de desplazamientos, de deslizamientos, de transformaciones, de recurrencias que añaden o cercenan un miembro a cada proposición anterior."<sup>246</sup>

La recepción del texto diseminado es un acto de deslizamiento de la propia posición (cosa ya intuida por Barthes) y de la posición del texto. Hay un orden, pero nunca es absoluto. Hay un germen, cuya flor nadie conoce a ciencia cierta. Hay conexiones, pero no predecibles y quizá tampoco verificables. Hay en este proceso de recepción, como dice Derrida, una "extraña lógica", en la que el lector nunca está a la espera del acontecimiento de lo que dirá el texto. Su actitud es la de la sospecha (de nuevo Nietzsche), pregunta incesantemente, obsesa, que otea, entrevé, a través de la fisura de su propia operación, anuncia una forma de hablar no reductible a género alguno.

<sup>245</sup> Derrida, Jacques, De la diseminación, p.440.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p.447.

## CONCLUSIONES.

En las conclusiones de un trabajo de investigación en el mundo académico, solemos encontramos la mayor parte de las veces con resultados definitivos, con un trabajo argumental de recuperación, de síntesis, de los contenidos discutidos, y de innovación de una serie de elementos cognitivos a partir de esa base que, digamos haciendo valer la redundancia, está bien asentada, firme y última en sus pretensiones, demostradas por la lógica necesaria de la investigación y aseguradas por el movimiento "acumulativo" y progresivo en el saber del que es cuestión.

En la investigación acerca de los límites entre filosofía y literatura, desde el punto de vista que hemos tomado y atendiendo a la hipótesis formulada, no podemos aspirar a un tipo de conclusiones de ese género. No podemos esperar cerrar la tesis en el sentido de haber alcanzado un terreno firme, una posición a defender, un argumento demostrado incuestionablemente, pues ello nos haría caer en una autocontradicción que dejaría este discurso inerte, inoperante, inútil para cualquier fin (si es que se acepta que la finalidad de un trabajo de investigación no sólo es engrosar el saber acumulado, llenar un espacio más en una casilla de biblioteca, que ampararía precisamente la aseguración del conocimiento teórico, en fin, si se acepta que un trabajo de esta índole está hecho con otra pretensión, buscando, *tanteando*, otra forma de hablar).

Atendiendo al hilo conductor de esta investigación, no podemos decir, pues, que conseguimos un cierre definitivo, que termine un círculo perfectamente trazado que comenzó a dibujarse en las primeras páginas y que ahora consigue su uniformidad y completud conceptual. Decir tal cosa sería no haber entendido la argumentación hasta aquí sostenida: el cierre del que hablamos en nuestro contexto es en el fondo un *recorte* necesario, aunque artificial, funcional, del tema. Se trata de un repliegue que lo vuelve manejable dentro de una investigación de esta naturaleza. Pero es preciso tener presente en todo momento que la serie de significaciones abierta por la argumentación (que indica la im-pertinencia de los límites o fronteras entre discursos), nunca se cierra, siempre permanece en una disposición descentrada, atópica, mucho más dinámica o móvil de lo que sería admisible para afirmar un cierre metodológicamente sistemático, con coherencia interna absoluta entre sus términos.

Aunque los términos aquí utilizados nos puedan llevar con alguna facilidad al error de pensar que al decir "la serie de significaciones" nos referimos a una entidad separada y autónoma, independiente de los hablantes, hipostasiada. Por esto también es preciso tener en cuenta siempre que con ello nos referimos precisamente a la imagen contraria: "la serie de significaciones" del texto, que nunca se cierra sino en un recorte artificial u operativo (inevitable por otro lado, insistimos), designa la serie de contextos concretos (y por ello mismo infinitos) en donde hablantes específicos hacen posibles siempre nuevas interpretaciones, nuevas "operaciones textuales".

Aunque no se trata, pues, de un cierre totalizante, sí se puede decir que es un cierre que responde a la lógica interna de exposición de ideas que aquí quisimos practicar como un camino que, entre otros muchos quizá, hizo evidente la problematización de los límites pretendidamente rigurosos e inopinables entre discursos. Lo hemos insinuado en el transcurso del desarrollo del trabajo, y ahora lo decimos abiertamente: haber encontrado que las fronteras entre los discursos literario y filosófico son maleables, móviles según la pretensión del texto y la recepción del mismo, no quiere decir en ningún momento que todo discurso que a su vez se refiera a tal fenómeno tenga que situarse en el reino del caos, en la total falta de organización y de coherencia. Se borran los márgenes, lo que queda, en primer lugar, es la marca del borreo (lo que ya es un punto de mira, aunque no definitivo); en segundo lugar, la organización del discurso según patrones relativos a su contexto, patrones que no pueden dejar de existir, si es que uno quiere que alguien lo entienda. Lo único que se niega aquí es la pretensión tanto de un orden absoluto como de un caos absoluto, ambos fenómenos imperceptibles, esto es, "fuera del lenguaje".

Por supuesto, podría pretenderse, en un afán más sensacionalista que reflexivo, que un trabajo de esta índole se coloca de inmediato en un terreno repleto de paradojas, en donde no hay parámetros universales de sentido y en donde, por consecuencia, no se puede ver más que lo enmarañado de los argumentos, una madeja hecha nudos imposibles, donde no hay orientación o finalidad alguna. Hemos mostrado (sobre todo en los capítulos IV y V) que la pretensión de una teleología absolutista en el pensamiento y en el lenguaje, que tendría la función epistemológica de dar significados y la función moral de dar sentido a las acciones, tiene detrás, o fuertemente imbricadas, otras pretensiones de validez y de control que la vuelven problemática. Aparte de esta crítica, decimos que, borrada la frontera entre discursos, con lo que nos encontramos es, si, con

un terreno paradójal, pero no absolutamente caótico, en el que hay parámetros relativos, orientaciones parciales, sentidos que sólo por algún tiempo y en algún lugar tienen validez.

Si acaso este nuevo discurso, no filosófico, no literario por entero, este discurso siempre provisional, *apunta al caos*, es un *anuncio* o un mediar las fronteras que nunca acaba de terminar, esto es, que nunca se hace definitivo. En este sentido, el estudio de Derrida nos dio más de una clave de entendimiento. No se trata de transgredir la línea divisoria para inaugurar otra más, y menos aún para pasar del otro lado (como si encontráramos un nuevo discurso seguro). Se trata de transgredir siempre tomando en cuenta la permanencia de lo transgredido (Bataille), pues olvidándonos de ello no hay, lógicamente, más transgresión. En el ámbito de los discursos, siempre estamos *por rebasar*, en el *intento de*. En este intento, en esta perseverancia o conato (apenas se nota el epígono spinoziano), se puede hablar de otra manera, no genérica.

Cuando ya no se puede distinguir entre retórica y "sistema"; cuando los textos parecen ser lo mismo en cuanto su forma, y por lo tanto su contenido se juega en esta confusión, y este "parecer ser" se devela su única forma de ser, cuando sucede que la intención (de convencimiento o de verdad) de un texto a primera vista se esconde hasta hacerse invisible detrás del "estilo" o confección plástica, y en una segunda mirada se nos hace patente que no hay ese "detrás" único, al modo de una realidad subyacente, sino muchas, casi incontables, remisiones a otros significados, que a su vez remiten a otros más; cuando esto sucede, podemos decir al menos dos cosas:

1) que no hay sentido o contenido distinguible de su forma de expresarse. Esto quiere decir no solamente que para toda filosofía son esenciales las formas de hablar, y que por lo tanto no se trata solamente de poner atención en *qué se dice*, en *qué se mienta* (preguntarse *qué cosa* es de la que habla la filosofía, cual es la *cosidad* de esa cosa, en fin, hablamos aquí de la tradición esencialista de la filosofía), sino también en *cómo se está diciendo*, cual es la estrategia lingüística utilizada; o decir que para la literatura también son importantes los contenidos de "realidad" que refiere, explícita o implícitamente, en su hablar poético. No solamente esto, sino más radicalmente hablando, el *qué* y el *cómo* de los dos discursos confluyen, dinámicamente entrecrocán y se funden muchas veces: retórica y dialéctica son lo mismo (decimos a propósito de la última parte del *Fedro* de Platón, y de toda la tradición lingüístico-filosófica que lo sigue).

2) que los metalenguajes desaparecen, pues en efecto, no hay un primer lenguaje natural, que tenga contacto con una realidad no lingüística y que por ello tuviera un privilegio mayor, una jerarquía ontológica más elevada. Si no hay un proto-lenguaje, tampoco hay meta-lenguaje.

Estas dos consecuencias traen consigo la necesidad de que la investigación que quisimos practicar, este discurso sobre la pertinencia de los límites entre discursos, se vuelva autocrítica, revise su propio estamento: ¿desde dónde hablamos para distinguir o unificar discursos?, ¿cual es el parámetro para hacer este tipo de juicios?.

Tenemos que distinguir dos niveles de nuestro propio discurso para contestar a estas preguntas: uno, el de cierta "neutralidad fenomenológica" (cierto tipo de epojé) con la que describimos los dos discursos -filosofía y literatura- *como si* nosotros mismos estuviéramos haciendo otra cosa, *como si* nuestro punto de vista fuera objetivo respecto a sus intereses y forma de operar, es decir, como si estuviéramos haciendo un discurso al mismo tiempo meta-filosófico y meta-literario. Por supuesto, este punto de vista es sólo metodológico, nos sirvió sobre todo en los primeros capítulos para acercarnos al problema desprejuiciadamente (tomando la palabra *prejuicio* en su sentido negativo, esto es, no hermenéutico), para aproximarnos no ideológicamente.

Pero, ya adentrados en este problema, nos vimos forzados a hablar desde un segundo nivel en donde no se puede asegurar un terreno más allá de la propia crítica, es decir, en donde el mismo discurso de la investigación no se propone a sí mismo como la mirada de un narrador omnisciente (filosófico o literario), que no se vería afectado por su mirada y por lo mirado. No hay preceptiva posible hecha desde un discurso ajeno a la provisionalidad de los márgenes entre discursos. Esta investigación, pues, propiamente hablando no es ni filosófica ni literaria (si se entienden estas palabras en un sentido técnico o estrecho, como insistimos a lo largo de toda la investigación, pero sobre todo en el capítulo VII).

Esta investigación no pertenece a alguna disciplina, si por ello se entiende precisamente respetar o defender ciertas fronteras del lenguaje disciplinar que se cifran por sus objetivos y su metodología particular. No decimos que estas fronteras sean inservibles, inoperantes dentro de su campo. Todo lo contrario, tienen sentido en su peculiar juego de remisiones y en su peculiar aplicabilidad en determinado terreno de acción.

Reforzamos aquí algo esencial desde este punto de vista: la conclusión de esta investigación se aleja con mucho de querer abolir las fronteras entre filosofía y literatura *absolutamente*. Hemos dicho que hacia dentro de cada campo de conocimiento, hay limitaciones en el lenguaje, en el método y en la finalidad de estudio particular que no se pueden borrar sin justificación, esto es, hemos dicho que hacia dentro de las pretensiones de cada campo de conocimiento, que restringe su visión del mundo según sus peculiares objetivos de comprensión, existen fronteras que no pierden su validez, que nunca se desdibujan o se pierden en otro campo de trabajo sino a costa de perder su referencia al concepto de realidad que les sirve de fundamento.

Con esto también decimos que no concluimos en modo alguno que la totalidad de la filosofía puede ser desechada de un solo movimiento, pues toda ella estaría animada por las mismas intenciones hegemónicas y centralistas que criticamos en la tesis. Dar esta conclusión sería el resultado de una lectura apresurada de la historia de la filosofía, una lectura unilateral y homogenizante, como dice Thomas McCarthy a propósito de las críticas que hace la deconstrucción a la filosofía en general. La filosofía, en su larga y rica historia en Occidente, no puede reducirse a los caracteres que los pensadores deconstruccionistas y contextualistas critican del pensamiento metafísista. Esto sería tanto como juzgar al todo por la parte.

Es precisamente la parte, y no el todo, lo que quisimos criticar en esta tesis (incluso valiéndonos de las teorías deconstruccionistas, pero no tomándolas como una serie de artículos de fe en los que creyeramos ciegamente, sino precisamente intentando ver tanto sus aciertos como sus limitantes, y complementando esta lectura con la de posiciones contrarias, como las de la hermenéutica). La parte y no el todo, esto es, entendimos como objetivo de crítica no toda la filosofía, sino solamente lo que llamamos la *filosofía en sentido estrecho*, el pensamiento de corte metafísico, sobre todo en su versión monológica, que pretende una sistematización totalizante, abstractiva y hegemónica del mundo o del yo.

Este tipo de filosofía en sentido estrecho, que también identificamos en el capítulo VI con un especial tipo de racionalidad que llamamos *cerrada* (y, por ello, no con toda operación racional), la ubicamos sobre todo en la última faceta de la filosofía del sujeto decimonónica, que tiene las características de centralizar y envolver en los conceptos de la pura razón todos los fenómenos, y por lo tanto margina o hace violencia sobre la otredad particular, contingente, cultural.

También criticamos a la *literatura en sentido estrecho*, diciendo sobre todo que se trata de un lenguaje aceptado institucionalmente, y que se hace valer más por el reconocimiento de tal institución que por una experiencia de apertura al mundo, sea ésta una experiencia estética o de algún otro tipo. Curiosamente, con la literatura en este sentido estrecho, sucede algo muy parecido que con la filosofía en sentido estrecho: lo dicho por ambas tiende a absolutizarse, a convertirse en parámetro incuestionable para juzgar qué sí es filosofía o literatura, es decir, tiende a convertirse en cánón o discurso fetichizado por el uso y la tradición, tiende a convertirse en dogma.

Este último resultado del conocimiento o de la experiencia estética, que ahora se han ideologizado, es lo que quisimos rebasar en esta investigación. Sólo en este sentido proponemos que no se hable más de filosofía o de literatura, sino de *escritura*. Con este término, tomado de Derrida, pero sin su pretensión de una nueva hipostatización, queremos designar una confección y una recepción de los textos fuera de sus intenciones absolutizantes, hegemónicas.

Pero, insisto, a lo que llamamos aquí *escritura*, no ha de confundirse con una crítica o un desprecio unilateral y globalizante de toda la filosofía y de toda la literatura, ni siquiera de toda la filosofía moderna, sino sólo a la peculiar versión de ésta que llamamos *modernidad deviada*, y que revisamos en el capítulo VI.

Las condiciones válidas de cada campo de conocimiento salen de esta designación, pues, como hemos dicho, dentro de su área de trabajo hay fronteras que no se pueden disolver (así, por ejemplo, la filosofía en un sentido no metafísico, esto es, en un sentido no absolutizante y hegemónico, nunca pierde sus límites, pues los cifra con un método y unos objetivos particulares, no confundibles con ningún otro).

Pero fuera de esas condiciones, las fronteras aparecen como constructos artificiales. Toda disciplina juega un juego de operatividad excluyente en su intención central respecto a otros juegos, aunque pueda complementarse en sus aspectos periféricos con los alcances de otras disciplinas. Proponer la no exclusividad entre las disciplinas es un asunto complejo que requiere de una discusión atenta: la posibilidad o imposibilidad de la interdisciplina como asunto epistémico. Este asunto no fue tópico de esta investigación más que de manera marginal, porque de lo que se habló más bien fue de *transdisciplina*.

El discurso sin nombre, el discurso que identificamos con el ensayo, con la escritura rizomática, con la función diseminadora del lenguaje, es un discurso *transgenérico*, más allá de designación categorial, por esto, *transdisciplinario*. Vimos que una de las



funciones del lenguaje hegemónico, logocéntrico, de la filosofía del sujeto, así como de la metafísica tradicional, era establecer regiones de argumentación, fundándose en la idea de que existen regiones ontológicas que justifican a las primeras. En el discurso como *escritura*, como *texto*, tal regionalidad no es posible, pues, por un lado, no se encuentran tales regiones ontológicas tal y como habían sido descritas por la metafísica tradicional, y por otro lado, la demarcación disciplinar se pierde para dar paso a nuevos sentidos no sospechados, ni deseados, por el conocimiento como acumulación de disciplinas, como reunión armónica o consensual de las disciplinas, o como complementación interdisciplinar.

Por esto, la propuesta que quise sostener no fue la de querer hacer de la filosofía una literatura o viceversa, sino mostrar (insinuar u otear) un texto que no es ni una ni otra; no un texto que al final se convierte en su contrario, en *su otro*, sino un *texto sin contrario*, un texto que inventa su sentido a cada lectura.

Recapitulando, se puede hacer el registro de lo hecho en esta tesis de la siguiente manera: el primer capítulo estuvo dedicado a revisar de manera crítica los sentidos de los discursos literario y filosófico en el habla común y corriente y en algunas posiciones especializadas que de una u otra forma siguen sosteniendo algo parecido a lo dicho en aquel sentido común. En este primer apartado se mostró cómo al pasar de un sentido estrecho e ingenuo de los términos a considerar al discurso como un sistema de signos que se desplaza o modifica según las interpretaciones de los que se acercan a él, si se pasa de considerar a la literatura como el terreno lúdico, sinfrónico, de la pura imaginación, y de la consideración de la filosofía como una actividad racional (analítica) que tiene el privilegio de la verdad, a considerar ambos discursos como actividades con una función determinada en un mundo (interacción constante de los signos, compromiso de interpretación, consecuencias en el terreno de la acción), lo que se consigue es situar el problema de la expresión de cada uno de ellos, expresión que nunca es unívoca y simple, sino que tiene una naturaleza connotativa enormemente compleja y polisémica.

En el segundo capítulo, se situó ya más definidamente el problema de esta enorme complejidad en relación a las operaciones hermenéuticas que realiza el sujeto, o grupo de sujetos, frente a cada tipo de discurso. Aunque se encontraron, obviamente, algunas diferencias específicas entre el discurso filosófico y literario, éstas fueron diferencias de grado y no esenciales: frente a los dos textos se realiza una operación hermenéutica de analogía, de reconstrucción del sentido y de una especial metaforización, que es

condición de posibilidad de la comprensión de cualquier discurso con sentido. Desde el contenido comprendido por esta operación hermenéutica, no hay distinción puntual o fronteras definidas en las formas de hablar y escribir. Desde este punto de vista, no nos parecieron muy distantes las posiciones de la "actividad estructuralista" y la "práxis hermenéutica", ya que ambas coinciden en pensar que el fenómeno textual es altamente polisémico, pero no por ello deja de poseer una estructura o continuidad de sentido (unidad de sentido).

Muchas veces una actividad legitimadora viene aparejada a algunos procesos hermenéuticos de comprensión; en algunas ocasiones la pretensión de legitimación se aprovecha del lugar desde donde se hace (una institución donde se concentra el poder, una persona que representa la autoridad, una posición ideológica o dogmática, inopinable por la enorme tradición que representa, etc.) y se monta o ignora la comprensión hermenéutica. Este fue el problema a analizar en el capítulo tercero. Por esto distinguimos entre una "legitimación espúrea", la que se da a un discurso y a un margen entre discursos desde un *lugar* exterior a su comprensión de sentido, y una "legitimación auténtica", derivada de la operación de comprensión. El hecho de que este acto de comprensión se realice siempre sobre la base de ciertas expectativas de la persona que comprende, fue una clave más para delimitar el campo de acción de la legitimación de una filosofía o de un trabajo literario. Dado que este lugar nunca es el mismo, la interpretación y la legitimación de un texto se da siempre en multiplicidad de sentidos.

El lugar de la legitimación se une, pues, por un lado, a la pretensión de comprensión, pero por otro lado también a la pretensión de poder, instancia siempre inherente a cualquier forma de discurso, y no obstante reforzada o privilegiada en unos discursos más que en otros. El cuarto y quinto capítulos se dedicaron a revisar las condicionantes del discurso, ahora entendidas como relaciones de fuerza inmanentes a él, y como pretensiones de verdad que son las máscaras de esas fuerzas. La metafísica, vimos, en su forma tradicional y en su forma idealista, se propone a sí misma como el lugar de la apropiación de la verdad, del ser, pero esta operación tiene que ver en estos casos de discurso con un afán de dominio o con una reducción del fenómeno a sus términos antropocéntricos. La metafísica se nos reveló así como violencia hacia otros discursos, que margina o deshecha (o utiliza "pedagógicamente") en miras de sus propios fines.

La genealogía, que no busca un "fundamento-origen" como la metafísica, y la deconstrucción, como "estrategia textual" que desarma lo amañado de un discurso, nos parecieron las opciones inmediatas frente al discurso logocéntrico de occidente, sobre del cual se sostiene la diferencia de géneros en dos casillas epistemológicas (e ideológicas otras veces): la filosofía y la literatura. Insistir en la *diferencia*, en la otredad, en la desfundamentación de la unidad presupuesta, y entrar en el terreno de la *escritura* como el campo en donde un significante sigue a otro significante en una cadena sin término (y no de reflejo o mimesis -re-presentación- del ser como presencia); insistir en el exceso de significancia de todo discurso, es decir, en su carencia de límites, nos conectó con la cuestión del carácter trópico o la retoricidad esencial de toda forma de hablar (incluida la filosófica, que en su metaforización se proponía como el lenguaje meta-metafórico por excelencia).

La misma filosofía es metafórica. No existe un logos ontológico que esté fuera de los giros del lenguaje. En cierta forma, se clausura la metafísica como pretensión de lenguaje único unido a la "realidad" (*ousía* o *paraousía*, *hipokeimenon* o *primum essendi*, *subjectum* o razón absoluta), y la apertura de un lenguaje errático, y esto equivale a hablar más de convencimiento o verosimilitud que de verdad o realidad en los discursos.

Así como la separación por géneros de la filosofía y la literatura está anclada en una especial explicación metafísica de sus propias fronteras, de la misma manera hunde sus raíces muchas veces en un peculiar concepto y uso de la razón. El privilegio que se arroga la filosofía de ser la "única puerta" a la realidad en sí, está justificado por el concepto y uso de una racionalidad instrumental, totalizante o hegemónica. Se trata de la versión de la razón como de un saber-poder autárquico, que parte del presupuesto de tener una facultad apriórica de reconstrucción de todo fenómeno con claridad y distinción absolutas. La razón como procedimiento *eficaz* y *seguro* de delimitación de fenómenos y de discursos que los representan. El inmanentismo en que se coloca este tipo de razón es lo criticable, su pretensión de no dejar nada fuera de sí misma. Por supuesto, vimos que se trata de la racionalidad que funda a la filosofía sólo en un **sentido estrecho**, y que cuando hablamos de otro tipo de racionalidad, la argumentativa o dialógica, como aquella razón que sí se abre a la diferencia y que se identifica más con la literatura, también hablamos de una noción de literatura en **sentido estrecho**. Mas allá de estos sentidos estrechos, buscamos un tipo de habla, un discurso, que no sería identificable

siempre e invariablemente con un tipo de racionalidad instrumental-monológica o argumental-dialógica.

En el capítulo VII, esta búsqueda se unió a la crítica sobre la aspiración del pensamiento a la sistematización, pues precisamente este afán de rigurosidad y metodología totalizante, significa casi siempre una defensa de la oposición o delimitación incuestionable de la filosofía y la literatura. Mostramos en este lugar que la pretensión (moderna, sobre todo) de investigar, de predecir, de jerarquizar y recortar el fenómeno, quiere decir en el fondo que se tiene la pretensión de “encimar” las categorías del pensamiento sobre las categorías del mundo, esto es, pensarlo sólo como objeto por un sujeto, en una relación simple; pensar al mundo como *representación*, como imagen. El discurso que se presenta como sistema, que tiene el afán de totalizarlo todo a partir de principios universales y abstractos, a partir de un orden preestablecido, lo que consigue es traducir todo significado a algo ubicable dentro de la totalidad pensada de antemano, sin tomar en cuenta la cadena siempre móvil del lenguaje, fuera de los intereses, siempre contextuales, del mundo de la vida. Por esto fácilmente puede un pensamiento, con esta pretensión, ideologizarse, fetichizar su objeto y su misma forma de hablar, tomar inmediato lo que es mediado y mediar lo que es inmediato, invertir las cosas con una finalidad no crítica, simplificadora.

La opción a este peligro de ideologización del discurso, como última y más radical consecuencia de su sistematización absoluta, la vimos en un pensamiento de corte rizomático, crítico pero no esclavo del método, pensamiento del ensayo o de la genealogía, un tipo de hermenéutica que siempre reconstruye su forma de hablar y se pone en un nuevo punto de vista. Este tipo de habla, insistimos, no se identifica sin más con la idea de literatura en su sentido más generalizado. De entrada, no quisimos llamarle propiamente de ningún modo, sino insinuar su posibilidad, movemos en la frontera donde se anuncia. Esta “escritura sin nombre”, “tanteadora” más que metódica, no persigue una delimitación.

Por esto, el último capítulo estuvo dedicado a revisar las formas en que opera la recepción de este tipo de texto. Su mecanismo de recepción es quizá la clave para entender la pretensión de hacer uno u otro tipo de texto. Por un lado, esta recepción, vimos, puede hacerse en una forma también ideologizada o ideologizante, univocista, se trata de las *lecturas inmanentistas*, ya de la filosofía, ya de la literatura. Nosotros buscamos un tipo de recepción más libre, más acorde con la naturaleza de un texto que

es **significante del significante**, un tipo de lectura en donde el lector es dinámico y no está sólo siguiendo indicaciones, en donde el lector realiza una operación heurística complementaria en donde no sólo reconoce un sentido ya existente en el discurso, sino que pone otros. Es leer haciendo escritura (toda lectura es *escritura de la escritura*), en otras palabras, esto quiere decir que en el acto de leer uno es más dinámico de lo que pudiera pensarse a primera vista, pues leer significa en el fondo componer otro texto, ver en él otras conexiones de sus significados que no se habían visto antes. El receptor lleva a cabo una interpretación del texto, y ésta nunca es pasiva, o sea, nunca se realiza, si es legítima, a partir de lo que llamamos un *género*, una forma de hablar ya definida en sus límites y en sus relaciones con otras formas de habla. Se lee desde la *diseminación*, en un juego que va mucho más allá de las definiciones apresuradas, de los "lugares seguros de lectura".

Los principios de la pura razón ( de entrada el de no contradicción, el de identidad y el de tercero excluido) ya no son suficientes para explicar todo lo que le ocurre al sujeto, pues éste ya no es sólo sí mismo, sino que tiene la otredad arraigada. En otras palabras, esto quiere decir que el sujeto se encuentra, como pensó Heidegger, también *en* su entorno, se trata de un sujeto intramundano que deviene como historia de sus mismas expresiones. Nos enfrentamos así con un sujeto múltiple que aparece en su mismo lenguaje, y éste es o un proceso contingente de emergencia y hundimiento de formaciones de poder y saber (cosa que ya hemos visto con Foucault), o un fenómeno profundamente afectado por el azar y por el anonimato (cosa que vimos al hablar de Richard Rorty)

Con este tratamiento metódico de un objeto ametódico, lo que alcanzamos fue el anuncio de una forma de hablar no fácilmente reductible. En esta labor echamos mano de pensadores que desde sí mismos no convivirían armónicamente, incluso de pensadores contrarios en su metodología, en la intención de su trabajo y en las escuelas a las que pertenecen. No se hizo tal cosa con una idea de eclecticismo absoluto, carente de cualquier orden, sino con la idea de que observando un hilo conductor, un problema concreto, las diversas posiciones, incluso las que son contrarias entre sí, aportan elementos de comprensión importantes (por supuesto, más allá de cualquier escolasticismo o defensa de una posición).

La única insistencia coherente aquí es la de la *seducción* y no la de la *defensa*. La seducción se nos ofrece como la más deseable de las ubicaciones. Siendo ella misma deseo, es un estado intermedio entre dos extremos que la arruinarían: la satisfacción (esto es, el aburrimiento que cancela la búsqueda) y el nihilismo pasivo (carencia de motivos y "sensación de aventura", reino de la seguridad).

Detenerse en el guiño, no en la posesión; eternizar el vaivén entre el sí y el no (y tomarse demasiado en serio la dialéctica que los compone; aunque existe tal dialéctica, el efecto consiste en *hacer parecer* que se trata de un juego inocente: estrategia textual). Registrar, indagar todas las presentaciones antes de la última y definitiva exposición.

Resultado de la actividad deconstruccionista: no definir, calcular o inventariar. Resultado de la praxis hermenéutica: no predecir absolutamente, hacer hermenéutica y heurística.

Si se me permite (aunque esta forma de pensar se expresa mejor en la irrespetuosidad), hablar de *desbaraturías* (un lenguaje sólo desbaratado -diseminado, rizomático-). *Desbaraturías*: lapsos de conversación sin reversión única; espacios de dispersión en donde todo argumento es más de lo que dice a primera vista; dardos de palabrerías que no pinchan en ninguna parte y que se lanzaron con cierta pretensión modificable, lo que equivale a decir que pinchan en cualquier parte con la misma presteza; volátiles intenciones de recuerdos, proyectos, impresiones del mundo, opiniones políticas, artísticas, gastronómicas o astronómicas, y hasta ganchos vaporosos de seducción; al final todo es promesa y nada lo es.

Sentido desbaratado, lógico y coherente hasta donde lo quiere el contexto; diseminación o profusión de imágenes. Colección de infiemillos y pequeños paraísos, al azar. También varias, incluso múltiples, direcciones de palabras, a veces contrarias, en una agonística inverosímil, y sin embargo lejos del puro caos. Desde aquí, somos animales cortazarianos; vagos beckettianos, pero también estrategas en la diversidad. Ojos extrávicos, ojos fijos, alternativamente, a veces a un tiempo.

Sostenerse en la insinuación y en el placer del puro acercamiento, del roce y no del agarre, ser como un endeble y bello umbral, no un monasterio y menos un palacio imperial. Sabiduría del Stoa, felicidad de lo efímero que se asume como tal: indicar, no elegir; coquetear no al uno sino a los muchos; nunca finalizar, nunca dar por cerrado o anular erigiendo.

## BIBLIOGRAFÍA.

- ADORNO, La ideología como lenguaje, Editorial Taurus, Madrid, España, 1982.
- ADORNO, Theodor, El ensayo como forma, en *Notas de Literatura*, Ediciones Ariel, Barcelona, España, 1962.
- ADORNO, HORKHEIMER, Dialéctica del iluminismo, Editorial Taurus, Madrid, España, 1990.
- ALTHUSSER, et.al., Filosofía y lucha de clases., Editorial Akal, Madrid, España, 1989.
- APEL, Karl-Otto, Teoría de la verdad y ética del discurso, Editorial Paidós/ICE, Barcelona, España, 1991.
- ARISTÓTELES, El arte poética, Editorial Austral, México, 1989.
- BARTHES, El grado cero de la escritura, Editorial , Siglo XXI, México, 1993.
- BARTHES, El placer del texto, Editorial Siglo XXI., México, 1982.
- BARTHES, El proceso de la escritura, Editorial Calden, Argentina, 1974.
- BARTHES, Lo verosímil, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- BEUCHOT, Mauricio, Lingüística estructural y filosofía., Editorial Universidad La Salle, México, 1986.
- CANELLAS, A., et.al., Métodos de estudio de la obra literaria, Editorial Taurus, México, 1990.
- CASSIRER, Ernst, Antropología Filosófica, Editorial Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, México, 1987.
- CASTAGNINO, Raúl, ¿Qué es la literatura?, Editorial Nova, Buenos Aires, Argentina, 1980.
- CONILL, Jesús, La crisis de la metafísica, Editorial Anthropos, Barcelona, España, 1991.
- DE MAN, Paul, La resistencia a la teoría, Editorial Visor, Madrid, España, 1990.
- DELEUZE Gilles, Kafka: por una literatura menor, Editorial Era, México, 1978.
- DELEUZE Gilles, Lógica del sentido, Editorial Planeta-Agostini, México, 1994.

- DELEUZE, Gilles, GAUTTARRI, Félix, Rizoma. Introducción., Ediciones Coyoacán, México, 1994.
- DERRIDA, Jaques, Márgenes de la filosofía, Editorial Anthropos, Barcelona, España, 1989.
- , La deconstrucción en las fronteras de la filosofía, Editorial Paidós/ICE, Barcelona, España, 1989.
- , De la gramatología, Editorial Siglo XXI, México, 1978.
- , De la diseminación, Editorial Fundamentos, col. Espiral-Ensayo, Madrid, España, 1975.
- DIETRICH Rall (compilador), En busca del texto. Teoría de la recepción literaria, Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1993.
- ECO, Umberto, Obra Abierta, Editorial Planeta-Agostini, Buenos Aires, Argentina, 1992.
- ECO, Umberto, Apocalípticos e integrados, Editorial Lumen, Barcelona, España, 1993.
- FERRATER MORA, José, Modos de hacer filosofía., Editorial Crítica, Barcelona, España, 1985.
- FOUCAULT, Michel, El discurso del poder, Editorial Folios, México, 1983.
- , La verdad y las formas jurídicas, Editorial Gedisa, México, 1991.
- , Microfísica del poder, Editorial Piqueta, Barcelona, España, 1980.
- GADAMER, Verdad y Método, Editorial Sígueme, Salamanca, España, 1991.
- GADAMER, La actualidad de lo bello, Ediciones Paidós/ICE, Barcelona, España, 1991.
- GUARIGLIA, O., Ideología, verdad y legitimación, Editorial Técnos, México, 1992.
- HABERMAS, Interés y conocimiento, en *Ciencia y técnica como ideología*, Editorial REI, México, 1996.
- HABERMAS, Pensamiento postmetafísico, Editorial Taurus, México, 1990.
- HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa, Tomo I., Editorial Taurus, Buenos Aires, Argentina, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, Introducción a la metafísica, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1990.
- HEIDEGGER, Martin, Arte y Poesía, Editorial Fondo de cultura Económica, Colección Breviarios, México, 1986.



- HEIDEGGER, Martin, Sendas perdidas, Editorial Alianza, Madrid, España, 1990.
- INGARDEN, Roman, The cognition of the literary work of art, Northwstem University Press, Evanston, U.S.A., 1973.
- INGARDEN, Roman, The literary work of art, an investigation on the bonderlines of ontology, logic and theory of literature., Northwestern University Press, Evanston, U.S.A., 1973.
- KAFKA, Franz, El Castillo, Editorial Porrúa, México, 1988.
- LLEDÓ, Emilio, et.al., Métodos de estudio de la obra literaria, Editorial Alianza, México, 1992.
- LYOTARD, La condición postmoderna, Editorial Planeta, Buenos Aires, Argentina, 1993.
- NIETZSCHE, Más allá del bien y del mal, Editorial Alianza, Madrid, España, 1985.
- NIETZSCHE, Así habló Zaratustra, Editorial Alianza, Madrid, España, 1985.
- NIETZSCHE, Genealogía de la moral, Editorial Alianza, Madrid, España, 1985.
- NIETZSCHE, La ciencia jovial, Editorial Monte Ávila, Carácas, 1990.
- NUSSBAUM, Martha, Love's Knowledge, Essays on philosophy and literature, Oxford University Press, New York, 1990.
- McCARTHY, Thomas, Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea., Editorial Técnos, Madrid, España, 1992.
- PLATON, Fedro, U.N.A.M., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum, México, 1980.
- PEREDA, Carlos, Razón e incertidumbre, Editorial Siglo XXI, México, 1994.
- PERETTI, Cristina de, Jaques Derrida, texto y deconstrucción, Editorial Anthropos, Barcelona, España, 1989.
- ROBEY, David, Introducción al estructuralismo, Editorial Alianza, Madrid, España, 1976.
- RORTY, Richard, Contingencia, ironía y solidaridad, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1991.
- RORTY, Richard, La filosofía y el espejo de la naturaleza, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1990.
- SARTRE, DE BEAUVOIR, et.al., ¿Para qué sirve la literatura?., Editorial Proteo, Buenos Aires, Argentina, 1970.

- SAVATER, F., Apología del sofista, Editorial Taurus, Madrid, 1973.
- SUBIRATS, Eduardo, Razón y nihilismo, Editores Joan Boldó y Clement, México, 1990.
- TRÍAS, Eugenio, La secularización de la metafísica y el pensamiento límite, en *La secularización de la filosofía*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1990.
- VATTIMO, Gianni, El sujeto y la máscara, Editorial Península, Argentina, 1990.
- VATTIMO, Gianni, El fin de la modernidad, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990.
- VATTIMO, Gianni, Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Editorial Paidós-Studio, Barcelona, España, 1989.
- VATTIMO, Gianni, El Pensamiento Débil, Editorial Cátedra, col. Teorema, Madrid, España, 1989.
- WEISSMAR, Ontología, Editorial Herder, Barcelona, España, 1989.