

VOLUBILIS

Revista de pensamiento



7

La palabra del Desultor: LA ALDEA GLOBAL – EL MERCADER DE CUERPOS /
Michel Lisse DESCONSTRUCCIONES / **Sebastián Salgado** SINTAGMAS DE
LA DIFERENCIA: SARAMAGO Y DELEUZE, O EL GESTO RIZOMÁTICO DE LA
IRONÍA / **Francisco Vázquez García** FOUCAULT Y LO COTIDIANO / **Juan**
Merino Castrillo EL FUNDAMENTO DE LA INTERPRETACIÓN DE TEXTOS EN EL
MITO PLATÓNICO DEL ORIGEN DE LA ESCRITURA / **Raúl Fonet-Betancourt**
APRENDER A FILOSOFAR DESDE EL CONTEXTO DEL DIALOGO DE LAS
CULTURAS / **Mohamed Toufali** ¿LITERATURA RIFEÑO-ANDALUZA...? /
Rachid Raha Ahmed FIESTAS DE CRISTIANOS EN TIERRAS DE MOROS: CASO
DE MELILLA Y SU ENTORNO / **Francisco López Cedeño** ADVAITA
MAKARANDA o EL NÉCTAR DE LA NO-DUALIDAD de Lakshmiidhara Kavi

VOLUBILIS

7



Las ilustraciones que aparecen en el presente número son de Carmen Rojo Sanz, que tan amablemente ha preparado desde Valladolid para *Volubilis*.

Esta revista está incluida en la base de datos ISOC, elaborada en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Marzo de 1999

DISEÑO Y PRODUCCIÓN EDITORIAL
Manigua s.l.

EDITA Y DISTRIBUYE
Servicio de publicaciones
del centro UNED-Melilla
c/ Lope de Vega 1, apdo 121
Tel: 95 2681080, 95 2683447 y 95 2680831
Fax: 95 2681468
e-mail: info@melilla.uned.es

IMPRIME
Proyecto Sur de Ediciones s.a.l.

Depósito legal: GR-67/95
ISSN: 1134-8445

CONSEJO DE DIRECCIÓN
Juan Carlos Caverio López
Cosme Ibáñez Noguerón
Juan Pedro Arana Torres

CONSEJO DE REDACCIÓN
Juan Enrique López Cedeño
Irene Asensio Moreno

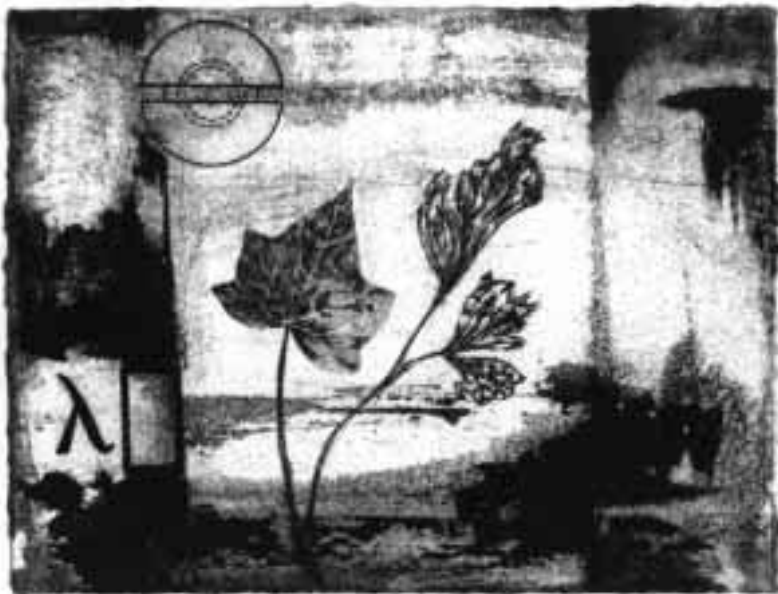
TRADUCTORES
Alberto Rubio Arribas (inglés)
Gabriel Ter-Sakarian Arambarri (francés)

COLABORADORES
Michel Lisse
Sebastián Salgado
Francisco Vázquez García
Juan Merino Castrillo
Raul Fornet Betancourt
Mohamed Toufali
Rachid Raha
Francisco López Cedeño
Ramón del Castillo
José García Leal
Manuel Barrios Casares
Marina Gascón Abellán
Blanca Acinas Lope
Julio Seoane Pinilla
Jose María Ripalda
Cristina de Peretti
Remedios Ávila Crespo
Ofelia Ferrón
Isidro Herrera
Marina Cristina Ramírez Ros
Francisco Vidarte Fernández
Jose Francisco Zúñiga García
Manuel Toscano Méndez
José Bernal Pastor
Patricio Peñalver Gómez
Luis Sáez Rueda
Jose Luis Molinuevo
Antonio Castro Cuadra
Julián Santos Guerrero

S U M A R I O

La palabra del Desultor: LA ALDEA GLOBAL – EL MERCADER DE CUERPOS	5	Michel
Lisse DESCONSTRUCCIONES	10	Sebastián Salgado
SINTAGMAS DE LA DIFERENCIA: SARAMAGO Y DELEUZE, O EL GESTO RIZOMÁTICO DE LA IRONÍA	35	Francisco
Vázquez García FOUCAULT Y LO COTIDIANO	57	Juan Merino Castrillo
EL FUNDAMENTO DE LA INTERPRETACIÓN DE TEXTOS EN EL MITO PLATÓNICO DEL ORIGEN DE LA ESCRITURA	75	Raúl Fernet-Betancourt
APRENDER A FILOSOFAR DESDE EL CONTEXTO DEL DIALOGO DE LAS CULTURAS	103	Mohamed Toufali
¿LITERATURA RIFEÑO-ANDALUZA...?	114	Rachid Raha Ahmed
FIESTAS DE CRISTIANOS EN TIERRAS DE MOROS: CASO DE MELILLA Y SU ENTORNO	125	Francisco López Cedeño
ADVAITA MAKARANDA o EL NÉCTAR DE LA NO-DUALIDAD de Lakshmiidhara Kavi	135	

LA ALDEA GLOBAL



Bárbaro, *verbum*, *Weltanschauungs*,
códigos, normas,
costumbres, cultos, etnias.
Conflicto entre culturas,
paradigma de nuestra época.

En el nuevo mundo que se perfila
ya no sólo hay Norte-Sur,
hay también
Europa el Oeste-Europa del Este
y sobre todo Occidente-Islam
¿no recuerda esto la trayectoria
ideológico-religiosa de Garaudy?



Entonces...,

¿Fukuyama o Huntington?

¿Hay que olvidar a Althusser y al viejo Marx?

El reciente balance de los cincuenta años de existencia de la ONU,
pese a la versión oficial, no puede ser más triste:
no se han cumplido, y quizás se está más lejos de ello,
ninguno de los objetivos que justificaban la creación de la Organización
¿es que “el dinero es la última Epifanía del Señor”?

¿Sólo queda la posibilidad de la realización de las utopías
en ese Mundo Inteligible a través de redes—preservativo
a modo de *mail* psíquico aviceniano
que se llama Internet?

¿Es posible la realización de la democracia directa
sirviéndonos de los avances electrónicos
tal y como sugirió el magnate Berlusconi
durante su procesamiento judicial?

La búsqueda de nuevos mercados crea la ilusión,
a través de simulacros,
de la eliminación de las fronteras
mientras los “sentimientos nacionalistas” se reavivan:
nos dirigimos hacia un proyecto de sociedad común,
a la aldea global económica
pero más dividida internamente.

En ¿paralelo? a esta aldea global económica
camina la mundialización de los fenómenos culturales;
la posibilidad por primera vez en nuestra historia
de la homogeneización de los patrones culturales del planeta,
para los que están en posesión de los medios de información,
pero no por mezcla de culturas en igualdad de condiciones.

El resultado tal vez sea el remate definitivo
de las culturas en peligro de extinción.

EL MERCADER DE CUERPOS



No hay un principio para esta historia. Quizás recurrir a un principio para las cosas no sea más que buscar en el mundo una similitud con nuestra débil y enfermiza condición vital que, en el intento de desgarrar el velo de lo incierto, se muestra así a la luz de nuestro entendimiento, como aquello que tiene un origen y un fin ya establecido.



La mañana era clara y el ambiente bullicioso de las calles se mantenía ruidoso y fresco, sin debilidad. Los niños corrían a mi paso y al poco volvían sus ojos, de nuevo, a sus juegos: restos de metal, algún alambre de cobre entre los dedos, un cordón de lana roja y otro de seda amarilla. Para siempre presentes la tierra y el agua; la humedad de las paredes y algunos charcos perezosos manteniéndose todavía brillantes y reflejando la estrecha franja de cielo rasgado por los tejados.

Allí estaba él, pasaba desapercibido. Parecía tan sólido e inamovible como cualquier objeto de piedra o metal. Los niños no le prestaban atención. Estaba con la cabeza gacha, los ojos hundidos y la barba bien poblada. Carecía de brazos y de piernas; sin embargo estaba cubierto con una chaqueta azul recogida bajo el tronco y aislándole del suelo. Miraba fijamente a un platillo con algunas limosnas que estaba depositado a su lado y no se inmutó a mi paso. Lo observé durante un rato, no se movió ni cuando deposité mi moneda en aquel sórdido platillo: siguió con la cabeza siempre gacha.

Transcurrido un tiempo vi a un hombre llegar, con prisas, era el “mercader de cuerpos”; llevaba de la brida a un asno mugriento que portaba sobre el lomo una estructura metálica, cuadrangular, donde cargaba gruesas bombonas de gas butano, de las antiguas, en posición vertical. En el cuarto espacio cuadrado, junto a las mismas, colocó al resto humano mientras murmuraba:

“¡Me sale caro mantenerte! Te tengo que vestir y dar de comer; de cuando en cuando lavarte y ¿qué consigues?, nada, tan sólo unas monedas. ¡Te dejaré pasar un poco de hambre para que pidas con verdadera humildad, pues eres orgulloso y egoísta, la gente lo nota y por eso tu platillo está vacío! ¡Sí, creo que te haré pasar un poco de hambre, no te vendrá mal!”.

Después tiró del burro y empezó a subir un empedrada y vertical callejuela mientras gritaba: ¡Peligro!, para no tropezar con la gente. Pasó entonces muy cerca de mí y pude oler el fuerte hedor a orina seca que venía de la chaqueta azul.

Según creo, el resto humano no levantó la cabeza ni cambió su mirada. Supongo que, para no escucharlo, el mercader le habría arrancado la lengua hace ya algún tiempo. Es de creer, pues no resultaba ser de ese tipo de personas capaces de aguantar diariamente los lamentos y las tribulaciones de un tullido. Sin duda alguna, pensé, habrá recorrido otras calles recogiendo a sus trabajadores: mudos, ciegos, tullidos... Despojos humanos que no tienen cabida en otro sitio de la sociedad y que él cuida a cambio de un salario de pedigüeño. Entre todos aportan dinero suficiente para que “el mercader de cuerpos” pueda tener algún ahorro y pueda llevar una vida digna.

Los niños que juegan en las calles lo miran con respeto, algunos quieren ser como él porque nunca se han fijado en el despojo humano, siempre lo han conocido como elemento de trabajo. Imitan su forma de andar, alguno hace de asno, mientras otro grita: ¡peligro!

Solamente el misericordioso cuida de que siempre caiga alguna moneda en el platillo y de que nadie se la quite. Cuando llueve he visto que algún niño le coloca sobre la cabeza una bolsa de plástico rota.

Él sigue mirando fijamente su platillo esperando que se llene. Nada parece importarle más que eso. Y yo, levanto la mirada y continúo andando por el laberinto de las callejuelas que me llevan hasta *Volubilis*, aquella fantástica ciudad rica e industrial que, probablemente, había sido arrastrada a la ruina por políticos semejantes al “mercader de cuerpos”.

J. Carlos Caverio L.

DESCONSTRUCCIONES

Michel Lisse

(Traducción de José Bernal Pastor)



Suponiendo que una determinación del trabajo de Jacques Derrida fuese posible, suponiendo que su texto no invalide ya tal determinación, ¿es, quizás, el motivo de la desconstrucción —al menos desde la aparición de *De la gramatología* y de los textos contemporáneos a esta aparición— uno de los menos inapropiados para tal determinación? Esta calificación se apoya, en cierta medida, en el mismo Jacques Derrida, que ha utilizado este término entre otros para caracterizar su trayectoria (1). Sin embargo, al no ser el objeto de este texto describir el motivo de la desconstrucción en toda su amplitud, me contentaré en general con seguir las indicaciones recientes dadas por Jacques Derrida sobre este término y sobre su uso.

Si Jacques Derrida ha recurrido a la palabra “desconstrucción”, no es una pura y simple invención suya. Además de que este nombre existe en el *Lit-tré*, fue antes que nada una tentativa para traducir activamente en *De la gramatología* (2) dos términos de Heidegger: *Destruktion* y *Abbau*. Derrida nos lo asegura en su *Carta a un amigo japonés* (3). El propósito de ésta es simple: se trata de proporcionar al profesor Izutsu, islamólogo japonés, los “prolegómenos” para una traducción al japonés de la palabra “desconstrucción”:

“Yo deseaba traducir y adaptar a mi propósito las palabras heideggerianas *Destruktion* o *Abbau*, ambas significaban en este contexto una operación dirigida hacia la *estructura* o la *arquitectura* tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental” (4).

Resaltemos, en primer lugar, el doble objetivo enunciado por Derrida: traducir y adaptar. La problemática de la lectura es igualmente la de la traducción, de la traducción activa que aporta algo suyo al texto traducido. Volveremos sobre ello. La desconstrucción concierne, pues, a la vez a la *estructura* y a la *arquitectura de los conceptos metafísicos*. La palabra *estructura* podría dar a pensar que la desconstrucción ha nacido del “estructuralismo” y que se inscribe enteramente en ese movimiento científico e intelectual de los años sesenta. Evidentemente, las cosas no son tan simples. Y para evitar esta confusión, Derrida precisa que desconstruir es a la vez un gesto estructuralista, en la medida en que presta cierta atención a las *estructuras*, y anti-estructuralista ya que trata de “deshacer, descomponer, desedimentar” (5) las estructuras lingüísticas, filosóficas, políticas, culturales, socioinstitucionales... (Recuerdo que *De la gramatología* señalaba que una de las formas de la “metafísica” podía ser el “estructuralismo”) (6).

Como se ha podido constatar arriba, la estructura se relaciona con el motivo *arquitectural* y, con éste, la disposición *sistemática* de los *conceptos*. A este respecto la conversación con Cahen, recogida

1. Cfr., por ejemplo DERRIDA, J.: *De la gramatologie*. París: Éd. de Minuit, 1967, p. 21. (N. del T., trad. esp.: *De la gramatología*. trs. O del Barco y C. Ceretti. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971).

2. *De la gramatologie*. *Op. cit.*, p. 21.

3. DERRIDA, J.: “Lettre à un ami japonais”, en *Psyché. Inventions de l'autre*. París: Galilée, 1987, colec. “La philosophie en effet”, pp. 387–393. (N. del T., trad. esp.: “Carta a un amigo japonés”, tr. Cristina de Peretti. *Suplementos Anthrapos*, 13 [marzo 1989]).

4. “Lettre à un ami japonais”, *op. cit.*, p. 388.

5. “Lettre à un ami japonais”, *op. cit.*, p. 388.

6. *De la gramatologie*. *Op. cit.*, p. 67.



en *Puntos suspensivos*, deja pocas dudas. Proporciona, no obstante, algunas precisiones sobre la noción de arquitectura: el fundamento, su relación con lo fundado, el sistema, su clausura o su apertura. Derrida precisa, en efecto, que la desconstrucción no deshace solamente las *estructuras arquitecturales*, sino que cuestiona el fundamento, la relación fundamento/fundado, la clausura de la estructura, en suma toda una “arquitectura de la filosofía”. Y lo que es más, no sólo de tal o cual construcción, sino del “*motivo arquitectónico del sistema*”. Por eso, Derrida podía decir: “*la desconstrucción concierne en primer lugar a los sistemas* [yo subrayo, M. L.]. Lo que no quiere decir que derribe el sistema, sino que abre a posibilidades de organización o de unión, de formar conjunto [...] que no son forzosamente sistemáticas [...]. *Es, pues, una reflexión sobre el sistema, sobre la clausura y la apertura del sistema* [yo subrayo, M. L.]” (7).

1. DE LOS ORÍGENES

Desde 1922, como señala Jean Greisch (8), Heidegger había introducido en sus *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* la idea de la “necesidad de un retorno destructor (*abbauender Rückgang*)” y de una “destrucción fenomenológica”. Pero es en el § 6, “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, de *Sein und Zeit* donde va a asociar fenomenología y *Destruktion*: si la fenomenología es, como dice Rodolphe Gasché (9), un “medio de recuperar la experiencia metafísica original del ser” debe ser pensada como destrucción con el fin de “desestabilizar no solamente la influencia de la tradición en la medida en que es dominada por las ciencias, sino también toda la tradición filosófica desde la Antigüedad” (10). La cuestión del ser debe rencontrar la transparencia de su historia reanimando una tradición y desembarazándola del proceso de sedimentación que ha afectado a todos sus conceptos. Tal es la tarea que se da Heidegger y que él definió como sigue desde 1927:

“Nosotros comprendemos esta tarea, que se lleva a cabo *siguiendo el hilo conductor de la cuestión del ser*, como la *destrucción* del fondo tradicional de la ontología antigua que la reconduce a las experiencias originales en las que las primeras determinaciones del ser, más tarde vigentes, fueron conquistadas” (11).

7. DERRIDA, J.: *Points de suspension. Entretiens*. Ed. E. Weber. París: Galilée, 1992, colec. “La philosophie en effet”, p. 226. Se encuentra ecos similares en *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*. Montreal: VLB éditeur, 1982, pp. 117–118; y en *Psyché. Op. cit.*, p. 482.

8. GASCHÉ, R.: *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. París: P. U.F., 1994, colec. “Épiméthée”, p. 98.

9. GASCHÉ, R.: *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*. París: Galilée, 1995, colec. “La philosophie en effet”. Traducción del americano y presentación de M. Froment-Meurice. Cfr. Segunda parte, capítulo 6: “Los orígenes de la desconstrucción”, pp. 13–124.

10. GASCHÉ, R.: *Op. cit.*, p. 116.

11. HEIDEGGER citado por R. Gasché en *op. cit.*, p. 116.

Con el fin de atenuar la connotación negativa del concepto de destrucción —una empresa de demolición—, Heidegger utiliza así mismo el de desmantelamiento (*Abbau*) para intentar dar cuenta de su voluntad de liberar el concepto de ser de las reducciones sucesivas que le han afectado en el curso de la historia:

“La interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, es decir, la construcción reductora del ser, implica necesariamente una destrucción, dicho de otro modo, un desmantelamiento (*Abbau*) crítico de los conceptos recibidos, que necesariamente están primero en uso, con el fin de remontar a las fuentes de donde han sido recibidos. Solamente por esta destrucción, la ontología puede fenomenológicamente asegurarse plenamente la autenticidad de sus conceptos” (12).

Si la relación con el pasado está marcada por esta investigación genealógica que intenta llegar al nacimiento griego de la ontología, no es una evacuación de la tradición:

“Pero la destrucción no quiere enterrar el pasado en la nada, tiene una intención positiva; su función negativa permanece implícita e indirecta” (13).

Según Jean Greisch, la destrucción heideggeriana puede ser definida como una investigación genealógica que tiene una función doble, a la vez *positiva*, en tanto que preparación de “una auténtica apropiación creadora de la tradición”, y negativa, en tanto que emplazamiento al “modo dominante de tratamiento de la historia de la ontología” (14).

Se puede medir aquí toda la proximidad y la separación entre Derrida y Heidegger. Sin emprender ahora su demostración, avanzaré de manera muy esquemática algunos rasgos que distinguen la deconstrucción derridiana de la *Destruktion*. La deconstrucción es a la vez genealógica y a–genealógica; si tiene una relación con la tradición, ésta no es hermenéutica, pues no se encuentra en ella ninguna reelaboración, ninguna investigación de la fuente. No hay en Derrida nostalgia de Grecia (15). Además, la deconstrucción es más afirmativa que positiva (16). Antes de cerrar el capítulo de los orígenes de la deconstrucción, importa destacar que el término se encuentra igualmente en Husserl (17) y en Freud (18). No es entonces solamente de Heidegger de quien Derrida hereda este término, sino de una exigencia de pensamiento común a los tres autores citados (19). Vamos ahora a examinar el tratamiento que Derrida reserva a esta herencia.

12. HEIDEGGER citado por R. Gasché en *op. cit.*, p. 116.

13. HEIDEGGER citado por R. Gasché en *op. cit.*, p. 117.

14. GREISCH, J.: *Op. cit.*, p. 98.

15. Comentando el *sozein ta phainomena* (“salvar los fenómenos”) atribuido a Aristóteles, Derrida señala muy claramente que “nosotros ya no estamos en Grecia” y se interroga sobre lo que puede salvar “quien se arriesga a ser todo *salvo* griego, judío y romano” (“Sauver les phénomènes”, *Contretemps*, 1 [1995], p. 14).

16. No está fundada sobre un conocimiento positivo, sino que es apertura a lo otro, si anterior a toda determinación. Cfr. *infra*.

17. Cfr. GASCHÉ, R.: *Op. cit.*, capítulo 6.

18. Derrida lo recuerda en *Points de suspension*: “otra palabra alemana de la cual la deconstrucción es una especie de trasposición, es la ‘Abbau’ que se encuentra en Heidegger, que se encuentra también en Freud” (*Op. cit.*, p. 226).

19. El espacio de una nota suplirá al capítulo por escribir sobre las influencias de Derrida. Kant y el “casi–trascendental”, Hegel y el vasto debate con la dialéctica, con la *Aufhebung*, la tentación del relevo a la cual Derrida resiste, Marx (cfr. DERRIDA, J.: *Spectres de Marx*. París: Galilée, 1993, colec. “La philosophie en effet”, pp. 36–38) (N. del T, trad. esp. *Espectros de Marx*. trs. J. M. Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 1995). Nietzsche (su influencia conceptual quizás, pero todavía más una misma preocupación en cuanto a la escritura, a sus procedimientos, a su retórica...), Freud y el después, el rechazo, el duelo..., Husserl (una tradición “belga” ha mostrado bien su importancia para Derrida: cite-mos los nombres de Ijsseling, Bernet, Giovannangeli), Heidegger (se ha machacado demasiado sobre ella), Bergson, Sartre, Merleau-Ponty (evoquemos de nuevo el trabajo de Giovannangeli para estos tres últimos nombres), Levinas y el otro, tantos nombres propios asociados a motivos que haría falta mencionar si uno quiere interrogarse seriamente sobre las influencias de Jacques Derrida. Afirmar, como han hecho dos “periodistas”, que el pensamiento de Derrida no es más que una variación estilística del de Heidegger es una aberración filosófica. Pretender que Derrida “debe un buen número de sus ideas a Nietzsche y a Heidegger” (Searle) es de una pobreza alarmante, porque este aserto de ningún modo toma en cuenta a los otros pensadores citados más arriba.

2. DESCONSTRUCCIONES

De lo que Jacques Derrida heredó fue, pues, entre otras cosas, de una palabra. De una palabra que es más que una palabra, de una palabra que es un motivo atravesado por otros motivos. Esta palabra conoce hoy un éxito asombroso, particularmente en los Estados Unidos, donde no solamente se la encuentra en los departamentos de filosofía o de letras, sino también en un dilatado campo cultural que va de la moda a la música pasando por la pintura o la arquitectura. Lo que viene a decir el número de personas tan considerable que se adjudica la desconstrucción en sus investigaciones o sus trabajos. Frente a esta inflación lingüística, Derrida intenta regularmente precisar qué es y qué no es, a su juicio, la desconstrucción. Este doble movimiento hecho de determinaciones *negativas* y *afirmativas*, vuelve imposible toda definición simple del motivo de la desconstrucción. El cual queda en movimiento, escapando a la fijeza y a la rigidez cadavérica de la palabra determinada de una vez por todas. Este rechazo a detenerse en una definición está ligado con múltiples facetas de la desconstrucción. Si la desconstrucción tuviese una escena, tal sería, según Derrida, plural:

“Si yo tuviese que arriesgar, Dios me guarde de ello, una sola definición de la desconstrucción, breve, elíptica, económica como una consigna, diría sin frase: *más de una lengua*” (20).

Con estas cuatro palabras, “más de una lengua”, Derrida insiste evidentemente en la pluralidad intralingual, pero también en una pluralidad interlingual y quizás, igualmente, en una pluralidad intersemiótica. En *Puntos suspensivos*, Derrida dice preferir el plural para la palabra desconstrucción, porque ella no nombra un método, un proyecto o un sistema, sino que designa “cierta dislocación” que se repite regularmente en los textos (en el sentido clásico del término), y sobre todo en los textos de la filosofía clásica, pero también en el texto (en el sentido general dado por Derrida), esto es, en la experiencia tal cual, en la “‘realidad’ política, militar, técnica, económica...” (21). Esta dislocación afecta igualmente a “la genealogía hendida” de todas las estructuras y de todas las fundaciones del Occidente, de la historia de la filosofía, del lazo de ésta con los grandes monoteísmos, las lenguas naturales y los nacionalismos... Estas desconstrucciones “están en curso, *eso sucede*” y “la lectura” que pueda hacerse de tales grietas “nunca dominará su acontecimiento, solamente interviene en él, está inscrita en él” (22). Si las desconstrucciones

designan las grietas o las dislocaciones en el texto en sentido general, las lecturas serán igualmente lecturas en un sentido general que incluirá la lectura en sentido restringido, la escucha, la vista...

20. DERRIDA, J.: *Mémoires. Pour Paul de Man*. París: Galilée, 1988, colec. “La philosophie en effet”, p. 38. (N. del T., trad. esp. *Memorias*. tr. C. Gardini. Barcelona: Gedisa, 1989).

21. *Points de suspension*. *Op. cit.*, p. 367.

22. *Points de suspension*. *Op. cit.*, pp. 367–368.

Destaquemos igualmente cierta analogía con un aspecto del psicoanálisis freudo-lacaniano. Del mismo modo que un psicoanalista no psicoanaliza a un paciente, nadie desconstruye un texto. Por el contrario, la desconstrucción, eso sucede. Eso se desconstruye, se dirá con prudencia, esperando precisar esta expresión, como eso se analiza entre el analista y el analizado. Todavía hace falta señalar la paradoja siguiente: de un lado, si la desconstrucción, eso sucede, si las dislocaciones afectan a las grandes estructuras occidentales y sus fundamentos, es claro que no se puede reducir estas dislocaciones al momento presente. Si hay dislocaciones es porque las estructuras y las fundaciones estaban ya desconstruyéndose potencialmente desde sus construcciones. De otro lado, nadie puede negar que la manifestación de estos fenómenos de dislocación sucede ahora. Por proseguir la analogía con el psicoanálisis, si el complejo de Edipo actúa ya desde la Antigüedad, su “descubrimiento” ha tenido lugar en la Viena del fin de siglo precedente.

Me propongo seguir en *Memorias. Para Paul de Man* los trayectos del motivo de la desconstrucción. Este texto fue primero una serie de tres conferencias pronunciadas tras la muerte de Paul de Man en homenaje a su memoria y a su trabajo. Derrida examina en él numerosos textos de su amigo, particularmente los consagrados a la alegoría. En uno de ellos, Paul de Man ha estudiado el lugar que Hegel concede a esta figura retórica en su sistema, y la importancia y el cometido de este tratamiento en el funcionamiento de dicho sistema. Los especialistas podrían decir de este estudio que no concierne más que a un aspecto menor del sistema hegeliano. Retomando la comparación de Paul de Man, la alegoría sería uno de esos “rincones desatendidos en el canon hegeliano”, pero estos “son, quizás, las articulaciones principales” del sistema (23). Posteriormente, Paul de Man va a comparar el funcionamiento de la alegoría con el de una piedra angular: “Categórica y lógicamente, la alegoría funciona como la piedra angular defectuosa del sistema entero” (24). El comentario que Derrida va a hacer de esta doble comparación de rincones desatendidos y de la piedra angular defectuosa es muy complejo. Para dar cuenta de esta complejidad, citaré ampliamente:

“Nosotros tenemos ahí una figura de lo que algunos *podrían* [yo subrayo, M. L.] verse tentados a reconocer como la metáfora dominante, incluso la alegoricidad misma de la ‘desconstrucción’, una cierta retórica arquitectural. Antes que nada se sitúa en una arquitectónica, en el arte del sistema, los rincones desatendidos, ‘the neglected corners’, y la piedra angular *defectuosa*, la que desde el origen amenaza la coherencia y el orden interno de la edificación. Pero, ¡Es una piedra angular! Y es requerida por la arquitectura que, sin embargo, por anticipado, ella desconstruye desde el interior. Ella asegura su cohesión situando desde el principio,

La desconstrucción concierne, pues, a la vez a la estructura y a la arquitectura de los conceptos metafísicos. La palabra *estructura* podría dar a pensar que la desconstrucción ha nacido del “estructuralismo” y que se inscribe enteramente en ese movimiento científico e intelectual de los años sesenta. Evidentemente, las cosas no son tan simples.

23. DE MAN, citado por Derrida en *Mémoires. Op. cit.*, p. 80.

24. DE MAN, citado por Derrida en *Mémoires. Op. cit.*, p. 82.

Del mismo modo que
un psicoanalista no
psicoanaliza a un
paciente, nadie
desconstruye un texto.
Por el contrario, la
desconstrucción, eso
sucede. Eso se
desconstruye, se dirá con
prudencia, esperando
precisar esta expresión,
como eso se analiza
entre el analista y el
analizado.

de modo visible e invisible, en un rincón, el lugar propicio a una desconstrucción por venir, el mejor lugar, el más económico, para la intervención de una *palanca* [yo subrayo, M. L.] destructora: ¡Es una piedra angular! Puede haber otros lugares análogos, pero éste retiene su privilegio por el hecho de que es indispensable a la totalidad del edificio” (25).

Destaquemos, en primer lugar, el uso del condicional (“algunos *podrían* verse tentados a reconocer”). Éste señala al menos una reticencia de Derrida a aceptar pura y simplemente la predominancia de una retórica arquitectural de la desconstrucción. Vamos a intentar comprender por qué. El comentario de Derrida toma la apariencia de la descripción de un método: para desconstruir un texto, hace falta 1º) hallar los rincones desatendidos y la piedra angular defectuosa necesaria al edificio; 2º) combatir esta piedra angular por medio de una palanca destructora.

Pero, Derrida lo ha afirmado en numerosas ocasiones, la desconstrucción no es un método. No hay ni reglas, ni procedimientos que podrían servir para elaborar una metodología de la desconstrucción. Ciertamente se puede encontrar algunos “gestos destructores” recurrentes en la obra de Jacques Derrida, pero, por una parte, estos resultan de la singularidad de los textos estudiados, y por otra parte, nada asegura que algún otro pueda aplicar estos mismos gestos en el curso de un trabajo del mismo género. Evocando la oposición conceptual entre el *studium* y el *punctum* en Roland Barthes, Derrida ha dicho esta frase que concierne también, a mi entender, a su propio trabajo: “el rigor conceptual de un artefacto [...] dura el tiempo de un libro, será útil a otros, pero no conviene perfectamente más que a su signatario como un instrumento que no se presta a nadie, como la historia de un instrumento” (26). Más que de método, se preferirá hablar de estilos (27). En *Fuerza de ley* (28), Jacques Derrida ha distinguido dos, que a menudo se injertan el uno en el otro: 1) el estilo demostrativo y aparentemente no histórico de paradoja lógico-formal. Se trabaja a partir de una frase, de una expresión, de una palabra..., para sacar a la luz ciertas aporías, para llevar a cabo ciertas afirmaciones. Pensemos por ejemplo en el concepto de *différance* elaborado a partir de una transcripción “errónea” de la palabra “diferencia” (*différence*). 2) El estilo más histórico o más anamnésico que procede con lecturas de textos, interpretaciones minuciosas y genealógicas. Citamos simplemente “La farmacia de Platón” que, a partir de una lectura del *Fedro*, pone de manifiesto el rechazo a la “mala” escritura en el texto platónico, acompañada de una tentativa de salvación de la “buena”, así como toda la arquitectónica conceptual asociada con la palabra (padre, luz, verdad...).

Si la desconstrucción no es un método, tiene por el contrario estilos. No

25. DERRIDA, J.: *Mémoires. Op. cit.*, p. 82.

26. DERRIDA, J.: “Les morts de Roland Barthes”, en *Psyché. Op. cit.*, p. 279.

27. Cfr. las precisiones dadas sobre este término por Rudy STEINMETZ en *Les styles de Derrida*. Bruselas: De Boeck-Wesmael, 1994, p. 251.

28. DERRIDA, J.: *Force de loi*. París: Galilée, 1995, colec. “La philosophie en effet”, cfr. p. 48. (N. del T., trad. esp. “Fuerza de Ley”. trs. Patricio Peñalver y A. Barberá. *Doxa*, 11 [1992]).

obstante, importa afinar aún más la afirmación según la cual la desconstrucción no es un método. Más exactamente, hay que complicarla y completarla con otra afirmación y con un examen del concepto de método. La otra afirmación se halla en *La diseminación*, se inscribe a continuación de proposiciones mallarmeanas sobre el Libro y el método:

“No hay *método* para ella [la diseminación]: ningún camino regresa en círculo hacia un primer paso, no procede de lo simple a lo complejo, no conduce de un comienzo al fin (‘un libro no comienza ni termina: todo lo más lo finge’ (El ‘Libro’ 181 [A])). ‘Todo método es una ficción’ (1869, p. 851). No hay método: esto no excluye cierta trayectoria que seguir” (29).

El contexto en el que aparece esta cita es el de una discusión con los comentarios de Jean-Pierre Richard en el seno de la cual Derrida intenta extirpar a Mallarmé de la lectura simbolista y neo-hegeliana que se hace de él. Sin duda hay que entender en la afirmación según la cual ningún camino regresa en círculo hacia un primer paso una crítica a la filosofía de la reflexión, al retorno a sí que confirma una adecuación consigo, al pensamiento que se piensa a sí mismo..., en suma, ¿Una crítica de la hermenéutica y de la dialéctica en tanto que método? Igualmente, hay que entender la proposición según la cual la diseminación no procede de lo simple a lo complejo como cierto distanciamiento respecto al cartesianismo. La alusión al tercer precepto del *Discurso del método* (“El tercero, conducir con orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y los más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos”) (30) parece evidente. Todavía aquí las cosas llegan a ser más complejas si se examina de cerca un texto de Derrida consagrado al concepto de método, a Descartes y a Heidegger. En “La lengua y el discurso del método” (31), Derrida recuerda, haciendo referencia a los términos griegos *methodos*, *metahodos*, la proximidad entre el método y el camino, la marcha, la trayectoria, el paso, el encaminamiento... Y de ahí, el parentesco entre el concepto de método y la historia, la historicidad siempre implicada por este último en la medida en que “una historia es un encaminamiento [...] y un encaminamiento forma siempre una historia” (32). Tal parentesco, que se complica aún más, si concediendo una oportunidad al psicoanálisis, se intenta pensarlo con el concepto de archivo (33), vuelve difícil toda aproximación destructora simplemente histórica, pero también todo pensamiento que otorga un derecho no interrogado a la noción de época, y así, todo pensamiento que determina una época del método que va de Descartes a Hegel.

29. DERRIDA, J.: *La dissémination*. París: Éd. du Seuil, 1972, colec. “Tel Quel”, p. 303. (N. del T., trad. esp. *La diseminación*. tr. J. Martín Arencibia. Madrid: Fundamentos, 1997).

30. DESCARTES, R.: *Discours de la méthode*. París: U.G.E., 1951, colec. 10/18, p. 46.

31. DERRIDA, J.: “La langue et le discours de la méthode”, *Recherches sur la philosophie et le langage*, 3 (1983), pp. 35–51.

32. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 36.

33. Cfr. DERRIDA, J.: *Mal d'archive*. París: Galilée, 1995, colec. “Incises”, p. 155. (N. del T.: trad. esp. *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*. tr. P. Vidarte. Madrid: Trotta, 1997).

Todo método implica reglas o procedimientos que un “sujeto” debe poder aplicar a un “objeto” exterior a él: todo método es un modo de tratamiento instrumental o técnico del conocimiento asociado a cierta forma de repetición y trasposición. El método debe poder ser repetido, reaplicado, y valer para otros “objetos” del mismo campo para tomarse por válido. Como dice Derrida, “un método no repetible (‘Yo tengo mi método’), entonces se tiene buenas razones para pensar que carece de valor” (34). Si se satisfacen estas exigencias necesarias para la elaboración de un método, no puede evitarse la confrontación con paradojas o aporías. Por ejemplo, la paradoja o aporía entre la historia, caracterizada por la singularidad del acontecimiento, y el método, sostenido por una fuerza de repetición: todo método implica a la vez una forma de historicidad y el poder de anular esta historicidad. O también, la tensión entre el método como reglamentación del discurso y la imposibilidad de borrar la discursividad del método: todo método debe regular su discurso, el itinerario discursivo de su palabra, pero está igualmente penetrado de discurso.

Llegados a este punto de la reflexión sobre el concepto de método, está permitido preguntarse si la afirmación según la cual “la deconstrucción no es un método” apunta a una determinación del método que no toma en cuenta las aporías constitutivas de éste último. Las pocas notas que seguirán sólo tienen por modesta ambición adelantar la aporética del método.

Primera nota. Si todo método está atravesado por el discurso, si una “lengua natural” constituye su recurso, es inútil decir que esta inscripción en el lenguaje es también la piedra defectuosa del método. La pretensión del método a la universalidad se echa a perder por esta inscripción. Como señala Jacques Derrida, la asociación entre la lengua natural y la razón natural es paradójica, porque la primera es nacional, particular e histórica, cuando la segunda debería, en principio, ser universal, “pre-” o meta-lingüística y exceder las determinaciones históricas (35). Lo que Derrida dice de la idea filosófica vale, a mi entender, para la idea de método:

“En el origen del proyecto filosófico, la idea filosófica, la idea hablando con propiedad, se confundía con la idea de una traductibilidad transparente y de una univocidad absoluta que llegaba a ser finalmente indiferencia a la lengua y en todo caso a la multiplicidad de las lenguas” (36).

Todo método, que debe ser repetible, se confrontará obligatoriamente con la plurivocidad de la “lengua natural” con la que se elabora y con la imposible transparencia de una traducción. Dicho de otro modo, yo traduzco, todo método estará siempre en lucha con la lectura.

Segunda nota. Todo método parece correr parejo con una retórica, más exactamente, con esta “figura” particular de

34. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 37.

35. Cfr. DERRIDA, J.: *Du droit à la philosophie*. París: Galilée, 1990, colec. “La philosophie en effet”, p. 285. (N. del T. hay traducción española de la segunda parte del libro —“Transfert *ex cathedra*: Le langage et les institutions philosophiques”— a la que remite aquí M. Lisse. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. tr. Grupo Decontra. Barcelona: Paidós, 1995).

36. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 38.

la retórica que es la metáfora. He utilizado la expresión “correr parejo” para intentar expresar del mejor modo la relación de reflexividad existente entre método y metáfora. Relación de reflexividad que se concentra en un punto común entre método y metáfora: el desplazamiento. La metáfora es una figura de desplazamiento, de transporte, es un método, un camino trazado para permitir a todos repetir desplazamientos lingüísticos. “Toda metáfora, escribe Derrida, sería una especie de método —una regla práctica de desplazamiento en el lenguaje y con la ayuda del lenguaje—” (37). Por otra parte, en la medida en que el método presupone la posibilidad de una trasposición de sus leyes y de sus prácticas, lleva a efecto cierta metaforicidad:

“E inversamente, todo método supone una especie de metaforicidad, no sólo en tanto que es en sí mismo una cierta práctica del camino [...], sino también, en la medida en que un método exige siempre la trasposición analógica de las reglas o de los procedimientos que propone” (38).

Esta reflexividad entre metáfora y método muestra qué difícil parece pensar un método fuera del lenguaje o del discurso; lo que no implica necesariamente, destaca Derrida, que “el camino, el trayecto trazado o abierto esté esencialmente ligado con el *zoôn logon ekon*, con el hombre como animal racional hablante” (39). Dicho de otro modo, a pesar de la relación entre lenguaje y método, importa no pensar el camino contando con una determinación metafísica del hombre. ¿Cuál es entonces la solución? ¿Cómo pensar de otro modo el camino, el método? Examinemos la respuesta que Derrida formula bajo la forma de una tarea por venir: “Tendríamos que pensar el camino, incluso el método del animal (40) capaz de inventar y también —criterio decisivo— de eliminar costumbres” (41). Invención y eliminación de costumbres, ¿No sería ésta una definición derridiana de la escritura? Si tal es el caso, entonces hay que dar cumplimiento a un pensamiento del camino, del método, como escritura —y como lectura—. Propongo, por ello, entender la afirmación según la cual la deconstrucción no es un método en un sentido restringido: en la medida en que la tradición metafísica occidental ha determinado al método de manera restrictiva, la deconstrucción no puede ser vinculada con él. A pesar de la riqueza y la importancia que poseen, sin duda, sus análisis sobre estas cuestiones, en particular sobre el devenir-método del camino del pensamiento, ¿Escapa Heidegger

37. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 40.

38. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 40.

39. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 43.

40. Sin tener aquí tiempo para examinar en detalle el pensamiento de Derrida relativo al animal, preciso muy esquemáticamente esto: 1º Derrida se muestra muy crítico con la tradición metafísica —a la que Heidegger, en este punto exacto, no escapa en absoluto— que siempre ha determinado al animal de manera reductora y muy problemática negándole toda especificidad humana: si el hombre es un animal, la diferencia específica se debe al hecho de que está dotado conjuntamente de razón y de lenguaje. Lo que no ha impedido que la tradición metafísica dé, a veces, como ejemplo de organización política el mundo animal (en particular, el de las abejas o el de las hormigas). 2º Este distanciamiento crítico de Derrida no implica sin embargo una reducción del hombre al animal, sino más bien una llamada a un pensamiento más complejo del hombre y del animal, del viviente en general y del no-viviente, así pues, del mortal, de la muerte, del duelo, del espectro...

41. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 43.

a esta determinación restrictiva? Este será el objeto de nuestra tercera nota. Según Heidegger, el pensamiento —encaminamiento, marcha...— no debería quedar determinado por un método, es decir, de Descartes a Hegel, por un dominio y un apresamiento de la naturaleza vista como un objeto por un sujeto. La época de la modernidad es aquella donde llegan la técnica y el cálculo, y donde reina la representación. Se asiste en esta época a una perversión, una alteración del camino que, desapropiándose, se convierte en método. Pero, a decir verdad, ya en Platón las condiciones de esta desfiguración estaban presentes, de algún modo, Descartes sólo las ha actualizado. Si Derrida reconoce la importancia de las cuestiones heideggerianas, sobre todo en lo que concierne al sujeto cartesiano, la representación, la relación sujeto/objeto, la consciencia..., formula no obstante dos críticas respecto al pensador alemán.

En primer lugar, Derrida cuestiona la periodización, la epocalización a la que Heidegger se dedica. En el extracto que voy a citar, Derrida recurre en dos ocasiones al adverbio “siempre” para cuestionar lo que podría tomarse como un procedimiento metódico:

“Él [Heidegger] *siempre* [yo subrayo, M. L.] hace comenzar en Descartes, y en el momento cartesiano, el origen de una época de la representación, de una modernidad tecnológica, de un sub-objetivismo, etc. (Tantos motivos en los que se le reconoce el metodologismo: el método es una cierta tecnologización del pensamiento); y sin embargo, hay *siempre* [yo subrayo, M. L.] un momento en su análisis en el que, más o menos furtivamente, discretamente, descubre antes de Descartes —y señaladamente en Platón, más que en Aristóteles, en los Griegos en todo caso— el inicio de esta *Verstellung*, de esta desfiguración” (42).

Derrida critica, pues, lo que parecía ser en Heidegger un procedimiento (otro procedimiento heideggeriano consiste, primero en hallar en los textos de la edad media o de la modernidad una determinación de la verdad como “adecuación de la representación pensante y de la cosa”, después en mostrar que ya Platón, en parte al menos, piensa la *aletheia* de tal modo), pero igualmente y sobre todo, una historización asociada a una periodización. Aunque *De la gramatología* todavía parecía respetar el concepto de época, al hacer Derrida de “la época Rousseau” un momento privilegiado en la historia del rechazo de la escritura, no sucederá lo mismo con posterioridad. Cada vez más frecuentemente, Derrida puntualiza las lagunas del discurso heideggeriano que discierne épocas en el interior de la historia del ser, y muestra cómo, lejos de ser homogéneas, estas épocas están divididas y partidas por motivos que invalidan su total coherencia (43). Esta desconfianza respecto al concepto de época permite comprender, igualmente, por qué la desconstrucción es a la vez genealógica y a-genealógica.

42. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 46.

43. Cfr., entre otros textos, “Nombre de oui”, en *Psyché*, *op. cit.*, p. 647.

La segunda crítica de Derrida a Heidegger se desprende de la primera. Si la perversión del camino, debida a Descartes, está ya en germen en Platón, ¿No hay, quizás, que contemplar seriamente la hipótesis según la cual esta perversión está “ya siempre actuando en el camino y desde el primer paso”? (44). Dicho de otro modo, el pensamiento del camino, el pensamiento como camino estaría tocado, desde “el origen” por una alteración. Cierta desconstrucción estaría ya actuando. Derrida recuerda, a título indicativo, que la palabra griega *methodos* tenía a veces, “en algunos textos y contextos, el sentido de perversión, o más exactamente, de vía desviada (*meta hodos*) y, por tanto, de artificio, de fraude” (45). En un paso que extrañamente hace pensar en el adoptado en “La farmacia de Platón”, Derrida convoca otros términos griegos de la misma familia semántica para mostrar la complejidad de la palabra *methodos*:

“*Methodeuō* podía querer decir seguir, perseguir por vías desviadas, de donde captar, literalmente *seducir* (en latín: conducir aparte, desviar del recto camino); el método como no-recto camino, disortho-hodia; y la palabra *mēthēdeia* sólo tenía este sentido, este sentido de fraude, fingimiento, vía desviada, astucia, seducción, mientras que *methodos* tenía los dos sentidos, el bueno y el malo, si ustedes quieren” (46).

La escritura, en tanto que *pharmakon*, era a la vez buena y mala, remedio y veneno, vida y muerte... Parece que sucede lo mismo con el método. También él ha podido significar el recto camino sólo si, al mismo tiempo e inevitablemente, significaba el aparte, el paso al sesgo, la vía desviada... Se llega entonces a pensar que la desconstrucción podría ser un método entendido en un sentido amplio como escritura, como “máquina o técnica para arrastrar fuera del recto camino” (47).

En la medida en que la desconstrucción no es un método en sentido restrictivo, es normal que Derrida ponga cuidado en señalar sus dudas en cuanto al privilegio que convendría conceder a la trayectoria que consistía, lo recuerdo, en 1º) hallar los rincones desatendidos y la piedra angular defectuosa necesaria al edificio; 2º) combatir esta piedra angular por medio de una palanca destructora. La continuación del comentario en *Memorias. Para Paul de Man* da buena cuenta de su vacilación y del matiz que él desea aportar a esta lógica arquitectural:

“No todos los gestos ‘deconstructores’ de Paul de Man obedecen a esta lógica o a esta retórica ‘arquitectural’. Y no creo, pero de eso me explico en otra parte, que la desconstrucción, si hay una y que sea una, esté atada por esta señal que la palabra parece hacer hacia la arquitectó-

Si la desconstrucción no es un método, tiene por el contrario estilos.

44. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 48.

45. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 48.

46. “La langue et le discours de la méthode”, *op. cit.*, p. 48.

47. Derrida termina su texto citando muchos pasajes del *Discurso del método* que, si bien insisten sobre el recto camino a seguir, dejan un lugar a la suerte, al albur, al azar que condicionan la metodología de lo recto. De este modo, Derrida llama a una relectura de Descartes que no reduce el texto de este último a lo que hace con él una sedicente tradición cartesiana y al comentario que hace de él Heidegger.

nica. Más bien ella combate la determinación sistémica, es decir, arquitectónica, constructorista de la acción de unir” (48).

Derrida señala en un primer tiempo que no todos los gestos desconstructores de Paul de Man obedecen a la lógica descrita. Esto significa al menos dos cosas: no habría que reducir el trabajo de Paul de Man al esquema esbozado, y si el esquema vale para algunos textos de Paul de Man, no vale quizás para los trabajos de otras personas, por tanto para Jacques Derrida, o no valen más que parcialmente. De donde la precaución a propósito de la desconstrucción: “La desconstrucción, si hay una y que sea una...”. Si se supone que una cosa como la desconstrucción existe, no es cierto que sea una, esté unida, sea única. En el contexto americano, en el momento en que Derrida pronunciaba tres conferencias en homenaje a Paul de Man, muerto poco tiempo antes, se hablaba de *Deconstruction in America*, se asociaba diversos nombres propios (Jacques Derrida, Paul de Man, J. Hillis Miller, Harold Bloom, Geoffrey H. Hartman) para intentar determinar un movimiento y una escuela situados en la Universidad de Yale (49). A pesar de reconocer cierta proximidad en la investigación y cierta comunidad amistosa, Derrida siempre ha desconfiado de la voluntad de algunos de reducir los trabajos de muchos investigadores a una escuela, a la de Yale. Desconfianza justificada a posteriori cuando se lee algunos artículos o libros en los que se practica, con un arte destacable, la amalgama: se muestra las lagunas y las debilidades de los trabajos de X, el cual cita o se refiere a Derrida, a de Man... y, ¡Se concluye en los peligros de la desconstrucción!

Además, la desconstrucción no está atada “por esta señal que la palabra parece hacer hacia la arquitectónica”. Derrida no excluye la posibilidad de una relación entre la desconstrucción y la arquitectónica, pero insiste en la ausencia de atadura. No hay entre desconstrucción y arquitectónica una asociación necesaria e inalterable. Sin embargo, el trabajo desconstructor puede tener que ver con la arquitectónica, especialmente en la medida en que contribuye a hacer de la acción de unir uno de los conceptos privilegiados de la metafísica: “Ella [la desconstrucción] combate la determinación sistémica, es decir, arquitectónica, constructorista de la acción de unir”.

El trabajo desconstructor combate pues, igualmente, la disposición sistémica de los *conceptos*. Ciertamente, éstos son interrogados, sus límites desvelados, su violencia puesta delante..., pero una vez que este trabajo de tachadura está efectuado, aún es posible recurrir a estos conceptos en la medida en que la memoria de tal tachadura queda guardada. Es lo que precisa Derrida cuando termina en su *Carta a un amigo japonés* su alusión al estructuralismo: “Yo he debido

[...] dejar aparte finalmente todos los conceptos filosóficos de la tradición, y simultáneamente, reafirmar la necesidad

48. DERRIDA, J.: *Mémoires. Op. cit.*, p. 83.

49. Cfr. *The Yale Critics: Deconstruction in America*. Eds. Jonathan Arac, Wlad Godzich y Wallace Martin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, colec. “Theory and History of Literature”, vol. 6, p. 222.

de recurrir a ellos, al menos como conceptos tachados” (50). Esta desconstrucción del aparato *conceptual* de “la metafísica occidental” se lleva a efecto muy pronto en el trabajo de Derrida. Cito aquí, simplemente, un extracto de la conclusión de “Firma acontecimiento contexto”: “Una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla/escritura, presencia/ausencia, etc.), nunca pone frente a frente dos términos, sino que es una jerarquía y el orden de una subordinación. La desconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por medio de un doble gesto, una doble ciencia, una doble escritura, practicar una *inversión* de la oposición clásica y un *desplazamiento* general del sistema. Sólo con esta condición, la desconstrucción se dotará de los medios para *intervenir* en el campo de las oposiciones que ella critica y que es también un campo de fuerzas no discursivas” (51).

Nuevas dimensiones de la desconstrucción se dan a leer aquí: es una doble escritura que quiere intervenir no solamente en el plano de las *oposiciones* que constituyen el discurso filosófico, sino igualmente en los campos “de fuerzas no discursivas”, políticas, económicas, culturales, universitarias...; campos que están atados con la *arquitectónica* conceptual, la cual es más que las *oposiciones* conceptuales en la medida en que las enlaza entre ellas. Lo que explica que la desconstrucción combata menos los conceptos que el orden conceptual (o no conceptual) que ella invierte y desplaza (52).

Sin duda es necesario matizar apoyándose en otros textos la desconfianza o la reticencia que Derrida parece experimentar respecto al *rincón* o a la *palanca*. Derrida ha tratado ya de la palanca en un texto que precisamente lleva por título la palabra griega que la designa: *Mochlos*. Tras un largo estudio del *Conflicto de las facultades* de Emmanuel Kant, Derrida llega a pronunciarse sobre la necesidad de un nuevo derecho. Éste no podrá hacer tabla rasa del derecho existente, sino partir de él:

“Éste [el derecho tradicional] deberá proporcionar, en su propio suelo fundador, el apoyo desde el cual saltar hacia otro lugar fundador, o si ustedes prefieren otra metáfora distinta de la del saltador que toma apoyo con un pie antes de impulsarse, decimos que la dificultad consistirá, como siempre, en la determinación de la mejor palanca, los griegos dirían del mejor *mochlos*. El *mochlos* podía ser una barra de madera, una palanca para desplazar un navío, una especie de estaca para abrir o cerrar una puerta, en suma aquello sobre lo que se hace apoyo para forzar y desplazar” (53).

Así pues, siempre hay que encontrar la mejor palanca que sirva para forzar y desplazar, y al mismo tiempo hay que saber que esta palanca variará en función de los textos estudiados. Si en *Memorias*.

Derrida recuerda, haciendo referencia a los términos griegos *methodos*, *metahodos*, la proximidad entre el método y el camino, la marcha, la trayectoria, el paso, el encaminamiento... Y de ahí, el parentesco entre el concepto de método y la historia, la historicidad siempre implicada por este último en la medida en que “una historia es un encaminamiento [...] y un encaminamiento forma siempre una historia”

50. “Lettre à un ami japonais”, *op. cit.*, p. 390.

51. “Signature événement contexte” en Jacques Derrida: *Marges. De la philosophie*. París: Éd. du Seuil, 1972, colec. “Critique”, p. 392. (N. del T., trad. esp. *Márgenes. De la filosofía*. tr. C. González Marín, Madrid: Cátedra, 1988).

52. Cfr. “Signature événement contexte”, *op. cit.*, pp. 392–393.

53. DERRIDA, J.: *Du droit à la philosophie*. *Op. cit.*, p. 436.

Derrida avanza que
 hay una exigencia
 analítica y crítica en la
 desconstrucción en la
 medida en que deshace,
 desedimenta,
 descompone,
 desconstituye los
 sedimentos, los *artefacta*,
 los presupuestos, las
 instituciones.

Para Paul de Man la alusión a la palanca destructora intervenía en un contexto en el que se daba a leer cierta desconfianza respecto a la metodología de la desconstrucción, en el texto al cual acabamos de referirnos, la metáfora de la palanca se encuentra valorada.

¿Qué sucede con el rincón? En *La tarjeta postal*, Derrida recuerda que él ya ha emprendido un análisis de las relaciones y apuestas entre el psicoanálisis y los textos, antes de “El cartero de la verdad”, en una serie de notas a pie de página “todas activas en su programa de desalojar de pequeños textos de Freud, prudentemente abandonados en los rincones, animales-máquinas emboscados en la sombra y amenazando la seguridad de un espacio y de una lógica” (54). Aquí todavía el interés por los rincones del sistema freudiano se pone de relieve, cuando en *Memorias*, “los rincones desatendidos”, incluso si merecen interés, no deben ser el objeto de *toda* la atención.

Derrida adopta respecto a los motivos de la palanca y del rincón una actitud doble hecha de desconfianza e interés: ni los acepta, ni los rechaza en cuanto tales. La continuación de la lectura de *Memorias* confirmará este doble gesto. Derrida va a formular una cuestión temible: si la condición de una desconstrucción está ya presente en los rincones del sistema a desconstruir, ¿No será la desconstrucción solamente un trabajo de la memoria y no una operación posterior a la elaboración de un sistema? Como me ocurre a menudo, al ser insuficiente la paráfrasis, prefiero citar:

“Acabamos de verificarlo, la condición misma de una desconstrucción *puede* [yo subrayo, M. L.] hallarse ‘actuando’, si puede decirse así, *en* el sistema por desconstruir, *puede* [yo subrayo, M. L.] estar situada *ya* en él, trabajando, no en el centro, sino en un centro descentrado, en un *rincón* [yo subrayo, M. L.] cuya excentricidad asegura la concentración del sistema, participando incluso en la construcción de lo que ella amenaza simultáneamente con desconstruir” (55).

He subrayado el uso del verbo *poder* en el presente de indicativo para mostrar que Derrida de ningún modo invalida la lógica del *rincón*, pero insiste en su límite: sólo se trata de una condición posible, pero no necesaria, de la desconstrucción. Vamos a constatar que Derrida va a cambiar de modo y a adoptar el condicional en la continuación de su reflexión:

“De ahí que uno *podría* [yo subrayo, M. L.] verse tentado a concluir esto: la desconstrucción no es una operación que sobreviene *después*, desde el exterior, un buen día, ella está ya siempre actuando en la obra, *basta* [yo subrayo, M.

L.] saber o poder discernir la buena o la mala pieza, la mala o la buena piedra, resultando que la buena es siempre la mala. Al encontrarse la fuerza dislocadora de la desconstrucción *ya siempre* localiza-

54. DERRIDA, J.: *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. París: Aubier-Flammarion, colec. “La philosophie en effet”, p. 448, nota 2. (N. del T., trad. esp. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. tr. T. Segovia. Méjico: Siglo XXI, 1986).

55. DERRIDA, J.: *Mémoires. Op. cit.*, p. 83.

da en la arquitectura de la obra, sólo *habría* [yo subrayo, M. L.] que hacer, en suma, ante este *ya siempre*, un trabajo de memoria para saber desconstruir. Como yo no creo poder aceptar o rechazar una conclusión formulada en estos términos, dejemos esta cuestión suspendida por un tiempo” (56).

Como ya hemos destacado, Derrida experimenta cierta reserva respecto de aquellos que, refiriéndose a lo que no es más que un posible de la desconstrucción —la lógica arquitectural—, limitarían la desconstrucción a la localización de la pieza defectuosa del sistema y, por tanto, a una simple rememoración. Pero esta reserva no es total o absoluta, Derrida no rechaza simplemente la conclusión. Todo parece suceder como si a la cuestión o a la afirmación “la desconstrucción (?) es eso (?)”, Derrida respondiese con un “algo de eso hay, pero...” Si la cuestión queda suspendida por un tiempo, posteriormente se va a dar, sin embargo, cierta respuesta.

En las dos páginas que acabamos de leer, Derrida ha puesto cuidado en no asignar un origen preciso a las voces que formulaban las conclusiones que él no podía aceptar o rechazar. “Algunos podrían verse tentados [...] De ahí que uno podría verse tentado a...”: estas frases juegan con una forma de anonimato (uno, algunos), pero los lectores avisados ya habían percibido en todo el desarrollo de Derrida el eco de una frase de Paul de Man: “*There is no need to deconstruct Rousseau; the established tradition of Rousseau interpretation, however, stands in dire need of deconstruction*” (57). (“No hay ninguna necesidad de desconstruir a Rousseau; la tradición establecida de la exégesis rousseauniana, sin embargo, reclama urgentemente ser desconstruida”) (58). Tal como había prometido (“dejemos esta cuestión suspendida por un tiempo”), Derrida va a volver sobre la cuestión citando esta vez la frase de Paul de Man:

“Pero mirad a Paul de Man, él comienza diciendo en suma: ‘no es necesario desconstruir a Rousseau’ porque eso ya lo hacía él mismo. Esto es otra manera de decir que ya siempre hay desconstrucción actuando *en* las obras literarias. La desconstrucción no se aplica, después y desde el exterior, como un instrumento técnico de la modernidad. Los textos *se* desconstruyen por sí mismos, basta con acordarse de ello o con recordárselo a ellos. Yo me sentía hasta cierto punto bastante de acuerdo con esta interpretación que extendiendo incluso más allá de los textos literarios con la condición de que nos entendamos sobre el ‘se’ del ‘desconstruir-se’ y sobre el ‘acordar/recordar-se’” (59).

Este pasaje invita a muchas reflexiones. Derrida sólo cita la primera parte de la frase de Paul de Man, la que dice que no hay razón para desconstruir a Rousseau porque ya se estaría llevando a efecto una “auto-desconstrucción” en el seno

56. DERRIDA, J.: *Mémoires*. Op. cit., p. 83.

57. *Blindness and insight. Essays in the rhetoric of contemporary criticism*. Minneapolis: University of Minnesota, 1971; London: Methuen & Co. Ltd., Minneapolis: University of Minnesota, 1983⁽²⁾, p. 139.

58. DE MAN, P.: “Rhétorique de la cécité: Derrida lecteur de Rousseau”, *Poétique*, 4 (1970), p. 473; traductores Jean-Michel Rabaté y Bernard Esmein.

59. DERRIDA, J.: *Mémoires*. Op. cit., pp. 122–123.

mismo del texto. La segunda parte de la frase de Paul de Man, la que trata-ba de la necesidad de desconstruir la tradición exegética, resulta suprimida, ¿Por qué? Sin duda porque pone ante los ojos una división demasiado radical de Paul de Man entre el texto literario que se auto-desconstruye y el texto crítico que debe ser desconstruido. Si nos quedáramos sólo con lo que dice esta frase (60), habría que concluir que Paul de Man, a finales de los sesenta, pensaba la desconstrucción como una técnica, un método que había que limitar a los textos no literarios. Derrida prefiere hilar de otro modo e insistir en la “auto-desconstrucción” de los textos: “Ya siempre hay desconstrucción actuando *en las obras literarias*”. Enunciado que es una paráfrasis de Paul de Man (el uso de la *itálica* indica una especie de limitación que Derrida no comparte) y que recuerda al pasaje citado más arriba “la desconstrucción no es una operación que sobreviene *después*, desde el exterior, un buen día, ella está ya siempre actuando en la obra”. La relación entre este pasaje y el extracto que estudiamos aquí se marca una segunda vez por el uso del concepto de *después*: “La desconstrucción no se aplica, después y desde el exterior, como un instrumento técnico de la modernidad”. Si la desconstrucción no se aplica, si no es exterior al texto, si no es instrumental, si no es un método, parece permitido concluir en “la auto-desconstrucción” de los textos: “Los textos *se* desconstruyen por sí mismos”. Derrida va a matizar esta conclusión en dos puntos al mismo tiempo que afirma su proximidad y su conformidad con ella. Primero, hay que entenderse sobre el *se*, sobre el *autos*. Segundo, Derrida extiende esta conclusión más allá de los textos literarios. Más lejos, Derrida avanzará que hay desconstrucción actuando en “la historia, la cultura, la literatura, la filosofía” (61) de Occidente. Este segundo matiz explica en parte por qué Derrida no ha citado el segundo trozo de la frase de Paul de Man que insistía en la desconstrucción de los textos críticos. Este largo y complicado debate podría, si hiciera falta, ser económicamente resumido en una o dos

fórmulas: eso se desconstruye, está en desconstrucción. Derrida, por lo demás, no se ha privado de hacerlo:

“La desconstrucción ha tenido lugar, es un acontecimiento que no espera a la deliberación, la consciencia o la organización del sujeto, ni siquiera a la modernidad. *Eso se desconstruye*. El *eso* no es aquí una cosa impersonal que se opondría a alguna subjetividad egológica. *Está en desconstrucción* (Lit-tré decía: ‘desconstruirse... perder su cons-trucción’). Y el ‘se’ del ‘desconstruir-se’, que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, contiene todo el enigma” (62).

60. Al no ser el objeto de este texto estudiar el concepto de “desconstrucción” en Paul de Man, me detendré ahí. Pero es evidente que habría que analizar enteramente el artículo “Retórica de la ceguera”, así como otro mucho menos citado, pero también importante, publicado en los *Annales Jean-Jacques Rousseau de l'Université de Genève* (tomo 37, 1966–1968) en el que De Man insistía en la importancia de la lectura que Derrida hace de Rousseau. Dos notas sobre este texto de Paul de Man: 1) De Man avanza que Derrida retoma por su cuenta la crítica nietzscheana de las polaridades que rigen la metafísica occidental; tal lucidez complica singularmente la idea de que De Man efectúa una división radical entre lo que es literario y lo que no lo es; 2) De Man retoma de otro modo la cuestión de la desconstrucción. Tras haber descubierto, en el análisis de la estructura de la suplementariedad, “un método de lectura que desconstruye el enunciado temático por medio del enunciado implícito”, De Man se pregunta si este método es “anticipado por Rousseau mismo” o si es debido a Derrida, influenciado por Nietzsche, y si es, por tanto, una “violencia deliberada aplicada a Rousseau por una hermenéutica más radical que la suya”. De Man se dice incapaz de hacer otra cosa que esbozar el esquema de una difícil respuesta.

61. DERRIDA, J.: *Mémoires*. *Op. cit.*, pp. 123.

62. “Lettre à un ami japonais”, *op. cit.*, p. 391.

Queda pues explicarse sobre el *se*, sobre el *autos*.

Algunas páginas más adelante, Derrida va a precisar en qué la desconstrucción de Paul de Man es igualmente auto-desconstrucción: “Paul de Man ha llegado a una definición de la retórica *como texto* pasando por un pensamiento de la desconstrucción, es decir necesariamente de una auto-desconstrucción en la cual el *autos* o el *self* no podría ni pensarse, ni totalizarse, ni siquiera unirse, recogerse, sino solamente escribirse y dejarse atrapar por la trampa de la promesa” (63). Dicho de otro modo, el pensamiento de la desconstrucción debe emanciparse (pero aquí habría que poner comillas alrededor de cada palabra) de la filosofía de la reflexión (64), del pensamiento totalizador e incluso de un pensamiento de tipo heideggeriano que privilegia la unión o el recogimiento. Por esto, la desconstrucción es apertura, escritura... Por esto, la auto-desconstrucción no puede ser reducida a cualquier subjetividad reflexionante, lo que quiere decir además que la auto-desconstrucción es hetero-desconstrucción del mismo modo que la auto-afección es hetero-afección.

Para comprender esta última proposición, importa interrogar con Derrida el concepto de análisis. No se puede reducir la desconstrucción a este último, pero tampoco negar sus puntos en común. Aprovechando la ocasión, vamos a precisar la diferencia entre la desconstrucción y la dialéctica. Para hacerlo, nos referimos a *Resistencias* (65). En este texto, Derrida exhibe los *dos motivos* constitutivos de todo concepto de análisis: por una parte, el motivo arqueológico, que se entiende como el ascenso hacia lo principal, lo más originario, el elemento más simple, lo indecomponible y se asocia con el nacimiento; por otra parte, el motivo escatológico, hecho de descomposición, desgajamiento, desenlace, libramiento, solución, disolución o absolución, que va hacia el acabamiento final y está, por tanto, asociado con la muerte (66). Vamos a ver cómo la desconstrucción soporta estos dos motivos. Como hace regularmente desde hace algunos años, Derrida otorga a su texto una vertiente autobiográfica y se interroga:

“Lo que me ha inducido a la tentación de pensar lo que se expresa con los nombres de desconstrucción, de huella, de diseminación (podrían seguir una veintena de nombres que, sin ser sinónimos, pertenecen a la misma cadena) [...]”.

Detenemos muy provisionalmente la cita para destacar que, si no hay sinónimos para el nombre “desconstrucción”, hay sin embargo una cuasi-arquitectónica de los motivos derridianos que, sin formar de ningún modo sistema, debido a su número, lo dan a pensar cada vez más. Dicho de otro modo, cuanto más se toma en cuenta los motivos derridianos, más se acrecienta la “comprensión” del texto.

63. DERRIDA, J.: *Mémoires. Op. cit.*, pp. 132.

64. Sobre la importancia del concepto de reflexión en la historia de la filosofía, cfr. Rodolphe Gasché, *op. cit.*, p. 300.

65. “Résistances”, en *La notion d'analyse*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1992, pp. 37–69.

66. Cfr. *Résistances, op. cit.*, p. 53.

Retomamos la cita:

“[...] ¿Por qué puedo estar tentado a ‘compararlo’ con el análisis y con este no-análisis que se llamaría por ejemplo la dialéctica, cuando estos dos son incomparables y cuando, además, el pensamiento siempre impondría resistir a esta comparación?” (67).

La respuesta a esta cuestión se va a hacer en dos tiempos. Primer tiempo: Derrida avanza que hay una exigencia analítica y crítica en la desconstrucción en la medida en que deshace, desedimenta, descompone, desconstituye los sedimentos, los *artefacta*, los presupuestos, las instituciones. De ahí, una insistencia muy legible en sus textos, dice él, en el desgajamiento, la disyunción o la disociación, así como en la irreductibilidad de la *différance*. Este movimiento de disociación analítica corre igualmente parejo con una ascensión crítico-genealógica. Y así encontramos aparentemente los dos motivos constitutivos de todo análisis en el seno de la desconstrucción. Segundo tiempo: la desconstrucción sólo es desconstrucción si hay una resistencia a estos dos motivos constitutivos. La desconstrucción cuestiona el motivo arqueológico mostrando cómo la captura del origen o el retorno a lo simple indescomponible se deriva del deseo o del fantasma. En *Políticas de la amistad* hallamos la siguiente precisión:

“Llamando a esta *experiencia* [...] ‘desconstrucción genealógica’, no se nombraría aquí, como se ha hecho a menudo, una operación que procediera solamente por análisis, retrospección y reconstitución genealógicas. Se trataría también de una desconstrucción *del* esquema genealógico, de una desconstrucción paradójica, de una desconstrucción a la vez genealógica y a-genealógica *de lo* genealógico. Ella atañería por privilegio, de ahí su atributo, a *lo genealógico*” (68).

Este cuestionamiento del esquema genealógico ha sido hecho posible por la desconstrucción del principio de la presencia a sí en la unidad de la conciencia: Derrida ha mostrado que en el corazón del presente había huella, escritura, *différance* o, por decirlo de otro modo, un movimiento de remisión a lo otro. Esta hetero-afección en el sistema de la conciencia, de la presencia a sí, de la auto-afección, es irreductible y necesaria para el funcionamiento de dicho sistema. Por esto, la negación de la hetero-afección, otro nombre para el retorno a lo simple indescomponible (“todo lo que, repitiendo el origen, intenta sin cese reapropiar, restituir o reconstituir el lazo social, y la mayor parte de las veces, lo declare o lo niegue, renaturalizándolo”) (69), es un fantasma o un deseo. Con toda evidencia, en la medida en que ningún relevo, ninguna *Aufhebung* de la hetero-afección es posible, la desconstrucción no es una dialéctica.

67. *Résistances*, op. cit., p. 59.

68. DERRIDA, J.: *Politiques de l'amitié*. París: Galilée, 1994, colec. “La philosophie en effet”, p. 128. (N. del T., trad. esp. *Políticas de la Amistad*. Madrid: Trotta, 1998).

69. *Résistances*, op. cit., p. 67.

Lo que la deconstrucción reprocha al análisis es un “axioma de interminabilidad” del análisis: porque siempre se puede analizar, dividir, deshacer, descomponer..., “no se puede unir lo que quiera que sea en su indivisibilidad” (70). Este análisis interminable, este desgajamiento ilimitado es igualmente la posibilidad del enlazamiento. Para Derrida, la divisibilidad es esencial a la deconstrucción:

“Si hubiese, no lo quiera Dios, una, una única deconstrucción, y una tesis de ‘La deconstrucción’, ella enunciaría la divisibilidad: la *différance* como divisibilidad” (71).

Esta imposibilidad de detener un análisis es “la verdad sin verdad de la deconstrucción”, aquella que toma distancias respecto a “la *Versammlung* heideggeriana, a esta unión siempre última de lo mismo en la cual se recoge para Heidegger toda diferencia, el uno, el ser, el *logos*, el *polemos* —y el *Geist*—” (72).

Ya hemos señalado que la deconstrucción podía estar asociada con la traducción. Intentemos profundizar en esta asociación. En su “Carta a un amigo japonés”, Derrida mantiene esta palabra: “La imposible ‘tarea del traductor’ (Benjamin), esto es lo que quiere decir también ‘deconstrucción’” (73). Esta expresión traduce el título del texto de Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers* y nos remite a un texto que Derrida ha consagrado a este filósofo: “Las torres de Babel”. En éste, comentando el título de Benjamin, Derrida viene a dar precisiones en cuanto a la palabra *Aufgabe*: “La tarea (*Aufgabe*), la misión a la cual se está (siempre por el otro) destinado: el compromiso, el deber, la deuda, la responsabilidad. Aquí se pone en juego una ley, una conminación de la que debe responder el traductor” (74).

“Traducción” es, pues, otro nombre de “deconstrucción”. Pero, ¿Qué es traducir? ¿Cómo traducir? Derrida evoca a menudo, aunque sin avararlo y haciendo aparecer los presupuestos que vehicula, un ensayo de Jakobson, *On translation*, que distingue tres tipos de traducción: una traducción *intra lingual*, que en la misma lengua traduce unos signos lingüísticos por otros signos lingüísticos, una traducción *inter lingual*, que traduce en otra lengua unos signos lingüísticos por otros signos lingüísticos, y en fin, una traducción *inter semiótica* que traduce signos lingüísticos por signos no lingüísticos (75).

Está permitido pensar que Derrida se dedica a una traducción *intra lingual* al tomar como punto de partida su propio texto, más particularmente su palabra “deconstrucción” la cual, dice él, puede remplazar y también dejarse determinar por muchas palabras, “por ejemplo, ‘escri-

Derrida ha elaborado los “cuasi-conceptos”, los “conceptos cuasi trascendentales”, tales como la archi-huella o la archi-escritura, para pensar el origen sin origen, lo más antiguo que lo originario, la tachadura del origen..., haciendo hincapié en la afirmación donadora, inanalizable, que pone en movimiento el análisis.

70. *Résistances*, op. cit., p. 65.

71. *Résistances*, op. cit., p. 65.

72. *Résistances*, op. cit., p. 65.

73. “Lettre à un ami japonais”, op. cit., p. 391.

74. “Des tours de Babel”, en *Psyché*. Op. cit., p. 211. (N. del T., trad. esp. “Torres de Babel”, trs. C. Olmedo y P. Peñalver, *Er. Revista de Filosofía*, 5 [invierno 1987]). Sobre la *Aufgabe*, cfr. igualmente *L’oreille de l’autre*. Op. cit., p. 202.

75. Cfr. “Des tours de Babel”, en *Psyché*. Op. cit., p. 209; y *L’oreille de l’autre*. Op. cit., p. 202.

tura', 'huella', '*différance*', 'suplemento', 'himen', 'fármaco', 'margen', 'encontradura', '*parergon*', etc." (76). Él añade que la lista está lejos de ser cerrada. Dicho de otro modo, traduzcamos: la mayor parte, si no todos los "conceptos horadados" elaborados por Derrida tienen la posibilidad, ya de sustituir a la palabra "deconstrucción", ya de ser remplazados ésta, lo que depende de los casos, los contextos, las situaciones, los textos leídos... Se puede, pues, juzgar, condicionándolo a revaluaciones, a la prudencia, a la meticulosidad en la lectura..., que una parte de lo que se avanza para la "deconstrucción" vale para otros "conceptos horadados".

Derrida termina su carta invitando a una traducción interlingual de la palabra "deconstrucción" al japonés: "La suerte para (la) 'deconstrucción' sería que *se encuentre* o que *se invente* otra palabra (la misma y otra) en japonés para decir la misma cosa (la misma y otra), para hablar de la deconstrucción y para *arrastrarla hacia otra parte*, escribirla y *transcribirla*" (77). En esta llamada al otro surgen las cuestiones de la *invención del otro*, de la *escritura*, ligadas ambas con la deconstrucción.

3. ALTERIDADES

A esta imposible tarea del traductor es siempre *el otro* quien nos mueve. ¿Cuáles son entonces las relaciones entre la deconstrucción y el otro? Recomendemos, no respondiendo, sino trazando los contornos de una respuesta a las muy complejas cuestiones del otro, de la posibilidad de su determinación o no, de su invención..., del texto inaugural de *Psique* titulado también así *Psique*, acompañado con el subtítulo *Invención del otro*.

Abordamos este texto mediante el comentario a una frase de Paul de Man que habla de la imposibilidad de la deconstrucción de la metafísica "justo en la medida en que ella es 'literaria'" (78). Dejo de lado los problemas que suscita el uso del pronombre "ella", a saber, si éste se relaciona, como parece más probable, con la deconstrucción o si remite, hipótesis que no se puede descartar totalmente, a la metafísica. Y conecto con el comentario de Derrida. Él recuerda que "la deconstrucción más rigurosa no se ha presentado nunca como extraña a la literatura, ni sobre todo como algo *posible*" (79). Derrida señala que el *peligro* para la des-

construcción sería llegar a ser la *posibilidad* de una metodología y, tras esta advertencia, prosigue precisando que el interés de la deconstrucción reside en una experiencia de lo imposible que él asimila con *lo otro* (80).

¿Qué hay que entender en la expresión "la experiencia del otro como invención de lo imposible"? La respuesta se nos da mucho más lejos en el texto de Derrida, en un sitio en el que acaba de determinar

76. "Lettre à un ami japonais", *op. cit.*, p. 392.

77. "Lettre à un ami japonais", *op. cit.*, p. 393. No puedo dejar de hacer notar el efecto especular de esta carta que refleja como un espejo el diálogo con un japonés de Heidegger. Aquí una carta, allí un diálogo, aquí la "respuesta" a una pregunta de un japonés sobre la traducción de una palabra francesa, allí una pregunta de un Occidental sobre la traducción de la palabra "palabra" al japonés, aquí una tentativa de Derrida de traducir la palabra "deconstrucción" en su propia lengua, allí roles que se intercambian, aquí una palabra que encontrar, allí una palabra japonesa *Koto ba* que reclama el *hallazgo* de una palabra para nombrar otra cosa que lo que la metafísica entiende por "lengua", esta palabra: *die Sage*...

78. *Psyché*, *op. cit.*, p. 26.

79. *Psyché*, *op. cit.*, p. 26.

80. *Psyché*, *op. cit.*, p. 27.

casi toda invención como *invención de lo mismo*, es decir, como una invención programada, calculada, en la que la suerte del descubrimiento está anticipada e inscrita en una lógica de la necesidad. A esta invención de lo mismo se refieren todas las políticas de investigación y de cultura. Sin embargo, no hay que apresurarse a concluir que la invención del otro es lo que se opone a la invención de lo mismo. Esta conclusión, en la medida en que procede de un modo dialéctico —o al menos metafísico— de razonamiento, no hará otra cosa que volver a lo mismo, a homogeneizar las diferencias, a borrarlas. Es necesario, por el contrario, apuntar sus diferencias:

“La invención del otro no se opone a la de lo mismo. Su diferencia señala hacia un otro sobrevenido, hacia esta otra invención que soñamos, la del enteramente otro, la que deja venir una alteridad todavía inanticipable y para la cual ningún horizonte de espera parece presto, dispuesto, disponible. Con todo, hay que prepararse para ella” (81).

Para esta venida del otro, hace falta pues, de un modo activo, prepararse, hay que reservar un lugar, un cubierto, para el huésped del cual no se sabe nada, hay que, como lo recomienda *Ulises gramófono*, “hacer el hueco necesario para la llegada del otro, de un otro que siempre podría llamarse Elías, si Elías fuese el nombre del otro imprevisible para el cual debe reservarse un lugar” (82).

Lo que tiene a la vista por consiguiente el término invención es esta actitud de apertura al otro, este dejar venir: “la llamo todavía invención porque uno se prepara para ella, da el paso destinado a dejar venir, *invenir* al otro” (83). Pero este otro es calificado de *imprevisible*, su alteridad de *inanticipable*. No parece entonces posible determinarlo. Al menos positivamente. Se puede, no obstante, apuntar lo que no es: “Este Otro será cualquiera, ya no el sujeto, el yo o la consciencia, no el hombre, cualquiera que llega a responder a la promesa, a responder antes que nada *de* la promesa” (84).

La relación que yo tengo con el otro está marcada siempre por la disociación, el espaciamento, la interrupción. Con esta relación, me dirijo al otro sin constituirlo en forma de *sí*, que es “condición trascendental de toda dimensión realizativa” (85). Este *sí*, esta firma, es una exigencia para (exigir) que el otro diga *sí*, para que refrende. Cito aquí un pasaje muy arduo de *Ulises gramófono*:

“*Sí* señala que hay acción de dirigirse al otro. Esta acción de dirigirse no es necesariamente diálogo o interlocución porque no supone ni la voz, ni la simetría, sino previamente la precipitación de una respuesta que ya exige. Si hay otro, si hay *sí*, entonces el otro no se deja producir por lo

81. *Psyché*, op. cit., p. 53.

82. DERRIDA, J.: *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. París: Galilée, 1987, colec. “La philosophie en effet”, p. 120. (N. del T., la primera parte del libro cuenta con traducción española, “Ulises gramófono: El *oui-dire* de Joyce”, en *Teoría literaria y deconstrucción*. Ed. y tr. Manuel Asensi. Madrid: Arco/Libro, 1990).

83. *Psyché*, op. cit., p. 53.

84. “Point de folie – maintenant l’architecture”, en *Psyché*, op. cit., p. 492.

85. *Ulysse gramophone*, op. cit., p. 126.

mismo o por el yo. *Sí*, condición de toda firma y de todo realizativo, se dirige al otro que él no constituye y al que sólo puede comenzar por *exigir*, en respuesta a una exigencia siempre anterior, *exigirle* decir sí. El tiempo no aparece mas que después de esta singular anacronía” (86).

Pero si, como dice Derrida, mi exigencia al otro es ya “una respuesta a una exigencia siempre anterior”, debo suponer que hay igualmente una *llamada* del otro inanticipable. Yo llamo al otro porque yo soy llamado, porque yo soy “ser–llamado” por retomar la expresión de Derrida que concierne al *Dasein* heideggeriano:

“El *Dasein* heideggeriano es también un ser–llamado, es siempre, nos dice *Sein und Zeit*, un *Dasein* que sólo accede a sí mismo desde la Llamada (*der Ruf*), una llamada venida de lejos, que no pasa necesariamente por palabras y que en cierta medida no dice nada” (87).

Hay pues a la vez, me parece, llamada *al* otro y llamada *del* otro: *la des-construcción es preparación para la venida del otro* (88), *la invención del otro*. Precisemos más con Derrida: “Inventar sería ‘poder’ decir ‘ven’ y responder al ‘ven’ del otro. ¿Ocurre alguna vez? De este acontecimiento no se está seguro nunca” (89).

El otro, en su venida, dice “ven” —y, ¿Puede quizás sustituirse este “ven” por un “sí”?— y la única respuesta adecuada es otro “ven” (otro “sí”). Desde esta perspectiva, la única preocupación de la desconstrucción, “escritura abierta al otro”, es la de dejar venir el acontecimiento del otro, del enteramente otro. De un enteramente otro que no es “el Dios o el Hombre de la onto–teología”, que no puede ser determinado como sujeto, consciencia, inconsciente, yo, hombre o mujer, etc. (90).

No solamente la desconstrucción es traducción, invención del otro, sino que es también y sobre todo *escritura*. ¿Qué quiere decir esto? Esto significa que lejos de considerar el “estilo de Derrida” como secundario, superficial, estetizante..., hay que aceptar que su modo de escritura es tan importante como el trabajo de lectura destructora efectuado a propósito de la historia de la metafísica, las instituciones, el psicoanálisis...; mejor aún, que este trabajo no podría hacerse sin la escritura. ¿Por qué? Porque, para Derrida, la investigación de otro lenguaje, de otra escritura —es decir, de otra lógica que no es la lógica de la metafísica, pero que no por eso renuncia a la argumentación—, es de algún modo la garantía

para no quedar cogido en la trampa de la simple oposición que reconduce siempre a lo *mismo*, porque permite situarse en los márgenes de lo que es desconstruido y no, ilusoriamente, en un exterior que no es uno.

86. *Ulysse gramophone*, op. cit., p. 127.

87. *Ulysse gramophone*, op. cit., p. 84. Preciso que este concepto de *Dasein* es, a mi entender, utilizado con tachadura. Ha sido en efecto desconstruido en “Les fins de l’homme”, en *Marges. De la philosophie*. Op. cit.

88. Cfr. *Psyché*, op. cit., p. 53.

89. *Psyché*, op. cit., pp. 53–54.

90. Cfr. *Psyché*, op. cit., p. 61.

Retomemos este punto desarrollándolo. Derrida siempre ha manifestado desconfianza respecto de un trabajo de lectura y, así, de escritura, que renunciara a cierta cientificidad para caer en un empirismo pre-científico. En *Posiciones*, respondiendo a una cuestión que concernía a la relación entre la cientificidad y la gramatología, Derrida precisa que, con toda seguridad la gramatología debía desconstruir lo que enlaza la cientificidad con la metafísica, que esto suponía un trabajo muy importante e incluso infinito, que debía, lo cito, “evitar siempre que la trasgresión del proyecto clásico de la ciencia recaiga en *el empirismo pre-científico* [yo subrayo, M. L.]” (91). Lo que implica que la práctica gramatológica lleva a efecto un *doble registro* que hace “libre y rigurosamente funcionar en su propia escritura las normas de la ciencia” (92), y esto con el fin de marcar y deshacer a la vez “el límite que clausura el campo de la cientificidad clásica” (93). Por esto, a fin de evitar que la desconstrucción —en tanto que cuestionamiento del originarismo— se hunda en un empirismo o en un positivismo, Derrida ha elaborado los “cuasi-conceptos”, los “conceptos cuasi trascendentales”, tales como la archi-huella o la archi-escritura, para pensar el origen sin origen, lo más antiguo que lo originario, la tachadura del origen..., haciendo hincapié en la afirmación donadora, inanalizable, que pone en movimiento el análisis.

Se rencuentra la misma exigencia de otra cientificidad en la actividad crítica, en el “comentario” de un texto. Antes de iniciar su largo y bello estudio del *Fedro* de Platón, Derrida precisa en dos páginas (94) las exigencias de lectura y de escritura que han presidido este estudio. Señalemos en el inicio de la navegación por estas dos páginas que etimológicamente la palabra “texto” significa “tejido”. Derrida va a presuponer siempre esta significación etimológica. Desde su perspectiva, la lectura se emparenta con el bordado, consiste en seguir un hilo de texto. Pero seguir un hilo de texto, bordar, es también escribir. Hay pues un doble gesto que consiste a la vez en leer y en escribir. Hay dos escollos que evitar. Del lado Caribdis, la actitud que consiste en reagregar, en agregar al texto no importa qué sin tomarse la molestia de seguir un hilo. El viaje está destinado al fracaso, la costura no durará. Del lado Escila, el rechazo a pillarse los dedos con el texto, a añadir un nuevo hilo creyendo ilusoriamente vigilar, como un vigía en lo alto del mástil, con una mirada altiva, todos los hilos, remitiendo a “la prudencia metodológica”, a las “normas de la objetividad”. Por decirlo de otro modo, el lado Caribdis es el empirismo pre-científico, el lado Escila es el proyecto clásico de una ciencia preservada por una onto-teología, garantizada por el logocentrismo. Entre las dos, ¿Hay, quizás, esta otra escritura, este otro texto del que habla Derrida?

91. DERRIDA, J.: *Positions*. París: Éd. de Minuit, 1972, p. 48. (N. del T., trad. esp. *Posiciones*. tr. Manuel Arranz. Valencia: Pre-Textos, 1981).

92. *Positions*. Op. cit., p. 49.

93. *Positions*. Op. cit., p. 49.

94. “La pharmacie de Platon”, en *La dissémination*. Op. cit., pp. 71–72.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE MICHEL LISSE

El profesor Lisse, especialista en Derrida, no pretende describir en toda su amplitud el motivo de la “Deconstrucción”, sino seguir las indicaciones recientes dadas por el propio Jacques Derrida sobre el término y su uso, destacando las

ideas de traducción y de adaptación centradas en la problemática de la lectura y de la traducción.

Palabras clave: deconstrucción, différance, Derrida, metáfora, hermenéutica.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE MICHEL LISSE

Le but du professeur Lisse, spécialiste de Derrida, n'est pas de décrire dans toute son ampleur le but de la “Déconstruction” mais de suivre les toutes dernières indications fournies par Jacques Derrida lui-même au sujet de ce terme et de l'usage qu'il

faut en faire, tout en mettant l'accent sur les idées de traduction et d'adaptation axées sur les problèmes de la lecture et de la traduction.

Mots-clés: déconstruction, différence, Derrida, métaphore, herméneutique.

SUMMARY OF MICHEL LISSE'S ARTICLE

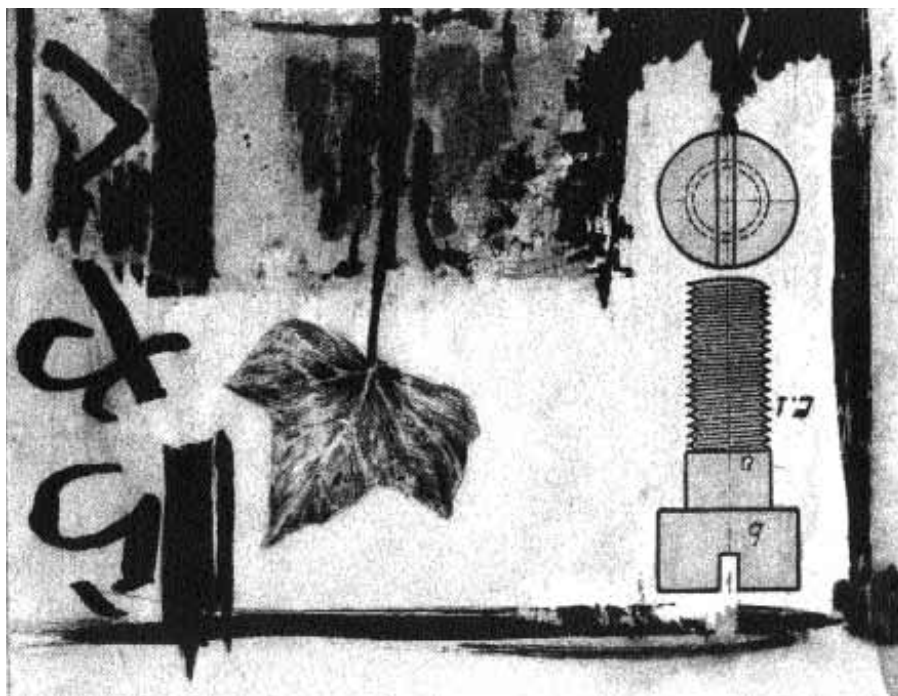
Professor Lisse, specialist in Derrida, does not intend to describe in its whole extent the aim of “deconstruction”, but to follow the recent guidelines given by Jacques Derrida himself about the term and its usage, emphasizing the ideas of

translation and adaptation focused on the reading and translation problems.

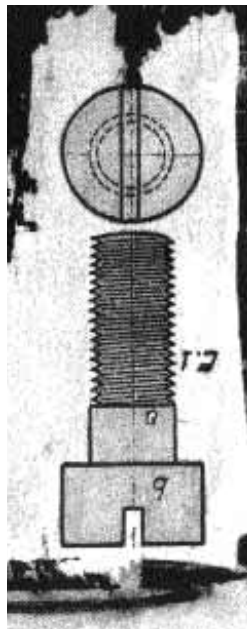
Key words: deconstruction, “différance”, Derrida, metaphor, hermeneutics.

**SINTAGMAS DE LA DIFERENCIA:
SARAMAGO Y DELEUZE, O
EL GESTO RIZOMÁTICO
DE LA IRONÍA**

Sebastián Salgado



Es el que nos ocupa un tema nacido para dar expresión al movimiento no metafísico del pensar, la diferencia y, a la vez, proferir —y, por qué no, preferir— una nueva definición de la misma. Construir, pues, una definición alejada de toda configuración paradigmática del concepto de diferencia, en suma, una definición sintagmática de sí, y hacerlo desde el acerbo cultural que nos cerca, la filosofía y la literatura, es nuestra tarea, porque con la filosofía podemos plasmar la subjetivación del aconteci-



miento diferencial que es el individuo, porque con la literatura podemos mostrar la sonrisa irónica de esta metáfora. Pero no es, la nuestra, una tarea del todo abierta, sino que desea frecuentar una forma determinada de hacer filosofía, la de Gilles Deleuze y un estilo de obrar literatura, el de José Saramago. Las dos, aquella filosofía, esta literatura, al unísono. Advirtamos, sin embargo, si es posible: el concepto que hierve en nuestros ojos es la diferencia, a la que da expresión un compromiso literario, la ironía. Lo que sigue a continuación quiere ser un discurso de posibilidad de aprehender la diferencia a través de uno de sus sintagmas, la ironía (y el gesto rizomático que la matiza conceptualmente) en un proceso ondulatorio del pensamiento.

1. EL "SÍ" DE LA DIFERENCIA Y SUS SINTAGMAS

La radicalidad de esta estrategia, la diferencia, tanto si se escribe con 'a', "différance" (1), como si no, "différence" (2), radica en la proposición afirmativa de sí misma. Diferencia que se puede definir anotándola expresivamente, es decir, la diferencia se expresa, no se representa, porque lo que la diferencia tiene delante es la potencia, mas no la conciencia; la representación atribuye una semejanza entre el objeto y el concepto, entre la cosa representada y la verdad que la nombra, en cambio, la filosofía de la diferencia difiere (en el sentido de retardar) la homogeneidad lanzando, así, el significado, la lengua, hacia el Afuera: el significante ya no procede de un significado preexistente y unitario, a modo de con-

1. Sobre el concepto de "différance", vertido al castellano bajo el término "diferancia", Derrida, su máximo valedor, sostiene que gracias a esta primera letra, la 'a', la diferencia se constituye en tanto que entramado de diferencias: "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" (DERRIDA, Jacques: "La Différance"; en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: traducción al castellano en ed. Cátedra, 1989, pág. 47-48). Pero, para que la diferencia designe esta causalidad constituyente es necesario cierta estrategia conceptual, a saber: la desconstrucción. De este modo, deconstructivamente, "différance" significa al mismo tiempo diferir, retardar o temporizar y ser distinto, no ser idéntico.

2. Gilles Deleuze acota de otra manera la noción de diferencia. No precisa ya de la introducción de una letra original, primera, como la 'a'. Para producir—decir la diferencia se sirve únicamente de la operatividad afirmativa de ésta, esto es, su repetición como ser en una "ontología de la univocidad": el ser se dice de una sola manera. Se dice de la diferencia y de todo lo que difiere en y de sí mismo; por tanto, el ser es la diferencia y ésta es la afirmación del ser como diferencia. Bajo este principio de individuación (decir, ser, el ser distinto) la diferencia se afirma a sí misma como aquello por lo que lo diverso se da. La diferencia, entonces, no es la diversidad de lo dado, sino su principio, entendiendo este punto de origen como repetición expresiva o movimiento histórico narrativo de la diferencia: frente a la generalidad, intercambio o sustitución de particularidades, Deleuze enfatiza la universalidad de la repetición; frente a la particularidad, Deleuze aprueba la singularidad de la repetición, pues "la repetición como conducta y como punto de vista concierne a una singularidad inmutable e insustituible". DELEUZE, Gilles: *Repetición y diferencia*, Barcelona: traducción castellana ed. Anagrama, 1995, pág. 50.

tenido eidético; al contrario, el orden lógico—existencial del significante es expresivo, distancia de sí toda posible objetividad y, especialmente, la objetividad producida por el atrincheramiento de la subjetividad en el contenido representativo de la semejanza, como criterio epistemológico de la modernidad. A la objetividad clásica —la subjetividad equilibrada en la correspondencia entre la verdad y las proposiciones, entre el ser y el lenguaje—, el pensamiento moderno oponía este referente interior de la objetividad: la subjetividad convertida en Semejanza, Razón. El equilibrio se lograba gracias a la representación como alianza significativa del lenguaje con las cosas. Es Michel Foucault quien mejor advierte, de manera crítica, esta operatividad del conocimiento como representación: la semejanza entre las proposicio-

nes y las cosas —reduplicación de la representación en la época clásica— adquiere durante el Renacimiento índole de conversión de la representación en metalenguaje, en modelo de conocimiento; así, el ser del lenguaje precedería al ejercicio concreto de la representación, con lo que la representación (estructura auditiva del lenguaje) se desdobra, se pone a distancia de sí: “el renacimiento se detuvo ante el hecho en bruto de que hay un lenguaje: en el espesor del mundo, un grafismo mezclado a las cosas o que corre por debajo de ellas; siglos depositados sobre los manuscritos o sobre las hojas de libros. Y todas estas marcas insistentes apelaban a un segundo lenguaje —el del comentario, de la exégesis, de la erudición— para hacer hablar y hacer al fin móvil al lenguaje que dormía en ellas; el ser del lenguaje precedía, como una muda obstinación, a la que se podía leer en él y a las palabras en que se le hacía resonar” (3).

Pero, en la modernidad, surgiría también un pensamiento salvaje, intempestivo: el de Spinoza, el cual desplaza el contenido unívocamente, esto es, sólo forma singularidades. En la filosofía de Spinoza los conceptos no son ideas, sino potencias, el deseo se afirma margen dinámico de la racionalidad, mientras que la razón se presenta a sí misma en el hecho de la argumentación geométrica de su inconsistencia ontológica. En efecto, desde un plano ontológico, el ser se dice insistencia, porque su frecuencia temporal es inmanente, dispone de un tiempo pleno, pero su consistencia sólo surge de su característica más expresiva, la ética, es decir, la potencia: la razón (arquitectura geométrica) queda fundida en la práctica (el conocimiento como red de signos, donde el mayor signo es el cuerpo); el deseo, entonces, no es otra cosa que la afirmación unívoca de la substancia. Ontológicamente, la forma, signo, es idéntica a la substancia y, por eso mismo, la potencia, el cuerpo, no es separable de la Forma. De acuerdo con Deleuze (4), quien sigue a su vez a Spinoza, la esencia, si existe, no puede existir fuera de los atributos que la expresan. Pero que los atributos expresen una esencia no significa que aquéllos y ésta sean la misma cosa. No. Cada esencia se expresa como esencia de la substancia y no del atributo: la distinción, la diferencia, aún siendo real, no es numérica, siendo numérica, no es real. Así, pues, la substancia —aquello que difiere, que es distinto por ser unívoco— es una singularidad universal. No es tanto lo infinitamente perfecto como lo absolutamente infinito. En Spinoza (5) aprendemos que: a) “a la naturaleza de una substancia pertenece el existir” (E, I, prop. VII); b) “una substancia no puede ser producida por otra substancia” (E, I, prop. VI) y c) “toda substancia es necesariamente infinita” (E, I, prop. VIII). Según esta triple conclusión, “por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (E, I, def. III). El orden en el que hemos presenta-

3. FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*, Madrid: traducción castellana ed. Siglo XXI, 1993, pág. 84.

4. DELEUZE, Gilles: *Spinoza y el problema de la razón*, Barcelona: traducción castellana ed. Muchnick, 1996.

5. SPINOZA, Baruch: *Ética*, Madrid: traducción castellana ed. Alianza, 1987; introducción, traducción y notas Vidal Peña.

La diferencia es un recorrido geométrico; no es, entonces, un engarce ideológico con la práctica de la repetición del ser distinto. Siendo una práctica, la diferencia no es paradigmática, sino núcleo funcional de una potencia estratégica como es la resistencia.

do estas afirmaciones spinozianas en torno a la substancia no es, en absoluto, arbitrario. Responde a la arquitectura desontologizadora que queremos para la diferencia: aludir a la diferencia exige comenzar por su dilatación existencial; su existir comprende todo su ser. En segundo lugar, que la diferencia exista significa que está dotada de una contingencialidad absoluta. Por último, el tiempo de la diferencia es un tiempo pleno, difiere, repite, infinitamente el ser distinto.

Traer hasta aquí un fragmento del pensamiento de Spinoza ha de servir para hacer exterior la diferencia, para nombrar expósita su expresión, porque ubicar el lenguaje en el Afuera es, sobretudo, un movimiento histórico de la diferencia. De Spinoza, la filosofía de la diferencia aprende a vivir salvajemente, en la anomalía —para tomar los términos de Toni Negri (6)— pues hace de la resistencia una estrategia conceptual (filosófica y política) y estética de la diferencia. Nótese que advertimos la resistencia estratégicamente, no como Idea, con lo que queremos señalar una práctica, mas no un concepto, una noción en vez de una representación; en definitiva, aludir al término de estrategia significa, para nosotros, coordinar la acción y el deseo en una misma práctica: el poder. Una práctica estructural, aunque no por ello estática y ahistórica. Podría objetarse, empero, que el término estrategia lleva consigo una carga de manifestación teleológica, es decir que la estrategia supone la orientación de la práctica sobre la base de una finalidad que le da sentido y consistencia ontológica. Pero, la temporización de la estrategia no descubre trascendencia alguna más allá de su juego, que no es otro que el de la repetición: repetir la diferencia.

La diferencia es un recorrido geométrico; no es, entonces, un engarce ideológico con la práctica de la repetición del ser distinto. Siendo una práctica, la diferencia no es paradigmática, sino núcleo funcional de una potencia estratégica como es la resistencia. En ésta, en la resistencia, hay, al menos, los siguientes procesos de subjetivación, a modo de signaturas de la misma: la ironía, la impostura y el ingenio. Aquí sólo nos ocuparemos, y parcialmente, de la primera. Sin embargo, hemos de decir que la impostura traza la resistencia modelo estético de la comprensión existencial histórica del tema de la verdad. La impostura, ironía de la libertad, es un gesto —porque la verdadera palabra filosófica tiene lugar en escena— en el que la dimensión estética del concepto trueca en irrenunciable su propuesta de diferenciación. Decimos, pues, que la impostura, esa expresión de la risa repetida por el valor del ingenio, acontece no como sujeto sino como gesto; pero, qué clase de gesto. El gesto aplazado de lo finito. Y cómo es posible dicho gesto. Se trata de un género dialéctico abierto siempre a la diferencia, pues lo blanco y lo negro no son figuras de una neutralidad cromática. Son expresiones de un mutuo debilitamiento: el acontecimiento de la subjetivación como pro-

6. NEGRI, Toni: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona: traducción castellana ed. Anthropos, 1993.

ceso de repetición de la diferencia. De este modo, la impostura como gesto filosófico se expresa en la reflexión del concepto sobre sí mismo; reflexión que no viene marcada por el problema de la representación, sino por el de la expresión (7).

Si hasta aquí hemos delimitado la práctica de la impostura como modelo ontológico fundamental, porque, como dice Sartre, “el origen de la singularidad es el azar más radical” (8), en cuanto al ingenio diremos que es el horizonte irónico del discurso de la subjetividad, encaramada a las alturas para, desde allí, ser arrojada inmisericorde al vacío, recreando en la caída las lanzas del abismo. La administración circular de este juego del pensar (el ingenio) requiere destripar el Todo mediante la presentación fantasmagórica de sus posibles, es decir, con el hallazgo asistemático, plural e indigente de sus ruinas, de sus heterogeneidades más contemporáneas. De esta forma, el ingenio, creemos, es el proceso de resistencia de un sujeto que no ha tenido lugar, que no tiene lugar, pero que, sin embargo, conserva toda su potencia en la expresión estética de su ser (no ser Ser).

Por su parte, ocuparnos de la ironía significa transcribir su risa metafórica —la ironía como ventaja estética, como gramática de un estilo literario— y, a la vez, referir su andamio conceptual, radicado en la estructura nómada, rizomática, del pensamiento, pues su fuente sigue siendo asistémica. La revitalización de la ironía surge, entonces, desde la constitución de su praxis como modelo de oposición subversiva, porque la actividad crítica es función estilísticamente irónica de la filosofía (9). La ironía, “estilo del filósofo” la llama Savater, pone ante nuestros ojos la tarea curativa que porta en sí la filosofía, pues ésta última es “una inacabable cura de urgencia del lenguaje, o mejor, sana a los hombres de esa su enfermedad originaria, el lenguaje” (SAVATER, Fernando: ob. cit. 1996, pág. 160). Ahora bien, habría que advertir, además de un contenido, ya sea ético y/o epistemológico, un continente en dicha tarea curativa, a saber: la presentación ontológica de su existencia. Pero, de inmediato, comprendemos que esta presentación sólo cobra sentido en clave deconstructiva o radicalmente existencial, porque “en último término el filósofo —dice Savater— advierte su propia impracticabilidad como sujeto y la imposibilidad que entraña decir yo categóricamente” (SAVATER, Fernando: ob. cit. 1996, Pág 158).

Esta presentación ontológica —podemos descifrarla en tanto que proyecto desontologizador— es una “movilidad ironista del filósofo” capaz de mostrar esta doble imposibilidad: el sujeto no

7. La presentación de la impostura como tarea filosófica requiere estudiar, en primer lugar, el sistema de Spinoza, porque la geometricidad de su pensamiento lanza sobre el concepto advertencias de desorden. La geometría presente en la Ética de la impostura del concepto, pues no hay lugar sino para la univocidad radical de la substancia. En segundo lugar, Sartre y Deleuze llevarán hasta el límite esta afección spinoziana del concepto medido en la impostura; uno, Sartre, por medio de la ampliación estética de su radio de acción existencial, el otro, Deleuze, por el nombramiento del acontecimiento del concepto en el enjambre de la repetición —desterritorialización de la fuerza— de la diferencia.

8. SARTRE, Jean-Paul: “El universal singular” (en *Kierkegaard vivo*, por Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Karl Jaspers, y otros; U.N.E.S.C.O. 1964. Madrid: traducción castellana ed. Alianza, 1970)

9. SAVATER, Fernando: “La filosofía tachada” (en *La voluntad disculpada*; Madrid: ed. Taurus, 1996, pág. 155)

domina ningún lenguaje, pero tampoco se encuentra dominado por ningún lenguaje omnipotente. Y, sin embargo, Savater acierta a atribuirle una arquitectura racional; el filósofo quiere seguir conservando la razón, pero ahora ha de emplearla no para legitimar sino para comprometer. Un compromiso que menciona el poder de la razón como práctica contra sí misma. En dicha práctica de autoconstitución el ejercicio de la razón se triplica: es ético, ontológico y epistemológico. Si Deleuze ofrecía al humor, más allá de la ironía, la ventaja de la “cuarta persona del singular” (10), Savater, por su parte, registra en la ironía esa misma experiencia individualizadora del lenguaje: hemos advertido ya que la actividad crítica de la ironía es una experiencia continental, es decir, comprometida ontológica–existencialmente; la ironía forma los márgenes de un continente, de la frontera borrada de la subjetividad, de la marca que arruina el decir esencial del Sujeto, su categorización. Pero, la ironía también es un sesgo ético de esa impracticabilidad ontológica y un compromiso epistemológico, porque para Savater, “lo contrario a la ironía es algo que vamos a llamar Iglesia, entendiendo por tal ese discurso cerrado, total, que da cuenta de todo y sabe siempre lo que hay que hacer y por qué; discurso que explica, recomienda y justifica, que sabe” (SAVATER, Fernando: ob. cit. 1996, pág 155).

La ironía hemos de aprehenderla en tanto que signatura de la resistencia, porque como nuevo logos incrustado en la paradojicidad del proyecto de existir nos revela un abismo: la verdad no existe. Pero, en esta imposibilidad de observar la verdad aún sobrevive cierta posibilidad, a saber: el paso a lo verdadero. De lo infinito a lo cierto, de lo eterno a lo posible, de la intemporalidad a la fuerza, ese es el cambio esencial del que nos faculta la ironía como signatura de la resistencia. La posibilización de lo verdadero supone, así, el fin de LA VERDAD misma. Histórica en su origen, existencial en su definición, la verdad es el margen finito, la actividad que no pertenece a ningún sujeto; es la distancia atribuida a la fecundidad de lo “Otro”, de lo imaginario. En este sentido, la ironía es una estructura constante de la novela como género de conocimiento y, especialmente, en la prosa de Saramago, donde la ironía es reveladora de la ambigüedad e inteligencia de la obra, al mismo tiempo que del sujeto–lector, quien proyecta la espera como forma de la ironía, del juego del saber entre el ser y el no–ser. Así, nombrando el ser por el no–ser, la ironía se convierte en un juego del ingenio que enuncia la posibilidad existencial de la condición de imaginar.

Por esta razón, la ironía no queda situada más acá del humor: si el humor, inseparable de la filosofía, convierte cada concepto en un delta de ambigüedad, la ironía se mantendrá siempre en el riesgo de lo siniestro. Deleuze reclama el humor como el “*savoir-faire* del acontecimiento puro o la cuarta persona del singular”, es decir, como la anulación de

10. DELEUZE, Gilles: *Lógica del sentido*, Barcelona: traducción castellana ed. Paidós, 1994, pág. 151.

toda profundidad o significación, mientras que desplaza la ironía a la designación de la coextensividad del ser con el individuo; insiste, así, Deleuze en agrandar el concepto filosófico del humor rebajando el de la ironía. Por nuestra parte, en cambio, tratamos de mantener la ironía en tanto que voz del ingenio, metáfora de lo posible, la cual no está en detrimento con respecto al humor, pues, como éste, la ironía es un lenguaje que habla de un abismo, que presencia la dinámica existencial del deseo, que actualiza toda posibilidad del concepto conformando la astucia que posee la crítica. Por eso, la ironía se anuncia a sí misma gesto sintagmático de la diferencia, mirada de un segmento de resistencia, aquel gesto de ingravidez, aquella mirada sin identidad, porque su proceso de subjetivación no podrá ser definido de manera trascendental: la tarea que la ironía tiene delante consiste en tratar de reconstituir los márgenes del pensar, pero no de manera kantiana, sino como hallazgo plural y asistemático de la potencia de la resistencia en tanto que expresión nihilizadora del lenguaje.

1.1. Saramago: la gramática irónica como estilo

La exposición estética de la reflexión que la lógica narrativa de Saramago lleva a cabo traza la palabra como gesto: no se trata de advertir isomorfía entre el lenguaje y el pensamiento, sino de mostrar cómo la ironía es capaz de otorgar al gesto una dimensión impronunciable, el pliegue de sí; pero este pliegue acontece bárbaro, esto es, como si fuera otro. Es por esta razón por la que dicho pliegue se comprende asistemático, no vulgar, fronterizo, debido a su capacidad intrínseca para el mestizaje. De esta forma, realidad y lenguaje no son la cara y cruz de una relación simbólica, entre la palabra y las cosas no existe ya relación sinonímica alguna; al contrario, el lenguaje —el mundo convertido en discurso— no es el reverso de las cosas, a modo de desciframiento del origen—sustancia de las mismas. El lenguaje no vive por más tiempo en la determinación visible de la realidad. Esta y aquél constituyen el unívoco gesto de una invención, de una aventura en los límites de la representación: el lenguaje—mundo como estilo, como obra de arte. Decimos límites de la representación porque cualquier poder de visibilidad, de traducibilidad de la realidad, que hubiera de ser atribuido al lenguaje sólo tiene sentido como crítica, es decir, como discurso ideológico. Es cierto. En José Saramago existe el renacer de la ideología como movimiento capaz de soslayar todo puente hacia el signo, lo que significa que el gesto ideológico no es tanto político como estético, porque —de acuerdo con Bajtin— la novela es el mayor gesto ideológico: “El hablante en la novela es esencialmente un hombre social, históricamente concreto y determinado, y su palabra es un lenguaje social (aunque en germen) y no un dialecto individual [...] El hablante en la novela siempre es, en una u otra medida un ideólogo, y sus palabras siempre son ideogemas. Un lenguaje especial en la novela

La ironía hemos de
aprehenderla en tanto
que signatura de la
resistencia, porque como
nuevo logos incrustado
en la paradojicidad del
proyecto de existir nos
revela un abismo: la
verdad no existe.

La ironía no queda situada más acá del humor: si el humor, inseparable de la filosofía, convierte cada concepto en un delta de ambigüedad, la ironía se mantendrá siempre en el riesgo de lo siniestro.

es siempre un punto de vista especial acerca del mundo, un punto de vista que pretende una significación social” (11).

Esta ideologización de la novela será la que permita la incorporación a la misma de diferentes géneros, literarios y extraliterarios, así como relativizar la tarea del héroe lejos de toda épica (12), lo que supone descifrar la novela como definición heterotópica del presente. La novela es, pues, la aventura más contemporánea del pensar. Esta concreción estética del término ideología aumenta el poder heterónomo de la palabra. Ideología quiere decir señalización plural del segmento de acción que le toca vivir al lenguaje. Ideólogo, por tanto, no es el nombre del vástago, ideología no es la sordera a la heteronimia o criterio de hacer distintas todas las sombras, todas las cosas, todas las palabras; ideología, en cambio, es el temblor multiplicador de la impostura, esa acción por la que se define el riesgo de lo verdadero. A su vez, la impostura es fuente de resistencia y ésta eco de la palabra que existe siempre futura.

Saramago puntualiza para relativizar. Todo habla a la vez: una mirada, un pensamiento, el movimiento espontáneo del cuerpo. Toda indicación lineal, unitaria y jerárquica se desliza lentamente hacia su autodestrucción. De esta forma, el discurso literario de José Saramago consigue envejecer al sujeto omnipresente, para reemplazarlo por la narración de la diferencia, esto es, la pluralidad que nos viene ofrecida en toda su ambigua contingencialidad por estos criterios literario filosóficos singularizadores del compromiso estético y ético de Saramago:

a) La temporalidad, absuelta de cualquier construcción lineal, desarma las reservas de apodicticidad; el sujeto, desprendido de su seguridad, de su omnisciencia, es visitado por el *instante* como el nexo virtual que hace posible la relación entre obra y mundo: “No se puede fijar ninguna imagen: el instante no existe [...] No es tiempo del desierto. No es ya tiempo. No es aún tiempo” (13). El instante, la reflexión del tiempo sobre sí mismo, se encuentra comenzando siempre; es diferente, plural. Continente. Por esta razón, la obra es biografía y la escritura, vida (14). Pero en este espesor biográfico que es el tiempo los personajes de Saramago son diferentemente libres. No sabemos sino lo que hacen, de ahí que Saramago nos ofrezca la posibilidad de comprenderlos en el instante en que somos conscientes, sabedores, de la imposibilidad de inmovilizarlos.

Permanecen, pues, innominables: “un hombre, cualquier hombre [...] darle nombre es fijarlo en un instante de su transcurso, inmovilizarlo, quizá en desequilibrio, darlo desfigurado” (SARAMAGO, José: *Manual...* ob. cit. 1989, pág 23). Personajes innominables o nombrados absolutamente, como en su última novela, *Todos los nombres*. El espacio bio-

11. BAJTIN, Mijail: *Teoría y estética de la novela*, Madrid: traducción castellana ed. Taurus, 1991, pág. 149–150.

12. BAJTIN, Mijail: *Teoría y estética de la novela* pág. 138

13. SARAMAGO, José: *Manual de pintura y caligrafía*, Barcelona: traducción castellana ed. Seix-Barral, 1989, pág. 115.

14. “Lo que aún no está, lo que vino y transita, lo que ya no está. El lugar, sólo espacio y no lugar, el lugar ocupado y, por lo tanto, nombrado, el lugar otra vez espacio y depósito de lo que queda. Esta es la más simple biografía de un hombre, de un mundo y tal vez de un cuadro. O de un libro. Insisto en que todo es biografía” (SARAMAGO, José: *Manual de pintura y caligrafía*; pág. 113).

gráfico que compone esta paradoja del nombre nos revela, en último término, personajes inaprehensibles, libres, diferentes (15).

b) La ironía, sarcasmo relampagueante, punzante metáfora de la realidad, es el medio expresivo de la novelística de Saramago. Su prosa, convertida en espacio poético, en reflexión filosófica y en leyenda, concede a la ironía el poder de expresar la palabra según su propia contingencia, esto es, situada. La ironía, esa atmósfera narrativa de agrio humor, es la bandera de una apuesta literaria concreta: el discurso crítico de la verdad, donde el error no es simplemente el lado oscuro de la verdad. El error tiene que ser un ensayo de la verdad.

c) Pero la ironía *ocupa un sitio*: tanto es elemento crítico, es decir, ejercicio intelectual, como dato existencial. Y en este último caso, la ironía se trueca en paisaje: “lo que más hay en la tierra es paisaje. Por mucho que falte lo demás, paisaje ha sobrado siempre, abundancia que sólo se explica por milagro infatigable, porque el paisaje es sin duda anterior al hombre y, pese a todo, con tanto existir no se ha acabado aún. Será porque constantemente muda: hay épocas del año en las que el suelo es verde, otras amarillo, y luego castaño, o negro. Y también rojo, en algunos sitios, que es color de barro o de sangre sangrada” (SARAMAGO, José: *Alzado del suelo* ob. cit. 1988, pág. 9). Paisaje que siempre es luz y color, porque no es luz que por claridad nos ciegue. Este paisaje, donde Lisboa se halla circunstancia del *modo-de-ser-hombre-Saramago*, colecciona lo humano como mirada en la que ensamblar metáfora y vida.

Según este tratamiento que Saramago otorga al tiempo y a los personajes, según la potencia de la ironía y en el reto existencial que les propone el paisaje, la novela, en tanto que escenario de autocomprensión del hombre, amplía sus horizontes convirtiéndose en género de conocimiento. Por ejemplo, *Manual de pintura y caligrafía* (1977) es un claro ejemplo de cómo una obra de arte es capaz de torcerse sobre sí para interrogarse por la relación que ella, y el arte en general, mantienen con el pensamiento. El *latifundio* en *Alzado del suelo* (1980) no sólo es imagen literaria de un paisaje sociológico, un cuadro de Portugal ya entrado en el siglo XX, también pretende ser la denuncia política de la miseria y la opresión, y el compromiso del autor con la liberación. *Memorial del convento* (1982), por su parte, es trabajo de orfebre, es el placer que proporciona recorrer la comisura de los pliegues deletreando mordazmente la ironía, la crítica que grita el conocimiento convertido en obra de arte. Esta novela, *Memorial del convento*, comienza mil veces: retando a Dios, haciendo eterna la injusticia, edificando el lenguaje como situación. Mirando por dentro, como “Blimunda”. Todas esas veces concluyen, sin embargo, en un mismo punto, a saber: el hecho de que la huida no se desengancha de lo humano, al igual que la verdad no puede prescindir del

15. “Domingo Maltiempo no llegará a viejo. Un día, después de hacerle cinco hijos a su mujer, pero no por esa razón tan común, pasará una cuerda por la rama de un árbol, en un descampado, casi a la vista de Monte Lavre, y se ahorcará. Entretanto anduvo con la casa a cuestas por otros lugares, huyó tres veces de la familia y la última no pudo volver a hacer las paces porque le había llegado la hora” (SARAMAGO, José: *Alzado del suelo*, Barcelona: traducción castellana ed. Seix-Barral, 1988, pág. 19)

error. *El año de la muerte de Ricardo Reis* (1984) hace explotar, ante el rostro perplejo del personaje-múltiple, el silencio del entendimiento (16). Un silencio que truena con la voz de la luz. La luz es como la palabra: agita las cosas y a los hombres. Pero un hombre no es siempre el mismo; la luz es su tiempo, una peregrinación en la que lo cierto enciende la duda. Una duda diferida, albacea del abismo entre el ser y la existencia. Sólo la muerte, dice Saramago, es; no tiene tiempo (17). En 1986, *La balsa de piedra* encumbrará la estrecha relación que guardan el ensayo y el relato fantástico; en este caso, el ensayo se dice político, histórico y filosófico sobre Europa, mientras que el relato fantástico bota al mar a la Península ibérica, balsa de piedra convertida en ínsula, en resistencia y diferencia de la europeidad. En su *Historia del cerco de Lisboa*, en 1989, Saramago vuelve a borrar los márgenes entre filosofía y novela; ahora es una Lisboa sitiada el centro organizador, donde el cerco literario abunda filosóficamente en la experiencia histórica de la verdad. Por último, *Ensayo sobre la ceguera*, 1995, decide no ocultar más su nombre: se trata, definitivamente, de un ensayo, en el que no hay nombres, sólo sombras amarillentas, ceguera blanca que marca lo que somos. Este ensayo, que ya no ve lindes entre arte y filosofía, se muestra siempre atento a las exigencias de libertad del Otro, porque la mirada no ve sin ser vista, la libertad, la verdad, no es posible sin la libertad de los otros.

En todas estas fértiles alianzas entre literatura y realidad, entre obra y vida, entre arte y pensamiento, hay el mismo principio que las anuda: la renuncia a conceder a la palabra un sentido absoluto. Renuncia a no olvidar el proyecto de *comprender-se* que tiene ante sí el hombre: “Lo que no se ha acabado aún de averiguar es si es la novela la que impide al hombre olvidarse, o si es la imposibilidad del olvido lo que lleva al hombre a escribir novelas” (18). En el instante en que esta imposibilidad del olvido brilla y tiembla como paisaje, Saramago edifica un discurso de la verdad, a un tiempo literario y filosófico, servido desde y como ironía.

1.2. Gilles Deleuze: el pensamiento nómada de la filosofía

Hemos nombrado, al fin, la ironía sintagma de la diferencia, pero aún nos falta argumentar su gesto rizomático, esto es, señalar el movimiento ondulatorio de su estructura conceptual.

Y, para ello, acudimos una vez más a la filosofía de Deleuze.

¿Pero, cómo!, ¿No es acaso Deleuze quien se queja de la ironía?, ¿No es Deleuze el filósofo que emplaza la ironía tras el humor?. En efecto, en su *Lógica del sentido*, Deleuze afirma “el sentido y el sinsentido abandonan su relación de oposición dinámica, para entrar en la copresencia de una génesis estática,

16. “Hay gente así, que repite las palabras que oye, las personas, realmente, son papagayos unas de otras, no hay otro sistema de aprendizaje” (SARAMAGO, José: *El año de la muerte de Ricardo Reis*, Barcelona: traducción castellana ed. Seix-Barral, 1990, pág. 40).

17. “No sé qué es la muerte, pero no creo que sea ése el otro lado de la vida de que habla, la muerte, creo yo, se limita a ser, la muerte es, no existe, es, Entonces, ser y existir no son idénticos, No, querido Reis, ser y existir sólo no son idénticos porque tenemos las dos palabras a nuestra disposición, Al contrario, precisamente porque no son idénticos, tenemos las dos palabras y las usamos” (SARAMAGO, José: *El año de la muerte de Ricardo Reis*, Barcelona: traducción castellana ed. Seix-Barral, 1990, pág. 79).

18. SARAMAGO, José: *Historia del cerco de Lisboa*, Barcelona: traducción castellana ed. Seix-Barral, 1993, pág. 50.

como sinsentido de la superficie y sentido que se desliza sobre ella. Lo trágico y la ironía dejan sitio a un nuevo valor, el humor. Porque si la ironía es la coextensividad del ser con el individuo, o del Yo con la representación, el humor es la del sentido y el sinsentido; el humor es el arte de las superficies y las dobleces, las singularidades nómadas y el punto aleatorio siempre desplazado, el arte de la génesis estática, el *savoir-faire* del acontecimiento puro o la cuarta persona del singular; toda significación, designación y manifestación quedan suspendidas, toda profundidad y altura abolidas” (DELEUZE, Gilles: *Lógica del sentido*, 1994, pág. 151). El humor aparece, así, como la ondulación misma del lenguaje, como “el arte de las superficies y los dobleces”. El humor, convertido en nuevo logos filosófico, alude a su vez a un nuevo tipo de filósofo: el cínico (19). Contra el platonismo, Deleuze afronta una imagen del filósofo como conquistador de superficies, donde no hay profundidad ni altura, tan sólo acontecimiento. Estos filósofos “no esperan la salvación en las profundidades de la tierra o en la autoctonía, ni tampoco en el cielo y la Idea, la esperan lateralmente, del acontecimiento, del Este, allí donde, como dice Carroll, se levantan todas las buenas cosas. Como los megáricos, los cínicos y los estoicos empiezan un nuevo filósofo y un nuevo tipo de anécdotas” (DELEUZE, Gilles: ob. cit. 1994, pág. 141).

A pesar de esta clara manifestación a favor del humor sobre la ironía, creemos hallar cierta vocación irónica en la filosofía de Deleuze, debido al espacio que ella misma nos proporciona: el *entre*. Un espacio en el que la ironía se mueve firme. El *entre* es el espacio de operatividad de los acontecimientos, la exposición de las circunstancias de las cosas, de su desatención a principios últimos o fundamentales. Por tanto, lo que hay que pensar —aquello que el *entre* como espacio filosófico en el que se expresa el acontecimiento nos pone delante— es la diferencia. Lo múltiple, marginal y disperso. Otro.

Pero, qué es eso Otro. El propio Deleuze reconoce sin ambages que fue Sartre quien inaugurara el pensamiento del Otro, pues hubo de colocar su análisis existencial más allá del esquema de relaciones sujeto/objeto: “La teoría de Sartre en *El Ser y la Nada* es la primera gran teoría del otro, porque supera la alternativa: ¿el otro es un objeto (aunque fuese un objeto particular en el campo perceptivo) o bien es sujeto (aunque fuese otro sujeto para otro campo perceptivo)? Sartre es aquí el precursor del estructuralismo pues es el primero en haber considerado al otro como estructura propia o especificidad irreductible al objeto y al sujeto” (DELEUZE, Gilles: ob. cit, 1994, pág. 309, nota 11). Al mismo tiempo, sin embargo, Deleuze opina que este descubrimiento le sirve de poco a Sartre, porque hace desembocar el tema del otro en la dimensión pre-estructural de la mirada. La mirada, por tanto, es el elemento expresivo de la

Resistir es hacer tiempo
el ser, esperar vencerlo.
Resistir es hacer ser el
tiempo, *con-vencerlo*.

19. “La filosofía a bastonazos de cínicos y estoicos sustituye a la filosofía a golpe de martillo. El filósofo ya no es el ser de las cavernas, ni el alma o el pájaro de Platón, sino el animal plano de las superficies, la garrapata, el piojo. El símbolo filosófico ya no es el ala de Platón, ni la sandalia de plomo de Empédocles, sino el manto doble de Antístenes y de Diógenes” (DELEUZE, Gilles: *Lógica del sentido*, pág. 144)

radicalidad existencial del otro, de su libertad, de su contingencia; pero es también una mirada, según Deleuze, que devuelve en líneas generales el tratamiento del otro a las formas clásicas de la relación sujeto/objeto.

No nos resulta tan fácil, a nosotros, concluir la problemática existencial y epistemológica que revela el término de la “mirada” en Sartre de igual manera que Deleuze, porque la actualización de la posibilidad de la estructura—otro en general que lleva a cabo la filosofía de Sartre no se detiene en el simple hecho de la manifestación de un “otro—objeto para mí”, sino que progresa hasta la realidad de la mirada donde el otro es un para—sí que me mira y niega, en una aproximación afirmativa de la libertad del *nosotros*.

Este progreso de la mirada sartreana, que pasa de un objeto visto por el otro, un “para—sí”, a la aparición del otro en mi situación como algo que me escapa por principio, un “para—otro”, para finalmente advertirse simultaneidad “para—sí—para—otro”, ya que la verdad de ver al otro figura en el ser visto por otro, este progreso existencial histórico de la libertad, pone de manifiesto la radicalidad asintética de la estructura—otro, pues no hay síntesis posible de la experiencia que tengo de él como pura evidencia por y para sí misma, esto es, como no conocido, tematizable sólo a título de *huida*. Y no hay síntesis porque la nada es, en definitiva, la distancia que hay que cubrir en la relación con el otro (20). Esta realidad de la mirada hará progresar la teoría existencial sartreana del otro de manera histórica, es decir, como nombramiento de la *presencia—al—otro* exégesis temporal del “para—sí”: mi “ser—para—otro” adquirirá el carácter de un acontecimiento absoluto; se trata de la *historialización antehistórica* de toda posibilidad de ver al otro, de ser visto por él. *Historialización* que ha de ser entendida como aparición contingente de la situación.

Trátase, pues, de reconocer en Sartre y Deleuze la misma proposición genealógica: la repetición de lo otro nos conduce indefinidamente a la creación de singularidades, a la advertencia de la diferencia. Pero destaquemos cómo tiene lugar esta advertencia en el pensamiento de Gilles Deleuze, cuál es su movimiento concreto y si éste se puede o no nombrar gesto rizomático de la ironía.

La repetición de lo otro, de lo diferente, la creación de singularidades (21), es multiplicidad de líneas de fuga, es decir, un emplazamiento de la

historia por parte de la nomadología: “Se escribe la historia, pero siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, en nombre de un aparato unitario de Estado, al menos posible, incluso cuando se hablaba de los nómadas. Lo que no existe es una Nomadología, justo lo contrario de una historia” (22). Y dónde, según qué concepto, en medio de qué espacio, podrá asirse filo-

20. “Ainsi, par la regard J’éprouve autrui concrètement comme sujet libre et conscient qui fait qu’il y a un monde en se temporalisant vers ses propres possibilités. Et la présence sans intermédiaire de ce sujet est la condition nécessaire de toute pensée que je tenterais de former sur moi-même. Autrui, c’est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n’est sa pure et totale liberté, c’est-à-dire cette indétermination de soi-même que seul il a à être pour et par lui” (SARTRE, Jean-Paul: *L’être et le néant*, Paris: Gallimard, 1949, pág. 330).

21. “Todo es singular, y por ello colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal” (DELEUZE, Gilles: *Lógica del sentido* pág.160

22. DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, II, Valencia: traducción castellana ed. Pre-textos, 1988, pág. 27.

sóficamente la nomadología. En el *Rizoma*. Ahí están las respuestas. Porque “un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción” (23). El rizoma no es un sujeto, tampoco un objeto, ni una estructura general; el rizoma es multiplicidad de líneas de fuga ubicadas mesetariamente, pues la meseta no tiene principio ni fin. Así, del rizoma hay que expresar que se encuentra acentrado, en fuga permanente y designado según su propia segmentariedad.

En la filosofía de Deleuze, el concepto de rizoma viene detallado sobre la base de la concreción de su propio movimiento. Este movimiento no es otro que la ondulación, es decir, un modo de ponerse en órbita, porque ya no hay punto de apoyo sobre el que una palanca cualquiera ejerza su fuerza para disponer el movimiento energético. Deleuze divisa un nuevo tipo de movimiento: ondulatorio, gravitatorio; sobre la base de este otro movimiento podremos expresar una nueva aprehensión del espacio-tiempo basada en la noción de “acontecimiento”. Pero el acontecimiento como experiencia del objeto nos ofrece una dimensión diferente del sujeto, a saber: el “entre”. Qué es el “entre”. Responderemos que una manera de crear conceptos, pues crear conceptos es la tarea que Deleuze asigna continuamente a la filosofía (24). Crear conceptos significa no interpretar las cosas, sino expresar acontecimientos, hablar de las circunstancias como el modo de ser mismo de las cosas.

Hemos avanzado ya algo: el movimiento ondulatorio del concepto de “rizoma” ha detallado el quehacer mismo de la filosofía como creación de conceptos, así como la nueva experiencia de la subjetividad, el “entre”, como espacio de operatividad de los acontecimientos. De esta manera, no sólo aludimos a un logos diferente —lógica ondulatoria del concepto— sino a un sujeto también diferente, porque frente al sujeto seguro de la modernidad (el Yo, la Representación) y frente a la reacción posmoderna (ampliación de la ruina ontológica del sujeto), Deleuze ofrece una potencia nueva de la experiencia de la subjetividad: el valor existencial del acontecimiento. Por eso, a nuestro modo de ver, Deleuze progresa estructuralmente por el camino sartreano, porque, como hemos demostrado más arriba, es la edificación sartreana del otro, como posibilidad de mi posibilidad, la apoyatura sobre la que se ejercita el planteamiento deleuzeano del acontecimiento. Por tanto, el resultado es una ventaja estructural que, retrospectivamente, hará variar el pensamiento de Sartre en clave ahumanista del filosofar. Ahora bien, ¿cómo resulta posible aludir siquiera a un ahumanismo en Sartre cuando él mismo es quien suscribe *El existencialismo es un humanismo*? Sin embargo, nuestra afirmación no es en absoluto contradictoria, pues el principio activo del existencialismo sartreano (la precedencia onto-lógica de la existencia sobre la esencia) es, a un tiempo, exposi-

El discurso literario de José Saramago consigue envejecer al sujeto omnipresente, para reemplazarlo por la narración de la diferencia.

23. DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *Mil Mesetas...* (pág. 29)

24. “La filosofía consiste siempre en inventar conceptos. Nunca me han preocupado las superación de la metafísica o la muerte de la filosofía. La filosofía tiene una función que sigue siendo plenamente actual, crear conceptos” (DELEUZE, Gilles: *Conversaciones*, Valencia: traducción castellana ed. Pre-textos, 1995, pág. 217)

ción de la radicalidad de la libertad, esto es, su afirmación como condena, y fundamento activo de un proyecto de desconstrucción del sujeto, es decir, nombramiento de la potencia como huida de ser del “ser–para–sí”, tal y como se expresa en *El ser y la nada*. Por esta razón, el ahumanismo sartreano es una tarea del lenguaje abocado a la formación diferencial del acontecimiento de la subjetividad sobre la base de un replanteamiento existencial y estructural del tema de la historia. No se trata aquí de demostrar la posibilidad de un lenguaje ahumanista en el espacio de reflexión sartreano (25), diremos tan sólo que la variable existencial que maneja este proyecto es el reconocimiento no ontológico de la potencia del “para–sí” como sujeto; dicho reconocimiento viene expresado según los términos filosóficos de una *huída*, es decir, de un proceso de diseminación (“nihilización”, en términos sartreanos) de la subjetividad. Por otra parte, el ahumanismo de la filosofía de Sartre mantiene un compromiso, es decir, se encarece como resistencia histórica al trazarse *llamada* a la libertad del otro.

Por tanto, el momento de crisis del humanismo, del que es consciente y copartícipe la filosofía de Sartre, no ofrece una superación del humanismo de manera metafísica (como sí lo hace Heidegger, al desvelar, por ejemplo en *El ser y el tiempo*, el Ser mediante un proceso de desocultamiento del *Dasein*), sino según el avance estructural del proceso de renovación de la experiencia del sujeto: “Tras la muerte de Dios, he aquí que se anuncia la muerte del hombre”, dice Sartre. La “muerte del hombre” supone la desestabilización del sentido desde la programación existencial del ser libre. Es decir, la muerte del hombre en nada se distingue del proyecto de existir en que consiste el proceso de historialización del individuo. Este avance se hace posible desde la frecuencia metodológica de la “totalización” como movimiento de historialización de la libertad (*Crítica de la razón dialéctica*), desde la designación del fragmento, como espacio relativo a la arquitectura histórica de la subjetividad, interpretado en tanto que ruina ontológica del sujeto (*El ser y la nada*), con lo que el valor quedará asignado a la totalidad fallida hacia la cual un ser se hace ser (*Cahiers pour une morale*) y, finalmente, desde el otro, la diferencia, como señalización temporal del despliegue existencial histórico de la visibilidad del sujeto (*El ser y la nada*), pone en cuestión el orden esencial de la verdad (*Vérité et existence*).

Pero, volvamos al esquema rizomático de la operatividad del concepto en Deleuze. El “entre” figuraba allí como auténtica exposición de la subje-

tividad. Esta ya no refiere su potencia en función de la polémica modernidad/posmodernidad, sino que la potencia del acontecimiento exige ahora la actualización del concepto de “fuerza”; actualidad capaz de legitimarla en tanto que “*esfuerzo*”, por lo que se tratará de una actuali-

25. Los capítulos décimo y undécimo de nuestra Tesis Doctoral, “*La libertad como proyecto narrativo de la historia en la filosofía de Jean-Paul Sartre*” (Universidad de Salamanca, 1996, inédita) están dedicados, en parte, a hacer patente dicho ahumanismo sartreano. De igual manera, pero mucho más condensado, es el esfuerzo que llevamos a cabo en nuestro artículo, “*El discurso contemporáneo de la filosofía de Sartre*” (“VOLUBILIS”, N° 5, abril de 1997, en especial en las páginas 100–103), para dar expresión a este tema, la posibilidad de un lenguaje ahumanista en el pensamiento de Sartre.

zación de carácter spinoziano. No en vano, para Deleuze, Spinoza es el “filósofo de la expresión” (26). De esta manera, el “entre”, espacio de comprensión o expresión de los acontecimientos, frente al mero hecho de la interpretación, es lugar donde aprehender el movimiento de la subjetividad como *esfuerzo* o potencia de obrar; según esta lógica de la diferencia, la expresión es presentada como núcleo de resistencia, esto es, como expresión de singularidades en un plano de inmanencia. Gracias a esta lógica de la diferencia —“lógica de multiplicidades”, la define Deleuze en sus *Conversaciones*, (pág. 233)— el eje ondulatorio de la desaparición del sujeto es precisamente el acontecimiento. Pero con esto no basta, es preciso que la filosofía de la diferencia genere su propia vitalidad: insista creativamente en dotar de consistencia a la expresión de los acontecimientos.

Con anterioridad hemos descrito la posibilidad del “rizoma” en su relación con la “meseta”, aludiendo a ésta en tanto que multiplicidad de líneas de fuga o singularidades en un plano de inmanencia. La relación establecida entre “rizoma” y “meseta” venía a discernir los límites de la subjetividad, esto es, del lenguaje, por lo que la relación rizoma/meseta sólo sería expresable en el acontecimiento desterritorializador del lenguaje: la escritura como proceso de fuga. De este modo, en el pensamiento de Deleuze el “rizoma” no sólo posee una operatividad conceptual, también estilística, y ambas serán dispuestas nómadamente; pero, al mismo tiempo, ambas habrán de quedar integradas en una misma iniciativa: la iniciativa de salud que porta la literatura. A continuación veremos cuál es el modo de ser de dicha iniciativa.

II. SARAMAGO Y DELEUZE, POR QUÉ JUNTOS

Saramago y Deleuze han de aportar a nuestro entendimiento no sólo los conceptos operativos de la diferencia, la ironía y su gesto rizomático, a modo de sintagmas de la misma, sino las vías de aprehensión de tales conceptos.

La primera de esas vías es la que resuelve asintética, pero complementariamente, las relaciones entre la filosofía y la literatura. La filosofía, más lejos de la ciencia, interacciona pluralmente con la literatura. Pero, veamos por qué la filosofía, como creación de conceptos, permanece alejada de la ciencia. En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze, en colaboración con Guattari, afirman que la ciencia resulta paradigmática, pues busca la verdad de lo relativo, mientras que la filosofía se afirma sintagmática, es decir, identifica la relatividad de lo verdadero. Si a la ciencia, por otro lado, le es preciso un plano de referencia, que será su propia ideografía, a la filosofía, sin embargo, le es propio un plano de consistencia, que será su inmanencia (27). La ciencia, como la religión, no utilizan conceptos, mas sí figu-

26. En su obra, *Spinoza y el problema de la expresión*, Madrid: traducción castellana ed. Muchnik, 1996, pág. 322–330, Deleuze analiza el pensamiento de Spinoza como puramente expresionista: Spinoza es el filósofo de la expresión porque afirma, en primer lugar, la univocidad de la substancia y, de esta manera, la idea deja de ser un signo para consolidarse como una expresión unívoca, ya que la regla absoluta de las expresiones es la univocidad; pero, de qué. Del cuerpo como criterio de conocimiento, porque hay paridad de las pasiones del alma con las del cuerpo y de las acciones del cuerpo con las del alma. De este expresionismo filosófico el individuo es el centro expresivo.

27. DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: traducción castellana ed. Anagrama, 1995, pág. 118–126.

Histórica en su origen,
existencial en su
definición, la verdad es
el margen finito, la
actividad que no
pertenece a ningún
sujeto; es la distancia
atribuida a la
fecundidad de lo "Otro",
de lo imaginario.

ras; en este caso, las figuras de la ciencia son los llamados "funtores", esto es, las funciones que se estudian como proposiciones dentro de un sistema. En cambio, la filosofía emplea estrictamente conceptos. Pero, esos conceptos no son sino acontecimientos, es decir, "personajes conceptuales" que, como quiere Deleuze en *¿Qué es la filosofía?* (pág. 133), figuran siempre en el horizonte y operan sobre un fondo de velocidad infinita.

Entonces, si es verdad que filosofía y literatura interaccionan pluralmente entre sí, habrá de deberse no sólo a la propuesta de un destino estético para la filosofía (creación de conceptos), que la alejará de la ciencia, sino también a la disposición que del acontecimiento de la diferencia organiza la literatura, más concretamente la novela, como tensión del lenguaje hacia el *Afuera*, porque la novela transcribe la temporalidad del plano inmanente que sirvió a la filosofía, como creación de conceptos, para dar expresión al acontecimiento de la diferencia.

Ahora bien, la inmanencia del acontecimiento de la diferencia como plano conceptual y estético en el que reunir los proyectos de Deleuze y Saramago en torno a la expresión de la diferencia por sus sintagmas (la ironía y el gesto rizomático de ésta) no supone que filosofía y literatura se muestren compatibles entre sí en función de una estructura común de comunicación; se trata, sin embargo, de aplaudir el auge revolucionario de dichos sintagmas, porque "la filosofía no es comunicativa, ni tampoco contemplativa o reflexiva: es creadora, incluso revolucionaria por naturaleza, ya que no cesa de crear conceptos nuevos [...] El concepto es lo que impide que el pensamiento sea simplemente una opinión, un parecer, una discusión, una habladuría. Todo concepto es, forzosamente, paradoja" (DELEUZE, Gilles: *Conversaciones* ob. cit. 1995, pág. 217). Este proceder revolucionario de la filosofía designa, al mismo tiempo, la naturaleza de su práctica, es decir, acelera, por medio de la ondulación, la velocidad del concepto, hasta lograr su paso a otras dimensiones: el afecto y el percepto. Si los afectos quedan señalados como devenires, no como sentimientos, que desbordan a quien los atraviesa, los perceptos, por su parte, hay que definirlos como "paquetes de sensaciones y relaciones que sobreviven a quienes los experimentan" (DELEUZE, Gilles: ob. cit. 1995, pág. 218). Serán, por tanto, los tres, conceptos, afectos y perceptos, potencias inseparables que van del arte a la filosofía y viceversa.

Estos tres operan en la prosa de José Saramago, donde el minucioso discurso de las cosas y los hombres que lleva a cabo disecciona los hechos en múltiples miradas, acciones, gestos; esta prosa es paisaje (luz, mirada, sitio) y también concepto (verdad, conocimiento, escritura). Dicha prosa, espesor biográfico de la experiencia, conoce esta forma de resistencia: la persistente y sabia ironía, el vicio de la certeza, de la que, según Saramago, sale el error

y éste, a su vez, produce de nuevo la certeza. (28) Saramago traza, pues, un paisaje —un espacio y un tiempo relativizados

28. "De la certeza sale el error, el error produce la certeza" (SARAMAGO, José: *La balsa de piedra*, Barcelona: traducción castellana ed. Seix-Barral, 1992, pág. 71)

por la luz— pero trama también un concepto, la verdad, que no es propiedad sino ritmo: la verdad no es culpa, pues no resulta expiable, tampoco es abandono, ya que no puede ser contemplada; la verdad, entonces, no es más que el proyecto de cercar las cosas según nuestra propia certidumbre.

La resolución complementaria, pero asintética, de la relación filosofía/literatura está necesitando de la profundidad sintagmática del concepto; es ésta una funcionalidad que disuelve los límites del concepto con los de los afectos y perceptos, es decir que la filosofía, creación de conceptos, no nace de sí, sino de un estilo que tensiona todo el lenguaje hacia el Afuera, esto es, que marca el desequilibrio, la paradoja, como forma de proceder filosóficamente sobre lo no filosófico: “ocurre en filosofía como en las novelas: hay que preguntarse qué es lo que va a suceder o qué ha pasado, sólo que los personajes son los conceptos y los ambientes, los paisajes, son espaciotiempos. Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga” (DELEUZE, Gilles: ob. cit. 1995, pág. 224).

En esta lógica de multiplicidades la oralidad impresa de José Saramago abunda en los pliegues: la verdad cruje ante la insistencia de la certeza. En *Memorial del Convento*, el sujeto “queda envuelto”, lo mismo que en la filosofía de Deleuze. Saramago, en dicha obra, convierte cada palabra en una línea de fuga, según la misma marca de los afectos: es posible plegar no sólo el concepto, sino sobretudo los afectos, gracias a que lo imaginario antecede a lo irreal, es la indescirnibilidad entre lo real y lo irreal. Pocas obras han captado como este “Memorial” la magia del barroco, su barruntada arquitectura nocional, en la que todo es signo de otro signo, pues hemos perdido de vista significados ideales. No es posible, entonces, subordinar la palabra, ni siquiera a la escritura, porque el lenguaje mismo precede a todo sujeto, a cualquier conciencia. Saramago labora, en este caso, un camino diferente para la escritura; ésta ya no ha de primar la grafía, sino la voz, como pensar en y desde la diferencia: “Léanme en voz alta”, sugiere Saramago (29). Sobre este detrimento de la grafía en favor de la voz, Saramago sustenta el principio de una polifonía que haga más democrático el mestizaje cultural de los pueblos: “No hay y espero que nunca la haya, por contraria a la pluralidad del espíritu humano, una cultura universal. La tierra es única, pero no el hombre. Cada cultura es, en sí misma, un espacio comunicable y potencialmente comunicante: el espacio que las separa es el mismo que las liga, como el mar separa y liga los continentes” (30).

La segunda vía en el orden de aprehensión de los sintagmas de la diferencia (la ironía y su gesto rizomático) es la presentación de la literatura como iniciativa de salud (31). Esta segunda vía no es crono-

29. “Espacio/Espaço escrito”, nº 9–10, invierno de 1993.

30. SARAMAGO, José: “Descubrir al otro, descubrirse a sí mismo” (en *La Página*, nº 17/18, 1994, pág. 31–39).

31. “El mundo es el conjunto de síntomas con los que la enfermedad se confunde con el hombre. La literatura se presenta entonces como una iniciativa de salud [...] La salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que falta. Es propio de la función fabuladora inventar un pueblo” (DELEUZE, Gilles: *Crítica y clínica*, Barcelona: traducción castellana ed. Anagrama, 1996, pág. 14–15)

La ironía es un lenguaje
que habla de un abismo,
que presencia la
dinámica existencial del
deseo, que actualiza
toda posibilidad del
concepto conformando
la astucia que posee la
crítica. Por eso, la ironía
se anuncia a sí misma
gesto sintagmático de la
diferencia, mirada de un
segmento de resistencia.

lógica, pues posibilitaba el modo de expresión de la relación asintética entre la filosofía y la literatura —relación a la que accedimos como primer camino—. Esta segunda vía será, por tanto, sintáctica.

La literatura, como iniciativa de salud, permanece integrada en un proceso ondulatorio del pensamiento, donde *pensar rizomáticamente*. Pero, qué significa esto: elaborar un sistema abierto que, bajo criterios de desterritorialización, no permita discernir entre el deseo de lo real y la voluntad de lo irreal. La misma imposibilidad de discernir entre verdad e ironía, propia de las novelas de Saramago, porque Saramago se presenta así mismo como narrador, esto es, como pensador que piensa metafóricamente la verdad, que la cita desde la impostura. Que no nos asuste este último término, pues la impostura es forma de compromiso que el rescate irónico de la libertad proporciona. Un rescate que, a modo de figura narrativa, se inmiscuye en la órbita conceptual de la resistencia hasta revelar la instancia fugitiva del sujeto, la geometría de su deseo. La impostura, auténtica acción de la novela, muestra la escritura como gesto, la palabra como voz; una voz, un gesto, por los que asir la resistencia constitución histórica de la diferencia. En este vaciado histórico del concepto de sujeto, la acción afirmativa “resistir” no escalona métodos, ni modos: la resistencia no admite formas, estilos. Al contrario, la resistencia tiene una sola y misma gramática: la ventaja sobre el sujeto, la distancia con lo que es. Esta capacidad de diferencia que es su univocidad no es ningún filtro, ninguna imagen de la resistencia; más bien es la imagen Resistencia. Resistir significa, pues, incrementar la falta de verdad, dignificar el error, la creencia, hasta el punto de indispensable la función sónica. En definitiva, resistir no es enfrentarse, sino *con-frontarse*, ocupar una posición, administrar una estrategia, haciendo ondular la diferencia, lo que no es, el ser del no-ser, por lo que la impostura maneja esta gramática: advertir en el “no”, en la posición diferencial del margen de la verdad, la práctica de un “sí”, la índole significativa de la afirmación. Ser consiste en no-ser, de ahí que su única posibilidad sea la de afirmarse como diferente; su movimiento es siempre una ondulación nihilizadora, un tiempo construido a partir de fragmentos sin unidad. Todos ellos no forman un puzzle, sino un desgajamiento permanente de lo que viene sujetado. Para creer en la verdad hay que referir una gramática que dice: para decir “sí” hay que incrustar el signo del “no” en nuestros labios. Resistir es hacer tiempo el ser, esperar vencerlo. Resistir es hacer ser el tiempo, *con-vencerlo*. Por tanto, la lógica posible de la impostura no es otra que la de pensar la resistencia.

Si la obra, como quiere Deleuze (32), es un viaje, un viaje apasionante es *La balsa de piedra*, de José Saramago; aquí, en esta obra, Saramago ensaya un arriesgado, inverosímil, pero justamente por eso renovador y translúcido

discurso de la condición europea de los pueblos ibéricos de la Península. Si la literatura es un viaje en el que se inventa un pueblo (tal y como dice Deleuze en su

32. “Toda obra es un viaje, un trayecto, pero que sólo recorre tal o cual camino exterior en virtud de los caminos y de las trayectorias interiores que la componen, que constituyen su paisaje o su concierto” (DELEUZE, Gilles: *Crítica y clínica*, pág. 10).

Crítica y Clínica, pág. 15), un pueblo, el ibérico, navega en una “balsa de piedra” reinventándose a sí mismo. Es éste un viaje sin fin, pues desconocemos el fondo del mar, también un viaje sin comienzo, ya que lo que en el mar se mece sólo se halla sustentado en el movimiento perpetuo del rítmico balbuceo de las olas, por el aliento de la flotación.

Saramago, irónico fabulador, sabio heterogéneo, incansable y minucioso narrador (no se lleva tanto en estos tiempos) destila en su obra la realidad de un menosprecio: el de Europa hacia los pueblos ibéricos, sus valores más antiguos. Pero, la ética narrativa de Saramago, en la señalización de tal “resentimiento histórico”, no hace sino fomentar la pluralidad y mestizaje del lenguaje europeo: *La balsa de piedra* evoca la imposibilidad de polarizar las cosas, porque éstas no son, si es que alguna vez lo fueron, blancas o negras, luces o sombras; las cosas, como las palabras, se pliegan y multiplican de mil formas diferentes, se tensan hasta que sólo reconocemos su mezcla, que no es síntesis, porque las palabras, igual que las cosas, han de mantener abierto el devenir heterogéneo en el que se capacitan diferencial y libremente.

La paradojicidad dialéctica del título, “balsa de piedra”, se extiende a toda la obra: su estructura no es un solo viaje, sino muchos, infinitos viajes en los que cada personaje se encuentra con los demás, porque un verdadero *encuentro* es lo que Saramago solicita para la relación entre Europa y los pueblos de la Península. Un encuentro que vuelva la espalda al etnocentrismo europeo, un encuentro matizado desde la insularidad de la península que desea reafirmarse con sentido europeo, pues tan nefasto es el logocentrismo que Europa mantiene en tanto que forma de dirigirse a los pueblos ibéricos como el prosaico y baladí empeño de éstos en ofuscarse y ocultarse de aquéllos. A partir de *La balsa de piedra* podemos establecer una serie de conceptos que, metafóricamente actualizados, han de servir para la *desconstrucción*, tarea curativa asignada a la literatura, de la idea de sujeto, pues tal idea ha permanecido siempre abrigada en el saber europeo. Ni siquiera la urgencia por pensar un tiempo nuevo (Bergson) potenciado estéticamente (Baudelaire), logró derribar la artificiosidad solipsista de la idea de Sujeto, concebido metafísicamente, igual que la idea de Europa. Saramago, decíamos, propone una serie de conceptos—metáforas (nociones) capaces de llevar a cabo esa tarea de repetición diferencial de la subjetividad; tales nociones son el ya citado *encuentro* y la presumible *navegación*. Esta última como surco de nuevos tiempos, aventura de vidas nuevas, resonancia de descubrimientos insulares, utópicos en ese aspecto pero heterotópicos en su ventura. Encuentro de gentes, de sucesos, de verdades, de sospechas. La metáfora del encuentro aligera de peso la navegación que, por su parte, surgirá de la grieta, del raptó (33): ruptura de lo que ya ha sido,

33. El raptó de la Península hacia el mar simboliza el proceso de desintegración de unas relaciones más fallidas cada vez; ni siquiera la aspiración de una integración de los pueblos ibéricos en Europa ha podido disimular una jerarquización logocéntrica de intereses que coloca a aquéllos al final, en los últimos puestos. Europa crece, pero no hacia el sur. Europa emerge, pero sin desparramarse, sin acceder a sus postreras fronteras. Europa fue también peninsular, ahora tan sólo continental. La “balsa de piedra” de Saramago está, pues, presente para socavar críticamente en la amnesia que sufre la conciencia europea.

rapto hacia lo que ha de ser, porque el desgajamiento de la península del resto de Europa convierte en encuentro su fuente de navegación. La escisión peninsular, hecho geológico, conserva en *La balsa de piedra* su poder como metáfora de una grieta cultural que no quiere parecer reflejo de la llamada “Europa de dos velocidades”, sino que desea participar como acicate en el aumento del poder de la diferencia. Participación no tanto ideológica como existencial; así, lo agencioso de esta revolución surge de la definición de la *insularidad* como estado de alerta, provocado por la navegación constante. Y, como tal estado de alerta, se trata de un estado de abierto, de una línea de fuga advertida ante la huida de “tierra firme”, que se provocará finalmente en el encuentro o mestizaje cultural europeo.

Hemos hallado un nuevo concepto—metáfora, otra noción, la insularidad, que por alzarse de manera estructural puede ser comprendida existencialmente: insular no es un discurso solipsista, alejado de todo otro, maniáticamente personal, ípseco; antes bien, insular expresa la magnitud de la pluralidad. A modo de un espacio—tiempo, la insularidad reclama la potencia de la disensión, no para enfrentar a los pueblos, a las culturas, de Europa, sino para confrontarlos, haciéndolos partícipes solidaria y democráticamente de sus diferencias. Algo que sólo se logra mediante la aparición mesetaria del pensamiento, como quiere Deleuze. Es decir, mediante el restablecimiento acentrado de la serie de líneas de fuga de la subjetividad, por las que ésta escapa intransitivamente de lo pensado: “desterritorializándose”.

Deleuze nos propone la “repetición” como uno de esos procesos de desterritorialización que tienen de tarea “arrancar a la diferencia de su estado de maldición” (34). Este proceso, la repetición de la diferencia, se pone en movimiento desde la distinción entre la diferencia como tal y lo dado o lo diverso. A esta distinción le sigue, como correlato lógico, la afirmación de la diferencia en tanto que principio de individuación, porque aquella repetición (distinción entre diferencia y diversidad) y este principio o su estructura paradójica (el *pathos* desterritorializado de la filosofía) son diferencias vehiculadas por el individuo, aunque no han de ser expresadas como necesariamente individuales: “lo verdaderamente universal está fallido, y no menos lo verdaderamente singular: el ser no tiene otro sentido común que el distributivo, ni el individuo otra diferencia que la general”, afirma Deleuze en *Diferencia y repetición* (pág. 474). Ahora bien, este proceso es un recorrido que el pensar traza de Spinoza a Nietzsche (pág. 475), por el que el individuo “no es ni una cualidad ni una extensión. El individuo no es ni una cualificación ni una repartición, ni una especificación ni una organización. El individuo no es una *species infima*, como tampoco es un compuesto de partes”. (pág. 394). El individuo, como quiere Spinoza en su *Ética*, es un grado intensivo de potencia, la cual es plenamente actual,

ya que *persevera* en la existencia y se muestra en tanto que *ser afectado*.

34. DELEUZE, Gilles: *Différence et répétition*, Paris: éditions de Minuit, 1969; traducción castellana *Diferencia y Repetición* en ed. Júcar, pág. 79.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE SEBASTIÁN SALGADO

Este artículo alude al concepto de “diferencia” según su dilatación existencial, es decir, manifestando el recorrido geométrico de su potencia, que no es otra que la resistencia. Además, este artículo de Sebastián Salgado quiere rastrear el terreno de la expresión estética de la diferencia, para lo que esgrime las condiciones, tanto conceptuales como estilísticas, de uno de sus sintagmas: la ironía; los otros, que aquí sólo se citan, serán la impostura y el ingenio. De esta manera, la ironía, al igual que el ingenio y la impostura, habrá de afianzarse signatura de la resistencia, esto es, logos incrustado en la paradojicidad del proyecto de existir que define la constitución histórica del individuo.

Para llevar a cabo este, su proyecto, Sebastián Salgado estudia la complementariedad asintética entre filosofía y literatura desde la comprensión de un quehacer filosófico, el de Gilles Deleuze, que reordena nómadamente el pensar de la diferencia, y un estilo literario, la gramática irónica de José Saramago, que consigue hacer envejecer al sujeto omnipresente para reemplazarlo por la narración de la diferencia.

El resultado será la afirmación de la diferencia núcleo funcional de una potencia estratégica como es la resistencia.

Palabras clave: Saramago, Deleuze, diferencia, literatura y estética.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE SEBASTIÁN SALGADO

Cet article fait allusion au concept de “différence” du point de vue de sa dilatation existentielle c’est-à-dire en manifestant le parcours géométrique de sa puissance, laquelle n’est autre chose que la résistance. En outre, cet article de Sebastian Salgado veut ratisser le domaine de l’expression esthétique de la différence, faisant valoir à cette fin les conditions —conceptuelles autant que stylistiques— de l’un de ses syntagmes: l’ironie; les autres, qui ne sont cités qu’en passant, seront l’imposture et l’esprit. De cette façon, l’ironie ainsi que l’esprit et l’imposture, devra s’affirmer comme cote de la résistance, c’est-à-dire comme logos incrusté dans la paradoxalité du projet d’exister défini par la constitution historique de l’individu.

Pour mener à bien son projet, Sebastian Salgado étudie la complémentarité asynthétique entre philosophie et littérature à partir de la compréhension d’un labeur philosophique, celui de Gilles Deleuze, qui réordonne d’une manière nomade la réflexion sur la différence et un style littéraire, la grammaire ironique de Jose Saramago, laquelle consiste à rendre caduc le sujet omniprésent pour lui substituer la narration de la différence.

Il en résultera l’affirmation de la différence, noyau fonctionnel d’une puissance stratégique comme l’est la résistance.

Mots-clés: Saramago, Deleuze, différence, littérature, esthétique.

SUMMARY OF SEBASTIÁN SALGADO'S ARTICLE

This article refers to the concept of "difference" according to its existential expansion, i.e. stating the geometrical distance of its power, which is no other than resistance. Furthermore, this article by Sebastián Salgado wants to trail the ground of the aesthetic expression of the difference. In order to do so, he puts forward the conditions, both conceptual and stylistic, of one of his syntagms: irony. The other syntagms—here only quoted—will be imposture and wit. Therefore, irony, as much as wit and imposture, will have to consolidate mark of resistance, i.e. "logos" embedded in the paradox of the project of existing that defines the historical constitution of the individual.

To carry out his project, Sebastian Salgado studies the asynthetic complementarity between philosophy and literature: the understanding of Gilles Deleuze's philosophical activity, which reorganizes the idea of thinking the difference in a nomadic way, and a literary style, José Saramago's ironic grammar, which achieves to make the omnipresent subject grow old in order to replace it with the narrative of the difference.

The result will be the affirmation of the difference, functional core of a strategic power as resistance is.

Key words: Saramago, Deleuze, difference, literature, aesthetics.

FOUCAULT* Y LO COTIDIANO

Francisco Vázquez García
Universidad de Cádiz



* Las cifras entre corchetes corresponden a la notación de las intervenciones de Foucault recogidas en *Dits et Écrits* (1954–1988), 4 vols., Paris: Gallimard, 1994.



EL EFECTO "FOUCAULT" Y LA EMERGENCIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE LO COTIDIANO

A grandes rasgos, es correcto afirmar que el interés por lo cotidiano, acrecentado a lo largo de las últimas décadas tanto en el campo de la investigación científica como en la esfera de la acción política, está vinculado en Occidente a dos series de procesos desencadenados a partir de los años setenta.

Por una parte la aparición, en primer plano, de todo un conjunto de experiencias cuya expresión más conocida fue el movimiento sesentayochista. Se trataba de nuevas formas de lucha política vindicadoras de modos de identidad y sujetos históricos que hasta ese momento no habían merecido acogida entre los grandes temas de la izquierda europea: ecologismo, feminismo, pacifismo, solidaridades vecinales frente a intereses inmobiliarios, organizaciones de presos, homosexuales, iniciativas de la antipsiquiatría, etc.

En este escenario heterogéneo que se bautizó con el nombre de *movimientos alternativos*, los problemas de la explotación económica, la dominación de clase y la instauración de una sociedad socialista, cedían su importancia a los conflictos más inmediatos y presentes asociados a las condiciones de la vida cotidiana y a su colonización por los sistemas de poder en las sociedades tardocapitalistas. La desilusión y el rechazo suscitados por los regímenes de socialismo real a medida que se evidenciaba su matriz totalitaria y se descubrían sus horrores estructurales, desvinculaba cada vez más a estas nuevas iniciativas y preocupaciones del marco teórico proporcionado por el marxismo clásico.

Entre los científicos sociales de tradición crítica y entre los activistas ligados a estos movimientos alternativos, la clave de los nuevos problemas no se localizaba simplemente en la explotación económica del proletariado por la burguesía. Retienen cada vez más atención los procesos de dominación cultural y simbólica que permitían la partición de las sociedades postindustriales en dos grupos dispares: una extensa clase media, enajenada a través del acceso a los bienes de consumo y a la cultura de masas, y una oscilante y heterogénea población de marginados, excluidos de los círculos del trabajo y el consumo, chivos expiatorios de las represiones y obsesiones de la primera.

Frente a la cultura de masas, las fórmulas alternativas articulaban una contestación a través de maneras de vida, estilos de existencia cotidiana que pretendían crear las bases para un nuevo tipo de sociedad. Para ello se trataba precisamente de movilizar a los excluidos del sistema. El fracaso del socialismo real tenía que ver con su ceguera en este punto; se había transformado el régimen de apropiación de los medios de producción, pero las formas de vida cotidiana y por tanto de dominación cultural y política eran idénticas a las de la burguesía más reaccionaria del siglo XIX.

Con estas premisas, lo cotidiano se convertía en ámbito privilegiado de la Revolución, y su trastocamiento se identificaba con la acción de esos grupos heterogéneos y marginales arropados bajo el epígrafe de la *contra-cultura*. La forma de vestir, de desenvolverse en la calle, de cocinar y alimentarse, de organizar la sexualidad y la vida en común, el ocio o el alojamiento, se convertían así en gestos de transgresión que auguraban el brillo de una nueva ciudad.

La segunda pendiente histórica que permite comprender el renovado interés por lo cotidiano obedece a una cronología más reciente y oscila a su vez entre dos direcciones opuestas. Desde finales de los años setenta, con diferencias según los países, parece propagarse en Occidente un paulatino desencanto por la política tradicional, protagonizada por los grandes partidos que se confrontan en la escena parlamentaria y rivalizan por ocupar el gobierno. Cada vez más profesionalizada, la vida política, entendida en el sentido indicado, atrae cada vez menos pasiones y levanta cada vez más desconfianza respecto a su pertinencia para cambiar o mejorar la vida de los ciudadanos (1).

Paralelamente, el descrédito de la idea de progreso como *telos* inherente a la historia de la humanidad y de su versión más pedestre, el concepto de *crecimiento económico sostenido*, refuerza este escepticismo ante los elevados propósitos de los programas políticos.

Esta desilusión respecto a las posibilidades de la política parlamentaria se ha traducido en dos tendencias discordantes que han reforzado sin embargo la atención por el espacio de lo cotidiano. De un lado la desafección por la vida pública, el cultivo de los placeres privados, el repliegue individualista, todo lo que la sociología de los últimos quince años conoce como *cultura del narcisismo* (2).

Por otra parte, las pasiones otrora suscitadas por las ideologías de los grandes partidos, se concentran en iniciativas con objetivos más limitados y concretos, que no apuntan a cambiar el signo de la historia sino a mejorar las condiciones inmediatas de existencia: movimientos de amplitud micropolítica, circunscritos al espacio del barrio o la pequeña localidad, preocupados por las carencias de vivienda, el racismo cotidiano, las consecuencias lesivas de la planificación urbanística; movimientos de escala planetaria, protagonizados por asociaciones internacionales y no gubernamentales en relación con problemas y emergencias bien delimitadas (intervenciones ciudadanas en defensa del respeto a los derechos humanos, ayuda a refugiados y deportados; intervención en crisis bélicas o de subsistencias, etc.).

Si en un caso —cultura del narcisismo— lo cotidiano se asimila a la atención por lo privado, en el otro —micropolítica, organizaciones no gubernamentales— lo cotidiano se convierte en campo preferente de acción social. En ambas perspectivas, a pesar de su diver-

1. Cfr. DONZELOT, F.: *L'Invention du Social*, Paris: Fayard, 1984.

2. Cfr. BÉJAR, H.: *La Cultura del Yo. Pasiones Colectivas y Afectos Propios en la Teoría Social*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 197–226.

Frente a la cultura de masas, las fórmulas alternativas articulaban una contestación a través de maneras de vida, estilos de existencia cotidiana que pretendían crear las bases para un nuevo tipo de sociedad.

Para ello se trataba precisamente de movilizar a los excluidos del sistema. El fracaso del socialismo real tenía que ver con su ceguera en este punto; se había transformado el régimen de apropiación de los medios de producción.

gencia, lo presente y cotidiano, no el sentido último de la historia, se convierten en fuente privilegiada de significación.

En el cruce de estas múltiples coordenadas habría que situar tal vez la intersección del “efecto Foucault” con el problema de lo cotidiano, considerando a éste como asunto por explorar y como terreno de intervención política y ética. Por “efecto Foucault” no se entiende sólo la contribución del filósofo francés, sino el conjunto de iniciativas y trabajos desarrollados a partir de sus escritos y de sus experiencias.

En esta línea, la interpelación suscitada no es ¿cómo concibe Foucault lo cotidiano?; ¿cuál es su teoría o su pronunciamiento intelectual sobre este asunto?. En este terreno, como en otros, no se puede buscar en Foucault una teoría general, un conjunto sistemático de proposiciones sobre el problema. Se trataría más bien de un conjunto disperso y a la vez coherente, de trabajos empíricos y reflexiones ocasionales en torno a los mismos, una *caja de herramientas* (3), como el propio filósofo prefería caracterizar a sus libros. La pregunta podría entonces reformularse del siguiente modo: en los escritos e intervenciones de Foucault, ¿qué herramientas pueden servir para la exploración de lo cotidiano?; ¿que experiencia de lo cotidiano sugieren los ensayos arqueológicos y genealógicos del filósofo francés?

Por una parte, estos trabajos, desde *Histoire de la Folie* (1961) hasta los dos últimos volúmenes de *Histoire de la Sexualité* (1984), permiten trascender ciertos dilemas teóricos y metodológicos que obstaculizan la comprensión adecuada de lo cotidiano, la forma de afrontar este campo, tanto en la investigación científico-social como en la acción política. Este alcance crítico le lleva a desterrar ciertas inercias intelectuales bastante generalizadas y hace posible pensar los problemas de otro modo.

En segundo lugar, las investigaciones de Foucault, por su enraizamiento en procesos empíricos bien delimitados, han dado lugar a una serie de conceptos sumamente fecundos y útiles para el explorador de lo cotidiano.

LO COTIDIANO Y EL PODER

Una primera antinomia teórica puesta en entredicho por el filósofo se refiere al modo de pensar la relación del campo de lo cotidiano con el ejercicio del poder. En la tradición científico-social que procede del historicismo, la fenomenología y la hermenéutica, se tiende a identificar las prácticas de lo cotidiano con un universo originario y virgen que sería exterior y previo respecto al ejercicio del poder. Este supuesto, que entronca con la herencia del romanticismo y con su interés por los estudios folkloristas, entiende que lo cotidiano se enraíza en la experiencia vivida, lo próximo e inmediato. Este fondo primigenio y espontáneo —la *Kultur* de los pensadores románticos— sería posteriormente

colonizado por una cultura dominante,

3. FOUCAULT, M.: “Pouvoirs et stratégies” (entretien avec les éditeurs) en *Les Révoltes Logiques*, 4, 1^{er} trim. (1977), pp. 96–97 [218]

objetivadora y formal —la *Zivilisation*— inducida directamente por las élites que ejercen el poder.

Para escuchar el rumor primitivo de lo cotidiano, que en esta perspectiva tiende a identificarse bajo las nociones de *cultura del pueblo* —el *Volk* de los filósofos y filólogos románticos—, *mundo de la vida* —la *Lebenswelt* de Husserl y los fenomenólogos— o *ser-en-el-mundo* —las estructuras de la cotidianidad reveladas por la analítica heideggeriana del *Dasein*—, el científico social debe poner entre paréntesis las objetivaciones abstractas de la cultura dominante y de sus expertos, procediendo a la descripción metódica de lo vivido en los mismos términos que sus protagonistas. En esta línea se emplazan los trabajos pioneros de la sociología comprensiva (Simmel) y de la fenomenología (Schütz) de la vida cotidiana. En particular, esta última dirección ha tenido una presencia importante en los Estados Unidos, tanto en los trabajos sobre la construcción social y significativa de la realidad social (Berger, Luckmann) como en la microsociología descriptiva de los etnometodólogos (Garfinkel, Ciccourel) (4).

Esta tendencia a identificar lo cotidiano con una esfera virgen y exterior a las relaciones de poder, que éstas pretenderían colonizar y someter a los contenidos de una cultura dominante, tampoco está ausente de la tradición crítica en ciencias humanas. En ciertas opciones teóricas que proceden del marxismo europeo y del freudomarxismo, este supuesto aparecería bajo la forma de un naturalismo más o menos tamizado. Las expresiones de lo cotidiano estarían por una parte ancladas en un complejo de necesidades o impulsos básicos y universales del ser humano. Por otra parte se encontrarían colonizadas y reificadas bajo las relaciones de producción capitalistas; lo cotidiano sería un terreno de manipulación ideológica o una forma de represión de la libido.

Muy a grandes rasgos, la sociología de la vida cotidiana teorizada a partir de los conceptos marxianos de necesidad y alienación (Lefebvre, Lukacs, Heller, Kosik) (5) o de la antítesis psicoanalítica entre el ello y el superyó (Reich, Marcuse, Fromm) (6) se ajustaría a estas premisas. De una parte las experiencias de la vida cotidiana estarían vinculadas a los grupos oprimidos de la sociedad, que representarían intereses universales o necesidades

4. Cfr. SCHÜTZ, A.: *The Phenomenology of the Social World*, London: Heinemann Educational, 1967; BERGER, P. L. y LUCKMANN, Th.: *The Social Construction of Reality*, Garden City: Doubleday Books, 1966; CICCUREL, A. V.: *Theory and Measurement in Sociology*, Glencoe: 1964 y GARFINKEL, H.: *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs., New Jersey: Prentice Hall, 1967.

5. Frente a la tendencia a identificar la crítica de la alienación con una devaluación de la vida cotidiana, Agnes Heller, apoyándose en el proyecto del último Lukacs, pretende recuperar los elementos emancipatorios de este campo de experiencia. La vida cotidiana sería el lugar de reproducción del hombre como particular, de la formación del mundo como ambiente inmediato, pero se trata también de la esfera donde lo particular debe ser mediado por los intereses genéricos de la esencia humana. Bajo el capitalismo la vida cotidiana expresaría los intereses de una clase social, y sólo en parte los del género humano. Esta alienación desaparecería con la instauración de la sociedad comunista y llegaría a ser compatible con el máximo desarrollo de las fuerzas productivas (cfr. HELLER, A.: *Sociología de la Vida Cotidiana* (ed. or. 1970), Barcelona: Península, 1977, pp. 19–26 y 34–35). Con anterioridad, también desde la tradición del marxismo europeo, Henri Lefebvre (*Critique de la Vie Quotidienne*, 2 vols., París: L'Arche, 1961) y Kosik (*Dialéctica de lo Concreto*, Praga: 1963) se habían ocupado de la vida cotidiana, enfatizando sus estructuras alienantes, su desajuste respecto al movimiento de la historia y su carácter de mediación primera entre el estado de naturaleza y la socialidad humana.

6. En la óptica de Marcuse, las formas de la cotidianidad bajo la civilización industrial avanzada se encuentran sometidas a *falsas necesidades*, impuestas por intereses sociales particulares que reprimen los verdaderos intereses. Las falsas necesidades serían inducidas por las nuevas formas de control técnico características de la sociedad de consumo (cfr. MARCUSE, H.: *El Hombre Unidimensional* (ed. or. en inglés, 1954), Barcelona: Seix Barral, 1968, pp. 31–48).

fundamentales del ser humano; de otro lado, colonizadas bajo la racionalidad capitalista, serían un subproducto ideológico, un precipitado de las clases dominantes para fijar a las masas en el régimen de producción.

En estas formas de indagación, el campo de lo cotidiano aparece siempre como lo originario, exterior a los sistemas de poder, que le serían extraños por naturaleza, o como lo derivado, un instrumento ideológico segregado por el poder para someter la existencia. Las consecuencias de este planteamiento en el ámbito de las opciones políticas parecen claras; unos reclaman la vuelta a lo cotidiano y próximo como fondo arcaico no sometido a la cultura dominante, concebido como expresión espontánea del pueblo, tradición que debe ser preservada y transmitida frente a las sacudidas de la modernidad (nacionalismo populista, nostalgia conservadora), o como naturaleza y fuente de nuevas formas de existencia, promesa de liberación (utopismo ecologista).

Otros sin embargo insisten en el carácter fetichizado, mercantilizado de la cultura del hombre cotidiano; la condición originaria de este territorio no sería sino un contenido ideológico, el resultado de una manipulación. La tarea del científico social crítico consistiría en desenmascarar esta operación ideológica mostrando sus funestas consecuencias políticas. En particular, el análisis del fascismo expresado en las formas cotidianas de la cultura de masas, tal como puede encontrarse en las diversas variantes del freudomarxismo y en los análisis de la Escuela de Frankfurt, se situarían en esta perspectiva (7).

7. En la etapa que culmina con la publicación de la *Dialéctica de la Ilustración* (1969), la crítica cultural de Horkheimer y Adorno tiende a conceptualizar la esfera de la vida cotidiana como un ámbito colonizado por la razón instrumental que vacía los contenidos emancipatorios de aquella y los somete a su autorreproducción. El resultado sería la conversión de la cultura cotidiana en una *pseudocultura* al alcance de todos (cfr. ADORNO, T. W.: "Cultura y Administración" (1960) y "Teoría de la Seudocultura" (1959) en ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M.: *Sociológica*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 53-74 y 175-200. Al hilo de esta tradición y a la vez rectificándola, Habermas contrapone la racionalidad instrumental de los subsistemas sociales (división del trabajo, Estado, técnica, medios de comunicación de masas, sistema monetario y empresarial, etc.) a la racionalidad comunicativa del *mundo de la vida*, esfera de las interacciones cotidianas. La primera corre el riesgo de colonizar los procesos de la segunda; en un caso la racionalización equivale a tecnificación e integración sistémica; en el otro la racionalización implica un desarrollo emancipatorio del individuo y de la integración social (cfr. HABERMAS, J.: "Sistema y Mundo de la Vida" en *Teoría de la Acción Comunicativa*, tomo II, (ed. orig. 1981), Madrid: Taurus, 1987, pp. 161-280).

8. Cfr. FOUCAULT, M.: *Les Mots et les Choses*, Paris: Gallimard, 1966, pp. 339-348.

9. Para lo que sigue, cfr. FOUCAULT, M.: *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*, Paris: Gallimard, 1976, "Droit de Mort et Pouvoir sur la Vie", pp. 177-211. El mismo tema fue desarrollado por Foucault en el curso del Collège de France de 1975-1976. Este curso permanece inédito en francés, pero ha sido traducido al italiano y al castellano a partir de las grabaciones magnetofónicas conservadas; cfr. FOUCAULT, M.: *Genealogía del Racismo*, Madrid: La Piqueta, 1992, pp. 247-274.

En los escritos de Foucault, no sólo pueden encontrarse elementos para salir de esta disyuntiva que percibe lo cotidiano como interior o exterior respecto al poder; también se puede descubrir la propia genealogía histórica de esta disyunción.

Como revela Foucault en *Les Mots et les Choses* (1966), esa oscilación entre el retorno al origen y las proyecciones escatológicas de la historia es característica de la *episteme* moderna, una fase en la historia del pensamiento que estaría en trance de disolución (8). Por otra parte en los análisis de *La Volonté de Savoir* (1976), volumen primero de la *Histoire de la Sexualité* y en otros cursos de esa época (9), se exhuma el dispositivo histórico que hizo posible la aparición de la vida, de las condiciones de vida, y por tanto de la existencia cotidiana, como objeto de preocupación y debate político.

En el pensamiento del Antiguo Régimen, el ejercicio del poder era afrontado en términos jurídicos, a partir de la noción de *soberanía*, tanto por parte de los defensores como de los detractores del absolutismo: ¿cuál es el fundamento de la soberanía?; ¿cuáles son sus límites y sus objetos? A partir del siglo XVIII se va a configurar otro modo de afrontar el ejercicio del poder; éste no obedecería ya a la forma exclusiva del derecho, la relación entre la soberanía y los sujetos entendidos como sujetos jurídicos. Surge el problema del ejercicio del poder como gestión de episodios biológicos que afectan, no a sujetos de derecho, sino a seres vivos, organismos que componen una población. La regulación de las condiciones de vida de las poblaciones (salud, vivienda, nacimientos, accidentes, sexualidad, alimentación, etc.) se convierten en asunto de un nuevo tipo de poder, que Foucault designa como *biopoder* y cuya forma general sería la *biopolítica* de las poblaciones.

Pues bien, a partir de la misma época en la que se constituyó la biopolítica, las resistencias al poder, las revueltas, las contestaciones, tenderán a apoyarse cada vez más, no sólo en el derecho a la soberanía legítima, sino en el derecho a la vida, a la mejora en las condiciones de vida, en la defensa del entorno vital y en el autogobierno de la propia existencia biológica (protección de la salud, autogestión de las conductas procreadoras y la sexualidad, reivindicación de la seguridad en el trabajo, derecho a la vivienda, etc.). La apelación a la vida cotidiana como esfera originaria que hay que proteger frente a los asaltos del poder o la consideración crítica de esta esfera como puro instrumento de dominio, serían opciones teórico-políticas posibilitadas por la emergencia de una nueva figura histórica que sería el *biopoder*.

De esta manera, el mismo régimen histórico que dio lugar a la captación de lo biológico por el ejercicio del poder, habría hecho surgir las formas en las que podía articularse su contestación. Desde esta perspectiva, por ejemplo, las leyes eugenésicas y el movimientos ecologista pertenecerían al mismo suelo, como estrategias divergentes vinculadas a una misma matriz histórica: la *biopolítica*.

De este diagnóstico —podrían encontrarse otros de estilo similar en los diversos textos genealógicos de Foucault— se derivan ciertas enseñanzas respecto a la relación de lo cotidiano con el poder.

1. En primer lugar, el campo de lo cotidiano y el campo del poder no serían ontológicamente distintos. No estarían de un lado las prácticas del universo cotidiano, encuadradas en una inmediata y originaria experiencia vivida, y frente a ella los procedimientos de un poder que pretendería colonizarlas. A partir del modo en que Foucault analiza los mecanismos de poder en determinadas tramas históricas, se podría por tanto comprender la caracterización de lo cotidiano que se desprende de sus escritos (10).

Tanto en la tradición de la filosofía política liberal como en las diversas variantes del marxismo y el psicoanálisis, el desempeño del poder ha tendido a ser descrito en términos negativos: el poder se ejerce prohibiendo, instaurando velos ideológicos, estableciendo la censura y el tabú, reprimiendo.

10. Sobre la analítica foucaultiana del poder, cfr. FOUCAULT, M.: *Histoire de la Sexualité 1*, op.cit, pp. 120–129 y los comentarios de Deleuze sobre la obra anterior de Foucault, *Surveiller et Punir* (cfr. DELEUZE, G.: “Ecrivain non: un Nouveau Cartographe” en *Critique*, Dec. (1975), 343, pp. 1208–1212.

Una de las principales contribuciones de la genealogía de Foucault consiste en haber mostrado que el poder no es una sustancia, una propiedad detentada por una clase o una institución. No se trataría de un objeto que se posee, sino de una actividad, una práctica, una relación. Como tal, su ejercicio, sus efectos, trascenderían la posición de los agentes particulares que intervienen en la relación. Lo propio de la acción de poder es que se ejercería sobre las acciones de los otros con objeto de gobernarlas, darles una dirección determinada (11).

En segundo lugar, los análisis de Foucault han socavado la idea tradicional de que el poder se localiza y concentra en emplazamientos determinados: el Estado y sus aparatos, las leyes o las instituciones. Por el contrario; aunque las prácticas de poder atraviesen los aparatos estatales y nudos institucionales, no se encuentran acantonadas en estos lugares privilegiados; se infiltran por todo el cuerpo social, penetran en los gestos más banales y cotidianos, se diseminan en pequeñas tácticas, configuran nuestro cuerpo y nuestra conciencia (12).

Frente al análisis descendente de un poder que emanaría del Estado y de sus asientos para penetrar en la vida cotidiana, Foucault practica un análisis ascendente; las técnicas de poder se confeccionan y afinan a partir de su implantación en lo cotidiano; sólo más tarde cristalizan en estrategias globales y unificadas a cargo del Estado y sus aparatos. Es lo que el filósofo francés denomina *microfísica del poder* (13). La elaboración de este concepto se apoya en estudios históricos bien delimitados, como el emprendido por Foucault en *Surveiller et Punir* acerca de los procedimientos de disciplina.

Para comprender cómo la prisión correctora, a partir del siglo XIX, llegó a convertirse en la forma de penalidad más común de las legislaciones occidentales, Foucault tuvo que trascender el espacio de esta institución, analizando, en escala de larga duración, el modo en que se habían forjado y difundido las técnicas del poder disciplinario, base de la institución carcelaria.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, según ritmos diferentes y estrategias no concertadas, se van a expandir y codificar los procedimientos de disciplina, originalmente asociados a la legión romana o a la regulación de la vida monástica. Estos métodos llegarán a cobrar cuerpo en los escenarios cotidianos de interacción social: enseñanza escolar, instrucción

militar, organización del trabajo en las manufacturas, redistribución de los hospitales. A partir de esta extensión determinada y ordinaria de las tácticas disciplinarias —en la regulación del tiempo y el espacio, la disposición de los movimientos y operaciones, la vigilancia e información sobre las conductas— se

11. Cfr. FOUCAULT, M.: "How is Power Exercised?", *Afterword* a DREYFUS, H. L. y RABINOW, P.: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 220. El texto de Foucault se publicó originalmente en esta versión inglesa [306].

12. Cfr. FOUCAULT, M.: "Les Rapports de Pouvoir passent ó l'intérieur des corps" (entretien par L. Finas) en *La Quinzaine Littéraire*, 247, 1–15 Janvier 1977, pp. 4–6 [197].

13. FOUCAULT, M.: *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris: Gallimard, 1975, p. 35.

puede entender su presencia y función constituyente en el descubrimiento de la prisión moderna. Sólo después de este lento y descoordinado proceso ascendente de las disciplinas a partir de su penetración cotidiana, se emprende su captación posterior en el nivel macroscópico de los programas y las políticas estatales. Así, el sueño de una sociedad perfectamente disciplinada, expresado en los códigos y en los propósitos de los administradores del Estado napoleónico, o la elaboración de los aparatos policiales modernos serían derivaciones últimas y globales de una forma de poder construida a través de interacciones mínimas, casi imperceptibles por su presencia en la vida corriente (14).

Por último, también a partir de *Surveiller et Punir* y de los escritos preparatorios de esta obra, se pone en liza un nuevo modo de entender la lógica del ejercicio mismo del poder. Tanto en la tradición de la filosofía política liberal como en las diversas variantes del marxismo y el psicoanálisis, el desempeño del poder ha tendido a ser descrito en términos negativos: el poder se ejerce prohibiendo, instaurando velos ideológicos, estableciendo la censura y el tabú, reprimiendo. Foucault no ignora este funcionamiento eventualmente negativo, pero lo va a comprender como una táctica ocasional, local —característica sobre todo de situaciones extremas— en el interior de una lógica que obedece más bien a criterios positivos, productivos. El poder se ejerce principalmente a través de una producción: producción de dominios de objetividad, de conocimientos, de verdad —como el saber positivo sobre la conducta humana, engendrado a partir del examen disciplinario—; producción de modelos de subjetividad —como el sujeto dócil generado por las disciplinas, o la figura del delincuente construida por el encauzamiento carcelario y policial—; producción de placer —como el que se inducen mutuamente los interlocutores en la práctica de la confesión penitencial o en la entrevista psiquiátrica (15). Este carácter productivo de las relaciones de poder explica su persistencia, las dificultades para zafarse de ellas, su ubicuidad cotidiana, su maleabilidad y capacidad de transformación.

2. A partir de este modo de conceptualizar el poder, resultado, no de una construcción teórica al estilo de la filosofía política, sino de las exigencias de una investigación empírica como la de los historiadores, se puede entender la figura de lo cotidiano que sugieren los análisis de Foucault.

Las prácticas de lo cotidiano no conforman una región salvaje que las relaciones de poder se aprestarían a colonizar desde el exterior. Están imbricadas en las propias técnicas de poder, pero no son un precipitado de éstas, no son un mero instrumento en el gobierno de los seres humanos. Ni territorio virgen ni arma ideológica. Ni cultura popular al margen de la que divulgan las élites dominantes e ilustradas, ni cultura de masas segregada por las clases superiores para manipular y utilizar las energías de las clases subalternas. Los procedimien-

Finalmente, del mismo modo que la relación de poder obedecía en lo fundamental a una lógica productiva, las prácticas cotidianas se definen por su condición activa, afirmativa, creativa. La gente corriente que pone en liza los usos de la vida ordinaria no se limita a consumir pasivamente las conductas que se les proponen.

14. Id., pp. 135–230

15. Sobre la producción de placer, cfr. FOUCAULT, M.: *Histoire de la Sexualité 1*, op. cit., pp. 60–62.

tos de la cultura cotidiana pueden entenderse como formas de complicidad parcial, de contestación, de contrautilización, de desvío o de desafío a partir de las mismas prácticas y objetos producidos en el curso de las estrategias de poder. Lo cotidiano forma una respuesta al desempeño del poder; pertenece a su mismo suelo pero no se reduce a él.

En esta dirección, las técnicas de lo cotidiano se identificarían con lo que el último Foucault denomina *prácticas de libertad*: acciones realizadas por los seres humanos para modelar su propia existencia contestando a las acciones que otros despliegan para gobernarla (16). Las prácticas de libertad no son exteriores respecto a las prácticas de poder; existen como operaciones de desafío, de limitación respecto al ejercicio del poder. La relación de lo cotidiano con el poder no es de antagonismo sino de “agonismo”; es decir: sustracción de fuerzas, provocación, incitación recíproca, transformación.

La investigación sobre las formas de la vida cotidiana que se ha visto más marcada por la analítica del poder foucaultiana, es sin duda la realizada en la segunda mitad de los años 70 por el equipo que dirigió Michel de Certeau. No entraremos a discutir hasta qué punto estos estudios se inspiran en el pensamiento de Foucault, asunto que ha sido ya objeto de cierta controversia. Parece incuestionable, no obstante, que el modo de entender la lógica de lo cotidiano en este trabajo es claramente afín a la manera foucaultiana de conceptualizar el campo del poder (17).

En la exploración dirigida por De Certeau, el universo de lo cotidiano deja de identificarse con un depósito de objetos (valores, símbolos, representaciones) o de tipos sociales (roles, personajes); se trata de una práctica, una población de usos que se refieren a cosas tan diversas como el modo de marchar en la ciudad, los métodos de alojamiento, la presentación de la propia apariencia física, los hábitos culinarios, las formas de lectura y conversación (18), etc. Estas prácticas no forman un conjunto homogéneo, sino disperso y proteiforme, como el mismo poder al que responden. Esta pluralidad no preexiste al ejercicio de un poder exterior; consiste en modos de resistencia múltiples que se apropian de los gestos y los productos generados por las acciones de poder y hacen con ellos otra cosa, subvirtiendo o poniendo límites a los cálculos y programas, a las seducciones que pretenden gobernar la conducta diaria. De Certeau habla de *microrresistencias en movimiento browniano* y de *microli-*

16. Foucault opone el concepto de *prácticas de libertad* al de *liberación*, con objeto de evitar toda clase de naturalismo o esencialismo. Cfr. FOUCAULT, M.: “L’Étique du Souci de Soi comme Pratique de Liberté” (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 Janvier 1984) en *Concordia*, 6 (1984), pp. 99–108 [356] y FOUCAULT, M.: “How is Power Exercised?”, *op.cit.*, pp. 221–222 [306].

17. Cfr. DE CERTEAU, M.: *L’Invention du Quotidien 1. Arts de Faire*, Paris: Gallimard, 1980, réed. 1990 y DE CERTEAU, M., GIARD, L. y MAYOL, P.: *L’Invention du Quotidien 2. Habiter, Cuisiner*, Paris: Gallimard, 1980, réed. 1990. En el primer texto, De Certeau menciona a Foucault junto a Bourdieu como uno de los principales soportes teóricos de su investigación. Dedicar un apartado a comentar *Surveiller et Punir* y define la lógica de las prácticas cotidianas a partir de la lógica de los procedimientos de poder descrita por Foucault (pp. 75–81, en la ed. de 1990). En el prefacio a la reedición de 1990 (“Histoire d’une Recherche”), a cargo de Luce Giard, se prefiere hablar de *afinidades* antes que de *filiação* entre De Certeau y Foucault. La tesis de la *filiação* puede encontrarse en PERROT, M.: “Mille Manières de Braconner” en *Le Débat*, 49, Mars-Avril (1988), p. 118 y la de la *complementariedad* en COLOMBEL, J.: *Michel Foucault. La Clarté de la Mort*, Paris: Ed. Odile Jacob, 1994, p. 136.

18. GIARD, L.: “Histoire d’une Recherche”, *op.cit.*, p. XI.

bertades (19) para referirse a los procedimientos que articulan la cultura cotidiana, en clara afinidad con las *prácticas de libertad* y la *microfísica del poder* invocadas en los análisis de Foucault. Como los dispositivos de poder, las *arts de faire* de la cotidianeidad son desempeñadas por agentes identificables en el curso de las interacciones diarias, pero sus efectos de conjunto y sus reglas no tienen un autor y un rostro perfilados; se trata de procedimientos anónimos (20).

Finalmente, del mismo modo que la relación de poder obedecía en lo fundamental a una lógica productiva, las prácticas cotidianas se definen por su condición activa, afirmativa, creativa. La gente corriente que pone en liza los usos de la vida ordinaria no se limita a consumir pasivamente las conductas que se les proponen. A partir de esos objetos y esos gestos que se tratan de difundir desde las agencias de poder (empresas publicitarias, sistema sanitario, agencias de seguros, sistema educativo, medios de comunicación, etc.) el común inventa nuevas conexiones, nuevas formas de hacer que trastocan los fines y las maneras programadas, dando lugar a estilos inéditos de existencia (21). Esta inventiva de la multitud lega contradice la tendencia de cierta sociología marxista a identificar la cultura cotidiana con una cultura de masas homogeneizadas, uniformadas bajo un consumismo pasivo dictado por la producción sociocultural en el Occidente tardocapitalista. El hombre cotidiano, una vez más, no es un hombre-masa ni un hombre unidimensional.

EVENTUALIZACION DE LO COTIDIANO

La antinomia entre lo primitivo y lo manipulado en la conceptualización de lo cotidiano no es el único obstáculo que se puede remontar recurriendo a los análisis de Foucault. Otro antagonismo tradicional enfrenta a las formas de la cultura cotidiana, identificadas con estructuras y hábitos ajenos al cambio, casi atemporales, y a los contenidos de la cultura de élites, sometidos a continua y rápida transformación. Esta movilidad en las “ideas” de la cultura dominante se acrecentaría a partir de la modernidad, viéndose sometida a procesos de reflexividad y revisión crítica que harían del cambio su categoría fundamental.

Foucault, con los historiadores y frente a otros científicos sociales, compartiría la exigencia de indagar el espesor histórico de las prácticas que, al estar integradas en la experiencia cotidiana, parecen escapar a la erosión del tiempo. Cuando la mayoría de los sociólogos afrontan el estudio de los códigos de interacción en la vida ordinaria —los estudios de Goffmann (22) son un buen ejemplo de ello— deslindan con rigor las reglas de autopresentación de los sujetos, las normas de comunicación que se consideran propias e impropias en una situación de

19. Id., p. XIII.

20. Id., p. VII.

21. DE CERTEAU, M., *op. cit.*, p. XXIV

22. GOFFMAN, E.: *La Presentación del Yo en la Vida Cotidiana* (ed. or. en inglés, 1959), Buenos Aires: Amorrortu, 1987. Sobre la ahistoricidad de la sociología vinculada al interaccionismo simbólico, cfr. PÉREZ DEL CORRAL, J.: “Vida cotidiana (sociología de la)” en REYES, R. (dir.): *Terminología Científico-Social*, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 1031.

La mirada nietzscheana del genealogista, a contrapelo de la del historiador, no va de la superficie visible y fugaz de los episodios a la profundidad oculta y lenta de lo cotidiano. Muy al contrario; en la trivialidad de las prácticas diarias, en su reiteración rutinaria —v.g. en el acto de encarcelar a un convicto o en la designación de un sujeto como enfermo mental— el genealogista revela lo que, por ser tan visible y superficial, escapa a la percepción.

encuentro, las prácticas de autoprotección y aproximación. Sin embargo, al poner entre paréntesis la historicidad de estos sistemas de reglas, —lo que por el contrario puede encontrarse en estudios sociogenéticos como los de Eliás (23) o en los trabajos de los historiadores de las mentalidades— el lector recibe una impresión de dogmatismo; como si, v.g., la presentación de uno mismo en la vida cotidiana obedeciera a formas básicas, modos elementales que escaparían a las mudanzas de la historia.

Pero la convergencia de los estudios de Foucault con los de los historiadores de las mentalidades no llega mucho más lejos. Éstos han introducido el tiempo en lo cotidiano, lo han conceptualizado como cultura o civilización material; la operación no se ha saldado sin costes.

En primer lugar, para afrontar lo cotidiano en su dimensión propia, los historiadores se han visto obligados a sustraerlo del acontecimiento, que podía hacer caer su estudio del lado del costumbrismo y la pura anécdota. Las prácticas de lo cotidiano se caracterizan por su regularidad, su reiteración; se emplazan por tanto en la larga duración o en una historia casi inmóvil.

En segundo lugar, este destierro del acontecimiento, esta deseventualización de lo cotidiano ha llevado también a separar su territorio del de la historia política, hasta hace poco identificada con la esfera por excelencia del tiempo corto, del episodio.

La política aparecía lejos de lo cotidiano, asociada a la actividad de las élites, las grandes decisiones y los personajes eminentes. Cuando no era despolitizado, lo cotidiano era instalado en la escala menos dinámica de la historia: lugar de las resistencias al cambio, de las inercias frente a la voluntad transformadora de la política, de lo rural frente a lo urbano, del conservadurismo y la tradición frente a las dislocaciones de la revolución tecnológica y de las ideologías revolucionarias o reformistas.

La consecuencia metodológica más importante de esta captación de lo cotidiano por la historiografía ha sido la adopción, por parte de los profesionales de Clío, de una mirada etnológica, la aproximación a la antropología cultural como disciplina de referencia, bien equipada para afrontar este nuevo territorio del historiador: el cuerpo y sus técnicas, la alimentación, el hábitat, la vestimenta, la fiesta (24), etc.

La mirada etnológica de los historiadores de lo cotidiano comparte con la mirada genealógica de Foucault —este llega a designar su trabajo

como *etnología interna de nuestra cultura* (25)— un efecto descentrador que muestra la relatividad de nuestros credos más arraigados. Prima sin embargo la diferencia entre ambas perspectivas.

La mirada nietzscheana del genealogista, a contrapelo de la del historiador, no va de la superficie visible y fugaz de

23. ELIAS, N.: *El Proceso de Civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psico-genéticas*, Madrid: F.C.E., 1987.

24. Cfr. PESEZ, J.M.: "Histoire de la Culture Matérielle" en LE GOFF, J., CHARTIER, R. y REVEL, J.: *La Nouvelle Histoire*, Paris: CEPL, 1978, pp. 98–130; LE GOFF, J.: "El Historiador y el Hombre Cotidiano" en *Lo Maravilloso y lo Cotidiano en el Occidente Medieval*, Barcelona: Gedisa, 1985, pp. 136–147 y FERRAROTTI, F.: *La Historia y lo Cotidiano*, Barcelona: Península, 1991.

25. FOUCAULT, M.: "Sur les Façons d'écrire l'Histoire" (entretien avec R. Bellour) en *Les Lettres Françaises*, 1187, 15–21 juin (1967), p. 8 [48].

los episodios a la profundidad oculta y lenta de lo cotidiano. Muy al contrario; en la trivialidad de las prácticas diarias, en su reiteración rutinaria —v.g. en el acto de encarcelar a un convicto o en la designación de un sujeto como enfermo mental— el genealogista revela lo que, por ser tan visible y superficial, escapa a la percepción: el sistema de racionalidad que hace aceptables estos gestos banales, repetidos ordinariamente en nuestras ciudades (26).

En segundo lugar, esta mirada muestra que ese sistema de racionalidad no es un resultado del progreso o la respuesta a necesidades humanas universales; se trata de una emergencia histórica surgida a partir de conflictos entre fuerzas divergentes, cálculos, errores, azares, combinaciones inesperadas (27). Así surgió, por ejemplo, el sistema de pensamiento, cuya génesis restituye Foucault en *Histoire de la Folie* (28), que a partir de un momento histórico determinado, hizo que sigamos percibiendo a los locos como a unos enfermos que requieren tratamiento psiquiátrico, o que nos permite reconocer a los transgresores de las leyes —sistema explorado por Foucault en *Surveiller et Punir*— como delincuentes que han de ser corregidos en las cárceles.

Dicho de otra manera, en los trabajos genealógicos se puede comprobar la rareza histórica de aquello que hace aceptables y obvios muchos de nuestros gestos en la vida corriente. A diferencia de los historiadores, Foucault no expulsa al acontecimiento de lo cotidiano; lo introduce en su escena hasta llenarla por completo (29). Las prácticas de la experiencia corriente se apoyan en modos de racionalidad precarios, que pudieron ser de un modo completamente distinto y surgieron en el azar de los conflictos, las usurpaciones y los efectos no deseados, ese murmullo que forma el nervio mismo de la historia.

Se trataría, usando los propios términos del filósofo, de una *eventualización* (30) de lo cotidiano. Esta tendencia explica el interés y el placer de Foucault al detenerse en episodios silenciosos y en personajes corrientes cuya irrupción, casi inadvertida en su momento —el caso del parricida Pierre Rivière (31) exhumado y estudiado por Foucault es un paradigma de esto— puso en jaque precisamente la fragilidad de los sistemas de racionalidad que atravesaran nuestras convicciones.

En otra maniobra, Foucault ha reintroducido lo político en la historia de esta experiencia. Lo cotidiano no es la tradición inmemorial que se opone al cambio político; no es la resistencia de lo arcaico, la cárcel mental de larga

26. Cfr. FOUCAULT, M.: "Est il donc important de penser?" (Propos recueillis par Didier Eribon) en *Libération*, 30–31 mai (1981), p. 21 [296]. Sobre la arqueología del discurso como análisis de lo que es a la vez no oculto y no visible, cfr. FOUCAULT, M.: *L'Archéologie du Savoir*, Paris: Gallimard, 1969, p. 143.

27. Cfr. FOUCAULT, M.: "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire" en A.A.V.V.: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: P.U.F., 1971, pp. 145–172 [84].

28. FOUCAULT, M.: *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, Paris: Gallimard, 1972 (1ª ed. en Plon, 1961), especialmente la tercera parte del libro, pp. 363–559.

29. El debate de Foucault con los historiadores a propósito de este asunto está recogido en PERROT, M. et AL.: *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe Siècle*, Paris: Le Seuil, 1980; pp. 29–56 y 316 [277] y [279].

30. Id., pp. 44–56.

31. Cfr. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIXe Siècle présenté par M. Foucault*, Paris: Gallimard-Julliard, 1973; *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, Paris: Gallimard, 1978 y FOUCAULT, M.: "La Vie des Hommes Infâmes" en *Les Cahiers du Chemin*, 29, 15 janvier (1977), pp. 12–29 [198].

duración frente al rápido trastorno de los regímenes políticos o las alternancias de partido. Si, como se señaló, la experiencia cotidiana se modela en su relación con el ejercicio del poder y su condición no es la de una supervivencia que resiste sino la de una creatividad tan dinámica como la de las técnicas de poder; no parece posible desterrar sus prácticas a una reserva —como las de los indígenas estudiados por los etnólogos— alejada de las peripecias políticas.

Un buen ejemplo de esta inyección de la política en la vida cotidiana es el trabajo emprendido por Foucault junto a la historiadora Arlette Farge sobre las *lettres de cachet* conservadas en el Archivo del Arsenal, en París. Éstas eran un mecanismo de la administración francesa durante el Antiguo Régimen, que permitía, por orden regia y previa denuncia, la detención y encierro de un individuo sin tener que atravesar los cauces de la justicia ordinaria. La historiografía al uso tendía a interpretar la existencia de este procedimiento como un signo más de las arbitrariedades del poder real bajo el absolutismo. Foucault y Farge, que editaron una amplia selección de estos documentos, revelaron que en realidad se trataba de un dispositivo complejo, utilizado masivamente por las propias clases populares para regular sus conflictos cotidianos: esposas insolentes, pugnas conyugales, hijas descarriadas, primogénitos rebeldes. Se trata de un mecanismo de poder que no se ejerce hacia abajo, desde la administración a los administrados, sino que revela un entrecruzamiento difícil de *partenaires* múltiples (padres, esposas, hijos, vecinos, guardias, administración real) sin que el poder se concentre exclusivamente en ningún lugar del tablero (32).

ESPACIO, CUERPO, DISCURSO

Los aspectos de lo cotidiano cuya vinculación con el ejercicio del poder exploran de manera privilegiada los análisis de Foucault, tienen que ver por un lado con el problema de la regulación de los espacios, con el gobierno de los seres humanos a través de esta actividad. El espacio no es sólo el *habitat* que estudian los antropólogos o los sociólogos, o el

suelo de los geógrafos; en sus transformaciones y redistribuciones se sigue también la historia del poder. Esta condición política del espacio vivido, del espacio cotidiano, es una presencia constante en los estudios de Foucault (33). La historia lenta del paisaje, del medio físico, de la ocupación del entorno, del urbanismo o de la habitación es también la historia de las prácticas, de los micro-poderes que han intervenido en la programación de ese espacio, de los saberes

32. *Le Désordre des Familles. Lettres de Cachet des Archives de la Bastille, présenté par Arlette Farge et Michel Foucault*, Paris: Gallimard-Juillard, 1982, pp. 9–19. Cfr. FARGE, A. et FOUCAULT, M.: “L’Âge d’Or de la lettre de cachet” (entretien avec Y. Hersaut), *L’Express*, 1638 (1982), pp. 83 y 85 [322].

33. Son particularmente reveladoras al respecto las intervenciones de Foucault dirigidas a geógrafos y arquitectos. Cfr. FOUCAULT, M.: “Des Espaces Autres” en *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5 octobre (1984), pp. 46–49 (Conférence au Cercle d’Études Architecturales, le 14 mars 1967) [360]; FOUCAULT, M.: “Questions à Michel Foucault sur la Géographie” en *Hérodote*, 1, 1^{er} trim. (1976), pp. 71–85 [178] y FOUCAULT, M.: “Space, Knowledge and Power” (entretien avec P. Rabinow) en *Skyline. The Architecture and Design Review*, march (1982), pp. 16–20. Sobre la captación política del espacio a través de la construcción de equipamientos colectivos, cfr. FOUCAULT, M.: “Entretien avec Gilles Deleuze et Felix Guattari en Généalogie du Capital, t. I: les Equipements du pouvoir” en *Recherches*, 13, déc. (1973), pp. 27–31 y 183–186 [129] y [130].

a los que han dado lugar y de las microrresistencias que han contestado a estos proyectos de gestión.

En segundo lugar, las investigaciones foucaultianas han afrontado con meticulosidad lo que el filósofo llama una *historia política del cuerpo* (34). El cuerpo no es sólo objeto de la historia a partir de sus avatares y estructuras biológicas —historia de las enfermedades, de los flujos epidémicos, de variables físicas como la talla o el peso— o de sus comportamientos significativos —historia de las formas de civilidad, de los códigos gestuales, de los hábitos culinarios, sexuales y alimentarios (35). Es necesario también analizar las transformaciones históricas del cuerpo como blanco del ejercicio del poder, o como objeto de prácticas de existencia, de libertad. Los ensayos de Foucault, en especial *Surveiller et Punir* y *La Volonté de Savoir* para el primer problema, y *L'Usage des Plaisirs* (1984) y *Le Souci de Soi* (1984) —volúmenes 2º y 3º de la *Histoire de la Sexualité*, respectivamente— para el segundo, abren un nuevo campo de exploración.

Finalmente, Foucault se distancia de un tópico generalizado a la hora de estudiar las prácticas de lo cotidiano: la tendencia a considerar las interacciones de la vida diaria como una experiencia prediscursiva, donde las prácticas lingüísticas estarían eclipsadas por la preeminencia de las conductas mudas y de sus códigos. Como el etnólogo, el estudioso de lo cotidiano se encontraría con un territorio de escasa estructuración enunciativa.

Los ensayos genealógicos se desembarazan de este prejuicio. Se resalta el papel que las prácticas discursivas desempeñan en la experiencia cotidiana. Así por ejemplo, en *Surveiller et Punir* se comprueba que al discurso penal del Antiguo Régimen sobre la infamia de los malhechores y su suplicio, le responde un discurso ambivalente, difundido a través de la literatura de cordel, sobre el heroísmo y la generosidad de los salteadores de caminos, pero también destacando el arrepentimiento y edificación del criminal. Los relatos podían ser utilizados cotidianamente para cuestionar el sistema penal o para reforzarlo (36). Estas prácticas discursivas no serían sin más justificaciones superficiales de la conducta; constituyen un marco propio de acción cuyas reglas perfilan los objetos de la vida cotidiana y las posiciones que los sujetos pueden adoptar en relación con ellos. El discurso como práctica que produce sus objetos; en esto Foucault se aproxima a los análisis del lenguaje ordinario realizados por la filosofía anglosajona postwittgensteiniana (37). A diferencia de esta corriente, no obstante, el pensador francés considera los *juegos lingüísticos* en el interior de límites históricos precisos, obedeciendo a conjuntos de reglas históricamente situados.

Esta atención al discurso como práctica no significa sin embargo reducir todo el universo de lo cotidiano al dominio de lo enunciativo. Frente a las exagera-

Termina así la lección de Foucault sobre lo cotidiano. Éste aparece constituido como un campo de prácticas múltiples e inventivas, inmanente y a la vez diferente respecto a un poder ejercido a escala microscópica. Se descubren también las trazas que componen la historicidad del día a día: su implantación en el modelado del cuerpo y de los espacios, en el orden de los actos discursivos y en el de las formas visibles; su condición de sistema de pensamiento y de racionalidad.

34. FOUCAULT, M.: *Surveiller et Punir*, op. cit., pp. 33–34.

35. Cfr. PORTER, R.: “Historia del Cuerpo” en BURKE, P. (ed.): *Formas de hacer Historia*, Madrid: Alianza Universidad, 1993 (ed. or. 1991), pp. 255–286.

36. Cfr. FOUCAULT, M.: *Surveiller et Punir*, op. cit., pp. 68–72.

37. Cfr. FOUCAULT, M.: *A Verdade e As Formas Jurídicas* (trad. por R. Machado de cinco conferencias pronunciadas en la Universidade Católica do Rio de Janeiro, 21–25 mayo 1973), Río de Janeiro: Cuadernos da P.U.C., 1974 (trad. esp. Barcelona, Gedisa, 1980, pp. 154–155) [139].

ciones de un textualismo que Foucault percibe, por ejemplo, en la deconstrucción practicada por Derrida y sus discípulos, la genealogía establece una diferencia irreductible entre los actos de enunciación y los actos no enunciativos (38). En *Surveiller et Punir*, por ejemplo, enfatiza la distancia entre el discurso jurídico que legitimaba a la institución carcelaria y el propio régimen de disciplinas que configuraba el espacio de la prisión tal como éste aparecía proyectado. En un caso se trataba de una forma de enunciación; en el otro de una forma de visibilidad, un programa organizador del espacio irreductible a la primera (39).

La diferencia entre ambas formas no implica una separación; una de las principales tareas del genealogista consiste precisamente en describir la complejidad de sus interacciones recíprocas. En cualquier caso, estas no se reducen a una relación de expresión —el discurso como traducción más o menos simbólica de la práctica— ni de subordinación —el discurso como ideología derivada de las prácticas sociales no enunciativas.

En estos ámbitos del cuerpo, del espacio y del discurso como objetos de una historia de las prácticas de poder y de las técnicas del yo, o prácticas de libertad, se ha dejado sentir con fuerza el estímulo de los estudios genealógicos sobre el trabajo de los historiadores profesionales. La historia de la privatización del espacio familiar, es decir, de las prácticas que han dado lugar a la vida privada como medio privilegiado de la vida cotidiana, debe a Foucault buena parte de su inspiración conceptual y metodológica. Historiadores de especialización tan diversa como Paul Veyne —en historia antigua— y Michelle Perrot (40) —en historia contemporánea— han testimoniado la filiación conceptual de sus

exploraciones de la vida privada con los análisis foucaultianos.

Por su parte, las indagaciones de Arlette Farge (41) —colaboradora ocasional del filósofo— sobre la vida cotidiana en el París del siglo XVIII —especialmente en los ámbitos de la cultura callejera y del medio doméstico— tienen en la *microfísica del poder* un recurso válido para definir lo cotidiano. Así por ejemplo, las prácticas diarias que vertebran el espacio de la calle en la capital dieciochesca se conciben como un conjunto activo, a la vez disperso y coherente, de usos que responden al ejercicio de un poder disciplinario que pretende controlar ese mismo espacio.

En la historia del cuerpo, los meticolosos análisis de Foucault sobre las técnicas de disciplina o los mecanismos de

38. Sobre esta crítica a Derrida, cfr. FOUCAULT, M.: "Mon Corps, ce papier, ce feu" en *Paideia*, sept. (1971) (reeditado en *Histoire de la Folie*, *op. cit.*, apéndice II, pp. 593–603).

39. Cfr. FOUCAULT, M.: *Surveiller et Punir*, *op. cit.*, pp. 106–132 y 122–129. Sobre la diferencia entre formas de visibilidad y de enunciación, es indispensable el libro de DELEUZE, G.: *Foucault*, Paris: Minuit, 1986, pp. 55–75.

40. Cfr. la dedicatoria y las referencias de Veyne a M. Foucault en el primer capítulo de ARIES, Ph. et DUBY, G.: *Histoire de la Vie Privée*, vol I, Paris: Seuil, 1985, así como "Paul Veyne: Essai sur les Mœurs" (Propos recueillis par François Ewald) en *Magazine Littéraire*, (1985), pp. 106–109 y VEYNE, P.: "Foucault révolutionne l'histoire" en *Comment on écrit l'Histoire*, Paris: Seuil, 1978. Sobre la incidencia en los estudios de M. Perrot sobre las condiciones de vida del proletariado francés, cfr. "La Vie Privée. An Interview with Michelle Perrot" (conducted by K. Gandal and Paul Simons, 17 June 1985), en *History of the Present*, 2 (1986), pp. 22–23. Sobre el encuentro de Michelle Perrot con M. Foucault, cfr. MACEY, D.: *Michel Foucault*, Paris: Gallimard, 1994 (ed. or. 1993), pp. 399–401.

41. Cfr. FARGE, A.: *Vivre dans la Rue à Paris au XVIIIe Siècle*, Paris: Gallimard–Juillard, 1979, réed 1992, pp. 10–11; FARGE, A.: *La Vie Fragile. Violence, Pouvoirs et Solidarités à Paris au XVIIe Siècle*, Paris: Hachette, 1986; "La Vie Fragile. An Interview with Arlette Farge" (conducted by K. Gandal and Paul Simons, 17 June 1985) en *History of the Present*, 2 (1986), pp. 23–24 y FARGE, A.: "Travailler avec Michel Foucault" en *Le Débat*, 41, sept.–nov. (1986), pp. 164–167.

regulación, han desempeñado un papel motor para la puesta a punto de trabajos como los de Georges Vigarello sobre la historia de la educación física, la pedagogía de la postura o la higiene diaria (42). Análogamente, la genealogía foucaultiana de la sexualidad y sus incursiones en el pensamiento de la Antigüedad y el Cristianismo Primitivo, han tenido efectos decisivos sobre especialistas como Halperin o Brown (43), al comprender la ética sexual, no como un conjunto de preceptos o sistemas de valores, sino como una trama de técnicas del yo, de procedimientos mediante las cuales el ser humano modela su propio cuerpo y da forma a su existencia.

Por último, la tematización foucaultiana de la relación entre prácticas enunciativas y no enunciativas se percibe por ejemplo en los ensayos de Roger Chartier sobre la historia de las prácticas de lectura (44). La operación cotidiana de leer se descubre, no como una pura recepción y asimilación de contenidos significativos, sino como un conjunto múltiple de gestos inventivos —lectura que reescribe y mezcla de otro modo lo leído, lectura colectiva, recitado memorizado de lo leído, lectura silenciosa, etc.— apropiaciones estratégicas y selectivas que se valen del libro como de una caja de herramientas, rompiendo en él la unidad del sentido y del autor y contribuyendo a la construcción de la propia subjetividad. El uso de la distinción foucaultiana entre lo visible y lo enunciable permitiría además evitar los obstáculos del textualismo y la reducción del acto discursivo a pura ideología (45).

Termina así la lección de Foucault sobre lo cotidiano. Éste aparece constituido como un campo de prácticas múltiples e inventivas, inmanente y a la vez diferente respecto a un poder ejercido a escala microscópica. Se descubren también las trazas que componen la historicidad del día a día: su implantación en el modelado del cuerpo y de los espacios, en el orden de los actos discursivos y en el de las formas visibles; su condición de sistema de pensamiento y de racionalidad. Sugerida por el itinerario de la experimentación foucaultiana, esta lección permite a los estudiosos pensar de otra manera el teatro de la cotidianidad.

42. Cfr. VIGARELLO, G.: "Mécanique, corps, incorporel" en GIARD, L.: *Michel Foucault. Lire l'Oeuvre*, Paris: Jérôme Millon, 1992, pp. 195–200; VIGARELLO, G.: *Le Corps Redressé. Histoire d'un Pouvoir Pédagogique*, Paris: Delarge Ed., 1978; VIGARELLO, G.: *Le Propre et le Sale. L'Hygiène du Corps depuis le Moyen Age*, Paris: Seuil, 1985 y VIGARELLO, G.: *Le Sain et le Mal-sain. Santé et Mieux-être depuis le Moyen Age*, Paris: Seuil, 1993.

43. Cfr. HALPERIN, M., WINKLER, J. and ZEITLIN, F.I. (eds.): *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton: Princeton U. P., 1990 y BROWN, P.: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, N. York: Columbia U. P., 1988.

44. Cfr. CHARTIER, R.: "Qué es un autor?" en *Libros, Lecturas y Lectores en la Edad Moderna*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 58–92; CHARTIER, R.: "Historia Intelectual e Historia de las Mentalidades. Trayectorias y Preguntas" en *El Mundo como Representación*, Barcelona: Gedisa, 1992, pp. 33–42; CHARTIER, R.: "The Chimera of Origins" en GOLDSTEIN, J. (ed.): *Michel Foucault and the Writing of History*, Oxford (GBR) and Cambridge (U.S.A.): Blackwell, 1994, pp. 167–186.

45. Afirmación de R. Chartier en la conferencia inédita titulada "Foucault et les Historiens", pronunciada en el Colloque Écrire, Diffuser, Traduire. Foucault Dix Ans Après, Paris: Université Denis Diderot, Paris VII, 16–17 déc. 1994.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE FRANCISCO VÁZQUEZ

Este artículo muestra los efectos del pensamiento de Michel Foucault en las investigaciones de las ciencias humanas concernientes a la vida cotidiana. En primer lugar, se ha intentado situar los análisis de Foucault sobre el más amplio contexto del nuevo interés intelectual a propósito de lo cotidiano. En

segundo lugar, se hace balance de la contribución foucaultiana al conocimiento crítico de los avances políticos, históricos, discursivos y corporales que atraviesan el dominio de lo cotidiano.

Palabras clave: Foucault, poder, microfísica, economía y genealogía.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE FRANCISCO VÁZQUEZ

Cet article montre les effets de la pensée de Michel Foucault sur les recherches des sciences humaines concernant à la vie quotidienne. D'abord on a essayé de placer les analyses de Foucault sur le plus vaste contexte du nouveau intérêt intellectuel à propos du quotidien. Deuxièmement on a fait le bilan de la

contribution foucauldienne à la connaissance critique des rapports politiques, historiques, discursives et corporelles qui traversent le domaine du quotidien.

Mots-clés: Foucault, pouvoir, microphysique, économie, généalogie.

SUMMARY OF FRANCISCO VÁZQUEZ'S ARTICLE

This paper provides an account of Foucault's impact on human studies about ordinary life. First, it places Foucault's thought on the larger context of the ordinary life revival in the intellectual world. Secondly, it evaluates Foucault's contributions

to the knowledge and criticism of political, historical, discursive and body relations working in ordinary life domain.

Key words: Foucault, power, microphysics, economy, genealogy.

EL FUNDAMENTO DE LA
INTERPRETACIÓN DE TEXTOS EN
EL MITO PLATÓNICO DEL ORIGEN
DE LA ESCRITURA

Juan Merino Castrillo



Platón, contra la opinión común y a pesar de lo que él parece practicar en su propia obra, defiende la pluralidad significativa de los textos y la relatividad de todas las interpretaciones, que son dos características esenciales de la hermenéutica. El profesor (1) Domínguez Caparrós atribuye a Platón el honor de haber sido el fundador de la disciplina. Por otro lado, Emilio Lledó pone en práctica, en su minucioso estudio sobre el mito platónico de Tot y Tamis (2) y en el resto de su sólida obra, la propuesta de lectura lenta y afectiva a la que alienta Platón en ese mismo texto. El propio Lledó aconseja penetrar en el mundo del autor a través del contacto directo con su lengua, procediendo de una manera que combina filología y filosofía, sugerida, como se verá, en los textos del propio maestro ateniense.



Sin embargo, la trama argumental del *Fedro*, diálogo en el que se incluye el mito sobre el que se sustenta básicamente lo que aquí se va a decir, se construye en torno a la belleza, por lo que sus ideas sobre la interpretación de textos no son expuestas *in extenso* ni de una manera sistemática (como, por otra parte, suele ser habitual en sus obras). Ni siquiera es un tema de segundo orden, sino que yace latente en la reflexión acerca de la naturaleza de la escritura que surge secundariamente cuando Sócrates y el joven epónimo del diálogo discuten sobre la calidad de los logógrafos, concretamente de Lisias. El argumento medular del pasaje conocido como mito del origen de la escritura quiere demostrar que ésta es un recurso ancilar de la memoria y no supone, en sí misma, una revolución del mundo del conocimiento. Platón muestra sus preferencias por la dialéctica viva como camino hacia el saber, pero nunca niega las nuevas vías que pone a su disposición la transmisión escrita. Las letras, los signos gráficos, no aumentan el saber de quien posea textos. Sin embargo, éstos son la única posibilidad que tiene un pensador o un poeta de desafiar las leyes inexorables del tiempo, de trascender su propia finitud y, en consecuencia, de abandonar a la posteridad el fruto de su espíritu para que forme parte de la conciencia colectiva sobre la que se fundamenta la nueva inteligencia creadora. La escritura asegura que las generaciones posteriores no se construirán espiritualmente de la nada. Por otra parte, a diferencia de la tradición oral, el texto escrito evita la mediación (salvando la propia del signo gráfico), puesto que pone en contacto directo el espíritu del autor con el del lector interesado. Por tanto, Platón no se opone radicalmente al uso de la escritura. De hecho, gracias a que un día la utilizó, hoy podemos acercarnos a él. Afirma solamente su inferioridad (puede admitirse, si se quiere, que rechaza su valor) como método de conocimiento en comparación con el diálogo vivo que él aprendió de sus maestros, perfeccionó en su escuela e intentó revivir en su obra escrita. A continuación se tratará de demostrar incluso que en su mente tenía un concepto tan claro del valor de los textos que distribuye dispersamente, al final de este diálogo, los rasgos esenciales que justifican esta disciplina y que deja por escrito aquello que consideró podría estimular otras almas inquietas.

PLATÓN NO DESESTIMA LA FUNCIÓN DIALÉCTICA DE LA LECTURA

Por tanto, no debe extrañar que consideremos al intérprete receptor y lector, indistintamente. Porque Platón los diferencia en lo que respecta a la consideración de la escritura, pero, en cambio, los trata conjuntamente,

en la idea de que conversación y lectura son dos variantes de comunicación del aprendizaje dialéctico. Así se demuestra en varias ocasiones: reconoce la función de la escritura como método

1. J. Domínguez Caparrós, *Orígenes del discurso crítico*, Madrid: Gredos, 1993, p. 79: "No hay duda del carácter fundacional del problema de la interpretación de escritos que tiene la discusión platónica. Desde los que buscan el descubrimiento de la intención del autor,...hasta los acérrimos defensores del escepticismo o de la plurisignificación del texto, que no puede seleccionar sus destinatarios...". Cf. también p. 36.

2. E. Lledó, *El surco del tiempo*, Barcelona: Crítica, 1992, 2ª ed.

para el conocimiento de la verdad (277b5–6, το τε αληθεὺς εκαστων ειδη περι ων λεγει η γραφει) (3); rechaza cualquier clase de percepción falta de rigor y ligereza que no tenga por objetivo la persuasión y la enseñanza a los demás (277e8, γραφηναι ουδε λεχθηναι ωθ οι ραψωδουμενοι); proclama que donde debe inscribirse el conocimiento es en el alma (278a2–3, εν δε τοις διδασκομενοις και μαθησεως χαριν λεγομενοις και το οντι γραφομενοις εν ψυχη), pero tal afirmación no invalida la escritura como procedimiento cognitivo, en la medida en que respeta las condiciones del método dialéctico, las mismas que Sócrates dispersa a lo largo de sus intervenciones. Así pues, la lectura que cumpla unas condiciones determinadas es un procedimiento interpretativo válido y, por otro lado, el único para descubrir lo que hay tras cada texto escrito. Platón lo formula y nosotros vamos a intentar entresacarlo y, en la medida de lo posible, sistematizarlo. En la *Carta VII* se encuentran disyunciones semejantes a éstas entre el discurso oral y el escrito que confirman la validez de ambos como procedimientos cognitivos, siempre que se dispongan en estructura dialéctica (4).

Por otra parte, se habla de la fraternidad entre el discurso escrito y el que se inscribe en el alma (λογον τουτου αδελφον γνησιον, 276a1). Tienen un origen semejante y pretenden lo mismo: la construcción de un diálogo de aprendizaje. Sócrates da prioridad al discurso hablado porque no tiene las deficiencias arriba achacadas al escrito, pues satisface inmediata y tajantemente las posibles cuestiones que sugiera el interlocutor curioso y con ansias de aprender. Sin embargo, nunca afirma la incompatibilidad entre el discurso escrito y el que se graba en el alma, en última instancia el ideal que se debe perseguir. Más bien al contrario, los considera complementarios, al imaginar que el escrito es el reflejo del que se inscribe en el espíritu: τον...λογον...ζωντα και εμψυχον, ου ο γεγραμμενος ειδωλον αν τι (276a8–9). En consonancia con su teoría de las ideas, Platón exige un lector capaz de desentrañar el verdadero discurso que se esconde tras las letras, que son mera apariencia del verdadero mensaje.

Por tanto, lo que Platón escribe que pueda referirse a la interpretación de discursos en general vale también para la interpretación de textos escritos, en la medida en que ésta discurre paralela al que va formando el espíritu del hombre sabio.

LIMITACIÓN DE LA FUNCIÓN AUTORIAL

La idea básica que ha trascendido de lo que Platón pensaba sobre la escritura se resume en que las palabras escritas son, para el que las sabe, poco más que un recordatorio de aquello sobre lo que versan (πλεον τι οιομενος ειναι λογους γεγραμμενου του τον ειδοτα υπομνησαι περι ων αν η τα γεγραμμενα, 275d1–2). Pero,

3. Las citas del texto griego siguen las referencias de la edición oxoniense de John Burnet. Para el Fedro, tomo II, 1991, 190 ed.; para la Carta VII, tomo V, 1987, 150 ed.

4. 343d4–6: ...τον εξηγουμενον εν λογοις η γραμμασιν η αποκρισησιν...; ...επιχειρη γραφειν η λεγειν.

Platón, contra la
opinión común y a pesar
de lo que él parece
practicar en su propia
obra, defiende la
pluralidad significativa
de los textos y la
relatividad de todas las
interpretaciones, que son
dos características
esenciales de la
hermenéutica.

desde el punto de vista de la interpretación literaria, se abre una puerta. Efectivamente, de esta afirmación socrática parece desprenderse el carácter subsidiario de todo texto escrito con respecto al receptor que ha de interpretar esos signos y conceptos. Los discursos escritos (λογoi γεγραμμενοι, 275d1) requieren del receptor la condición previa de que entienda de aquello sobre lo que el texto trata, de manera que, para poder desentrañar un texto escrito hay que ser sabio, entendido. Aparte de lo que supone esta afirmación acerca del valor de la escritura, Platón, por boca de Sócrates, vuelve a subrayar una vez más el papel protagonista del receptor en la interpretación de todo texto, especialmente los literarios. En la disposición sintáctica del texto griego, τον ειδοτα ejerce como sujeto gramatical de recordar (υπομνησαι, 275d1). En principio, el filósofo ateniense adelanta teorías recientes sobre la *opera aperta* y la labor inacabada del autor, que se completa en todas y cada una de las lecturas de cada lector. Cuando un autor abandona sus pensamientos o sus fantasías sobre un código de signos, acepta o se resigna a que su mensaje se vea modificado tantas veces cuantos lectores se aproximen a él. Abdica del control sobre las interpretaciones a que los otros lo sometan. Tratándose de un texto literario no cabe otro uso que el de la interpretación y ésta no depende en absoluto del autor. Así pues, este pasaje subraya el papel jugado por el receptor, pero no especifica sus cualidades; se limita a señalar que debe entender, saber. Sea como fuere, el intérprete receptor cambia siempre, puesto que su sabiduría acerca de lo que le sugieren las letras o los textos aumenta o disminuye la propia percepción; y circunstancias aparentemente ajenas al hecho literario, como el estado de ánimo o el momento, adquieren importancia relevante a la hora de la interpretación de un texto literario, haciendo irrepetible cada acto de lectura activa. Como dice Sócrates respecto al valor de la escritura, las letras son, para el que sabe, recordatorios de aquello sobre lo que versan; el poeta o autor queda, naturalmente, al margen del procedimiento hermenéutico por el que el intérprete escudriña su propia conciencia.

El texto es solamente un recurso técnico para superar el imperativo del tiempo y otras limitaciones humanas (5). Sin la posibilidad de perpetuar el pensamiento o las experiencias estéticas, cada discurso moriría con quienes intervinieron en él; quizá, siendo estrictos, con el momento físico del diálogo. Aunque, cuando uno escribe, dice Sócrates, atesora recordatorios: υπομνησαντα θησαυριζομενοζ (276d3). El texto es, pues, un recurso mnemotécnico para el propio autor (εαυτω, 276d3), que, de esta manera, alivia las inciertas limitaciones de su memoria y se asegura un caudal de argumentos o de hallazgos estéticos e invenciones notables de su espíritu, recuperables en cada momento de su vida, para ser aumentados, enriquecidos y profundizados con nuevas perspectivas y matices que amplían su fundamento intelectual y su mecanismo

5. Por ejemplo, como se dice explícitamente en la Carta VII (341d7-8), la escritura permite hacer llegar a todos la verdadera naturaleza de las cosas:...την φυσιν εις φως πασιν παραγγειν.

cognoscitivo. Su conciencia y su alma en definitiva. Pero el olvido, sin un texto que, aunque deficiente y pobremente, perpetúe y objeque las claves esenciales del mensaje proyectándolas sobre unos trazos inertes, insuficientes y casi mudos, está asegurado a la muerte del inventor del discurso, que ha sido madurado durante toda la vida. Sólo si se tiene el afán de ilustrar a los contemporáneos rigurosos y también a la posteridad, el autor se ve obligado, aun conociendo las deficiencias que Sócrates objeta, a esclerotizar los estimados frutos de su espíritu en breves y estrechos apuntes sin alma. Todo por el afán de perpetuarse el autor (εἰς το λησθη γηραξ εαν κηται, 276d3-4), a pesar del carísimo impuesto que ha de pagar: el detrimento, la grave mutilación del producto de su inteligencia y sensibilidad. Se confía así íntegramente al lector; por eso, Sócrates sólo toma en consideración al exégeta, al lector avisado, conocedor; es una muestra de consideración hacia el discurso del autor, pero, sobre todo, una toma de conciencia del trabajo de interpretación, de su consagración: al final del proceso dialéctico, el resultado que se graba en el alma del receptor es el conjunto de reacciones que ha producido ese recordatorio en su conciencia. En cierto modo, el método de conocimiento propuesto, la erística, es como un remedio para la falta de entrenamiento en la búsqueda de la verdad, a causa de una formación deficiente (6).

SELECCIÓN DEL INTERLOCUTOR

Al afirmar que, una vez escrito, el texto es, por sí solo, incapaz de defender su contenido y que anhela la presencia protectora del autor (275e4, παρα του πατροξ αει δειται βοηθου), implícitamente Sócrates está definiendo el carácter abierto del proceso literario, que se culmina indiscriminadamente en cada lector, entendido (παρα τοιξ επαλουσιν, 275e2) o desinteresado (παρα οιξ ουδεν προηκει, 275e2) por igual (ωξ δ αυτωξ, 275e2). Evidentemente, esa difusión sin criterio a que queda expuesto, una vez publicado, un texto, no significa que todas las lecturas merezcan ser consideradas en la misma categoría (cf. notas 10 y 12). En el propio texto se perciben, denotativamente, indicios de que el propio interlocutor (Sócrates) distingue favorablemente la lectura de los entendidos de la de aquéllos a quienes el texto no interesa. Pero, si no se desprendiera de estas líneas, es clara la relación de sinonimia entre επαλων y ειδω. Lo confirma, por otra vía, la inequívoca identidad de este lector a quien no interesa el texto con el que lee sin voluntad de aprender, que ni siquiera se contempla (275d8-9).

Volvemos al motor original de la lectura interpretativa: el lector perito que se acerca al texto con voluntad de aprender y con un puñado de cuestiones, planteadas desde diferentes perspectivas, a las que someterlo. Ese lector, que es entendido porque ya antes leyó con voluntad de aprender, verá aumentado su conocimiento gracias

6. Carta VII, 342c5-d1: εν οισι μεν ουν μηδ εφθισμενοι το αληθεξ ζητειν εσμεν υπο πονηραξ τροφηξ..., οι ερωτωμενοι υπο; των ετωτωντων...

a que pretende mantener una relación biunívoca con el texto: quiere de él nuevas ideas que amplíen sus horizontes, no se conforma con lo que ese texto le da y le exige más e investiga más allá de lo que las letras significan; es decir, porque, más allá del texto, interpreta desde ópticas diferentes y ángulos diversos, con argumentos que extrae mediante la aplicación de su acto de volición sobre la conciencia para desentrañar su idea profunda, que trasciende la apariencia y la letra escrita.

LA AFINIDAD ANÍMICA

Servirse de la discusión (del arte de discutir, de conversar, de discurrir razonando, *τη διαλεκτικη τεχνη χρωμενος*, 276e5–6) con un alma gemela, conveniente, afin, próxima (*ψυχην προσηκουσαν*, 276e6) con la intención de engendrar argumentos, a partir del fundamento común (*μετ επιστημηζ*, 276e7) de los valores adquiridos, es, según Sócrates, el empeño más hermoso (*καλλιστων σπουδη*, 276e5) con diferencia (*πολυ*, 276e4) de cuantos un hombre puede proponerse, porque asegura, a quien lo cumple, la felicidad, el bienestar en grado sumo (*ευδαιμονειν...ειζ οσον δυνατον μαλιστα*, 277a3–4). Aunque adaptada a la dimensión humana (*ανθρωπω*), como siempre en Grecia: el mayor grado de felicidad a que pueda llegar un hombre. La relación intelectual se establece entre dos almas y, por tanto, hay que excluir todo lo corporal. El alma (*ψυχη*), como contraposición al cuerpo, alberga los sentimientos y los afectos, pero igualmente, es la sede de las potencias intelectuales y de la voluntad: inteligencia o mente, por una parte, y deseos y volición, por otra. Para que sea productivo el discurso conjunto de espíritus ha de darse entre ellos un principio de afinidad. Este requisito indispensable en la disputa dialéctica se da mediante un proceso de acercamiento (*προσηκω*, 276e6) gracias al cual dos personas prójimas están y se sienten próximas (7). Desde aquello que sus espíritus comparten como fundamento o

7. En la Carta VII se insiste dos veces en la afinidad necesaria entre sujeto y objeto para que se dé el aprendizaje; entendimiento y memoria son ineficaces sin ella (344a2–5): *τον μη συγγενη του πραγματος ουτ αν ευμαθεια ποιησειεν ποτε ουτε μνημη την αρχην γαρ εν αλλοτριαι εξεσιν ουκ εγγιγγνεται ωστε οποσοι ...μη προσφυνειζ εισιν και συγγενειζ*. La inteligencia activa es el elemento más afin al objeto (342d1–2): *τουτων δε εγγυτατα μεν συγγενεια και ομοιοτητι...νουζ*.

8. Para aceptar tal equivalencia sólo hay que admitir, con el propio Sócrates, que la escritura es un recordatorio para el que sabe; que, a diferencia del lenguaje oral, no es inmediata ni se reproduce fonéticamente, pero, en cambio, asegura una mayor difusión de los gérmenes del diálogo. Éste se halla mediado por los signos escritos, pero es garantía de la pervivencia en el presente de una propuesta dialéctica hecha en el pasado. Conviene recordar que el objetivo de Platón no es en este diálogo (ni siquiera en estos pasajes) fundamentar, aunque lo haga, científicamente la interpretación de textos, sino refutar la opinión común de que la escritura asegura, facilita y multiplica por sí sola el conocimiento. Sócrates, por así decirlo, rechaza la consideración de la escritura como dispensa intelectual y panacea de la ignorancia, pero, como se pretende demostrar, nunca niega la valía instrumental de los textos.

cimientos del edificio que quieren construir juntos, progresan mediante el diálogo. Por las palabras, por los bosquejos de palabras escritas o textos, se va forjando la adecuación del receptor. Éste, lector, pertrechado de conocimientos y de sentimientos ya asumidos, con los que puede abordar los que encuentre semejantes en el texto que interpreta, penetra en un mundo de signos que ha sido clasificado y puesto en cifra por el autor. A esto último se refiere Sócrates cuando imagina el diálogo (oral, en su intención, pero, por extensión, también escrito) (8) como las operaciones de plantado y siembra

(φυτευω, σπειρω), tomadas de la agricultura. No pueden olvidarse los frecuentes cruces de imágenes entre ambos campos semánticos: el del cultivo y el de la formación humana. también se da en griego, pues φυτευω puede significar “exponer o enseñar una doctrina” e “instruir”. El texto es, pues, un campo de labranza en el que el escritor siembra aquello que con sus opiniones (su doctrina) con la esperanza de que otro hombre, el lector adecuado, las haga germinar y fructificar con su cuidado mimoso.

La relación de afinidad debe existir entre los espíritus que aceptan una empresa de magnitud epistemológica a través de un texto, previamente a la iniciación del proceso dialéctico de la lectura. La simpatía, la compasión, las experiencias compartidas son sin duda el origen de la progresiva aproximación del lector hacia el texto. Antes, obviamente, éste ha de existir. El autor ha encontrado dentro de sí mismo (ευρεθειζ ενη, 278a6), ha descubierto en su alma los argumentos racionales o las pasiones. Si el lector que tiene aspiraciones de aprender ha de inscribir las enseñanzas extraídas en la suya, parece evidente que la lectura interpretativa puede ser definida como un sistema de comunicación entre almas. En cuanto ésta se establece, merced a la intersección del texto, la afinidad ha generado un universo común de afectos o saberes. Lo que ha discurrido, imaginado o inventado uno ha pasado a ser usufructo del inquieto lector.

Partiendo de ese fondo común, de esa afinidad, la reacción deseada por Platón se desencadena: unos discursos generan otros; éstos, a su vez, otros, en progresión geométrica. De tal manera que Sócrates acude a una imagen generativa del proceso. Concibe la siembra espiritual del aprendizaje como una estructura genealógica, en la que los conceptos y sentimientos expresados por el autor estimulan al lector a que engendre otros nuevos o inéditos, que serían como sus hijos; éstos darían luz a otros, que, por razones obvias, resultarían nietos de los primeros, etc. Esta estructura genealógica del producto de la interacción de almas gemelas se traduce, en el lenguaje del filósofo ateniense, a imágenes: los λογοι generados en un espíritu gracias a la chispa provocada por otros previos son descendientes, oriundos, hijos o nietos (εκγονοι, 278a7) de éstos; “vástagos” se lee en Lledó e “hijos legítimos” en Míguez (9). De igual manera, entre los sugeridos por un determinado texto en espíritus diversos hay una relación de fraternidad, de hermandad (αδελφοι, 278b1). Por tanto, esa simpatía que subyace a la transitividad de la relación establece unos vínculos semejantes a los de la sangre y, como es inevitable deducir, hace que se teja a través de ellos el fondo cultural común de saberes y afectos sobre el que actuarán futuros estímulos, constituyendo el caudal que la tradición aporta a cada espíritu. La επισημη, en palabras de Platón. La responsabilidad última recae, sin embargo, otra vez en el receptor, en el lector. La relación de afinidad que se establece entre almas gemelas es proporcional (κατ αξιαν, 278b1) a las condiciones y cuali-

Por tanto, lo que Platón
 escribe que pueda
 referirse a la
 interpretación de
 discursos en general vale
 también para la
 interpretación de textos
 escritos, en la medida en
 que Ésta discurre
 paralela al que va
 formando el Espíritu del
 hombre sabio.

dades de cada uno (εν αλλαισιν αλλων ψυχαις, 278b1), probablemente correspondiendo de forma directa, respectivamente, a su formación y a la solidez y seriedad de sus propuestas, a la intensidad de su observación.

REVITALIZAR UN TEXTO, HACERLE HABLAR

Ese mismo texto es la vía de convergencia por la que el lector entendido se encamina hacia lo que la maraña de signos gráficos y símbolos poéticos y retóricos no deja ver o hacia lo que el autor, por la propia imperfección del lenguaje, no supo o no pudo expresar. En la imposibilidad de que sea el propio autor quien defienda a sus vástagos y satisfaga las preguntas de aquellos interlocutores que quieran saber, el interprete más apropiado es aquél que guarde mayor afinidad espiritual (intelectual, estética, sensitiva) con lo que se quiso transmitir, aquél cuyas circunstancias y conocimientos faciliten el acercamiento afectivo, celoso y cuidadoso al texto; todo aquel que haya seguido las mismas huellas (παντι το ταυτον ιχνοζ μετιοντι, 276d4) y, por tanto, conozca el camino por el que ha de guiar, en sentido inverso, a todos los que expresen la voluntad de enriquecer su fundamento espiritual en diálogo con el autor. Por eso, la hermenéutica debe ser, en un primer momento, reconstrucción y luego controversia, en responsión a las cuestiones que sugieran (τα υπομνηματα, 276d3) las claves dispersas por el texto a cada lector.

Sócrates descalifica la escritura con vocación inmediata, inminente. Considera que, dados los razonamientos aceptados hasta el momento, la imperfecta reproducción gráfica de los argumentos es un divertimento (παιδιαζ χαριν σπερει τε και γραπει, οταν γραφη, 276d2), un entretenimiento sin mayor repercusión para el fin último que se persigue: la verdad. A no ser que favorezca la reflexión íntima del lector entendido. Es decir, la actividad del escritor no tiene sentido en sí misma, sino en la medida en que sirva al intérprete. La escritura es vicaria de la lectura, en la que reside el interés fundamental del proceso de comunicación de conocimientos y afectos que transita por el texto. Παιδιαζ tiene aquí, por su contexto, un significado de divertimento estéril, que no tiene en cuenta el tiempo de germinación necesario ni la labor cuidadosa de quienes se encuentran en el otro extremo del bosque de signos yertos, rígidos. Fedro entiende la sutileza semántica en su intervención (276e1), al distinguir entre diversión baladí (φαυλην παιδιαν) y entretenimiento enteramente hermoso (παγκαλην [παιδιαν]). La primera, la de baja calidad, la vulgar, la ordinaria, la frívola y sin importancia, que no requiere diligencia, está representada por el banquete, entendido como actividad puramente física (muy distinto, por tanto, del que nos transmite Platón, en casa de Agatón). El entretenimiento enteramente hermoso es el de la discusión didáctica, el aprendizaje dialéctico, que se realiza en el alma de cada lector curioso y preparado.

Corresponde al lector revitalizarlos desde su propia consciencia, reconocer, advertir (υπομνησκω, cf. 275a5, υπομνησεως; 275d1, υπομνησαι; 276d3, υπομνηματα) en su alma los conocimientos (επιστημη) que el autor sugiera tras las claves de sus trazos. Para dar vida y grabar en el alma el aprendizaje producto de la progresión dialéctica del discurso (276a8), el receptor entendido o intérprete (τουε ειδοτοζ, 276a8) es quien puede revitalizar (ζωντα, 276a8) el sentido original del discurso y asentarlos en el alma (εμψυχον, 276a8; cf. 276a5-6: εν του μανθανοντοζ ψυχη), donde se asienta la facultad cognitiva y afectiva verdadera, de la que el escrito es considerado en justicia (δικαιωζ 276a9) mera apariencia.

E ilustra su razonamiento con el ejemplo de la pintura. Reclama del arte pictórico, y también del escrito, que sus productos tengan vida (ωζ ζωντα, 275d6): que transmitan, que hablen, que respondan a las inquietudes de aquél que se disponga a interpretarlos, a comprenderlos y a descubrir la verdad del mensaje que late en ellos. Sin embargo, los vástagos de la pintura, como los de la escritura, carecen de capacidad para ser activos, permanecen en silencio (σιγα, 275d6) ante las cuestiones que ellos mismos suscitan. Un texto está vivo si es capaz de sostener el discurso dialéctico del lector interesado y perito, al decir de Sócrates.

EL PAPEL ACTIVO DEL LECTOR

En el párrafo 277a1-4 se abunda en la idea de la labor de la escritura como una siembra. Por translación metafórica, plantar, engendrar y sembrar equivale, en el mundo intelectual, a exponer, instruir o adoctrinar. Aprovechando tal circunstancia, los textos deben ser concebidos como plantaciones de pensamientos y de sentimientos esparcidos por el escritor para que otra persona los haga germinar. El escritor traslada sus reflexiones y sus emociones a un código de signos, que no son sólo gráficos, sino también figuras retóricas e imágenes poéticas, convenciones que impregnan el lenguaje primario de oscuros significados. Ya no es estrictamente lo que el autor desea transmitir (muy empobrecido por la obligación de ajustar sus perfiles a la estrechez del signo y por la necesidad de constreñir en una expresión unívoca los múltiples matices que el discurso oral admitiría), ni siquiera lo que resultase de una lectura ideal, que agotase todas las ideas vertidas por el autor. Platón, por boca de Sócrates entiende esa siembra imprescindible para la germinación de emociones o de saber fundamentalmente como una tarea asignada al lector. Sin que obste a la percepción de las propuestas del autor, la siembra que éste hizo será realmente fértil cuando aquéllas engendren (φυω, 277a2) otras emociones o produzcan naturalmente una generación de conocimientos en otras maneras de ser, pensar o sentir; en otros caracteres (εν αλλοιζ ηθεσι, 277a1). Si se transforma en expresión activa lo que el filósofo ateniense dice, podremos entender mejor su verdadero sentido. Puesto

Pero el olvido, sin un texto que, aunque deficiente y pobremente, perpetúe y objetive las claves esenciales del mensaje proyectándolas sobre unos trazos inertes, insuficientes y casi mudos, está asegurado a la muerte del inventor del discurso, que ha sido madurado durante toda la vida.

que la labor del escritor acaba con la producción del texto, el papel activo en la relación con éste pasa a ser desempeñado por el lector. A lo largo del mito de la escritura queda claro que un texto es un bosque de signos inertes, que por sí solos carecen de la vitalidad del diálogo oral y, por tanto, no pueden sustituirlo en la comunicación de voluntades, afectos y conocimientos. Luego no cumple ninguno de los requisitos exigidos por Sócrates para que sea considerado un verdadero *λογος*: que sea capaz de ayudarse a sí mismo (*οι εαυτοιζ τω τε φυτευσαντι βοηθειν ικανοι*, 276e7–277a1) y a su autor y que no sea estéril, sino que tenga simiente (*ουχι ακαρποι αλλα εχοντε σπερμα*, 277a1). Ambas condiciones, especialmente la segunda, no pueden cumplirse sin un lector. Éste sí tiene la posibilidad de buscar en un texto argumentos que refuercen la tesis del autor o expliquen la proyección de sus emociones; pero, sobre todo, es quien recoge la semilla que oculta la maraña de trazos, convenciones retóricas y licencias poéticas con los que el autor ha pretendido transmitir lo que no ha podido decir y sólo puede dar a entender; en suma, es capaz de hacer fructificar la semilla que, sin cultivo, no germinaría. Son los otros los que hacen brotar nuevas emociones y saberes. Platón recurre a un participio de voz media (*φυομενοι*), haciendo que sujeto gramatical (*αλλοι [λογοι]*) y agente real (*τα αλλα ηθη*) no coincidan; una prueba más de que un texto no tiene sentido sólo por existir, por haber sido escrito, sino que es el lector quien se lo otorga, esencialmente cuando lo somete a la labor de interpretación por la que, a partir de la percepción de algo de lo vertido por el autor, el lector regenera nuevas simientes, otros *λογοι*, ya sean argumentos dialécticos o efusiones emotivas; unos y otras, indistintamente, residen en el alma, en la parte no corpórea del ser, en donde se acumula la consciencia (*επιστημη*). Por eso, el intérprete de textos necesita toda la precisión del gramático y toda la sutileza del dialéctico.

LAS CUALIDADES PREVIAS DEL HERMENEUTA

El requisito primero exigido al receptor es la **voluntad** de aprender (*βουλομενος μαθειν*, 275d8–9), la actitud inquisitiva (*ερη*, 275d8). El texto escrito tiene interés sólo para quien quiera conocer lo que en el texto se ha escrito. La actitud contraria, la abúlica y desinteresada, ha sido ya rechazada *a priori* por Sócrates (275b) al ser comparada con la de los antiguos consultores del oráculo de Dodona, quienes se conformaban con la verdad, aunque fuese proferida por un árbol o una roca. El receptor (en nuestro caso el lector de un texto literario) que Sócrates reclama ha de enfrentarse al discurso (al texto literario) de forma activa en busca de conocimiento. Precisamente porque (como reprocha inmediatamente) el texto carece de capacidad crítica, de criterio, y no discrimina a sus potenciales interlocutores (*ουκ επισταται λεγειν οιζ δει γε ταυτον αι*, 275e3), el hecho de la lectura sólo tiene sentido como proceso interactivo.

Los textos no tienen validez como abogados defensores de sus autores y de ellos mismos (dice Sócrates), pero sirven al objetivo último que se plantea en este pasaje del *Fedro*: es imposible el diálogo estricto que se proclama como el ideal, pero un texto literario estimula la labor de un lector voluntarioso, que acuda a él buscando respuestas a determinadas inquietudes suyas, que quiera aprender. Si Platón defiende el diálogo como método didáctico porque en su estructura, en el proceso dialéctico, aprenden los interlocutores, un lector con voluntad de aprender puede llegar a sentir el estímulo que encierran los textos, para encontrar lo que hay más allá de ese significado primero: literal, plano, idéntico siempre a sí mismo, que se cierra sobre sí y del que abomina Sócrates (ἐν τι σημαίνει μονον ταυ-τον αει, 275d9). Por eso, el lector perito (ειδοτα, 275d1) ha de asumir una labor de interpretación, de hallar en el texto (literario o no) las razones que movieron al autor a componerlo y, al mismo tiempo, a satisfacer sus propios anhelos, trascendiendo lo que simplemente denotan los símbolos gráficos y lo que significan siempre las lecturas superficiales y unívocas. Ha de buscar una lectura diferente cada vez. Eso es lo que se expresa con el recurso del partitivo (τι...τεν λεγομενων, 275d8): si se aborda un texto desde el ángulo limitado de un tema concreto, las soluciones que se hallen son siempre parciales; se obtiene del escrito aquello referido a la cuestión planteada, una parte de lo posible. Es lícito, pues, deducir que se necesita una gama ilimitada de perspectivas distintas para interpretar un texto, puesto que la diversidad de lectores (agente hermenéutico primordial, según se ha dicho) es infinita y de variables circunstancias. Por el contrario, el lector entendido, con ansias de aprender e insatisfecho con la lectura rápida e indiferenciada de las otras, tiene como objetivo la búsqueda de nuevos significados en cada una de sus aproximaciones al texto. Se propone acercarse al texto con la voluntad de aprender. Para hallar cada vez un nuevo sentido, toda lectura ha de ser emprendida (ερη, 275d8) desde coordenadas siempre inéditas y con requisitos nuevos, lo cual está previsto, como veremos más adelante, y asegurado en los planteamientos teóricos de Platón. El hermeneuta, pues, debe acudir a un debate benévolo con el texto. Si la disposición natural no es buena (ésta es la actitud de la mayoría ante el conocimiento), ni Linceo sería capaz de ver los buenos resultados (10).

Para establecer la verdadera relación entre el receptor y el mensaje, para que se cumplan bien los objetivos del proceso de comunicación, se necesitan dos condiciones, ya referidas en líneas anteriores y compartidas literalmente con el discurso oral: la voluntad manifiesta de aprender en este proceso por parte del individuo y la preexistencia de una inteligencia (276a5-6, μετ επισημη), de lo ya aprendido previamente, de conocimientos o nociones en los que se fundamenta el proceso que se quiere emprender. Ésta segunda es indispensable puesto

10. Carta VII, 343e3-344a2: κακῶς δε; ἀν ψυη, ὡς ἡ τῶν πολλῶν ἐξίς τῆς ψυχῆς εἰς τε το μαθεῖν εἰς τε τα λεγομενα ἦθη πεφυκεν, τα δε διεφθαρται, οὐδ ἀν ὁ Λυγκευς ἰδεῖν ποιησειεν τοὺς τοιουπτους.

que sobre ella actúa el estímulo del *logos*, del discurso, de modo que activa la **capacidad cognitiva ínsita**. La voluntad de aprendizaje promueve el diálogo como procedimiento discente; una vez entablado, se va despertando la conciencia de lo ya conocido (*επιστημη*) que actúa desmenuzando el mensaje y asimilando de él lo que satisface sus necesidades y dándole un sentido nuevo. El sujeto que aprehende un mensaje accede a él desde su experiencia cognitiva, desde la experiencia intelectual que lo ha formado y que es, desde el fundamento que soporta su trayectoria consciente. En cierto modo, con la ocurrencia de la *επιστημη* se evoca y, al mismo tiempo, se acentúa la importancia que Sócrates concede a la figura del receptor técnico; es decir, el lector de un texto ha de enriquecer y fortalecer constante y progresivamente su *επιστημη* (su fundamento inteligente, su intelección) (11) para que se amplíen las perspectivas de sus lecturas, de sus interpretaciones. Quien llega a dominar esa potencia es *επιστημων* (276a6): conocedor, entendido; pero también, con un significado más activo, inteligente, que ha aprendido y practicado.

Tan hermosa capacidad (la de disfrutar con los discursos o los relatos: *του εν λογοις δυναμενου παιζειν*, 276e2–3) no está al alcance de cualquiera. La perífrasis que se percibe en griego es la exacta formulación de las condiciones de la disciplina hermenéutica: la proporción conveniente de facultades y entretenimiento. Dado el carácter serio de los objetivos que la animan y los esfuerzos que exige, es comprensible que el disfrute que promete sólo sea accesible a los **capacitados**, a aquellos que sean capaces de disfrutar. Por tanto, si el dominio de la interpretación son las palabras y los conceptos (en *λογοι*), la capacitación exigible al exégeta atañe a todo lo referente al propio texto. Su tarea es referir o contar historias, imaginar y fantasear a partir de las sugerencias hechas por el autor, que deben ser reconocidas por él. Pero es, fundamentalmente, una labor creativa: recrear lo que los textos insinúan, tratarlo íntimamente y con cuidado para entresacar minuciosamente las historias, los argumentos que el texto desarrolla alegóricamente o esconde con figuras. Por eso, Platón recurre al concepto de *μυθολογεω* (276e3): porque el lector intrépido que se reclama ha de disfrutar re–firiendo las historias, las fábulas, las leyendas, etc. que se encuentran sólo pergeñadas en los signos, iluminándolas con su conocimiento. Y re–ferir es traer otra vez, actualizar; de manera que, en cierto sentido, se cumple la pretensión del diálogo vivo, revitalizador, pues el intérprete pone de nuevo sobre la palestra, para que se

ejerciten en el debate, los argumentos que ya estaban clasificados por sus símbolos. Es una tarea ardua y muy seria, pero, a juzgar por las palabras de Fedro (276e1–3), de unos resultados extraordinariamente satisfactorios.

11. Carta VII, (342c4–6): donde se denomina a esta facultad *νουζ*, subrayando su carácter activo: la inteligencia activa o intelección. La idea de la inteligencia previa ínsita que se desarrolla en los párrafos del Fedro se expone también aquí (al hablar de los cinco elementos a partir de los cuales se construye el conocimiento), lo que da idea de la sistematicidad del pensamiento platónico, aunque se le reproche dispersión a la forma de exponerlo por escrito: *...επιστημη και νουζ αληθης τε δοξα...εν ψυχαις ενον*.

PRECISIÓN Y SUTILEZA PARA ESCUDRIÑAR EL ALMA

En la *Carta VII*, Platón especifica claramente la condición selecta del intérprete, negándosela a la mayoría y otorgándosela a unos pocos (12). Esta restricción es fácilmente comprensible: está obligado a conocer a fondo (διδων), a discernir la naturaleza del alma (περι τε ψυχης φυσεως, 277b8). Éste es su objetivo último (13). A él se llega mediante el conocimiento exacto de cada tema sobre el que se trata, ciñendo a él los términos del discurso. Si alguien no llega a captar bien las cuatro representaciones de los objetos (nombre, definición, imagen e intelección), no obtendrá nunca un perfecto conocimiento del objeto (14). Lo primero (el verdadero conocimiento de aquello sobre lo que se habla o se escribe) requiere una preparación retórica sólida, ya que implica un dominio precioso no sólo de las aptitudes espirituales en las que los conceptos y las emociones se originan, sino también del lenguaje que las transmite. Sócrates menciona específicamente el arte oratoria, la retórica (το λογων γενοζ, 277c5); al intérprete le debe ser familiar, tiene que haber tratado con ella frecuentemente. El término recurrido en griego (μεταχειριζω) corresponde al castellano “manejar”, “tener entre manos”. Por tanto, el lector entendido precisa el conocimiento íntimo, la práctica consuetudinaria de la retórica. Es necesario comprender en esta disciplina, no sólo lo que hoy designa, sino también todo lo que se refiere al dominio lingüístico: disposición de argumentos, modo de expresión, tropos del lenguaje, figuras del pensamiento... De alguna manera se advierte que la preparación técnica exigida resulta de una combinación de la gramática y la dialéctica antiguas, de precisión minuciosa y sutileza intelectual, de rigor metodológico e ingenio. Tal compromiso de fusión es corroborado posteriormente, cuando se mencionan las dos funciones asignadas al sabio intérprete, orientadas, por supuesto, a la difusión de esa verdad moral que marca su rumbo y cuyo horizonte ilumina su honesta labor: la enseñanza, la instrucción, la formación (προ το διδασαι, 277c5); y la persuasión, la seducción, la estimulación (προζ το πεισαι, 277c5–6).

Desde la perspectiva opuesta se rubrica, poco más abajo (277e8–9), que la lectura a que Sócrates se refiere exige pericia —sólida formación técnica, **instrucción**— puesto que rechaza la que realizan los rapsodos, quienes reproducen oralmente versos ajenos sin necesidad de entenderlos o sin ser capaces de respaldarlos con argumentos o explicaciones ante quien quiera saber más. La lectura, en su sentido más superficial, no es considerada; aquélla de la que habla Sócrates, la interpretación, es una investigación (ανακρισιζ) que examina el texto, que lo desmenuza. Nótese que el verbo correspondiente (ανακρινω) indica toda investigación que procede interro-

12. 341d4–5: ει δε μοι εμφανετο γραπτα θ ικανωζ ειναι προζ τουζ πολλουζ και ρητα. 341e2ζ3:...ει μη τισιν ολιγωιζ οποσοι δυνατοι ανευρειν αυφοι δια σμικραζ ενδειψεωζ...

13. Cf. *Carta VII*, 343b8–9:...οτι δυοιν οντοι, του τε οντοζ και του ποιου τινοζ, ου το ποιον τι, το δε τι, ζητουσηζ ειδεναι τηζ ψυχης...

14. *Carta VII*, 342d8–e2: ου γαρ αν τωτων μη τιζ τα τετταρα λαβη αμωζ γε πωζ, ουποτε τελεωζ επιστημηζ του πεμπτου μετοχοζ εσται.

Desde aquello que sus
espíritus comparten
como fundamento o
cimientos del edificio que
quieren construir juntos,
progresan mediante el
diálogo. Por las
palabras, por los
bosques de palabras
escritas o textos, se va
forjando la adecuación
del receptor.

gando y que la relación ideal entre intérprete y texto, defendida en esas mismas páginas, es la del ser inquieto que quiere aprender y que escudriña los escritos para dar satisfacción a las cuestiones que acucian a su espíritu. Es necesaria tal minuciosidad si se tiene en cuenta la finalidad última de su esfuerzo, que ya ha sido definida en un pasaje anterior (277c5–6) y en la que ahora se insiste: la persuasión, la seducción (πειθουζ ενεκα, 277e9). No puede ser de otra manera: dado que las sucesivas lecturas son pasos en el largo e imperfecto proceso de aprendizaje, cada intérprete enriquece la conciencia común con su aportación y, en cierto modo, el resultado de aquella labor que emprendió para saciar su hambre de conocimientos o de sensaciones se convierte en estímulo y, a la vez, objeto del estudio de otros. Por esa razón, su trabajo tiene que ser planteado con afanes de exhaustividad y de formación completa (διδαχηζ, 277e9), para que realmente signifique un paso adelante en el camino hacia el conocimiento de la naturaleza del alma, con la verdad, la belleza y el bien en el horizonte (según se repite una vez más: 278a, περι δικαιων τε και καλων και αγαθων). Incluso se afirma que sólo los textos concebidos para ser estudiados y examinados con la intención de que sus enseñanzas pasen a formar parte de la conciencia intelectual o moral (εν δε τοιζ διδασκομενοιζ και μαθησεζ χαριν λεγομενοιζ και τω οντι γραφομενοιζ εν ψυχη, 278a2–4), sólo éstos (μονοι, 278a4) merecen la pena (αξιον σπουδηζ, 278a5) porque están maduros, cumplen su función, están acabados (τελεον, 278a5) y, por tanto, son verdaderamente eficaces y prometen unos resultados brillantes, evidentes, manifiestos (το εναργεζ, 278a4).

Y los instrumentos con que cuenta el perito lector son (ya se ha dicho otras veces y se repite en este pasaje) el dominio de los recursos lingüísticos (κατ αυτο τε των οριζεσθαι δυνατοζ, 276b6–7) y la agudeza dialéctica (κατ ειδη μεχρι του ατμητου τεμνειν, 277b7–8), precisión y sutileza. La constante referencia a estos dos instrumentos del intérprete de textos (hay tres en tan breve pasaje) autoriza, con el beneplácito de Platón, a relacionar muy estrechamente esta disciplina con la poética y la retórica, que son, respectivamente, las que enseñaban, en el sistema educativo ateniense clásico, las habilidades que ahora son indispensables para el quehacer hermenéutico.

En segundo lugar, aunque su importancia no es menor, debe esforzarse por hallar la forma en que la expresión se ajusta a la naturaleza del alma (**persuasión**). Es decir, si se trata de llegar a ésta, el hermeneuta ha de disponerse a descubrirla abriéndose paso entre la telaraña de recursos lingüísticos (tanto formales como de pensamiento) que el texto interpone. Y una de las vías es precisar en qué medida el texto se ajusta a la idea o a la sensación que el autor quiso trasladarle (en la medida en que sea posible acceder a ella) o, primordialmente, cómo ha de ajustarse lo que el texto transmite a la naturaleza del alma lectora. El concepto de ajuste o armonía (το προσαρμοπτον...ειδοζ, 277c1) se compagina muy bien

con el de la afinidad espiritual, tan importante porque es el que favorece el contacto del lector con el texto. Desde este ángulo, el intérprete realiza una función semejante a la del descubridor (ανευρισκων, 277c1), puesto que tiene que inventar, encontrar, hallar la manera de integrar en su conciencia el producto emocional o racional del texto, desmontándolo y descubriendo su orden y disposición (es decir, etimológicamente, descomponiéndolo, ya que en griego, para expresar el concepto opuesto, se utiliza τιθη, 277c1). La lectura tiene que asemejarse a un proceso de adaptación del contenido de un texto al estilo del receptor que se enfrenta a él, a un análisis que discierna aquello que puede ser aprehendido por su alma porque enriquece su naturaleza, intelectual o afectivamente: ποικιλη μεν ποικιλουζ ψυχη κα; παναρμονιουζ...λογουζ, απλουζ δε απλη, 277c2-3.

LA FERMENTACIÓN DE LA CONCIENCIA. EL TIEMPO

Con el ejemplo de la agricultura (276b), Sócrates dirige el tema de la conversación hacia un nuevo factor determinante de la labor interpretativa, en la misma medida en que ésta es parte de la actividad intelectual a la que refiere el filósofo ateniense su razonamiento. Todo proceso intelectual, por tanto también el de desentrañar todas las enseñanzas que el escritor ha pretendido transmitir a la posteridad y todos los conocimientos y sentimientos que el lector curioso y entendido puede extraer del texto, requiere, recurriendo a un símil agrícola, maduración, tiempo para hacerse: el conocimiento nace, según se repite constantemente, de un proceso dialéctico de pensamiento. Éste necesariamente exige un espacio temporal razonable, en el que pueda evolucionar; y, en principio, a mayor tiempo de intercomunicación, mejores resultados. Es posible, quizá, concebir la relación del lector con el texto como un diálogo de doble sentido en el que aquél se dispone a encontrar en éste semillas que sembrar en su espíritu. La semilla madura en el humus fértil del conocimiento preexistente en la conciencia, si cumple tres condiciones: diligencia o seriedad (σπουδη, σπουδακεν, 276b3 y 6); interés y conveniencia (σπειραζ ειζ το προσηκον, 276b7); afecto y amor (αγαπωη, 276b7). Esta última condición conviene especialmente a la parte emotiva del alma (lo que podría considerarse, con licencia de Platón, inteligencia afectiva), que analiza, desde su tiempo personal, íntimo y subjetivo, esencialmente sobre los textos literarios.

Como desarrolla la parábola en dos momentos (lo que no haría el labrador sensato y lo que debe hacer), Sócrates describe el proceso de conocimiento, el proceso de lectura interpretativa por vía negativa y por vía positiva, de modo que casi se dispone simétricamente: no puntualmente (εν ημεραισιν οκτω), sino en proceso (ογδοω μηνι); no por frivolidad (παιδιαζ τε και; εορτηζ χαριν), sino con diligencia (σπουδη ψ σπουδακεν); con atención y cuidado (εχων νουν ψ

κηδοίτο), pero también por conveniencia y con cariño (εἰς το προσηκόν ψ αγαπῶν).

a) Al recurrir a una imagen agrícola, el tiempo que precisa el momento de maduración es asociado al ciclo de vida de la naturaleza. Sin embargo, la relación *ocho días/ocho meses* recuerda los plazos proverbiales y, por tanto, no debe ser entendida en sentido estricto. Son referencias temporales simbólicas, con valor relativo. Por otro lado, si sea, quizás, significativo (bien porque transmita una idea consciente de Platón o bien porque refleje subconscientemente lo que el ateniense quería decirnos) el período de ocho días, no aceptado por lo inconveniente de su condición efímera, es expresado por un adjetivo cardinal (οκτω, 276b4), mientras que para el plazo aconsejado por su mayor duración se prefiere un ordinal (ογδοω, 276b7). Es posible que este plazo amplíe connotativamente su sentido: el hecho de que, por ser ordinal, inserte el conjunto de la labor del sembrador en un plazo sucesivo de períodos mensuales, multiplica las resonancias imperfectivas de la idea de Sócrates; por oposición al carácter puntual, no sucesivo de *ocho*.

Es necesario dejar transcurrir el tiempo. La demora es una virtud cuando se pretende extraer conocimiento y sentimiento de una relación en la que opera básicamente la convivencia, el trato, el trapaso (διαγω, 276d8) de uno a otro en ambos sentidos. El mantenimiento de esa relación productiva, el sostener cuanto sea posible el tiempo de intercambio tiene como resultado la perduración y la pervivencia del enriquecimiento mutuo. Es la forma de hacer vivir a un texto. La frecuentación de los problemas hace brotar repentinamente la verdad en el alma (15). A fuerza de manejar los cuatro grados de conocimientos (nombre, definición, imagen y ciencia) se llega a crear la ciencia, por efecto del rozamiento que se produce entre ellos y con las percepciones de la vista y las impresiones de los sentidos (16).

En todo caso, la idea asemeja la interpretación de discursos (orales o escritos) a la siembra de una semilla de conocimiento en el jardín del alma, que fructifica tras un largo proceso de mutua alimentación (el *lógos* enriquece la *επιστημη* y ésta descubre todas las perspectivas de aquél y lo abre a nuevos sentidos). Todo ello (según se repite varias veces) previa manifestación de la voluntad del intérprete que quiere, como el labrador, que las semillas fructifiquen: [τα σπερματα] εγκαρπα βουλοίτο

γενεσθαι, 276b2–3. El intérprete de textos emprende una labor que da fruto a largo plazo, que no es efímera. Precisamente, ésta es la condición indispensable del aprendizaje platónico y razón principal del mito de Tot y Tamis: lo

15. Carta VII, 341c6–d1: ...αλ εκ πολλῆς συνουσιας γιγνομενης περι το πραγμα αυτο και του συζην εξαιφνης, ..., εν τη ψυχῳ γενομενον αυτο εαυτο ηδη τρεφει.

16. Carta VII, 344b4–5: μογις δε τριβομενα ποροζ αλληλλα αυτων εκαστα, ονοματα και λογοι οψειζ τε και αισθησειζ... También 343e1–3: η δε δια παντων αυτων διαγωγη, ανω και κατω μεταβαινουσα εφ εκαστον, μογις επιστημην ενετεκεν ευ πεφυκοτοζ ευ πεφυκοτι.

efímero del verdadero aprendizaje dialéctico (el oral) que condiciona la pretensión de conservarlo por escrito.

Como el labrador sensato, el autor y el intérprete encuentran disfrute (ησθησεται, 276d4–5), se complacen contemplando (θεωρων, 276d5) cómo brotan (φυομενουζ, 276d5) los textos (jardines de letras, αυτουζ, τουζ εν γραμμασι κηπουζ, 276d1), que requieren un trato celoso y diligente por su propia condición: son delicados, blandos, tiernos (απαλουζ, 276d5). Destacan los usos aspectuales de los participios, en los que se ve la acción en su desarrollo. Tanto la disposición del autor como la del lector que goza contemplando la germinación de recuerdos que estimulan los textos, expresados con su valor imperfectivo, significan, incluso desde un punto de vista gramatical, que la actividad del intérprete no es un resultado, sino un proceso constante y permanente que se desarrolla en un período de convivencia prolongado en el tiempo.

b) Con la contraposición de lo jocoso y lo serio se hace hincapié en dos factores esenciales de la labor interpretativa (en la medida en que ésta participa del término real de la imagen: la actividad intelectual de interpretación de discursos): lo serio y lo activo. De ambas da cuenta el concepto de σπουδη, expresado en sus formas nominal y verbal. Por una parte, se quiere indicar el celo, la diligencia, el cuidado, la seriedad, la gravedad, la dignidad o la importancia de la labor por la que un entendido se erige en portavoz e intérprete de las ideas o los sentimientos de otros. Por otra, también se refiere al esfuerzo, al empeño o al trabajo necesario. Si se quiere analizar desde el ángulo opuesto, Sócrates rechaza la actitud contemplativa (θεωρων, 276b3) y frívola (παιδιαζ τε και εορτηζ χαριν, 276b5) en las relaciones intelectivas por las que los hombres aspiran a que su trabajo fructifique, sea el labrador que hunde la simiente bajo tierra o el intérprete de un texto que expone su conocimiento a la acción del discurso germinal. En ambos casos, la siembra requiere un largo proceso de esfuerzo, empeño, trabajo, celo, diligencia, seriedad y gravedad por parte del cultivador (labriego o intérprete) para que la simiente dé fruto. Es el hermeneuta quien, a través de su fundamento epistemológico (επιστημη), actúa sobre el texto que ha estimulado su voluntad de aprender, lo mismo que el labrador rotura la tierra, la limpia de malas hierbas, poda el árbol o acondiciona el campo de cultivo. Este esfuerzo constante y esmerado es el que designa el concepto de σπουδη.

c) Desde las primeras reflexiones acerca del mito de la escritura, Sócrates habla del intérprete sagaz, entendido, conocedor, atento (cf. 276c4: νουν εχειν). El receptor plano y sin inquietudes le pasa desapercibido. Cuando se refiere al interlocutor, piensa en el técnicamente dotado, en el intérprete. El punto de partida es un receptor sensato; según la traducción de Lledó, “que tiene sentido común” (εχων νουν,

Concibe la siembra
 espiritual del
 aprendizaje como una
 estructura genealógica,
 en la que los conceptos y
 sentimientos expresados
 por el autor estimulan al
 lector a que engendre
 otros nuevos o inéditos,
 que serían como sus
 hijos; éstos darían luz a
 otros, que, por razones
 obvias, resultarían nietos
 de los primeros, etc.

276b1–2). Este intérprete de discursos dibujado por Sócrates tiene la virtud de dirigir su pensamiento y su espíritu (ya que, como se verá continuación, la epistemología socraticoplatónica es a un tiempo intelectual y afectiva) hacia un proyecto que se le presenta en cada escrito y que aborda de manera diferente en cada lectura. Desde otro ángulo, este sensato labrador de textos hace patente su voluntad de afanarse en el trabajo, de acercarse a ellos buscando lo que le conviene, lo que le importa, aquello que tiene relación con él, de todo lo escrito. En toda aproximación a un texto con intención de interpretarlo subyace la aceptación tácita por parte de autor y lector de un mutuo interés, de una mutua relación que acerca ambos extremos del discurso. Se acerca a él porque le interesa, en sentido estricto. Esa idea de aproximación a partir de los intereses comunes es la que transmite Sócrates cuando dice que el labrador sensato siembra en el lugar adecuado, que conviene: *εἰς το προσηκον* (276b7), substantivación del participio de *προσηκω* (de *προς* ψ *ηκω*, “haber llegado a un sitio con intención de”). El griego recoge las dos ideas: de aproximación y de interés.

La misma idea de conveniencia subyace en otro vocablo: *κηδοιτο* (276b2). El labrador y el intérprete han de cuidarse, de preocuparse (nótese que la utilización de la voz media griega implica un especial interés por parte del sujeto en el cumplimiento de la acción: él mismo se hará cargo de que se cumpla) de cultivar la semilla, de desarrollar el estímulo que supone cada lectura. El hermeneuta debe mostrarse solícito ante la inquietud que en él nace ante cada texto.

d) Por último, dentro de la visión que Platón manifiesta tener de la interpretación de textos como la que le compete a un destinatario apropiado por su entendimiento y sensatez y por la manera de acercarse a ellos con la idea de entablar una relación dialéctica productiva, Sócrates introduce un nuevo elemento que adquiere cierta relevancia en nuestros días por deslizar el contenido del razonamiento hacia el camino de la literatura: el conocimiento que ha de empeñarse en buscar quien se acerque a un discurso es un complejo resultado de inteligencia y afectividad. La inteligencia afectiva de la que se habló más arriba. Se ha visto que en el principio de la labor interpretativa parece radicar un punto de afinidad desde el que se inicia la aproximación dialéctica. Ahora el componente afectivo se orienta, en las palabras de Sócrates, hacia el resultado final de la hermenéutica. El labrador que ve el fruto de la semilla que sembró y de su propio esfuerzo y dedicación celosa se pondrá contento (*χαρτοι*, 276b4). Asimismo, el intérprete se sentirá satisfecho cuando recoja el fruto de su labor mimosa, seria y diligente. Pero se trata de una satisfacción que no se queda en la frialdad del conocimiento adquirido, sino de una sensación emotiva de complacencia, de contento (*αγαπων*, 276b7). Es, incluso, natural que

resulte tal la labor amorosa del intérprete, quien se preocupó del texto, que quiso aproximarse a él, que lo trató con cariño durante el tiempo de maduración dialéctica, período de gestación del nuevo conocimiento nacido dentro del espíritu (cf. 276a5–6, *εν τη του μανθανοντος ψυχη*; 276a8, *λογον εμψυχον*). Por tanto, Platón (y Sócrates) nos transfiere de la hermenéutica una visión que une indisolublemente afectos e inteligencia, de manera que la relación emocional con un texto es fuente a la vez de sensaciones afectivas y de conocimiento; no hay unas sin otro. Se diría que tal simbiosis es alcanzada en cualquier aproximación a textos de todo tipo, pero se vive con intensidad mayor en la interpretación de textos literarios, en los que el autor puede aplicar con mayor libertad el tiempo relativo de su conciencia: el texto le hace sentir próximas sensaciones que están lejos en el tiempo y en el espacio y, viceversa, considerar alejadas las objetivamente presentes.

La hermenéutica, pues, no está reñida con el disfrute. Más bien, se relaciona con otros entretenimientos (*παιδιαιζ αλλαιζ*, 276d6) más frívolos quizá: los banquetes. Es un pasatiempo de ocio que proporciona, a juzgar por lo visto hasta ahora, mayores satisfacciones que otros. Pero, según parece, no es una actividad a la que se deba dedicar un tiempo primordial, sino los momentos de distracción que suelen estar ocupados en la conversación didáctica (*παιζων διαξει*, 276d8). Recuérdese el significado original del término *σχολη*: tiempo libre. Bien es verdad que tal concepción está muy ligada a la estructura social ateniense y dirigida al público selecto y escogido que podrá compartir estas inquietudes. Es decir, en la sociedad ateniense, que admite la esclavitud como factor productivo, hay un sector social de condición económica desahogada que utiliza su tiempo en prepararse para la actividad pública. Éstos eran los jóvenes de familias pudientes (como Fedro) que consumían su tiempo en la plaza pública, en conversaciones peripatéticas (recuérdese la puesta en escena del *Fedón* o, incluso, los paseos didácticos que dieron fama y nombre a la escuela del Liceo) sobre los temas de enseñanza. Parece que Sócrates pretende reclamar ese aire vivo de los razonamientos dialécticos para la relación que se establece entre autor y lector mediante el texto escrito. Ése es el tipo de diversión o entretenimiento que hay que entender en las palabras de Sócrates: al entregarse a un texto escrito, el exégeta se dispone a participar en un juego dialéctico similar al pasatiempo jocoserio que se escenificaba cada día en Atenas por aquella época, de esa combinación de encanto y utilidad cuyo objetivo último era el aprendizaje.

En tal visión atractiva de la hermenéutica abundan otros pasajes: cuando los demás están ocupados en otras diversiones (276d6–7), el lector entendido se dedica (sin duda, ya que disfruta) a la interpretación de textos (276d7–8).

FUNCIÓN SOCIAL DE LA HERMENÉUTICA

Se subraya la necesidad de entendimiento (276a6–7), de un lector técnico (ἐπιστημων). Porque hay lecturas que no interpretan (σιγαν); aunque lo que importa es el que hace hablar al discurso (λεγειν), quien lo interpreta. Todo texto precisa (δει) el esfuerzo intelectual de un hermeneuta.

La función de las palabras y de los discursos, indudablemente también de los escritos, es colaborar en la instrucción que emisor y receptor pretender alcanzar mediante el debate dialéctico que protagonizan. Para que el diálogo sea suficientemente satisfactorio (ικανωζ, 276c9), el objetivo último debe fijarse en la verdad (ταληθη διδασαι, 276c9). No puede ser de otra manera, en coherencia con el pensamiento desarrollado hasta aquí. El hermeneuta, que interpreta un texto con arreglo a criterios de coherencia interna (των αγαθων), de bien social (των δικαιων) y de principios estéticos (των καλων), debe proponerse el objetivo de la verdad (276c8–9) como meta, para evitar sus propias arbitrariedades y observar el rigor metodológico que Sócrates considera indispensable en este trabajo (17). De no ser así, todo el diálogo, todo el proceso de interpretación quedaría deslegitimado, invalidado, por la inseguridad que proyectaría sobre el conjunto de la labor la sospecha de una conducta arbitraria, falta de rigor, de un criterio frágil. La sustitución de la verdad por el albedrío como valor último absoluto significaría inmediatamente la desintegración de la función del lector entendido (y del propio concepto de interpretación) puesto que cualquier lectura (todas las lecturas) sería elevada a categoría absoluta, cada sujeto consideraría válida únicamente su propia lectura y, quizás, no tendría sentido siquiera el proceso dialéctico y la voluntad de aprendizaje que subyace a la hermenéutica. De haber un texto para ser interpretado, ningún lector sentiría la necesidad de abordarlo con afán de hallar a través de él el conocimiento, porque a la infinitud de sujetos le correspondería una multitud, al menos equivalente, de verdades irreconciliables. Por otra parte, διδασαι (276c9) niega esta última posibilidad. La idea de enseñar conlleva necesariamente la de informar a otros, de explicar; es decir, la exégesis de un discurso, de un texto, ha de ser concebida con una función social inmanente al hecho de un escritor que utiliza un código de signos escritos para acceder a aquellos a quienes no puede llegar de otro modo.

El exégeta debe, pues, recoger el mensaje cifrado escudriñando los símbolos con la mirada puesta en la idea de la verdad, entregar al resto de los hombres el fruto madurado de su lectura intensa, de la convergencia de su espíritu con el del remoto autor, mediante esa vía de comunicación que es el discurso, el mensaje cifrado en símbolos, ya no sólo gráficos,

sino también retóricos y poéticos. Por eso, la responsabilidad de la exégesis es tan grande, porque se trata de una intermediación social, ética y estética para la

17. Este mismo horizonte moral se repite en la Carta VII (344a5–8): οποσοι των δικαιων τε και των αλλων οσα καλα μη προσφειζι εισιν και συγγενειζ. [...] μηποτε μαθωσιν αληθειαναρετηζ ειζ το δυνατον ουδε κακιαζ.

que es conveniente una preparación exquisita y una generosidad sin límites: está dispuesto a ilustrar a la sociedad, a no apropiarse del nuevo conocimiento adquirido en el diálogo con el discurso o texto. De aquí se desprende también que su nivel como lector, como hermeneuta ha de ser, por lo menos, superior a la media de la sociedad a la que se dispone a ilustrar, a enseñar. Es un lector capaz, que puede extraer de los signos las enseñanzas que ellos, por sí solos son incapaces (αδυνατων, 276c9) de comunicar. Un lector avisado es, pues, un intérprete capaz de transmitir lo que él ha aprendido en su agón dialéctico con el mensaje de un texto, oculto tras el mundo aparente de sus símbolos.

EL AFÁN DE TRASCENDENCIA Y LOS TEXTOS LITERARIOS

El intérprete correspondiente al labrador sensato tiene nociones de justicia, belleza y bondad, conoce las cosas justas, bellas y buenas (τον δε δικαίων τε και καλών και αγαθών επιστημαζ έχοντα, 276c3-4). La dignidad y la diligencia de su labor tienen por horizonte o punto de referencia el conocimiento ínsito de esos tres valores, instalados ya en su alma. De acuerdo con ellos se inicia un diálogo constructivo entre hermeneuta y texto. Gracias a ellos la simiente de éste halla un humus fértil. La interpretación debe orientarse desde la simbiosis de conocimientos y afectos ya grabados en el alma, cuyos puntos de referencia son la justicia, la belleza y el bien (δικαιοσύνηζ τε και άλλων ων λεγειζ περι, 276e2-3) y cuyo único destino se halla en la verdad.

La noción de belleza, el conocimiento de la idea de lo bello, el criterio que orienta la interpretación de un texto literario, encauza el proceso dialéctico hacia la aproximación del hermeneuta a lo que el autor quería comunicarle en el momento justo de la escritura. Y esa comunicación se establece por la vía estética: el lector entendido se esfuerza por disfrutar del mensaje escrito reviviendo el gozo del autor y redescubriendo la belleza que éste quiso transmitir en el momento de la escritura. Se trata precisamente de revivir, de retornar a la vida, de restaurar en esos signos inertes la in-spiración (εμψυχον, 276a8) que contienen y que, por sí mismos, son incapaces de destilar. Como explica Sócrates, una vez desvinculado el discurso de su autor, una vez preso en los trazos de unos signos convencionales, queda a merced de aquella persona que se aproxime al texto con la intención de descubrir tras él no sólo lo que *sensu stricto* dice, sino lo que el autor quiso poner a disposición de los demás y lo que el propio lector es capaz de extraer. En cuanto el mensaje queda atrapado por el signo, quien quiera recuperarlo se ve obligado a interpretar, a descifrar. Y esa labor, dada la polisemia del signo lingüístico, sobre todo en contextos poéticos, varía con cada desciframiento. El escritor constriñe su mensaje en cifra, en el signo; ya sólo por eso el lector tiene que des-cifrar. Para esa labor está mejor dotado quien utilice el código con mayor precisión. Naturalmente, Sócrates prefiere el alma fértil de un lector perito, en esta

Por translación
metafórica, plantar,
engendrar y sembrar
equivale, en el mundo
intelectual, a exponer,
instruir o adoctrinar.
Aprovechando tal
circunstancia, los textos
deben ser concebidos
como plantaciones de
pensamientos y de
sentimientos esparcidos
por el escritor para que
otra persona los haga
germinar.

ocasión estéticamente dotado para percibir y también capaz de recrear la belleza oculta del texto. La labor del hermeneuta consiste no sólo en restituir al texto a sus justos términos (δικαιων, αγαθων), sino también en vivificarlo desde el punto de vista estético. En suma, cuando el texto rompe el cordón umbilical que lo une con su autor, cuando es escrito y puesto a disposición del lector, es la conciencia (επιστημη) de cada uno de éstos la que vivifica el discurso, desde todos los puntos de vista, incluso haciendo revivir la belleza en los textos literarios.

MULTIPLICIDAD DE LECTURAS IMPERFECTIVAS

Admítase, pues, que, en un escrito, la última y fundamental palabra la tiene quien es capaz de interpretar las claves y, a partir de ellas, regenerar y revitalizar, haciendo suyo el espíritu que las anima: el lector preparado. Pero, además, el mismo pasaje del *Fedro* que venimos analizando (276e4–277a4) justifica una característica básica de la teoría de la interpretación de textos: que cada lectura es única e irrepetible y que se generan tantos conocimientos y emociones nuevas como lecturas se hagan, siempre que la relación entre autor y lector responda a las condiciones hasta ahora comentadas: afinidad espiritual (intelectual y afectiva) entre ambos, basada en la con–ciencia; método dialéctico (discurrir conjuntamente); argumentos o sentimientos estimulantes, fructíferos, no estériles. Al afirmar que la efectividad del diálogo es contrastada por la generación de otros logoi en otros caracteres, Sócrates invita a entender que la regeneración de razones o emociones es casi infinita; son tantas como lectores o intérpretes haya. Y la lista de éstos es, cuando menos, indefinida por las posibilidades que abre la escritura, al prolongar sin plazo la difusión de estas semillas. Si se cumplen todas las condiciones del proceso dialéctico, las perspectivas de la comunicación intelectual y afectiva son inimaginables, ya que cada interpretación significa un enronquecimiento de las anteriores y una ampliación de perspectivas (αλλοι εν αλλοις ηθεσι φυομενοι, 277a2); cada lector guarda en su επιστημη, en su conciencia, experiencias a las que ya ha dado cuerpo, previas, propias y singulares, que se proyectan sobre un nuevo texto iluminando aspectos inéditos, porque, gracias a la escritura, pueden tener en cuenta otras lecturas ajenas anteriores.

Pero no sólo se presiente o se formula la **multiplicidad infinita de perspectivas**, sino también su **permanente estado de construcción**. Hasta tal punto que en ningún momento el aprendizaje se concibe como resultado de un proceso, sino más bien como el proceso mismo. Es, más que la meta, el conjunto de todos los pasos que llegan a ella. Si esta idea subyacía a lo que se ha comentado a propósito de la variedad infinita de interpretaciones, ahora se hace explícita: las simientes esparcidas por el texto han de ser capaces de reproducir esa semilla siempre inmortal (τουτ αιει αθανατον παρεχειν ικανοι, 277a2–3). Por tanto, la

perennidad en el tiempo de las sucesivas interpretaciones queda sólidamente prescrita (αειω); y asegurada, en cierto modo, por el texto, en el que se ha depositado esa semilla imperecedera (αθανάτον). Esta concepción repercute directamente sobre el carácter constante de la hermenéutica, cuyos resultados sólo son satisfactorios, a los ojos de Sócrates, si sugieren a posteriores exégetas nuevas formas de interpretar el texto; y así de manera progresiva. En consecuencia, desde el punto de vista platónico, todo proceso de interpretación encaminado a hacer avanzar o a ampliar el fundamento intelectual y emotivo del alma ha de entenderse con aspecto imperfectivo (es decir, siempre se halla en perpetua construcción) y como efecto de una reacción multidimensional del espíritu receptor a los estímulos propuestos en un texto, de manera que las lecturas se dispongan una sobre otra en progresión geométrica. Naturalmente, eso ocurre en un plano ideal, en el que los intérpretes y las circunstancias del proceso son los adecuados, aunque cabría la posibilidad de que se cumpliera a pesar de que se hiciese una lectura superficial; en este caso, los resultados obtenidos serían proporcionados al trabajo del receptor. Pero este tipo de lectura no es considerado siquiera por Sócrates y, posiblemente, no merece el nombre de interpretación, ya que se pasea por la superficie del texto, descifrando los signos gráficos y renunciando a los demás; es una lectura estéril.

Cada uno de los participantes en este proceso de desarrollo espiritual alcanza un bienestar adecuado a la fertilidad de su alma, una felicidad a escala y de dimensiones humanas. Y, en la medida en que su esfuerzo haya resultado fructífero y pase a formar parte de la conciencia común sobre la que se fundamente el trabajo de posteriores hermeneutas, el grado de felicidad alcanzado por él puede ser disfrutado por todos. La interpretación de textos adquiere, desde esta óptica, una dimensión social: todos los hallazgos surgidos de la relación dialéctica entre exégeta y texto enriquecen constantemente la memoria del logos, la *επιστημη*, el substrato espiritual común que condiciona y determina inexorablemente las interpretaciones posteriores. así se abunda y se profundiza en la idea de que la esencia de la hermenéutica reside en su infinito potencial, en que aporta siempre resultados provisionales que actúan como nuevos puntos de partida; en su carácter imperfectivo y permanentemente evolutivo. Desde este ángulo hay que comprender, probablemente, las palabras de que Sócrates se sirve para cuantificar la felicidad: en el grado más alto posible (εἰς ὅσον...δυνατον μάλιστα, 277a3-4). No se hace ninguna precisión; más bien, el recurso del superlativo junto con un adjetivo deverbativo de significado potencial abre un horizonte ilimitado a esta disciplina, puesto que, aun con la hipótesis irreal de que se agotasen todos los sentidos de un texto, cada lectura significa, según lo dicho, una multiplicidad de nuevas orientaciones, de caminos aún no hollados, de propuestas estimulantes por satisfacer. Por tanto, es inevitable concluir que este pequeño párrafo, en el que Sócrates

La lectura de un texto es
semejante a la
contemplación de un
paisaje: ningún
espectador es capaz de
apreciar todos los
detalles que componen
la visión; y cada uno de
ellos, viendo las mismas
cosas, las mira de
maneras y en
condiciones diferentes.
Los lectores ven todos el
mismo texto, pero lo
miran con ojos y desde
posiciones intelectuales y
emocionales siempre
distintas.

sintetiza las reflexiones convenidas con Fedro a partir del mito egipcio, formula la idea de una interpretación en la que es posible un ilimitado abanico de lecturas y, en consecuencia, se encuentra en estado de constante ebullición. Estas dos características definen la disciplina como un proceso permanentemente imperfecto, cuyos resultados tienen siempre carácter provisional y germinal.

LA PLEGARIA DE PAN

Al final del diálogo Sócrates hace una plegaria a Pan en la que resume al máximo la condición moral del amante de la sabiduría (por traducirlo de alguna manera), del aspirante a sabio (φιλοσοφοζ, 278d4). En primer lugar, se deduce fácilmente la primacía de la virtud espiritual sobre el bienestar material. Como no podría ser de otra manera, el maestro Sócrates prefiere la sabiduría, el ingenio, la agudeza, la instrucción profunda a la fortuna o abundancia material (σοφοζ frente a πλουσιος; 279c1). La condición de filósofo incluye, además de los aspectos relativos al conocimiento intelectual, también la formación moral y sentimental. Ya se ha mencionado en varias ocasiones que el alma es la residencia de saberes, afectos y voluntad. En estas mismas líneas finales se advierte con claridad el grave contenido moral del concepto, puesto que Sócrates suplica a los dioses ser hermoso por dentro (μοι καλω γενεσθαι ταυδοθεν, 279b9), lo que es obligado entender como noble, honesto, excelente, honrado, virtuoso. Si se quisiera recurrir a una imagen, se diría que suplica tener buenas entrañas.

Por otro lado, hay una visión de la relación del lector con el texto desde una perspectiva transversal. Es decir, Sócrates ha mostrado cómo el lenguaje (a través de su manifestación escrita, por ejemplo) construye un puente por el cual el intérprete accede al mundo de su interlocutor, dando forma a una especie de con-ciencia, que los trascenderá gracias a la escritura. Precisamente ésta permite trazar una red compleja de interlocutores, de modo que de esa comunicación dialéctica múltiple nace una consciencia colectiva, entre cuyos discursos, ya se sabe, existe consanguinidad. Pues bien, perpendicular a esta afinidad multifocal, se da otra en el propio individuo: la adecuación del mundo exterior al sistema epistemológico afectivo del sujeto, ajustándolo a sus coordenadas espirituales. Este movimiento de aproximación no es, como su perpendicular, genético, sino que más bien surge de un estímulo profundamente afectivo, benevolente y amistoso (filia, 279c1) que, en el caso de la interpretación de textos, nace en el alma del hermeneuta, ya que las obras escritas son, de por sí, inertes. De todo ello es forzoso concluir una vez más que, en el aprendizaje mediante textos, Platón afirma la pluralidad significativa del texto: cada interpretación depende, substancialmente, de la formación del sujeto que la aborde. Como se defiende en esta plegaria, la lectura del perito (la que tiene como objetivo aprehender la verdad, única

admisible para Platón) es un proceso de adaptación de las impresiones externas a su alma (ἐξωθεν δε; ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντοῖς εἶναι μοι φίλια, 278b9–c1), según sus propias coordenadas espirituales: volitivas, culturales y emocionales. El intérprete se dispone a hacer suyo el mundo exterior, a través de los escritos, por una maniobra de convergencia afectiva entre dos universos gracias a la cual el uno intenta descubrir la verdad del otro y enriquecerse con ella.

CONCLUSIÓN

Por tanto, Platón concede el protagonismo, a la hora de interpretar un texto, al lector preparado. Ya al comienzo de su explicación del mito del origen de la escritura, dirigiéndose a Fedro, concentra este pensamiento: *para ti tal vez hay una diferencia según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera* (275c1–2). El receptor (Fedro aquí: σοί) tiene, sin duda, la mayor responsabilidad. Presupone y acepta que cada receptor puede llegar a resultados diferentes en su inquisición (διαφέρει). Atribuye importancia a las circunstancias del mensaje y a las condiciones previas del escritor (ποδοποῖ, τίς). Da carta de naturaleza, en definitiva, a la interpretación porque presupone que el lector (en el caso de un texto) no se fija sólo en la veracidad de lo que se expone y acepta esta actitud como normal, habitual y necesaria. La contraria, la de conformarse con lo expresado, sin otra inquietud (como los antiguos que quedaban satisfechos con oír a una encina o a una roca), es calificada de ingenuidad (ὕπ' εὐηθείᾳ, 275b8; cf. πολλῆς ἂν εὐηθείᾳ γεμοί, 275c8); incluso como falta de sabiduría (ἀτε οὐκ οὐσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νεοί, 275b7), aunque esta última consideración puede, quizá, explicarse como ironía hacia el nuevo tipo de enseñanza sofística (representado por los jóvenes que se jactan de saber), hacia el que Sócrates y, sobre todo, Platón eran refractarios.

La lectura de un texto es semejante a la contemplación de un paisaje: ningún espectador es capaz de apreciar todos los detalles que componen la visión; y cada uno de ellos, viendo las mismas cosas, las mira de maneras y en condiciones diferentes. Los lectores ven todos el mismo texto, pero lo miran con ojos y desde posiciones intelectuales y emocionales siempre distintas. Mirar y escuchar marcan una distancia con respecto a ver y oír que atañe a la disposición activa del sujeto: un receptor estricto ve u oye, pero un intérprete escucha o mira, por lo que puede deducirse que la clave es una disposición interna: miro en torno buscando lo que tengo dentro, oigo fuera para escuchar lo que llama la atención de mi alma. En lo que respecta a los textos, el lector lee y el hermeneuta interpreta, atraviesa el muro que se interpone entre su alma y la del autor. En cierto modo, hace la función de traductor. Como la traducción, la interpretación aspira a recuperar el espíritu del texto origen, pero produce un nuevo texto diferente. La interpretación, sobre todo de textos literarios,

se convierte en una labor de cada generación, puesto que necesita traducir el mundo de conceptos del texto a otro nuevo mundo; y el mundo de sentimientos del texto a este nuevo mundo. El nuevo texto es distinto del primero. El intérprete no debe proponerse anular las distancias con el texto origen, sino regenerar uno nuevo, resaltar las afinidades para fomentar las potencias respectivas de cada texto; no se trata de agotar, sino de iluminar. La interpretación es un cruce entre dos mundos que tienen sus espacios respectivos; el intérprete tiene que construir un puente entre esos dos mundos; por decirlo con la imagen anterior, debe traducir el texto a la nueva realidad espiritual, a la nueva sensibilidad. Pero, al interpretar, reescribe el texto produciendo otro nuevo, exigido por la nueva conciencia. Hay que dar cuerpo a las experiencias que sugiere el texto abordándolo desde las nuevas perspectivas. El grado más difícil de mediación es el de los aspectos ideológicos y poéticos del texto fuente.

El acto de creación de un texto resulta de la elaboración inmediata del mismo más un largo proceso de gestación íntima partiendo de un sistema de valores y de una cosmovisión definidos. El hermeneuta somete ese producto textual, en su propia conciencia y desde su propia visión del mundo, a un análisis basado en actitudes críticas, buscando comprenderlo. Cada interpretación es singular porque la capacidad intelectual, la inteligencia emocional y los prejuicios de cada exégeta son diferentes. El poeta (concebido como autor de obras de creación) escribe siempre por necesidad, a partir de una intuición o chispazo inicial, no sólo para informar (como en los textos no literarios), sino también para persuadir (recuérdese: las características de la dialéctica didáctica de Platón), mediante las insinuaciones sembradas. Luego, si el texto poético se concentra en la persuasión, la lectura hermenéutica debe depurar, quitar las aristas, iluminar y hacer fermentar las insinuaciones desde su perspectiva, en la distancia; su misión es recuperar la vitalidad comunicativa del texto. así, la filología (*sensu lato*), disciplina a la que fundamentalmente se encomienda el trabajo de la interpretación, es simplemente una lectura lenta y amorosa. La verdad del texto no está en las palabras del autor, sino en la labor constante de los hermeneutas. Platón disemina en ciernes, en los brevísimos párrafos de este mito, la fundamentación teórica de la multiplicidad significativa de los textos y la relatividad de cada interpretación: de la interpretación de textos.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE JUAN MERINO CASTRILLO

El autor parte de la idea de que el discurso platónico encierra características esenciales de la hermenéutica. Concentrándose en el mito platónico de la escritura entiende que Platón no desestima, antes bien, reconoce su inferioridad como método de desvelamiento de la verdad. Platón reconoce que el texto es solamente un recurso técnico para superar el imperativo del tiempo y otras limitaciones humanas. Sin embargo, el buen lector debe ser un buen conocedor y un avisado exégeta,

capaz de re-descubrir el auténtico significado. Pues es el hermeneuta quien, a través de su fundamento epistemológico actúa sobre el texto que ha estimulado su voluntad de aprender, lo mismo que el labrador rotura la tierra, la limpia de malas hierbas, poda el árbol o acondiciona el campo de cultivo.

Palabras clave: Emilio Lledó, hermenéutica, Platón, pharmacon, polisemia.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE JUAN MERINO CASTRILLO

Le point de départ de l'auteur est l'idée que le discours platonicien renferme certaines caractéristiques essentielles de l'herméneutique. Se concentrant sur le mythe platonicien de l'écriture, il est d'avis que Platon ne mésestime pas l'écriture mais que celle-ci lui paraît insuffisante comme méthode pour dévoiler la vérité. Platon reconnaît que le texte n'est qu'une ressource technique pour vaincre les contraintes du temps et d'autres limitations humaines. Le parfait lecteur doit cependant être un

fin connaisseur et un exégète avisé, capable de re-découvrir la signification authentique. Car c'est l'herméneutique qui, de par son fondement épistémologique, agit sur le texte qui a stimulé son désir d'apprendre, à l'instant du laboureur défrichant la terre, la nettoyant de ses mauveses herbes, élaguant un arbre ou aménageant un terrain de culture.

Mots-clés: Emilio Lledó, herméneutique, Platon, pharmacon, polysémie.

SUMMARY OF JUAN MERINO CASTRILLO'S ARTICLE

The author starts from the idea that Platonic discourse encapsulates the essential characteristics of hermeneutics. Focusing on the Platonic myth of writing, the author assumes that Plato does not refuse writing, rather, he admits its inferiority as a method to unveil the truth. Plato admits that the text is only a technical resource to overcome the imperative of time and other human limitations. However, a good reader must have a good knowledge

and be an alert exegete, capable of rediscovering the true meaning. Then, it is the hermeneut who acts on the text, which has stimulated his will to learn, by means of his epistemological basis; similarly to the farmer that ploughs the land, weeds it, prunes the tree and conditions the soil.

Key words: Emilio Lledó, hermeneutics, Plato, "pharmakon", polysemy

APRENDER A FILOSOFAR DESDE
EL CONTEXTO DEL DIALOGO DE
LAS CULTURAS *

Raúl Fornet-Betancourt



* Palabras pronunciadas en la apertura del II. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, São Leopoldo, Brasil, del 7 al 11 de abril de 1997.



Con ocasión de la apertura del I. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en México del 6 al 10 de marzo de 1995, señalaba la idea de que con esta iniciativa se intenta consolidar una plataforma internacional para el fomento de una nueva forma de filosofar cuya práctica, superando el horizonte de la filosofía comparada, vaya realizando la transformación de la filosofía que nos exige hoy el diálogo de las culturas (1).

Y ahora, en la apertura de este II. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, quiero comenzar subrayando de nuevo esa idea para poner en relieve que se trata, en lo fundamental, de fraguar, con la ayuda de estos congresos, los instrumentos y medios efectivos adecuados para la realización de la transformación intercultural de la filosofía, entendiendo por ésta la práctica de un filosofar que, estando a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas, rehace la filosofía en todas sus dimensiones desde nuevas experiencias de interfecundación entre las distintas culturas filosóficas de la humanidad.

No se me oculta que con esta idea estoy esbozando, ciertamente, un programa de trabajo filosófico de largo aliento; y que, además, nos encontramos todavía dando los primeros pasos. Pero por esto mismo, porque estamos aún comenzando nuestro camino, conviene cerciorarse de la finalidad que perseguimos. Y esta finalidad, insisto, no es otra sino la de la transformación intercultural de la filosofía.

Como coordinador de esta iniciativa me permitiré entonces aprovechar la oportunidad de esta introducción temática al congreso para precisar al menos algunos puntos de lo que entiendo como nuestra tarea en los próximos años.

Ya he dicho que, de forma muy general, la transformación intercultural de la filosofía debe entenderse, primeramente, esto es, en su fase inicial, como un poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas. Y, para evitar cualquier malentendido culturalista abstracto, debo precisar de entrada que ese poner el filosofar a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas implica que la tarea de la transformación intercultural de la filosofía no puede considerarse como una meta en sí misma; pues si se intenta ponerla a la altura de los reclamos históricos con que nos confronta hoy el diálogo de las culturas, es precisamente para que pueda responder mejor a los desafíos del mundo de hoy y contribuir así a la planificación de un mundo transformado interculturalmente.

Cierto, si hablamos de transformación intercultural de la filosofía es porque queremos una filosofía mejor; una filosofía más “colorida”, pluricromática, pluriforme y plurivisional; pero si queremos operar en ella esta transformación es para que esté mejor preparada y equipada para cumplir su función como factor de cambio en nuestro presente histórico.

Importante es, por otra parte, precisar que cuando hablamos de un filosofar a la altura de las exigencias reales del diálogo

1. Cf. FORNET-BETANCOURT, Raúl. (ed.): *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996, pp. 7-13.

de las culturas entendemos por ello una tarea que no debe hacer abstracción del marco histórico en el que se lleva a cabo el llamado diálogo de las culturas. Es más, debe tomar ese marco histórico como la referencia fundamental para la averiguación de las exigencias reales del diálogo de las culturas. Y creemos que no constatamos sino lo evidente cuando decimos que este contexto histórico real está siendo determinado por ese proceso que se suele resumir en nuestros días con la palabra “globalización”; o sea, por el proceso resultante de una política económica que se expande mundialmente como la única opción civilizadora de la humanidad y que, justo por entenderse y quererse imponer como el único proyecto globalizable, no tolera diferencias culturales con planes alternativos, esto es, culturas con alternativas propias, ni en Occidente ni en ninguna otra región del mundo.

Y hablamos conscientemente de que la globalización tampoco tolera alternativas en Occidente, porque no la identificamos sin más con un fenómeno occidental. Entendemos más bien la globalización como la política y estrategia económicas de los grupos dominantes que controlan hoy el poder en Occidente y que, reduciendo a Occidente a una cultura o civilización del mercado y del consumo, pretenden también domesticar todas las culturas del mundo en el mismo sentido.

Al menos a este nivel del impacto cultural, el contexto del proceso de globalización nos confronta así con una ideología totalitaria que roba a las culturas de la humanidad el eje estructural básico para cualquier desarrollo ulterior propio, a saber, el derecho a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio. Pues en la ideología de la globalización el mercado, como punto de cristalización del modelo civilizatorio sin alternativa, dicta la forma de generar el tiempo y cierra el horizonte de nuestra percepción espacial. El mercado se ofrece aquí como el punto de vista desde el cual el tiempo y el espacio cobran sentido.

Esta caracterización de la globalización nos muestra entonces que, hacerse cargo de este proceso de globalización como contexto histórico—real del diálogo de las culturas, significa reconocer que hoy en día el diálogo de las culturas se nos presenta más como el desafío de un horizonte alternativo de esperanza, que como un hecho de nuestra realidad histórica o como un factor configurante del rostro actual de nuestro mundo. En el contexto actual de globalización de un proyecto civilizatorio que se impone por la fuerza del dictado de una política económica neoliberal, no hay tanto diálogo o interacción cultural como conflicto de culturas; porque, si miramos bien, lo que se constata es que no pocas culturas de la humanidad están siendo arrasadas por ese “huracán de la globalización” (2) en que se manifiesta hoy la hegemonía de poder de los representantes y defensores del “Occidente reducido”; un huracán que, justo por ser a la vez expresión y vehículo pro-

2. Cfr. HINKELAMMERT, Franz J.: “El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia”, en *Pasos* 69 (1997) pp. 21–27.

pagador de una hegemonía de poder que va desde lo económico hasta lo militar, pasando por el control de los organismos internacionales, se expande hoy con una fuerza uniformadora de tal potencia y coherencia que su paso está marcando el comienzo de un proceso de colonización sin precedentes en la historia de la humanidad.

A la luz de este “huracán de la globalización” podemos, pues, precisar la idea de poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas indicando que dicha tarea tiene que comenzar por aclarar las condiciones reales bajo las cuales se propaga hoy el diálogo entre las culturas de la humanidad.

Por eso hemos tenido cuidado en formular el título de estas reflexiones introductorias en el sentido de un “aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”; pues entendemos que el programa de transformación de la filosofía desde la experiencia del diálogo de las culturas tiene que ocuparse previamente con la cuestión de la contextualidad fáctica del diálogo intercultural, esto es, con el contexto histórico en cuyo marco se proyecta el diálogo. Dicho en otros términos: no hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo (3).

Así la primera exigencia de las exigencias reales del diálogo de las culturas es ésta que pide y reclama la revisión radical de las reglas del juego vigentes para crear las bases reales de un diálogo en condiciones de igualdad.

Formular y articular esta exigencia debe ser también tarea de un filósofo que quiere estar a la altura del diálogo intercultural; es una “tarea previa” en la que la filosofía debe comprometerse tratando de contribuir con sus medios específicos a la aclaración crítica de las condiciones contextuales del diálogo de las culturas.

Concretamente nos parece que correspondería a la filosofía ayudar a desenmascarar la contradicción latente fundamental en una contextualidad histórica que convoca al diálogo, pero sin querer fragmentarse culturalmente, esto es, sin querer promover al mismo tiempo la equitativa repartición cultural del poder real de ordenar y configurar la contextualidad del mundo; esto por una parte. Y por otra parte sería también asunto de la filosofía contribuir a explicitar de manera constructiva el reordenamiento de las condiciones del diálogo en el sentido de que éstas deben ser condiciones en

las que se reconozca y respete el derecho de cada cultura a disponer de la materialidad necesaria para su libre desarrollo.

3. Cfr. DUCHROW, Ulrich: “Dialog-oder Kampf der Kulturen?”, en *epd. Entwicklungspolitik* 18 (1996) pp.26–30.

De esta suerte podría, pues, la filosofía ayudar a poner en relieve que la “cuestión previa” de las condiciones contextuales del diálogo no es una cuestión meramente de orden práctico, de secundaria importancia para el asunto mismo del diálogo intercultural, sino que se trata, por el contrario, de una cuestión decisiva y perteneciente a la dinámica interna de las exigencias del diálogo de las culturas. O sea que no es una cuestión anterior o externa, sino que debe ser asumida y ventilada como parte del proceso de comunicación de las culturas. Y la razón de ello ya está insinuada en lo que acabamos de esbozar como posible compromiso de la filosofía con esta “cuestión previa”, a saber, que en la cuestión por las condiciones contextuales del diálogo se debate el punto de arranque decisivo que es el del espacio material para la práctica del derecho que tiene cada cultura a que se la tome realmente en serio.

Creemos, en efecto, que el aporte de la filosofía puede profundizar y radicalizar esta pregunta por el contexto del diálogo de las culturas, insistiendo precisamente en la conexión intrínseca que existe entre las condiciones contextuales y la posibilidad de tomar las culturas en serio; ya que tomar una cultura en serio implica necesariamente reconocerle y respetarle su derecho a tener mundo propio; y también, por consiguiente, su derecho a no ser impedida por coerción en sus posibilidades de desarrollo real. Pero esto es justo —conviene subrayarlo— lo que las condiciones contextuales actuales no permiten, ya que fortalecen un sistema de poder que tiende a la anulación de la capacidad de las culturas para modelar y constelar su materialidad desde sus propios valores y metas.

En un sentido todavía más positivo y concreto podríamos resumir este posible aporte de la filosofía diciendo que su compromiso con la tarea crítica de denunciar la asimetría de poder consagrada en el contexto mundial dominante tiene que cumplirse al mismo tiempo como un intento de explicitar el programa del diálogo de las culturas en el sentido profundo de la calidad intercultural que debe caracterizarlo, a saber, como modelo alternativo al modelo vigente de la globalización. Es, pues, también de la competencia de esta filosofía comprometida formular el plan de la crítica o, si se prefiere, mostrar que la crítica del monoculturalismo contextual y de la globalización uniformadora del mundo tiene un plan: la alternativa de un mundo constelado por relaciones interculturales basadas en la observación práctica del derecho de cada cultura a ser sí misma.

Por otra parte cabe señalar que la filosofía podrá hacer este aporte sólo si comprende que su compromiso con esta tarea es ya parte integrante de su propia transformación intercultural. O sea que la cooperación de la filosofía en la aclaración crítica de las exigencias reales del diálogo de las culturas hoy constituye para la filosofía, evidentemente, una exigencia frente a sí misma; por cuanto que, cumpliendo dicha tarea, la filosofía se ve impelida a revisar todas sus referencias, a rehacer el árbol genealógico de sus conceptos y métodos y a discernir, en fin, su posible encerramien-

La filosofía debe asumir un claro compromiso con la lucha de las culturas por su derecho a no ser violadas en su identidad ni invadidas en su territorio ni impedidas en su desarrollo. Hemos subrayado además que, trabajando en esa tarea, la filosofía se trabaja a sí misma; pues ése es el comienzo de su transformación intercultural.

En analogía con el concepto de "desobediencia civil" queremos acuñar aquí el término de "desobediencia cultural" para resumir, en su expresión extrema, la función de la filosofía (intercultural) como fermento de transformación en tradiciones culturales estabilizadas.

to teórico en el horizonte de un determinado ámbito cultural. Y es que la tarea de la aclaración crítica de las exigencias reales del diálogo de las culturas hace que la filosofía participe de un movimiento crítico que la confronta no solamente con la contextualidad determinada por la globalización, sino también con las fuerzas culturales que animan ese movimiento crítico y que se expresan en él en forma de resistencia y de modelos alternativos. Participando de este movimiento crítico la filosofía aprende a ver la otra cara de la contextualidad de la globalización: la lucha de culturas vivas por sus propios espacios contextuales; lucha que es a su vez expresión de que en el mundo actual, a pesar de la uniformidad que refleja su superficie, hay realmente contextos con interpretaciones propias. Dicho en breve: en el marco de ese movimiento crítico la filosofía se ve confrontada con una verdadera pluralidad de contextos y de formas de interpretación de los mismos que la desafía a superar su posible ubicación monocultural, para abrirse cabalmente al mensaje que le comunican otras formas de vida en su manera contextual de organizar, pensar, ver, sentir y reproducir todo lo que comprenden como su mundo; esto es, el mensaje de sus metas y valores.

Se notará que estamos suponiendo una concepción de cultura en la que cultura no significa una esfera abstracta, reservada a la creación de valores "espirituales", sino el proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar. O sea que no hay cultura sin materialidad interpretada u organizada por fines y valores representativos y específicos de una sociedad o etnia humana. En positivo: hay cultura allí donde las metas y valores por los que se define una comunidad humana, tienen incidencia efectiva en la organización social del universo contextual-material que afirman como propio porque están en él (4). Y por eso decimos que en la lucha de las culturas por su contextualidad o materialidad la filosofía se ve confrontada, en el fondo, con diferentes visiones del mundo y de la vida; esto es, con formas socialmente estructuradas de actuar y de pensar que la desafían como sujetos de interpretación que dicen una palabra propia que debe ser escuchada. Las culturas, aún allí donde aparecen como marginadas y excluidas, no son nunca realidades mudas, simples objetos de interpretación, sino que son fuentes de interpretación y de sentido de lo real; y por ello confrontan a la filosofía con la necesidad de tomarlas en serio también a este nivel de ser portadoras de palabras que tiene el derecho de configurar también el discurso filosófico y que pueden, por tanto, impulsar desde sí mismas movimientos de universalización en filosofía.

En resumen, pues, en el marco de la lucha por la contextualidad propia como exigencia real concreta del diálogo intercultural, la filosofía encuentra no sólo el desafío, sino también la posi-

4. Cfr. MARCUSE, Herbert: *Ética de la revolución*, Madrid 1969, pp. 157 y sgs. En alemán: *Kultur und Gesellschaft* 2, Frankfurt 19065, S. 147ff.

bilidad histórica de rehacerse a partir de la inter-conversación de los universos culturales de la humanidad; porque en ese diálogo por el que se comunica lo propio y se participa en lo diverso, encuentra la filosofía la base histórica necesaria para universalizarse realmente; esto es, para superar la etapa monológica de ubicación preferencial en un universo cultural específico, rearticulándose como un movimiento de universalización compartido que crece desde cada universo cultural específico (5); pero que, precisamente por ser compartido, supera las limitaciones propias de lo específico o particular correspondiente y va esbozando así un horizonte tejido por la comunicación de las visiones del mundo.

La interculturalidad o, mejor dicho, la práctica de la filosofía desde el contexto y las exigencias reales del diálogo de las culturas se presenta de este modo como la gran oportunidad para que la filosofía logre una verdadera universalidad. Pues universalidad real no es descontextualización del pensamiento, como parece suponer Jaspers con su interpretación de la *philosophia perennis* (6), ni tampoco expansión de un universo específico, sino el proceso abierto de la comunicación entre los distintos movimientos de universalización impulsados por los universos culturales. Pero así como señalábamos que la transformación intercultural de la filosofía no es un fin en sí misma, debemos indicar aquí que tampoco la universalidad debe representar un valor por sí misma en la filosofía intercultural; pues si ésta busca la real universalidad, es, en definitiva, como camino para aproximarnos mejor a las diferencias culturales; y, dado el caso, para poder enriquecernos mutuamente desde la diversidad comprendiéndola como fuente de posibilidades que también podemos hacer nuestras.

Hasta el momento hemos hablado sobre todo del desafío que implica para la filosofía el aprender a ejercitarse desde las exigencias concretas del diálogo de las culturas, insistiendo en que la filosofía debe asumir un claro compromiso con la lucha de las culturas por su derecho a no ser violadas en su identidad ni invadidas en su territorio ni impedidas en su desarrollo. Hemos subrayado además que, trabajando en esa tarea, la filosofía se trabaja a sí misma; pues ése es el comienzo de su transformación intercultural. Sin embargo en este proceso hay otro aspecto complementario que requiere ser mencionado ahora.

A nuestro modo ver una filosofía que acomete su transformación intercultural, no es sólo desafiada por la diversidad de los universos culturales y la legitimidad de sus aspiraciones —como hemos acentuado hasta el momento—, sino que es por su parte —y ello en medida directamente proporcional al grado de transformación intercultural alcanzado— un desafío para cada universo cultural específico. Nos encontramos entonces ante un proceso de doble sentido; porque si, por una parte, la filosofía no puede ponerse a la altura de las exigencias del diálogo de las culturas sin ser transforma-

Nuestra concepción de la cultura, precisamente por ser histórica, supone además que las culturas no deben considerarse como bloques monolíticos; como manifestaciones del desarrollo de una tradición única que crece sin conflictos ni contradicciones.

5. Usamos el término "movimiento de universalización" en el sentido que le daba Sartre. Cfr. SARTRE, Jean-Paul: *Situations, IV*, París 1964, pp. 79 y sgs.

6. Cfr. JASPERS, Karl: *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, München-Zürich 1982, pp. 20 y sgs.

da por éstas; tenemos que, por otra, la filosofía en transformación intercultural se convierte en fermento de transformación de las culturas en diálogo. Pues esta filosofía fomenta en cada cultura las potencialidades críticas, fortaleciendo en ella la base que hace posible, en los casos límites, el fenómeno de la “desobediencia cultural” al interior de la misma.

En analogía con el concepto de “desobediencia civil” queremos acuñar aquí el término de “desobediencia cultural” para resumir, en su expresión extrema, la función de la filosofía (intercultural) como fermento de transformación en tradiciones culturales estabilizadas. Pero antes de explicar qué entendemos por esta función de la filosofía (intercultural), debemos advertir que la comprensión de la misma tiene que ver con otro aspecto de nuestra visión de las culturas. Por eso debemos complementar lo antes dicho sobre nuestra concepción de la cultura explicitando ahora que entendemos las culturas como universos originarios, pero sin vincular originariedad con aislamiento, encerramiento solipsista o autoctonía intransitiva (7). La originariedad de las culturas no excluye la interacción; al contrario, la supone como uno de los factores que la posibilita como originariedad histórica, es decir, como originariedad que no se da de una vez por todas, cual entidad metafísica caída del cielo, sino que va naciendo de procesos en los que se discierne precisamente el “dentro” y el “afuera”, lo “propio” y lo “extraño”, etc., esto es, en los que va cuajando una apropiación específica del mundo, una forma específica de tratar con él y de organizarlo. Y es evidente que esos procesos históricos son procesos en frontera; y por eso las fronteras que separan a los universos culturales específicos, son al mismo tiempo el territorio donde se pueden descubrir los puentes para transitar de una a otra y constatar la interacción entre ellas (8).

Por otro lado debemos explicitar que nuestra concepción de la cultura, precisamente por ser histórica, supone además que las culturas no deben

7. Cfr. ANTON, José Antonio: *Ensayo sobre el tiempo axial*, Sevilla 1997, pp. 9 y sgs. Señalamos de paso que con estas observaciones estamos en diálogo con Hans-Jörg Sandkühler quien entre las preguntas que planteaba a la filosofía intercultural, formulaba la cuestión sobre el concepto de cultura que se suponía. Cfr. SANDKÜHLER, Hans-Jörg: “4 Fragen zur interkulturellen Philosophie”, en *News 'n' Tools. Mitteilungsblatt der Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* 2 (1995) pp.10–11.

8. Se notará que desde este punto de vista el planteamiento de la interculturalidad no tiene como base una concepción monádica de la cultura, como quiere hacer creer Wolfgang Welsch. Cfr. Wolfgang Welsch, “Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen”, en *Information Philosophie* 2 (1992) pp. 5–20. Por su parte parece olvidar Welsch que la condición posibilitante de su propuesta de la “transculturalidad” no puede ser otra que la interculturalidad. Sin vivencias interculturales no tiene sentido hablar de la posibilidad de la “transculturación”. Por ello hablamos en su día de “inter-transculturación”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl: “Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica”, en *Cuadernos Americanos* 18 (1989) pp.108–119.

considerarse como bloques monolíticos; como manifestaciones del desarrollo de una tradición única que crece sin conflictos ni contradicciones. Suponemos más bien que en cada cultura hay una historia de lucha por la determinación de sus metas y valores; porque, debido a los procesos de interacción por los que va naciendo, genera, al menos como posibilidad, no una sino una pluralidad de tradiciones. Suponemos entonces que detrás de la cara con que se nos ofrece una cultura como una tradición estabilizada en un complejo horizonte de códigos simbólicos, de formas de vida, de sis-

tema de creencias, etc., hay siempre un conflicto de tradiciones; un conflicto de tradiciones que debe ser leído a su vez como la historia que evidencia que en cada cultura hay posibilidades truncadas, abortadas, por ella misma; y que, por consiguiente, cada cultura pudo también ser estabilizada de otra manera como hoy la vemos. De aquí además que en cada cultura deban ser discernidas sus tradiciones de liberación o de opresión.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, podemos precisar nuestra concepción de la función de la filosofía (intercultural) como fomentadora de la “desobediencia cultural” en el interior mismo de cada universo cultural específico con las observaciones siguientes.

Entroncando con la historia del conflicto de las tradiciones en el seno de cada cultura, así como con los procesos de interacción que supone, la filosofía (intercultural) fomenta, primero, la “desobediencia intercultural” como actitud que se genera desde el interior mismo de una cultura y que apunta a la crítica de su forma de estabilización (9).

Se trata, segundo, de fortalecer el derecho de cada miembro de una cultura determinada a ver en su cultura un universo transitable y modificable; es decir, un mundo que no se agota en sus tradiciones pasadas o en su forma de estabilización actual, sino que tiene un futuro que debe ser refundado desde nuevos procesos de interacción.

De aquí, tercero, que la filosofía (intercultural) fomente la “desobediencia cultural” mostrando concretamente, o sea, en base a la experiencia del contraste de los universos culturales, que toda cultura tiene el derecho a ver el mundo por sí misma, pero no a reducirlo a su visión. Es decir que no tiene derecho a imponerse a sus miembros como la única visión que pueden o deben compartir.

Por eso, cuarto, la filosofía (intercultural) cultiva la “desobediencia cultural” como la perspectiva de fondo a cuya luz cada persona humana debe hacer de su cultura “propia” una opción. Ciertamente, toda persona humana está y es en una cultura; pero no la sufre como una dictadura que le prescribe totalitariamente su forma de hacer y de pensar, ni la padece como una cárcel de la que es imposible evadirse. Porque la forma de estar y ser una persona humana en eso que llama su cultura, es la de ser sujeto en y de esa cultura. La cultura en la que el ser humano está y es, hace al ser humano; pero al mismo tiempo éste hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de apropiación. La cultura, aun la que se llama propia, debe ser apropiada por sus sujetos. Y es precisamente en estos constantes esfuerzos de apropiación donde la cultura llamada “propia” se revela en el fondo como una opción del sujeto que crece en ella; pues en esos procesos participa del conflicto de tradiciones latente en su universo cultural y tiene que aprender a discernir su “propia” cultura, a optar y tomar partido dentro de su universo cultural. Así el sujeto humano nace culturalmente situado; pero esta

La filosofía (intercultural) potencia la “desobediencia cultural” porque considera necesario agudizar en cada cultura la conciencia de que sus sujetos deben retomar constantemente el conflicto de tradiciones que trata de ocultar la cara estabilizada de su cultura, para leerlo en la clave de la dialéctica de liberación y opresión.

9. En este punto estamos también en diálogo con Hans-Jörg Sandkühler que preguntaba igualmente por el significado de la “crítica” en la concepción intercultural. Cfr. SANDKÜHLER, Hans-Jörg: *op. cit.*, p. 11.

Se indica que la perspectiva del multiculturalismo no es convergente con la de la filosofía (intercultural), pues aquel quiere lograr una “cultura común” por la yuxtaposición, mientras que ésta, como se desprende de su función fermentadora de la “desobediencia cultural”, busca la transformación de las culturas por procesos de interacción, es decir, convertir las fronteras culturales en puentes sin casetas de aduana.

situatividad no es un destino; porque, por los procesos de apropiación indicados, cada sujeto humano puede resituarse su situatividad cultural; es más, puede reposicionar la posición o estabilización de su cultura, y optar por una vía alternativa; sea ya recuperando la memoria de tradiciones truncadas u oprimidas en la historia de su universo cultural, sea recurriendo a la interacción con tradiciones de otras culturas, o sea inventando perspectivas nuevas a partir del horizonte de las anteriores.

De lo anterior se desprende, quinto, que la filosofía (intercultural) potencia la “desobediencia cultural” porque considera necesario agudizar en cada cultura la conciencia de que sus sujetos deben retomar constantemente el conflicto de tradiciones que trata de ocultar la cara estabilizada de su cultura, para leerlo en la clave de la dialéctica de liberación y opresión —pues nos parece que es esta dialéctica la que da la clave del conflicto de tradiciones—, y optar por continuar o, dado el caso, por invertir su cultura desde las memorias de liberación que guarde. “Desobediencia cultural” es, pues, praxis cultural de liberación.

Lo que significa, sexto, que la filosofía (intercultural) cumple su función de transformación de las culturas desde una opción ética universalizable, que es la opción por los oprimidos en todos los universos culturales. La “desobediencia cultural” que fomenta la filosofía (intercultural) cumpliendo dicha tarea, es, por tanto, la actualización de las opciones éticas liberadoras con la que se debe responder, desde cada cultura, a toda cultura cuya estabilización vigente implique un sistema de opresión y de exclusión para la mayoría de sus sujetos reales. Desde esta óptica, dicho sea de paso, liberación e interculturalidad se presentan como dos paradigmas complementarios.

Y por último cabe señalar que la “desobediencia cultural” promovida por la filosofía (intercultural) quiere ser un instrumento para evitar la sacralización de las culturas. Identidades culturales son procesos conflictivos que deben ser discernidos, y no ídolos a conservar o monumentos de un patrimonio nacional intocable. Con esto, dicho sea también de paso, se indica que la perspectiva del multiculturalismo no es convergente con la de la filosofía (intercultural), pues aquel quiere lograr una “cultura común” por la yuxtaposición, mientras que ésta, como se desprende de su función fermentadora de la “desobediencia cultural”, busca la transformación de las culturas por procesos de interacción, es decir, convertir las fronteras culturales en puentes sin casetas de aduana (10).

Con las reflexiones anteriores hemos querido indicar algunos aspectos de la tarea en que estamos empeñados. Y me parece que ha quedado claro al menos que esta tarea de poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas trabajando en su transformación intercultural, es una tarea que exige de nosotros un doble compromiso; pues hemos

10. Tomamos “puente” en el sentido que le da María Zambrano, cuando anota: “El puente es camino, y además une caminos que sin él no conducirían sino a un abismo o a un lugar intransitable”. ZAMBRANO, María: *Los bienaventurados*, Madrid 1990, p. 107.

visto que, por una parte, hemos de aprender a filosofar y a reubicar nuestra filosofía desde el contexto del diálogo de las culturas y desde nuevas experiencias de comunicación cultural; pero que, por otra parte, hemos de convertir esa filosofía que vamos transformando interculturalmente, en factor de transformación de las culturas en que nos movemos; y con ello, en momento de liberación y de esperanza para el mundo de hoy.

En este sentido, pues, me permitiré recalcar que veo en estos congresos una oportunidad única para emprender la tarea que nos desafía; y por ello deseo terminar rogando la cooperación de todos los presentes para que la iniciativa vinculada a estos congresos vaya cuajando en realidad tangible.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE RAÚL FORNET-BETANCOURT

Se trata de crear un espacio de pensamiento intercultural que no se vea sometido a ningún tipo de presión por parte de culturas dominantes. En este sentido aparece un término nuevo que es el de: "desobediencia cultural" como única forma de no dominio

dialéctico, como praxis intelectual que debe mantener el correcto diálogo entre las culturas.

Palabras clave: Intercultural, globalización, neoliberal, Jaspers, "desobediencia cultural".

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE RAÚL FORNET BETANCOURT

Il s'agit de créer un espace de pensée interculturelle n'ayant à subir aucune sorte de pression de la part des cultures dominantes. C'est dans ce cas qu'apparaît un terme nouveau, celui de "désobéissance culturelle", en tant que forme unique de non domination

dialectique, comme praxis intellectuelle vouée à servir de support au dialogue correct entre cultures.

Mots-clés: interculturel, globalisation, néolibéral, Jaspers, "désobéissance culturelle".

SUMMARY OF RAÚL FORNET BETANCOURT'S ARTICLE

The intention is to create a space for intercultural thought which could not be subjected to any kind of pressure on behalf of dominant cultures. Thus, a new term comes out: "cultural disobedience" as the only way of dialectical non-control,

as intellectual praxis which must keep the correct dialogue between cultures.

Key words: Intercultural, globalization, neoliberal, Jaspers, "cultural disobedience".

¿LITERATURA RIFEÑO-ANDALUZA...?

REFLEXIONES SOBRE LA EXISTENCIA DE UNA
LITERATURA RIFEÑA DE EXPRESIÓN CASTELLANA

Mohamed Toufali



1. INTRODUCCION

La Literatura, oral o escrita, forma parte del patrimonio cultural de cualquier pueblo. Esta literatura (cuentos, relatos, teatro, poesía, canciones, etc.) expresa rasgos y características sociales de esa sociedad y desarrolla a un nivel mas alto el idioma en que se expresa. Ese idioma con que se manifiesta esa literatura puede ser original o prestado de otras sociedades con las que ese pueblo ha tenido o tiene relaciones.

Marruecos, por su situación geográfica e histórica, ha desarrollado diferentes literaturas y en diferentes idiomas. En el Norte de Marruecos (Rif), antiguo Protectorado español, aun existe un pequeño grupo intelectual formados en la Ciencia y Cultura española, que intenta escribir en castellano, una literatura con características rifeñas. Poco, (por no decir nada) se conoce de esta literatura.

Los escritores marroquíes del Sur de expresión francesa, siempre han tenido un apoyo institucional de la administración nacional o colonial. Hoy en día los gobiernos francés y marroquí (por cualquier razón que no merece indicar aquí) han apoyado y siguen apoyando a la literatura francesa en Marruecos. La escritura literaria de estos autores marroquíes del Sur tiene resonancia internacional (como ejemplo de escritor internacional podemos citar aquí a Tahar Ben Jalloun) (1) al considerarla como una extensión más de la literatura francesa con “sabor a Marruecos”. La literatura marroquí de expresión francesa es hoy una realidad que tanto la autoridad marroquí como la francesa intentan por cualquier modo, de animar y continuar este fenómeno al ver en ello otra defensa más de parar el fuerte avance del idioma y cultura inglesa en las sociedades de influencia francesa.

España y Francia, sin duda alguna, han tenido diferentes experiencias en Marruecos. El colega y profesor de la Universidad de Fes, Marzuc Ouariachi, solía decir que, “mientras Francia enseñaba a los marroquíes del Sur las ciencias económicas, del lenguaje y literatura francesa, España enseñaba a los Jebalies y rifeños las *ciencias* militares y el arte de *bailar de lado*” (2).

No sé exactamente cuanta verdad lleva consigo este comentario del profesor Ouariachi, sin embargo, basándome en mi experiencia de profesor e intelectual rifeño nacido en el norte y educado en las ciencias y la cultura española de habla castellana, podría indicar aquí que el interés y el apoyo de esta literatura de carácter castellana de las autoridades marroquíes y españolas, han sido muy mínimas. Si hoy por hoy aún subsiste ese broche de literatura rifeña de expresión castellana, ha sido gracias a escritores independientes (3) e insistentes en continuar una tradición que consideran positiva. No obstante, cuantos relatos, novelas, teatros y poesías que estos entusiasmados e ilusionados escritores rifeños, produjeron y que fueron a parar, ahogados, en las orillas del Mediterráneo, como aquellas pateras ilegales que trataban y tratan de cruzar el Mediterráneo y que por su mala suerte y temporada, encontraron su dramático destino al hundirse en las playas de Tarifa o Almería y sin ningún naufragio que las consuele o salve de la catástrofe homérica.



1. De entre la producción literaria de Tahar Ben Jalloun podemos citar:

– *Harrouda*, Paris: Denoel, 1973.

– *La Reclusion Criminelle*, Paris: Denoel, 1973.

– *Moha le fou Mouha le sage*, 1978.

2. Al mismo tiempo que este escritor intentaba escribir este ensayo. El diario madrileño *EL PAÍS* publicaba una noticia bajo título de: “El gobierno quiere utilizar la escuela para fomentar el espíritu militar”. Ver artículo en *El País Digital* del 10 de Noviembre de 1997

3. Según conocimientos personales, los escritores actuales que continúan escribiendo literatura rifeña en castellano son: Dris Dreibeck, Marzuk Ouariachi, Mohamed Toufali.

Uno se podría preguntar las siguientes cuestiones:

1. ¿Porqué hoy existe, muy enraizada, una literatura marroquí de expresión francesa y la de expresión castellana, apenas subsiste?
2. ¿Se puede hablar de una élite intelectual marroquí del Sur más activa que la élite intelectual del Norte marroquí?
3. ¿Han habido más oportunidades (Universidades, Escuelas y Programas de Educación) en el campo de la educación en el Sur marroquí que en el Norte?
4. ¿Son los mismos rifeños los culpables de su atraso cultural o es la mismísima España que estaba ocupada con sus problemas internos y profundos?
5. ¿Ha tenido España una “política cultural” en su protectorado del Norte de Marruecos en la que hubiera animado el surgimiento de una literatura rifeña de expresión castellana?

2. HISTORIA, SOCIEDAD Y POLITICA

Son pocas las personas que dudan hoy de una relación estructural entre literatura, sociedad e intelectuales. Uno llega a entender mejor el nivel de desarrollo de una literatura cuando la relaciona con la historia de la sociedad y la situación socio-política de ese pueblo.

Si la literatura rifeña de expresión castellana está sin hacer, es debido al pobre legado español en Marruecos que fue causado por los siguientes factores:

1. Preocupación del Estado español de resolver problemas políticos internos.
2. Falta de interés de las autoridades españolas en el Rif de extender la educación y escolarización a las poblaciones rifeñas y *yebaltes*.
3. Aislamiento y desconfianza de la población rifeña en las intenciones colonialistas de España.

Durante el Protectorado español, en los centros culturales de Melilla, Alhucemas y Tetuán aparecieron por un tiempo grupos pequeños de intelectuales rifeños que intentaron escribir en español. Estos intelectuales, encontraron sin embargo, poco apoyo en las instituciones estatales como las casas editoras, la prensa y otros medios de comunicación de masas. Por otro lado, la sociedad rifeña (con una alta tasa de analfabetismo) tenía poco interés en esta literatura al considerar al castellano como idioma extranjero a la cultura predominante musulmano-árabe que existe en la sociedad rifeña.

El gobierno español, para tratar de ganar el apoyo de las tribus rifeñas, se inclinó más a apoyar a la ciencia lingüística árabe y a la religión musulmana. La autoridad española del Protectorado y la política nacional de España no tenía un entendimiento claro de la estructura etno-social del Rif. Se podría hablar también de una falta en España de instrumentos avanzados de análisis de la antropología y sociología. La

Autoridad del Protectorado (AP) intentaba sólo mantener el *Status Quo* y tener una situación social en calma para poder realizar sus programas económicos (Minas del Rif). De este modo la AP dio su apoyo a la tradición escrita árabo-musulmán por considerarla como un instrumento de “apaciguación”.

La aparición de una prensa escrita en castellano en la Zona del Protectorado español ayudó un poco a los intelectuales rifeños a expresar en escrito su tradición literaria en forma de relatos, poesías y cuentos antiguos. En Tetuán hubo más escritores rifeños que escribieron en Periódicos de control español, que en Alhucemas y Melilla-Nador. Sin embargo esta tradición periodística se abandonó con la Independencia marroquí en el año 1956. En 1983 hubo un intento por parte del diario *L'Opinion*, de realizar unas páginas en castellano. Esta experiencia aún existe, sin embargo, no ha podido desarrollarse a un nivel literario específico más alto que contribuyera a desarrollar la tradición literaria oral del Rif (cuentos, poesías e historia).

Después de los años sesenta aparece otro grupo intelectual marroquí que se formó en la cultura española y que trató de manifestar su creación artística y literaria por medio del idioma castellano. La liberalización de los sistemas políticos españoles y marroquíes ayudó a surgir esfuerzos literarios independientes de expresión castellana en el norte de Marruecos.

Las inquietudes sociales de los años 85, 86, 87 en Melilla y Ceuta dieron paso también, a una etapa más en la conciencia étnica rifeña y la demanda a que se introduzcan reformas políticas y culturales para que los residentes rifeños de esas ciudades españolas contribuyan en todos los aspectos culturales y políticos de sus respectivas sociedades.

En la actualidad existen dos grupos intelectuales en Marruecos que tratan de reactivar la experiencia literaria con rasgos marroquíes y de expresión castellana. Uno en Rabat que incluye a periodistas y estudiantes de lengua y literatura castellana y otro en las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla. Sin ningún contacto entre ambos grupos y con diferentes agendas e intereses, estos grupos intentan transmitir sus ideas y sentimientos mediante la lengua castellana. ¡Muchos esfuerzos de estos grupos continua sin publicar! y es que en la publicación del trabajo de estos escritores en castellano, encuentran diversos obstáculos, desde la financiación hasta la compatibilidad ideológica requerida.

Es de notar aquí que, las Casas Editoras de Marruecos y España, casi siempre, o exigen seguridad de ganar dinero con la publicación o, tener la misma ideología política para ser publicado.

Sin más intento de profundizar en este tema, quisiera notar aquí también que es muy limitado el público del Rif al que iría dirigido estas obras.

3. LITERATURA Y CULTURA EN EL RIF

El tema sobre la Literatura y Cultura puede ser controversial debido a su relación con la política y la historia de una sociedad. No obstante, no podemos dejar de abordarlo si queremos ser justos y objetivos.

La Cultura (en su aspecto general) en El Rif (Norte de Marruecos) es una cultura oral. Es decir, que las tradiciones, las poesías, cuentos e historia han sido básicamente, transmitidas de una generación a otra por medio oral. No faltaron intentos de escribir esta cultura antes del protectorado español y después de la independencia.

El Rif se considera como un pueblo descendiente del idioma y cultura *Mazight* "bereber".

Para definir esta sociedad rifeña uno podría compararla con otra diferente sociedad sociopolítica. Esta claro que el Rif con su idioma *Mazigh* y los restos de las tradiciones antiguas de *Thamazight* "la cultura bereber" hacen que se diferencie de otros grupos sociales de Marruecos y España (a pesar de muchas características comunes que tiene con los grupos sociales "andaluz" y marroquí).

Siendo El Rif una sociedad agricultora y hasta hace poco, muy aislada, no tuvo mucho interés ni posibilidades de escribir su patrimonio cultural. Los intelectuales rifeños han encontrado (por muchos motivos) más facilidades de expresar su literatura en árabe o en castellano que en su propia lengua que es *Thamazight*.

Es verdad que la religión musulmana ha introducido en el Rif rasgos culturales comunes a otros grupos sociales, sin embargo es fácil ver como algunas características culturales que persisten aun en la sociedad rifeña (el respeto a los santos, la estructura comunal del pueblo y por supuesto el idioma son algunas de estas importantes características) hacen de El Rif un grupo único.

Una vez más, hay que insistir aquí por tanto, que el idioma *Thamazight*, es la mas importante característica que define a los rifeños. Hoy día muchos intelectuales rifeños han llegado a la conclusión de que para continuar esa identidad rifeña hay que desarrollar y escribir la literatura rifeña basada en *Thamazicht* (4). Por otra parte, muchos de estos intelectuales rifeños consideran que la inspiración y la creación de un artista, poeta o escritor, no puede ser limitada a ningún idioma o escritura. Esta actitud se basa primero, en que la posibilidad de ser leído es más grande si uno escribe en castellano. Segundo, que la descripción literaria de un imaginario escenario rifeño es mas fácil hacerla en Castellano que en *Thamazight*.

Los pocos escritores rifeños que se expresan en español hoy día (generalmente se concentran en Melilla y Alucemas) consideran que esta práctica tiene muchos beneficios (debido a la multitud de instrumentos que el Castellano posee). Tercero, debido a la formación

4. En 1973 un grupo de investigadores rifeños estudiantes en Madrid crearon un alfabeto, definieron una gramática y agruparon un diccionario *Mazigh* del Rif que desafortunadamente, aun no ha sido publicado. Ver un ejemplo de esta escritura *Mazigh* en el próximo libro en *Thamazight: Canciones y poesías* de Mohamed Toufali.

literaria y científica española de esos intelectuales rifeños la escritura es mas fácil en Castellano que en *Thmazight*.

La forma literaria típica y tradicional del Rif es el Cuento oral, los Sonetos largos y el Poema épico. A los Cuentos anónimos del Rif que son recogidos mediante la palabra viva de generación a generación, no ha podido unirse el Cuento literario escrito. De allí que la transformación de este genero a otro más alto como la narrativa y el relato, nunca ha tenido lugar ni desarrollo en el campo literario del Rif.

Sólo se puede hablar del Relato y Prosa escrita en el Rif después de la Independencia marroquí. Aun así, el idioma utilizado en estos géneros son el árabe, el francés y el Castellano. Son pocos los escritores rifeños que utilizaron un alfabeto para escribir en *Thmazight* (ver mi corta narrativa en *Thmazight: Abrid Azirar —El largo Camino—*).

4. MODELOS DE ESCRITORES RIFEÑOS

En los siguientes capítulos se introducen una parte de dos relatos escritos por marroquíes para que el lector pueda dar su juicio acerca de esta literatura marroquí de expresión castellana.

Como se ha expuesto más arriba, En el Rif aún existe un grupo de escritores de expresión castellana que no es muy conocido ni leído. Este problema es debido a la falta de publicación y apoyo institucional. Sin embargo, este grupo, que a continuación exponemos solo dos modelos, trata de continuar escribiendo en castellano a pesar de los pesares.

El primero bajo el titulo de: *Mi amigo, mi verdugo* (inérito) de Driss Dreïback y el segundo: "*Gambri*" de Mohamed Toufali (publicado en las páginas literarias del periódico *Melilla-Hoy*, 1992).

MI AMIGO, MI VERDUGO

Cuando el verdugo le puso la sogla al cuello a Justo, a su memoria afloro el día en que su padre le anudó por primera vez una corbata, acompañada de un flamante traje colegial, unos recién cumplidos trece años y el acceso a la escuela secundaria. Desde entonces hasta el patíbulo, había llovido mucho como suele decirse. ¿Cuáles fueron las causas que lo llevaron donde estaba? Ni él mismo hubiese sabido responder. No todos los actos de un hombre se pueden explicar fácilmente, y menos aquellos que conllevan a un final tan trágico como el suyo. Pero puestos a intentarlo, se puede adelantar que era debido, como solían comentar sus compañeros de trabajo, a la mala suerte que cultivaba. Justo tenía esta opinión, por fruto de la poca estima que gozaba entre ellos.

Con el roce áspero de la cuerda apretada a su garganta, estaba pensando en... en... dejó de hacerlo. Algo... algo le estaba sucediendo al rostro de su verdugo. Lenta y plácidamente, un ligero brillo de comprensión emanó de los ojos de su ejecutor y una franca sonrisa bañó su rostro. Justo penso que lo que estaba viendo era producto del miedo. Pero pronto se desengañó, puesto que, si bien nunca fue ni tuvo alma de héroe, la apatía a la que llegó le eximía de

Uno llega a entender mejor el nivel de desarrollo de un literatura cuando la relaciona con la historia de la sociedad y la situación socio-política de ese pueblo.

El gobierno español,
para tratar de ganar el
apoyo de las tribus
rifeñas, se inclinó más a
apoyar a la ciencia
lingüística árabe y a la
religión musulmana. La
autoridad española del
Protectorado y la política
nacional de España no
tenía un entendimiento
claro de la estructura
etno-social del Rif. Se
podría hablar también
de una falta en España
de instrumentos
avanzados de análisis de
la antropología y
sociología

ese sentimiento. La sincera y hasta amistosa sonrisa del verdugo, seguía ahí, como prueba de una realidad palpable, igual que la sogá atada alrededor de su cuello. Perspicaz conocedor de francas sonrisas —enseñanza que se aprende recibiendo muchas hipócritas— se dijo, que esta no tenía nada de burla y ni siquiera de piedad como la del celador que en la noche anterior le trajo la cena. Aunque parezca increíble, fue embargado de emoción y agradecimiento hacia su verdugo. De no tener las muñecas atadas, ya le habría ofrecido su mano para que se la estrechase. Pocas veces en su vida le sonrieron como estaban haciéndolo en este instante. Justo sintió, que si las absurdas circunstancias que rigen la vida, no le hubiesen llevado a encontrarse, a uno en su puesto de trabajo y al otro en su lugar de condena, quizás hubiera nacido entre los dos una gran amistad. Amistad que el habría agradecido, dado que en su maltrecha vida apenas tuvo un amigo. Excepto Pablo, compañero del servicio militar. Pero Pablo, único confidente que tuvo, no lo fue por mucho tiempo. Recién licenciado y después de entregar catorce ardorosos y útiles meses de su juventud, que la sociedad se encargaría de convertir en inútiles, una maldita y mal asfaltada curva se lo llevó a él y a su coche. Fueron a parar a distintos cementerios, pero el silencio que emanó de un montón de chatarra, no era diferente al de un cadáver empotrado en un nicho.

En cuantas cosas pensaba Justo, mientras el capellán le recordaba no se sabe qué, si la vida le fue avara en gratos momentos, mucho más lo fue en fraternales sonrisas. Esto que quizás no parezca muy verosímil, para él era la mas amarga verdad. A Justo, en las esquinas de sus años, sólo se le cruzaron rostros ariscos, herméticos, y hasta a veces, por no decir la mayor parte del tiempo, hostiles.

!Que años tan grises y rutinarios fue cumpliendo, a medida que los cumplía solo! Era hijo único de un viudo, al que al parecer, la cirrosis le consumió dejándolo huérfano. Con Pilar, solo estuvo casado nueve meses. Cuando ella descubrió que él era estéril y el periodista fecundo, no lo dudó ni un instante. Muchos de sus compañeros de trabajo, que ignoraban o no querían saber las causas de su divorcio —a decir verdad, hubo otras, como la poca inclinación de ella hacia todo lo que Justo se interesaba— encontraron ahí la tan esperada prueba que confirmaba lo que para ellos era una gran verdad: Justo era un hombre insoportable y aburrido. Pero lo era, ¿porque sentía alergia al fútbol y no iba hacia ese templo de adoración que es un estadio, lugar de tantos gustos y disgustos? o ¿quizás porque después del trabajo corría a cultivarse según él, a perder el tiempo según ellos, en el teatro? o ¿porque no bebía ni fumaba?

La única realidad que iba teniendo sentido para él, se desarrollaba sobre un escenario. Al fin y al cabo, solía decirles, en las pocas veces que les dirigía la palabra y en las raras ocasiones en que ellos no lo recibían con desdén, que las historias surgidas de la imaginación, podrían ser, de hecho para él lo eran, mucho más reales e interesantes que la vida misma. Esta era una de las cosas que su mujer le reprochaba el día en que lo dejó —ella detestaba el teatro con la misma intensidad con que amaba los salones de belleza— mientras

con la rodilla hacia esfuerzos por cerrar la abultada maleta. A sus espaldas y situado junto a la ventana, Justo la oía hablar y hablar por ultima vez, con la misma cadencia que el choque de los granizos contra el cristal [...].

GAMBRI

Muchos adultos se olvidan pronto de lo que es ser niño y tener ganas de jugar o querer poseer un *gambri* (guitarra) de juguete y tocarla hasta no poder más sonar. Nos olvidamos también que estos niños poseen sentimientos propios que a veces les hace sufrir en silencio y otras veces gritar sin parar. Tenemos poca paciencia cuando se portan mal y no nos hacen caso. Deseamos que creciesen pronto y dejarasen de ser “niños”, que se portasen como “mayores” y ser mas “maduros” en su razonar.

Sin embargo la infancia es una etapa necesaria por la que todo individuo debe pasar. Es una etapa que se debe vivir lentamente sin darle prisa. Pues en esta etapa, es donde el niño aprende a relacionarse con el universo que le rodea y a resolver los problemas y crisis que se presentan en su desarrollo hacia el mundo de los adultos.

Los adultos que ahora somos, llevamos fijados en nuestro inconsciente muchos sentimientos de nuestra infancia y problemas que nunca se han resuelto y que nos hacen la vida difícil. Por eso, muchas personas nunca consiguen llegar a ser humanos. Lo único que pudieron conseguir en este afán, es ser lobo, tortuga, o chimpancé. Esta transformación ocurre entre la ambivalencia de la infancia y la tristeza de la madurez. Entre el niño y el adulto. Por eso el adulto no comprende al niño y se ocupa con sus preocupaciones diarias. Mientras que el niño no entiende al adulto y juega con sus juguetes y prefiere dar a su imaginación riendas sueltas.

Yo nunca he pretendido haber alcanzado mi objetivo en mi afán de ser humano. Sin embargo, nunca he abandonado este plan y aceptar otro nivel de ser que no sea el humano. Y como humano, intenté comunicarme con el mundo de mi infancia mediante un *gambri*. ¡El *gambri* era mi ilusión y mi esperanza! La ilusión de que siempre estaríamos juntos y la esperanza de que pueda ayudarme a expresar mis sentimientos. El *gambri* era el amigo que estaba cerca pero al mismo tiempo que se encontraba lejos. El *gambri* era como un sueño que se vuelve pesadilla al amanecer.

Mis problemas comenzaron el día en que empecé a escuchar a Mozart. Su música tenía algo diferente de los demás clásicos que me incitó a escuchar y amar a sus composiciones. Era tal vez el tono desenfadado de sus melodías que un niño podría entender sin dificultades.

Yo tenía entonces diez años. Mi padre me compró una radio transistor portable que solía llevar conmigo a la cama para escuchar música y dormido caer. Los conciertos de Mozart para flauta y arpa, eran mis favoritos. El arpa tenía un encantador sonido que me cautivó al primer contacto. Me traía imágenes de manantiales y ríos que corrían entre grandes palacios griegos habitados por

Es de notar aquí que, las Casas Editoras de Marruecos y España, casi siempre, o exigen seguridad de ganar dinero con la publicación o, tener la misma ideología política para ser publicado.

Una vez más, hay que insistir aquí por tanto, que el idioma *Thamazight*, es la mas importante característica que define a los rifeños.

príncipes filósofos y esclavos fieles. Por su parte la flauta, me llevaba al desierto del Sahara y me hacía contemplar como esos bellos verdes espejismos aparecen y desaparecen en frente de un saharaoui con turbante y montado en camello.

Era entonces cuando decidí ser músico. Aún recuerdo aquel día en que mi tío Ahmed me preguntó sobre mi futuro:

– ¿Que te gustaría ser cuando seas mayor, Karim?

– ¡Voy a ser músico, Tío Ahmed! Le contesté muy orgulloso.

– Como...? Dijiste músico...? Exclamó mi tío Ahmed como si hubiera oído a medias lo que vocee en alto; o como si no hubiera querido escuchar lo que yo le expresé sin la menor duda. Después de un corto silencio me dijo:

– No Karim, tu no quieres ser músico. Nada hay de bueno en la música ni es beneficioso hacer música. Los músicos de nuestra tierra apenas ganan su vida componiendo música y se pasan la vida yendo de un lugar a otro sin encontrar raíces en ningún sitio. Es por eso que les llamamos *Imediyazen* (músicos ambulantes). Me dijo tío Ahmed, y continuando indicó:

– ¡Más te valdría ser médico o abogado! Así asegurarás una tierna vida.

– Pero a mi me gusta la música y creo que podría componer grandes sinfonías como Mozart. Le dije muy frustrado.

– Karim, ¡olvídate del oficio de ser músico y dedícate al estudio de las ciencias! Estas fueron las últimas palabras de tío Ahmed. Sin embargo, algo me decía que las palabras de tío Ahmed no eran sinceras. Pues luego resultó que descubrí a tío Ahmed tocando un *gambri* que construyó él mismo y que tocaba en secreto cantando canciones de *Imediyazen*.

Olvidé la conversación que tuve con tío Ahmed y seguí escuchando la música de Mozart y soñando que algún día conseguiría un arpa y tocarlo en una orquesta. Por supuesto, nunca conseguí un arpa ni tuve la oportunidad de tocarlo en una orquesta. No obstante, sí conseguí un *gambri* que construí (como el del tío Ahmed) y que fue transformándose en diferentes instrumentos durante los años de mi juventud. De *gambri* casero a uno profesional de tres cuerdas, luego a un laúd de doce cuerdas y al final en una guitarra española de seis cuerdas que aún conservo en el cajón de mi desván. Así fue como el sueño del arpa lo hundí tan profundo en mi inconsciente para que nunca más pudiera surgir y atormentarme el que mi sueño nunca se ha podido lograr.

Mi vecino Mehdi era mi gran amigo y compañero de entonces. Solíamos ir juntos a la escuela y al cine los domingos por la mañana. A Mehdi le gustaba como a mí, la música de Mozart. Algunas veces me pedía que le prestase mi transistor para oír música. Nos sentábamos juntos en el quicio de la puerta con mi radio y escuchábamos con atención la música que se radiaba. Mi madre me solía advertir a menudo que no debería sacar la radio a la calle porque podría romperla.

Un día por la tarde después de volver de la escuela, encendí el transistor y por coincidencia se radiaba un concierto para clarinete en *La Mayor* de Mozart. Salí corriendo a la calle para llamar a Mehdi y escuchar juntos el concierto. Al trepar contra una piedra caí al suelo y conmigo el transistor también. Al tocar el suelo la radio se rompió en cien pedazos. Traté de reco-

ger los pedazos de la radio y ponerlos juntos mientras que las lagrimas caían sin cesar de los ojos. Yo no lloraba por el dolor de los rasguños que tenía en las dos rodillas, ni tampoco por el castigo que recibiría de madre al no seguir su consejo. Mi dolor era mas por la idea de no poder escuchar música.

Al entrar a casa mi madre me oyó sollozando y vino corriendo hacia mi para ver lo que me había ocurrido. Madre empezó a limpiar mis heridas y a calmarme. Sin embargo, yo solo pensaba en la radio que había perdido. Mirando a los pedazos que tenía en las manos le decía a madre:

– ¡Madre, la radio se ha roto, ahora no podré oír más música...!

– ¿Dónde has caído Karim? Preguntaba madre.

– ¿Va a ser posible arreglar la radio, Madre? Preguntaba preocupado.

– ¡Ven para la cocina que te lavaré las heridas! Decía madre

– Madre ¿qué voy hacer ahora sin música?

Yo seguía con el tema de la radio y madre con el tema de las heridas!

Según pareció luego, madre no estaba tan enfadada conmigo como yo me temía. Sin embargo, yo estaba mas enfadado conmigo mismo. Una y otra vez me preguntaba a mi mismo: ¿Por qué me había descuidado? ¿Por qué no tuve mas precaución?

Cuando el día llegaba a su fin me retiré a mi cama y empecé a pensar en lo que hacer ahora. De pronto se me ocurrió que en vez de escuchar música, podría aprender a hacer música. Y por la mañana, al despertar el día otra vez más, me encontré con Mehdi y le expliqué mi plan:

– Mira Mehdi, me gustaría que me ayudases a construir un *gambri*.

– ¿Y cómo vamos a construir el Gambri, Karim? Me preguntó Mehdi.

– Verás, es muy sencillo, mi tío Ahmed construyó uno con sólo una lata, tres cuerdas de pescar y un trozo de madera.

– ¡Estás loco, Karim eso parece muy difícil! Me dijo Mehdi extrañado.

– No, no ya verás que fácil va a ser. Le dije muy seguro.

– De acuerdo, te ayudaré. [...].

5. CONCLUSIÓN

En los párrafos anteriores hemos intentado explicar muy brevemente que, a pesar de muchos problemas, podemos definir una literatura rifeña de expresión castellana que trata de sobrevivir y continuar una tradición que empezó con el protectorado español. Hemos tratado de indicar que la expresión en Castellano tiene beneficios para ambas Culturas: Española y Rifeña. Hemos expuesto también ejemplos de esta literatura nueva y como se diferencia de la literatura tradicional rifeña.

Nuestro interés ha sido más en abrir un capítulo de investigación y debate para desarrollar este tema y presentar instrumentos de análisis para cualquier futura producción.

Es importante expresar aquí que esta literatura necesita mucha ayuda y si no se le apoyase podría desaparecer como todo lo relacionado con el pueblo Rifeño.

La forma literaria típica y tradicional del Rif es el Cuento oral, los Sonetos largos y el Poema épico. A los Cuentos anónimos del Rif que son recogidos mediante la palabra viva de generación a generación, no ha podido unirse el Cuento literario escrito.

RESUMEN DEL ARTICULO DE MOHAMED TOUFALI

Los cuarenta y cuatro años de protectorado español en la región del Rif, en el norte de Marruecos, han cambiado definitivamente muchas de las condiciones sociales y culturales de los rifeños. En el aspecto cultural podemos encontrar algunos escritores rifeños que han usado el español para escribir poesía e historias. La falta de apoyo e interés tanto de marroquíes como de españoles ha aislado y estancado

estos esfuerzos literarios. Sin embargo, parece existir un pequeño grupo de escritores rifeños en castellano que continúa escribiendo esporádicamente. Este trabajo trata de sacar a la luz algunos de ellos y confirmar que existe una literatura rifeña en castellano.

Palabras clave: Rifeño, literatura, Marruecos, Thamazight, bereber.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE MOHAMED TOUFALI

Les quarante-quatre années qu'a duré le Protectorat Espagnol dans le Rif, région du nord Maroc, a sans aucun doute introduit de nombreux changements dans le conditions de vie des Rifains, sous l'aspect social comme sous l'aspect culturel. Du point de vue culturel, il se trouve quelques écrivains rifains que se sont servis de la langue espagnole pour écrire leurs poèmes et leurs récits. Le manque absolu d'appui ou de simple intérêt de la part des Marocains autant que de celle des

Espagnols a condamné ces efforts littéraires à l'isolement et à la stagnation. Il semble pourtant exister un petit groupe de littérateurs rifains de langue espagnole qui continuent à écrire de temps à autre. Cet essai veut présenter quelques uns de ces écrivains et attester la réalité d'une littérature rifaine en langue castillane, c'est-à-dire en langue espagnole.

Mots-clés: rifain, littérature, Maroc, thamazight, bèrebère.

SUMMARY OF TOUFALI 'S ARTICLE

The 44 years of the Spanish Protectorate in the North Moroccan region of the Rif has definitely changed many social and cultural conditions of the Rifians. In the cultural aspect we can find some rifian writers that has used the spanish language to write poetry and stories. Lack of support and interest of both the moroccan and spaniards has isolated and stagnated this

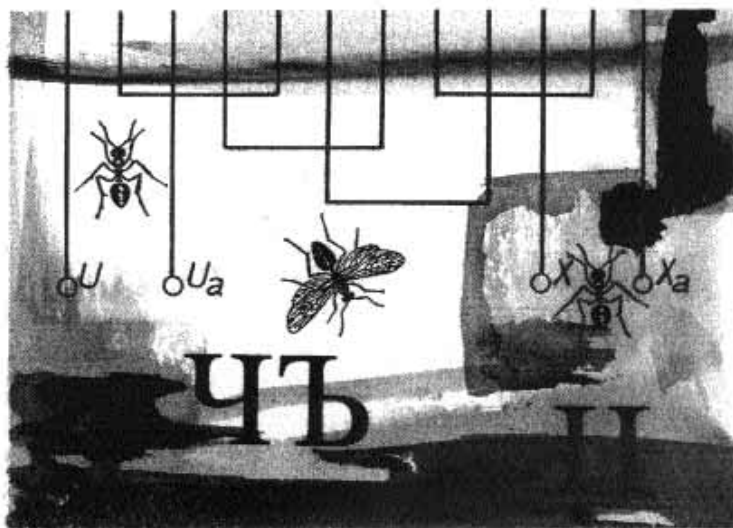
literary efforts. However there seems to exist a small group of riffian writers in castellan that continues to write sporadically. This paper tries to expose some of them and confirm that there is a Riffian literature of castellan expression (spanish).

Key words: Rifian, literature, Morocco, "Thamazight", Berber.

FIESTAS DE CRISTIANOS EN TIERRAS DE MOROS: CASO DE MELILLA Y SU ENTORNO

Rachid Raha Ahmed

Investigador en antropología beréber y Presidente de la
Asociación de Cultura Tamazight



I. INTRODUCCIÓN

Bajo este título, evocador en sí, quisiera tratar un tema de la alteridad entre dos comunidades que forman la mayoría de la población civil de la Ciudad de Melilla.

Cuando algunos antropólogos y filósofos creen agotados los estudios sobre la otredad o alteridad, vemos que la actualidad sigue siendo noticias de conflictos nacionalistas, interétnicos y racistas. Como son la Guerra de Yugoslavia, brotes de racismo en Alemania y políticas anti-inmigrantes en Francia. El tema de la alteridad es de gran importancia para enfocar y analizar estos conflictos, sobre todo los interétnicos, sean simbólicos, como es el caso del racismo latente, o sean físicos, cuando se expresan violentamente.

En este estudio fragmentado abordo el ejemplo de Melilla, una ciudad llena de complejidades y contradicciones, basándome en algunas notas interpretativas y ejemplos observados. La alteridad supone el contacto de, al menos, dos culturas. En este caso, aunque existan otras minorías melillenses como la judía o la hindú, escogeré el ejemplo del contacto entre los cristianos y los moros. Prefiero, para este debate, el término de bandos en vez de comunidades, para poder subrayar de antemano la existencia de una “frontera” real o ficticia entre los dos bandos. Una frontera cultural reforzada por un trasfondo étnico que implica una permanente confrontación simbólica y, a veces, física o militar, entre las dos partes. El cuándo, cómo y porqué se formó esta frontera socio-cultural es lo que voy a intentar dilucidar con estas líneas.

II. MELILLA: DEL PRESIDIO A LA CIUDAD COMERCIAL

Melilla fue conquistada cinco años después de la caída del reino *nazari* de Granada por el duque Estopiñán, animado por la política africanista de Isabel II. Pero el territorio conquistado era solamente una isleta de unos cientos de miles de metros cuadrados, que se comunicaba por tierra con el territorio de Guelaya. Después se convirtió en un presidio. Lo que es Melilla en la actualidad, resulta de la expansión tras los tratados hispano-marroquíes de 1860. Primero, se rodeó de fortificaciones que protegían los numerosos cuarteles militares que se construyeron, preparándose ulteriormente para la colonización del Norte de Marruecos, emprendida en 1909. Desde el Protectorado hasta la actualidad, Melilla desempeñó un papel económico sin precedentes en el comercio de toda la región nordeste de Marruecos.

Este crecimiento económico conllevó un incremento demográfico que alcanzó a más de 95.000 habitantes en 1949 y que se estabilizó en torno a los 60.000 durante los años setenta y ochenta. Este incremento de la población civil se debió al asentamiento, por una parte, de un contingente cristiano-peninsular y, por otra, de bereberes provenientes de las tribus rifeñas del entorno. En la actualidad, la ocupación urbana no es uniforme: el centro de la ciudad está ocupado mayoritariamente por los cristianos y las regiones periféricas, como la Cañada de la Muerte y el Monte Cristina, casi exclusivamente por los moros. Pero entre estos dos extremos, existen barrios mixtos, tales como el Barrio Real y el Tesorillo.

Los cristianos dominan la administración en todos los sectores (político, económico, judicial, etc.), mientras que los moros constituyen un colectivo marginado en todos estos sectores. En el plano laboral, por ejemplo, ocupan los trabajos no cualificados y también la venta ambulante. Si el profesor Henk Driessen observó en el ejemplo de la Cañada de la Muerte que las ocupaciones laborales de los musulmanes se reproducen y siguen siendo casi las mismas que fueron hace decenas de años, en Melilla ha surgido una élite minoritaria de comerciantes musulmanes

que son ricos. Dentro de la población activa beréber, los comerciantes forman un 24%, lo que ha constituido el apoyo moral y material del movimiento político liderado por Omar Dudú en los años 1985 y 1986, el cual ha movilizadado todas las masas musulmanas. Dicho movimiento, catalizado por la “ley de extranjería” era, en el fondo, una protesta contra la larga marginación y exclusión de todo un bando, sin el cual Melilla no se hubiera convertido en una ciudad de vocación comercial, con una población civil y multicultural significativa.

III. DE LA EXCLUSIÓN MUTUA A LA CONVIVENCIA INSTITUCIONALIZADA

En Melilla, enclave español en territorio norteafricano, no se celebran fiestas de moros y cristianos, ni tampoco fiestas similares como “la danza de la conquista” que Pedro Gómez García denomina de indios y españoles.

Estas fiestas tienen sus orígenes en unos sucesos históricos de gran relevancia para los pueblos que las celebran. Las de España, sobre todo las de Andalucía Oriental y del Levante, aparecieron después de que las tropas inquisitoriales aplastaran la insurrección de los moriscos en 1568 y de su expulsión en 1609. En el caso de América Latina, vieron la luz después de la derrota de los pueblos de civilización precolombina: los aztecas en 1520, los mayas en 1524 y los Incas en 1533.

Estas fiestas colectivas surgieron, sin duda, como una ritualización de estos grandes acontecimientos históricos para poder rememorarlos periódicamente. Tanto las fiestas de moros y cristianos como las de indios y españoles tienen en común lo siguiente: la confrontación belicosa entre los dos bandos se acaba con la derrota de un bando. Los moros y los indios (1) son siempre los vencidos. Las primeras fiestas son organizadas por los vencedores cristianos y las segundas por los indios vencidos. En términos de alteridad, esto se traduce con la negación simbólica del “otro” donde las fiestas terminan con la asimilación de los vencidos por los vencedores. De esta manera, los moros vencidos, por ejemplo, interpretan el papel de conversión a la fe cristiana tras unos voluntarios bautizos, que en la memoria colectiva se interpretan como un reconocimiento de la superioridad de los símbolos religiosos católicos (Cristo, la Virgen y el Santo Patrón), frente a los símbolos del Islam. Ante hechos como una matanza o crímenes cometidos contra una población o ante una derrota total infligida por un enemigo, todo pueblo intenta asumirlos en su memoria colectiva, minimizando la importancia del suceso. Suele ser un intento de reconciliación de este pueblo con su pasado trágico. De esta manera, y en cierto modo, la ritualización simbólica que representan estas fiestas de moros y cristianos puede interpretarse como una reconciliación histórica hacia la expulsión de los moriscos. Y estas fiestas están muy difundidas en las Alpujarras, último reducto de la presencia en la península

Cuando algunos antropólogos y filósofos creen agotados los estudios sobre la otredad o alteridad, vemos que la actualidad sigue siendo noticias de conflictos nacionalistas, interétnicos y racistas. Como son la Guerra de Yugoslavia, brotes de racismo en Alemania y políticas anti-inmigrantes en Francia.

1. Estas fiestas de moros y cristianos suelen desarrollarse en dos días, el primero el bando moro derrota al cristiano y toma al Patrón del pueblo como obsequio; el segundo día se enfrentan de nuevo y la victoria se inclina del lado de los cristianos que recuperan el Patrón tras la rendición de los moros.

de los moriscos, perseguidos tras la conquista de sus territorios por los repobladores cristianos.

En realidad, la negación de los otros se tradujo con su expulsión, mientras que en la memoria colectiva, la “reconquista”, según estas fiestas, se materializa como una conversión ficticia. De este modo, los cristianos no padecen ningún “sentimiento colectivo de culpabilidad” hacia los autóctonos moriscos expoliados y expulsados.

Respecto al otro caso, las fiestas de indios y españoles, resulta de la recreación simbólica de la derrota de su civilización, su cultura y su religión, pero acompañada de la asimilación a los valores de la cristiandad. En esta ritualización festiva, se condena la violencia de los conquistadores, sin embargo se saluda el evangelismo de los Reyes de España como la aportación de una religión superior.

En Melilla no tienen lugar estos tipos de fiestas, porque la historia todavía no ha concluido con la derrota de ningún bando. Los enfrentamientos militares no fueron definitivos de forma que hubiesen acabado con la superioridad de los vencedores o con la resignada rendición de los vencidos. Pero esta confrontación bipolar entre dos pueblos, dos culturas y dos religiones se ha caracterizado por numerosas batallas a lo largo del tiempo, que volvieron a crear una “frontera imaginaria”. Esta refleja, de una manera obvia, un antagonismo irreconciliable entre dos mundos que se excluyen mutuamente, y también una relación incompatible entre la cruz y la media luna. Por la falta de asimilación de unos y otros, esta frontera se ha ido cristalizando mediante el forjamiento de una confrontación permanente, simbólica y/o física entre los dos bandos, oposición que ambos intentan negar mutuamente.

Los cristianos asentados por la fuerza militar en territorio de los moros ponen énfasis en una “identidad hispánica y cristiana”, que fue forjada por la política de unificación político-religiosa de los Reyes Católicos.

Al igual que toda identidad se construye por oposición a una alteridad cuando una cultura se pone en contacto con otra, esta identidad cristiana se forjó como la negación del moro.

Durante los siglos XVI y XVII, la memoria colectiva de los cristianos se vio nutrida por numerosos prejuicios e imágenes estereotipadas respecto a los moros a las que contribuyó también la obra de Mármol Carvajal. Así que después de haber acabado con su presencia de ocho siglos en la Península Ibérica, a los moros se les han asignado todos los vicios como la lujuria o la codicia, y, sobre todo, la crueldad y la violencia. Incluso se le ha identificado con el mal y el demonio, siempre como antítesis del “hombre cristiano”. Estos estereotipos negativos indisolubles del proceso

histórico, mantenidos por el permanente miedo de los ataques de los corsarios y piratas bereberes (2) en las costas de España, se han plasmado con la ocupa-

2. Estos ataques esporádicos se reflejaban en la construcción, a lo largo de las costas, de torres de vigilancia, que se mantienen desde el s. XVI. Precisamente, de estos ataques piratas se originó la célebre frase de “hay moros en la costa”, para señalar la existencia de algún peligro.

ción de enclaves territoriales en el Norte de África —como Melilla— en contacto directo con el “enemigo hereditario y tradicional”.

En estos enclaves militares dominados por una ideología colonial de parte de los políticos africanistas, la imagen romántica —de la que habló el profesor José A. González Alcantud en su interesante conferencia “En la frontera imaginaria: atracción y repulsión de lo musulmán en Granada”, contradictoria a lo del “moro malo”, literaria e idealizada, surgida tras la valoración del legado musulmán en *Al-Andalus* en las obras de unos pensadores del siglo XIX— no tuvo ningún impacto. Porque los cristianos de Melilla tuvieron que asumir tres grandes derrotas en sangrientas batallas frente a los moros del Rif: la de la Cañada de la Muerte se produjo en 1893, cuando se decidió extender la ocupación del territorio; la del Barranco del Lobo en Beni-Enzar en 1909, cuando se emprendió la colonización del Norte de Marruecos, y la más importante fue, sin duda, la batalla de Anual en 1921, cuando las milicias rifeñas lideradas por Si Abdelkrin Al Jatabi infligieron una sangrienta derrota a las tropas del General Silvestre. En este último caso, los guerrilleros rifeños llegaron hasta las puertas de Melilla. En cada uno de esos capítulos históricos, la población cristiana militar y civil de Melilla, fue presa de un traumático pánico en esos momentos inciertos por el profundo miedo que representaba la amenaza de la expulsión: la amenaza de su negación.

Con el reforzamiento del Protectorado surgió otra imagen del moro, la del “moro bueno”, diferente tanto de la imagen romántica como la del salvaje terrible. Esto se debe al aislamiento de gran número de indígenas en el ejército colonial formando los cuerpos de “Regulares”. Estos últimos reforzaron el régimen protectoral y constituyeron un determinante y decisivo apoyo de la victoria de las tropas franquistas durante la trágica Guerra Civil de 1936 a 1939. La siguiente cita de Rosa María de Madariaga nos da una imagen de su importancia incluso como “arma psicológica”: “Franco utilizó a las tropas marroquíes no sólo como carne de cañón, sino también como arma psicológica contra el pueblo español. Se trataba de desmoralizar y aterrorizar a los soldados que luchaban en las filas republicanas. Mientras más actos de salvajismo cometiesen los moros, menos arrojo habría para afrontarlos”. Si en la península, con la Guerra Civil se ha avivado la imagen cruel y salvaje del moro, al contrario, en Melilla, donde dominaban las ideas del africanismo y del franquismo (3), el moro resultó ser un fiel defensor de la patria española. El propio caudillo Francisco Franco se rodeó de una guardia mora y uno de sus generales más leales fue el general Mohamed Mizzian de Beni-Enzar.

Del mismo modo que los primeros asentamientos cristianos de Melilla fueron militares, también los de los moros los constituyeron estos soldados regulares, ocupando los barrios periféricos. Después se sumaron obreros

Con el reforzamiento del Protectorado surgió otra imagen del moro, la del “moro bueno”, diferente tanto de la imagen romántica como la del salvaje terrible. Esto se debe al aislamiento de gran número de indígenas en el ejército colonial formando los cuerpos de “Regulares”.

3. A este respecto hay que recordar que el pronunciamiento militar se produjo en esta ciudad la noche del 17 de julio de 1936.

Cuando dos
comunidades diferentes
comparten un mismo
territorio, sus rasgos
culturales suelen
mezclarse y se convierten
en unos nuevos rasgos
que caracterizan una
identidad cultural
específica. Es lo que
sucede con los moros de
Melilla y de su entorno
inmediato.

y comerciantes a medida que la ciudad se desarrollaba urbanística y económicamente.

Desde el protectorado hasta noviembre de 1985, reinaba en Melilla una convivencia pacífica, forzosa o mejor dicha dictada por las condiciones históricas y económicas. Visto que del auge del comercio se beneficiaban todos los bandos. Aunque persistía la frontera simbólica, reflejada por la casi total ausencia de matrimonios mixtos, ésta se había suavizado por un fructífero estrechamiento de las relaciones humanas, comerciales o amistosas, entre vendedores y clientes, patronos y obreros.

La promulgación de la ley de extranjería supuso un duro golpe a esta convivencia mutua y provocó una nueva bipolarización de la sociedad civil de Melilla entre los dos bandos. Los 10.000 manifestantes musulmanes del 23 de noviembre de 1985 contra la “ley de discriminación” se oponían al hecho de ser tratados como extranjeros en su propia tierra: ser negados en su propio hogar. Mientras que la contramanifestación cristiana del 6 de diciembre del mismo año a favor de dicha ley, era una lucha contra su aniquilación y su afirmación de existencia y permanencia española en el mundo melillense, que han creado en tierras africanas. La represión en la manifestación de mujeres musulmanas del 28 de enero de 1986 provocó el cisma racista y el surgimiento de los viejos estereotipos, que al respecto también los moros han tenido: imágenes negativas hacia los cristianos. A estos últimos se les han asignado todos los vicios y uno de los más resaltados es el de ser infieles. Los moriscos expulsados de España, que desempeñaron grandes labores, tanto en el ejército como en la administración de los reinos magrebíes, fueron los artífices que han nutrido en gran parte este imaginario colectivo de los moros, negativo hacia el invasor. Estas imágenes simbólicas cambian según las épocas. Por ejemplo, la participación de los moros en la Guerra Civil española es interpretada por ellos como una venganza hacia los rojos, infieles y ateos, de las barbaridades que cometieron durante la cruel Guerra del Rif (1921–1926), cuando en realidad fueron los “buenos cristianos” como Franco los autores de dichas barbaridades. El mérito de Franco fue, sin duda, el haber explotado este imaginario en favor de su causa.

La frontera simbólica existente entre los dos bandos es protagonista de unos cambios continuos después de 1985, de parte de los moros, que han tomado conciencia de sus derechos de ciudadanía aunque no se han solventado todos sus problemas administrativos, y por parte de los cristianos por reconocer un colectivo diverso que forma parte íntegra dentro de la realidad social melillense. Por primera vez en la historia de la España moderna y contemporánea, esto se traduce como un reconocimiento de la otredad, de otra cultura, otra religión y otro pueblo dentro del imaginario colectivo, acostumbrado a negarla. Incluir moros en las listas electorales, autorizar asociaciones de vecinos e incluso un partido hispano–bereber, y participar en las elecciones democráticas son señas de

dicho reconocimiento. La diversidad cultural, que caracteriza a la peculiar ciudad de Melilla, surge como un enriquecimiento mutuo, consecuente de este reconocimiento implícito y explícito del bando moro. Un ejemplo que muestra este cambio de hábitos, costumbres y tabúes es lo siguiente: ¡últimamente, Nador, ciudad vecina, recibe durante el fin de semana la visita de numerosos cristianos, que hace pocos años antes era imposible de imaginar! Es que los círculos cerrados que formaba este bando se están abriendo sobre el mundo del entorno...

IV. FIESTAS DE CRISTIANOS EN TIERRAS DE MOROS: LAS INFLUENCIAS CULTURALES

A pesar de la influencia constante de una frontera simbólica muy acenuada entre estos dos bandos, el contacto social entre ellos conlleva necesariamente a unas influencias mutuas. Pero, como la minoría mora forma un colectivo de “segunda categoría” marginado y discriminado, con grandes diferencias económicas, políticas y culturales hacia el colectivo cristiano, las influencias cristianas son más destacadas y más relevantes. Y aún más, cuando el colectivo moro se ha formado por la urbanización y proletarización de unos campesinos agricultores. El asentamiento de estos últimos en la ciudad se acompañó de un profundo desarraigo cultural. Esto se manifiesta por la ruptura de solidaridades tradicionales y de la pérdida de gran parte de sus valores consuetudinarios como lo es el ejemplo del código del honor.

Mientras que en el bando moro carece globalmente de cohesión social —salvo en el momento de las manifestaciones del 85–86— el bando cristiano, totalmente al contrario, inspira admiración por la profunda solidaridad que reina entre ellos. Esta ejemplar cohesión social, se mantiene de una manera obvia, por el gran apego que suelen tener hacia sus tradiciones y sus valores religiosos. Se invierte tanto moralmente como materialmente en la rememoración periódica de sus fiestas populares. Las fiestas de moros y cristianos no existen, no obstante se organizan otras a lo largo del año, que en su gran mayoría son religiosas. A saber: las Pascuas, la Noche Vieja, la fiesta de los Reyes Magos, la Semana Santa, la procesión de la Virgen del Carmen, la feria de Septiembre... Un número más o menos importante de los moros acuden a estas fiestas como espectadores. Por ejemplo, durante la Semana Santa, donde las procesiones hacen el recorrido de la patrona de la ciudad, la Virgen de la Victoria, desde la ciudad antigua hacia la Avenida, hay pocos moros entre las masas cristianas. Quizás los encapuchados, a parte del ambiente triste que representa la celebración de la crucifixión, dan una cierta sensación de miedo para los autóctonos. A parte de estos, las imágenes de la Virgen y de Cristo están acompañados por legionarios del tercio: son representaciones de los símbolos de la inquisición y de la conquista. Al contrario, la feria de septiembre moviliza todo el bando moro e incluso los del entor-

La pérdida de las fiestas tradicionales de estos bereberes melillenses como las danzas y los cantos populares que organizaban, según los ciclos estacionales, los trabajos colectivos, denominados bajo el nombre de *twiza*, tales la siembra y la cosecha de trigo, o la celebración del carnaval de “*Bashij*”, les convierte en curiosos espectadores de otras culturas.

no para asistir al ambiente ruidoso, alegre y multicolor de la semana ferial. Otras fiestas también cuentan con una participación significativa tanto de espectadores como de activos: la celebración del año nuevo en la plaza de España y las caravanas de los Reyes Magos.

La pérdida de las fiestas tradicionales de estos bereberes melillenses como las danzas y los cantos populares que organizaban, según los ciclos estacionales, los trabajos colectivos, denominados bajo el nombre de *twiza*, tales la siembra y la cosecha de trigo, o la celebración del carnaval de “*Bashij*”, les convierte en curiosos espectadores de otras culturas. Tomamos el ejemplo del carnaval que se convirtió en un recuerdo nostálgico entre los ancianos. Este coincidía con la fiesta del Sacrificio, “*el Aid Awugran*”, y consistía en unos personajes disfrazados que estrenaban, en un teatro popular, un juicio de su propia sociedad. El “*Bashij*” era un viejo con una calabaza sobre la cabeza, una barba hecha de piel de erizo y con dos colmillos de jabalí en la boca, acompañado de su mujer figurado por otro hombre disfrazado. Otros dos representaban a un burro y a un judío. El quinto personaje representaba el papel de *cadi*, el juez, con una enorme barba, al que acudían los demás después de pasar por la principal calle del pueblo o del “*dshar*”. A continuación se organizaba un juicio burlesco de la sociedad y sobre todo de los personajes que representaban las autoridades locales. Estas escenas populares parecían una forma de desahogo social del ambiente opresivo que les mantenía marginados de sus asuntos políticos.

Los antropólogos culturales de la época colonial, tales como Edward Westernmarck, Edmond Doutté y Emile Laoust, descifraban en este original carnaval —que aún se mantiene en algunas regiones del Alto Atlas— un fondo de religión pagana que se mezcló con las creencias musulmanas en un sincretismo religioso: no era una casual coincidencia del día de carnaval con la gran fiesta musulmana. El culto a los Santos o *Sherifes*, muy frecuente en la vida actual de los moros, es otro ejemplo de sincretismo entre el Islam y las creencias *amazighs* pre-islámicas.

Cuando dos comunidades diferentes comparten un mismo territorio, sus rasgos culturales suelen mezclarse y se convierten en unos nuevos rasgos que caracterizan una identidad cultural específica. Es lo que sucede con los moros de Melilla y de su entorno inmediato. El mestizaje cultural, o mejor dicho las influencias de pautas cristianas o de sus rasgos culturales en la vida de los autóctonos son patentes. Aunque estos rasgos suelen ser negados conscientemente por ser incompatibles con la religión musulmana. Ejemplos de ello: salir de tapeo por los numerosos bares de la ciudad —respecto a esto siempre hay colas de coches en las fronteras por la tarde que son muy largas los fines de semana, o que durante el mes de ayuno de Ramadan estos bares se vacían increíblemente—, emborracharse en Noche Vieja —sobre todo los jóvenes—, llevar velo en las bodas, regalar juguetes a los niños en las fiestas de los Reyes Magos, etc.

V. CONCLUSIÓN

Los dos bandos de Melilla, moros y cristianos, compartiendo un mismo territorio, conviven pacíficamente como si están celebrando una larga fiesta, una fiesta interminable donde no hay vencedores ni vencidos. Pero, lógicamente persiste esa frontera simbólica entre ellos, y que fue nutrida, durante siglos, de prejuicios infundados y de imágenes negativas. Dicha frontera, cambiante con el tiempo y los sucesos históricos y políticos, se creó en gran medida por la ignorancia que han tenido unos hacia los otros, por la falta de voluntad de conocer la cultura del otro, y también por la ausencia de un diálogo intercontinental e interétnico.

Para que esa frontera imaginaria no vuelva a convertirse en un obstáculo infranqueable, un muro intolerante, una fuente de racismo no basta emprender un necesario y continuo diálogo. Se debe, ya que se ha opuesto el reconocimiento del otro, dar y ofrecer medios para reconstruir la identidad cultural del bando marginado. Se debe ayudar con medios institucionales y materiales, a parte de una solidaridad humana interétnica, para luchar contra el profundo desarraigo cultural del bando moro. Porque una convivencia tolerante se mantiene a través de una conciencia mutua de los valores igualitarios de las identidades culturales que comparten un mismo ecosistema.

BIBLIOGRAFÍA:

- AUGE, Marc: “Espacio y alteridad” en *Revista de Occidente*, nº 140, Madrid, Enero de 1993.
- AWRAQ: *Africanismo y orientalismo español*, anexo al volumen XI, coord. Víctor Morales Lezcano, I.C.M.A. y U.N.E.D., Madrid 1990.
- BRISSET, Demetrio E.: *Fiestas hispánicas en América in América: una reflexión antropológica*. Diputación provincial de Granada, Granada 1992.
- Documentación social: “los inmigrantes en España”, estudio del colectivo IOE, nº 66, enero-marzo, Madrid 1987.
- DRIESSEN, Henk: *On the Spanish-moroccan frontier*, Berg, New York 1992.
- DRIESSEN, H.: *From tribe to ghetto: Marginal Muslima in a Spanish Enclave in Ethnologische Stadtforschung*, 1992.
- “España y Norte de África, bases históricas de una relación fundamental”. *Actas del primer congreso hispano-africano de las culturas mediterráneas*, Melilla, 1984.
- GOMEZ GARCIA, Pedro: *Moros y cristianos, indios y españoles. Esquema de la conquista del otro en América*, Diput. Prov.de Granada, 1992.
- GONZALES ALCANTUZ, Jose Antonio: *Agresión y rito*, Diput. Provincial de Granada, Granada, 1993.
- GONZALES ALCANTUZ, Jose Antonio: *En la frontera imaginaria: atracción y repulsión de lo musulmán en Granada*. Conferencia dada en “Europa en siglo de Migraciones”, Granada 1992.

- HAMMOUDI, Abdellah: *La victime et ses masques, essai sur le sacrifice y la mascarade au Maghreb*, Seuil, Paris, 1988.
- MADARIAGA, Rosa María de: "Imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la Guerra Civil de 1936" en *Revista Internacional de Sociología*, vol. 46, fas.4, octubre–diciembre, CSIC, Madrid 1988.
- MORALES LEZCANO, Victor: *España y el Norte de África: el protectorado en marruecos*, UNED, Madrid, 1981.
- MOULIÉRAS, Auguste: *Le Maroc inconnu*, Challamel, Paris, 1899.
- PINO, Domingo del: *Marruecos entre la tradición y el modernismo*. Universidad de Granada, Granada, 1990.
- *Revista Internacional de Sociología*: "Árabes y españoles: complicidades y recelos mutuos", coord. Rosa María de Madariaga, vol.46, fasc. 4, octubre–diciembre, CSIC, Madrid, 1988.
- *Revista de Occidente*: "El otro, el extranjero, el extraño", nº140, enero, Madrid 1993.
- TODOROV, Tzvetan y otros: *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, Madrid, 1988.

RESUMEN DEL ARTICULO DE RACHID RAHA

Se pretende un breve análisis de la aceptación recíproca del otro, del extraño, por parte de dos culturas o bandos: cristiano–musulmán. Los problemas de una convivencia histórica, las raíces y la evolución de

las diferencias que han separado a estas poblaciones desde sus primeros contactos hasta la actualidad.

Palabras clave: alteridad, Estopiñán, Henk Driessen, bereber, amazighs.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE RACHID RAHA

Cet article se veut une brève analyse de l'acceptation réciproque de l'autre, de l'étranger, dans les deux cultures en présence: la chrétienne et la musulmane. On y passe en revue les problèmes d'une coexistence historique, les origines et l'évolution

des différences ayant maintenu à l'écart l'une de l'autre ces populations depuis leurs premiers contacts jusqu'à nos jours.

Mots-clés: alterité, Estopiñán, Henk Driessen, bèrebère, amazighs.

SUMMARY OF RACHID RAHA'S ARTICLE

This article intends a brief analysis of the reciprocal acceptance of the other, the stranger, by two cultures or factions: Christian–Muslim. The problems of living together through history, the roots and evolution of

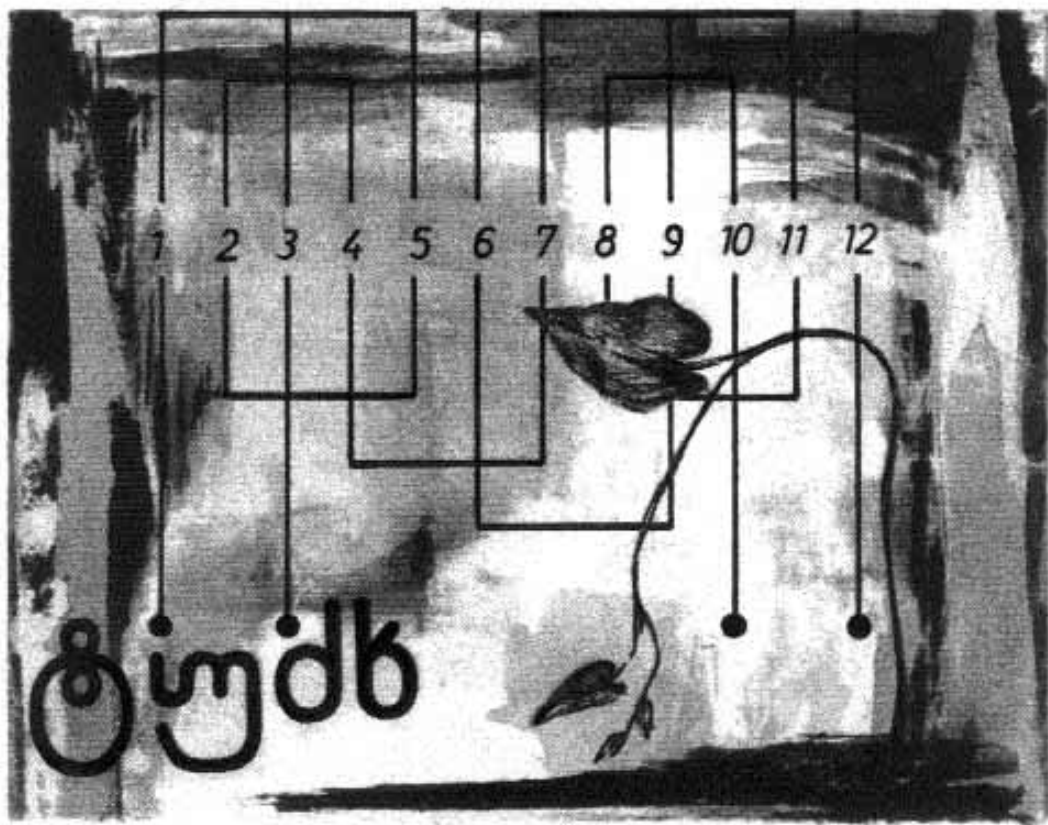
the differences, which have separated these peoples from their first contacts up to the present.

Key words: otherness, Estopiñán, Hank Driessen, Berber, "amazighs".

TRADUCCIÓN

**ADVAITA MAKARANDA (1) O EL
NÉCTAR DE LA NO-DUALIDAD (2)
de Lakshmiidhara Kavi (3)**

Francisco López Cedeño



Conectado por error
con el cambio, la
limitación y la aflicción,
yo soy el testigo en todas
las experiencias y soy
todo gozo.

1. Invoco a *Kṛṣṇa*, cuya forma es una bendición para el mundo, y quien es alegría ilimitada. Cuya sola mirada de soslayo seca este océano de ilusión a aquellos que se entregan a El (4).
2. Yo siempre soy, yo siempre brillo, yo nunca soy objeto de aflicción para mí mismo, así pues queda establecido que yo soy *Brahman* (5), cuya naturaleza es existencia, conciencia, y plenitud (6).

1. Hemos utilizado el texto sánscrito y la versión en inglés publicados por BERLINER, Ann: *Advaita Makaranda*, Asia publishing House: Bombay, 1990.

2. El texto que nos ocupa tiene la particularidad de exponer de forma sucinta el contenido del *advaita vedaanta*, de ahí su nombre: néctar de la no-dualidad. Las principales ideas de las escuelas de *advaita* son condensadas en veintiocho estrofas, lo que hace al texto especialmente adecuado para una exégesis en la que se presente una visión global.

3. *Advaita Makaranda* fue escrito probablemente entre el siglo XI y el XV por Lakshmiidhara, quien escribió también otro texto, *Bhagavannamakamudi* y un *tika* (un comentario en prosa) al *Srimad Bhagavatam*, llamado *Amrtatarangini*.

Parece no haber suficientes datos para situar cronológicamente la obra. Bohendra Sarasvati, en la segunda mitad del siglo XVIII, señala que Lakshmiidhara escribió durante el reinado del rey Bhoja en el sur de India durante el siglo XI, referencia que no está confirmada. Ann Berlinger sugiere otra hipótesis sin señalar sus fuentes; según ésta, Lakshmiidhara pudo vivir al final del siglo XIV y pudo ser discípulo de Sri Vidyaranya, el afamado autor del *Pancadasi*; si esto fuera así, Lakshmiidhara habría vivido en el sur de India en el siglo XIV, en el estado que hoy es Andhra Pradesh.

4. Los textos clásicos de *vedaanta* y, en general, de literatura sánscrita comienzan con una invocación a la gracia divina, la estrofa llamada *mangala sloka*, un gesto ambicioso cuyo fin es que la obra llegue con éxito a un buen término.

5. Término derivado de la raíz *brh*, "expandir, más grande que lo más grande". En los *Upanisads* es concebido de dos modos: como la Realidad, de la cual el universo no es más que una apariencia, y como el substrato todo inclusivo del universo. Ver GRIMES, John: *A concise dictionary of Indian Philosophy*, SUNY Press, Albany, 1996.

6. "El *Taittiriyaopanishad* presenta *Brahman* como *Satyam Jñānam Anantam*. Estas tres palabras son equivalentes a *Sat*, *Cit* y *Aananda*, utilizadas por el autor en este verso. La palabra *satyam* que generalmente es un atributo de algo existente en el tiempo, por tener una función calificativa junto a *anantam* pasa a significar "existencia", sin limitaciones de tiempo, espacio o del status propio de un objeto. El término *jñānam*, que puede significar "conocimiento" o "conocido" pasa a tener un significado más amplio como "conciencia". *Aananda* cuando se refiere a una experiencia se traduce como "felicidad" o "dicha", pero al atribuirse a *Brahman* debe traducirse por "plenitud". El significado de la palabra *aananda* es *ananta* (*an* "sin", *anta* "fin" = "sin límites", "infinito"); el *Upanishad* mencionado usa indistintamente ambos términos. Una actual autoridad en el tema escribe al respecto: "Si se traduce como <dicha>, <felicidad> o <bienaventuranza> como generalmente se suele hacer, en vez de <infinitud> o <plenitud>, entonces se puede hacer creer que hay un tipo especial de felicidad que aún no se ha experimentado. Y sin embargo la palabra *aananda* trata de llevar la atención del estudiante hacia sí mismo como causa de toda *aananda*, lo que quiere decir que el estudiante mismo es infinito, es plenitud, lo cual es experimentado como felicidad en un apropiado estado mental. El reconocimiento del hecho de que la Conciencia es la base del tiempo, del espacio y de cualquier objeto disuelve el error de verse uno mismo como infeliz, ignorante o mortal. Por tanto las palabras *Sat*, *Cit*, *Aananda* son muy significativas a la hora de ver a *Brahman* como libre de los atributos del mundo". Véase DAYANANDA Sarasvati, Swami. "The teaching tradition of Advaita Vedaanta", en *Arsha Vidya Gurukulam, fourth Anniversary Souvenir*, Saylorsburg, 1990.

3. En mí, en este espacio de conciencia
brilla una ciudad dibujada por las nubes,
llamada el mundo.
¿Entonces cómo no voy yo a ser
Brahman, que conoce todo y es la causa de todo?

4. (7) Yo no soy destruido por mí mismo,
ya que hay una memoria continua del pasado (8).
Ninguna otra cosa puede destruirme,
porque yo no estoy dividido en partes,
ni dependo de base alguna,
así que nada puede destruirme.

5. El espacio no puede ser
secado, quemado, ahogado, ni herido
a pesar de que el aire, el fuego, el agua y las armas
son tan reales como el espacio mismo.
¿Entonces cómo pueden estos destruirme a mí
cuando están objetivizados en mi espacio de conciencia?

6. El mundo insensible nunca sería conocido
sin su contacto con la Conciencia.
Yo soy esa Conciencia, que todo lo impregna.

7. Sin Conciencia, sensibilidad y objeto insensible no pueden ser conocidos.
El contacto de lo sensorial y lo insensible no es posible sin superimposición (9).
Por esta razón yo soy no-dual.

8. Ni el cuerpo, ni los órganos de los sentidos,
tampoco soy el aliento, ni la mente, ni el intelecto,
considerados como algo mío, un juego de la mente,
y objetivizados como “esto”.

9. Conectado por error con el cambio, la limitación y la aflicción,
yo soy el testigo en todas las experiencias y soy todo gozo.

Ni el cuerpo, ni los
órganos de los sentidos,
tampoco soy el aliento,
ni la mente, ni el
intelecto,
considerados como algo
mío, un juego de la
mente,
y objetivizados como
“esto”.

7. Esta estrofa se sustenta en la idea de que ha de haber una relación entre el objeto a destruir y el modo de ser destruido, y presupone tres tipos de destrucción: 1) el objeto puede destruirse a sí mismo, 2) el objeto puede ser destruido por otro medio de destrucción al ser destruido alguno de sus componentes, y 3) el objeto puede ser destruido al serlo su base, su substrato.

8. Si con el paso del tiempo, hay recuerdos que permanecen, entonces hay un testigo de ese transcurrir, y por tanto este testigo no ha sido destruido sino que permanece.

9. El concepto *adhyasa*, clave en *advaita*, puede ser traducido como “superimposición, ilusión, impostura, falsa atribución”. Ver el *Vedaanta-sanskrit glossary*, Arsha vidya Gurukulam, Saylorsburg. John Grimes, Op. cit., pág. 13, lo explica del siguiente modo:

Nadie puede ver su
propio nacimiento ni
muerte,
porque el nacimiento es
el último instante de la
inexistencia previa,
y la muerte es el primer
instante de la
inexistencia posterior.

10. Mientras duermo no percibo ansiedades ni deseos.
Los cambios (10) son para el cambio mismo,
no para mí, que veo el cambio.

11. Un durmiente no objetiviza el sueño.
Pero uno que está libre del dormir,
está libre del despertar y de los sueños
y es el testigo de los tres estados (11).
Por tanto, estoy libre de todos los estados de
experiencia.

12. Mientras se duerme, se desvanece
el conocimiento de los objetos varios.
Mientras se está despierto o soñando,
el conocimiento de los diversos objetos se manifiesta.
¿Cómo voy a ser yo estos tres estados de experiencia,
si soy siempre Conciencia y siempre el testigo?

13. Yo soy el conocedor de los seis tipos de modificaciones (12).
Puesto que las conozco, estoy libre de ellas,
Si yo no estuviera libre de ellas, yo no podría conocerlas.

14. Con cada forma de modificación,
algo nace y algo muere, una y otra vez.
¿Si la naturaleza de uno es ver estos cambios,
cómo puede ser identificado con estas modificaciones?

15. Nadie puede ver su propio nacimiento ni muerte,
porque el nacimiento es el último instante de la inexistencia previa,
y la muerte es el primer instante de la inexistencia posterior.

16. La afirmación “yo no brillo” es dependiente de la Conciencia.
¿Cómo puede la ignorancia ocultar ni tocar a este Sí que es autoefulgente?

17. Aunque la ignorancia no está en la Conciencia,
lo parece mientras está ausente el discernimiento.

10. Literalmente *samsaarah*, “el ciclo de convertirse en, de llegar a ser, el transcurso de la vida mundana, la realidad del individuo”.

11. El estado de vigilia, sueño y sueño profundo. El cuarto (*turiya*) es el estado de conciencia testigo de los tres anteriores.

12. El proceso vital de todo ser vivo es descrito como las seis modificaciones: es concebido, nace, crece, madura, envejece y muere.

Hasta que el sol del discernimiento no alumbra,
el rocío de la ignorancia vive dentro del espacio de la Conciencia.

18. Ilusiones como el paraíso y la liberación
emergen en este mundo, que es un sueño,
a causa del largo dormir del desconocimiento de uno mismo.

19. Así como se pintan diversas formas
de seres sensibles e insensibles sobre un lienzo,
así también, esta división entre seres sensibles e insensibles
es imaginada en la Conciencia.

20. “Soy el testigo” es una definición relativa (13),
no es la verdad de mi naturaleza,
porque yo soy el océano de Conciencia, libre de todas las olas.

21. A mí, que soy un océano de inmortalidad,
no me afecta el nacimiento,
como al océano no le afectan las olas,
ni a la montaña de cristal la tocan
los colores de las nubes que se mueven en la tarde.

22. La existencia es mi verdadera naturaleza, y no una cualidad,
del mismo modo que la espacialidad no es una cualidad del espacio.
Yo mismo soy solamente existencia,
pues no es posible un subgénero (14) de existencia.

23. Conocimiento (15) es mi naturaleza, no una cualidad.
Si fuera una cualidad, entonces aquello que fuese conocido no sería el Sí,
y aquello que no fuese conocido no sería existente.

24. Yo soy felicidad que no depende de nada.
Ninguna otra cosa trae la felicidad. El amor no es hacia otros,
ni siquiera hacia uno mismo, puesto que yo mismo soy amor.

25. La naturaleza de uno no puede, en ningún momento, variar.
Por tanto, yo soy homogéneo,
carente de cualquier división producto del mundo.

La distinción ilusoria
entre el mundo, el
individuo y el Señor,
entre el alumno y el
maestro, se desvanece.
Yo soy ilimitado, sin
principio y sin fin.

13. Literalmente un *upalaksanam*, un tipo de tropo, cuando se nombra a través de un atributo algo que cuenta con muchas otras características.

14. *Jaatih*, “especie, familia, grupo”.

15. *Jñānam*, conocimiento, aquí se refiere a conciencia, la capacidad de conocer.

26. Yo soy una Esencia ilimitada
que está implícita en el *Mahaavaakya* (16).
Yo soy puro, libre de ignorancia.
Mi naturaleza es una y sin divisiones.

16. Se refiere a uno de los *mahaavaakya* o afirmaciones del *advaita*: *Tat tvam asi*, "Tú eres eso"

17. En esta última estrofa el autor señala un propósito, la adquisición de conocimiento para los que sean sus lectores, los sabios, y utiliza la metáfora del título para establecer el paralelismo: abeja-flor de loto-néctar=sabio-texto-conocimiento.

27. La distinción ilusoria entre el mundo, el individuo y el Señor, entre el alumno y el maestro, se desvanece.

Yo soy ilimitado, sin principio y sin fin.
El Sí está establecido. Yo soy completo.

28. Pueda este néctar de la no-dualidad, asequible en las palabras de loto de Lakshmiidhara Kavi, ser disfrutado para siempre por los sabios, que son como las abejas (17).

RESUMEN DE LA TRADUCCION DE FRANCISCO LOPEZ CEDEÑO

El texto es una traducción del Advaita Makaranda (El Néctar de la no-dualidad), escrito entre el siglo XI y el XV por Lakshmiidharsa. Donde se condensan en veintiocho estrofas las principales ideas de las escuelas de advaita.

Palabras clave: Krsna, Advaita, Vedanta, samsaarah, conciencia.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE FRANCISCO LOPEZ CEDEÑO

Ce texte est une traduction de l'Advaita Makaranda (Le nectar de la non-dualité), écrit entre les X^{ème} et XV^{ème} siècles par Lakshmiidharsa, où sont condensés en vingt-huit strophes les idées principales des écoles de l'Advaita.

Mots-clés: Krsna, Advaita, Vedanta, samsaarah, conscience.

SUMMARY OF FRANCISCO LÓPEZ CEDEÑO'S ARTICLE

The text is a translation of the "Advaita Makaranda" (The Nectar of Non-Duality) written between XI and XV centuries by "Lakshmiidharsa". The main ideas of "advaita" schools are condensed in its twenty eight stanzas.

Key words: Krsna, Advaita, Vedanta, samsaarah, conscience.

**Normas para la presentación de artículos
originales en la revista de pensamiento *Volubilis***

1 Los artículos, en formato impreso y en soporte magnético (disquetes), se enviarán a:

VOLUBILIS. Revista de Pensamiento
Centro Asociado de la UNED
c/ Lope de Vega, s/n
52002 MELILLA

En caso de enviar el artículo por correo electrónico se hará a la dirección:

volubilis@arrakis.es.

Las consultas se pueden realizar a través de correo ordinario o correo electrónico a las direcciones antes indicadas, o por fax al número (95) 268 14 68.

2 Los artículos, cuya extensión no será inferior a 15 folios ni superior a 30, se presentarán en dos formatos:

- a) Impresos en papel blanco tamaño DIN A4.
- b) En disquetes de 3'5 pulgadas o bien archivo enviado directamente a la dirección electrónica ya indicada. En cualquiera de estos dos casos presentar el archivo con el texto procesado o convertido con / a los procesadores WORD 6.0 o superior para Windows, o WORD PERFECT para Windows, o LOTUS WORD PRO para Windows. Evitar en lo posible otros formatos. En el procesado, utilizar letra del tipo Time News Roman de tamaño 12 para el texto central y 9 para las notas. El título irá en mayúsculas+negrita y los subtítulos sólo en mayúsculas. Cuando se quiera destacar algo se hará en

cursivas (evitar subrayados y negritas), que afectarán a los signos ortográficos (coma, punto y coma, punto, dos puntos, puntos suspensivos, admiración, interrogación, paréntesis, comillas, raya, etc) unidos a dicho texto o palabra. El formato de página será A4, con orientación vertical y márgenes: superior 3 cm, inferior 2 cm, derecha 3 cm e izquierda 2 cm. No poner cabeceras ni pies de página. No utilizar estilos propios.

3 La primera página de cada trabajo (no en hoja aparte) se iniciará con:

- a) TITULO del artículo centrado en la línea.
- b) A continuación de dos espacios blancos o líneas blancas el Nombre (minúscula) y APELLIDOS (mayúsculas) del autor, centrado en la línea. En la siguiente línea, si se desea, indicar la institución en la que trabaja el autor (minúsculas) centrada en la línea.
- c) Tres líneas en blanco antes del comienzo del texto del artículo.

4 Por necesidades editoriales, las notas, que en la maquetación se situarán a pie de página, se insertarán en los originales todas seguidas al final de cada artículo. Las llamadas en el texto, se harán entre paréntesis, respetando el tipo y tamaño del texto central: Time News Roman de tamaño 12.

5 Para constatar las referencias bibliográficas sígase el modelo:

a) Libros:

TORDERA, A.: *Hacia una semiótica pragmática. El signo en Ch. S. Peirce*. Valencia: Fernando Torres, 1978

PEIRCE, Ch. S.: *Obra lógico-semiótica*. Ed. A. Sercovich. Madrid: Taurus, 1987

b) Volúmenes colectivos:

ZEMAN, J. J.: "Peirce's Theory of Signs", en *A Perfusion of Signs*. Ed. Th. A. Sebeok. Bloomington: Indiana University Press, 1977, pp. 22– 39.

c) Artículos:

HERMENEGILDO, A.: "Signo grotesco y marginalidad dramática: el gracioso en Mañana será otro día, de Calderón de la Barca", *Cuadernos de Teatro Clásico*, 1, (1988), pp. 121–142.

PEÑALVER GÓMEZ, P.: "Deconstrucción y judaísmo", *Volubilis*, 4, (1996), pp. 7–21

d) Las citas de las obras clásicas se harán como en los ejemplos siguientes: *Iliada*, I, 484 ss.; *Timeo*, 41 d; *Metafísica*, IV, 3, 1005 b.

6 Con el fin de su inclusión dentro de las bases de datos internacionales, así como en los repertorios bibliográficos, cada trabajo irá acompañado de un Resumen, Résumé o Abstract en español, francés e inglés, de no más de 150 palabras cada uno, seguidos respectivamente de hasta cuatro palabras clave, mots-clé o keywords.

7 Al final del artículo se deben resaltar, en negrita, los párrafos trasladables a los márgenes. Deben ser párrafos unitarios y breves (con una extensión máxima de cuatro líneas), correspondientes a páginas alternas. Si fuera preciso, por necesidades de edición, el consejo de redacción resumirá estos textos.

8 No se permitirá al procesador la separación automática de las palabras. Utilizar la tabulación después de punto y aparte. Deben evitarse los sangrados de texto.

9 Las citas se harán entrecomilladas con “comillas tipográficas como éstas”, y las comillas internas serán simples “como ‘estas’ otras”. Evitar, en lo posible, las citas en otros idiomas, en el cuerpo del texto, reservándolas para las notas al pie de página; en cualquier caso, aparecerán en cursiva. Los puntos suspensivos entre corchetes, [...], indicarán en las citas textuales que se salta un fragmento del original.

10 Se distinguen los guiones cortos que se emplean para dividir palabras (cuerpo–alma, Lévi–Strauss...) de los largos que equivalen a paréntesis o introducen diálogos (—). Las mayúsculas irán correctamente acentuadas. Se recomienda, además, el uso de los correctores ortográficos de los distintos procesadores de texto.

11 El Centro Asociado de la UNED en Melilla, así como los consejos de dirección y de redacción de la Revista de Pensamiento *VOLUBILIS* no se hacen responsables de las ideas y opiniones expresadas en los artículos por los autores.

Los trabajos serán evaluados por el Consejo de Redacción de la Revista de Pensamiento VOLUBILIS, el cual decidirá sobre la conveniencia de su publicación, la devolución al autor para efectuar las oportunas modificaciones o el rechazo. Cualquiera de estas circunstancias será comunicada al autor en un plazo de tres meses a partir de la recepción del original. Los trabajos que no respeten las normas propuestas no serán tenidos en cuenta ni devueltos si no se los reclama.

*El número 7 de la revista Volubilis se imprimió el día
30 de marzo de 1999, en Granada, cuatro meses
después del nacimiento del niño
Victor Manuel Caveró Gracia.*



UNED MELILLA