

DE LA TEXTUALIDAD

Para una textología general y comparada

Ensayo filosófico

Francis JACQUES

INVESTIGACIONES



EDICIONES
UNIVERSIDAD
CATOLICA
DE CHILE

DE LA TEXTUALIDAD

Para una textología general y comparada

Francis JACQUES

Traducción Pierre JACOMET

Prefacio Luis Flores



EDICIONES
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
INSTITUTO CHILENO DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y LINGÜÍSTICAS

"Este libro, publicado en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación (P.A.P.), ha recibido el apoyo del MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DE FRANCIA, DE LA EMBAJADA DE FRANCIA EN CHILE Y DEL INSTITUTO CHILENO FRANCÉS DE SANTIAGO".

LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT

Jean MAISONNEUVE

11, rue Saint-Sulpice, PARIS VI^e

3 bis, Place de la Sorbonne, PARIS V^e 2002

EDICIONES UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE

Vicerrectoría de Comunicaciones y Asuntos Públicos

Casilla 114-D Santiago, Chile

Fax (56-2)- 635 4789

editorialedicionesuc@uc.cl

www.edicionesuc.cl

DE LA TEXTUALIDAD

Para una textología general y comparada

Francis JACQUES

Traducción del francés por Pierre Jacomet

© Inscripción No 152.633

Derechos reservados

Noviembre 2006

I.S.B.N. 956-14-0900-3

Primera edición en Chile

1.000 ejs.

Diseño portada: Publicidad Universitaria

Impresor: ANDROS

C.I.P. - Pontificia Universidad Católica de Chile

Jacques, Francis.

De la textualidad: para una textología general y comparada.

Incluye notas bibliográficas.

1. Filosofía del lenguaje. I.t.

2006

401 dc 21

RCA2

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3166



DE LA TEXTUALIDAD

Para una textología general y comparada

*Mientras más cerca miramos a una palabra
tanto más relacionada con el pasado está.*

Karl Kraus

A Jean Greisch

Obras del mismo autor

Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue

Paris, PUF, 1979, 422 p.
Trad. polonaise Pax, 1984. Trad allemande S. Kledsik, Berlin, De Gruyter, 1986.

**Différence et subjectivité, Anthropologie
d'un point de vue relationnel**

(Prix de l'Académie Française).
Paris, Aubier-Montaigne, 1982, 423 p.
Trad. américaine, A Rothwell.v

L'Espace logique de l'Interlocution

(Prix de l'Institut), Paris, PUF, 1985, 640 p.
Trad. anglaise Berkeley, en préparation.

De la Signifiante

Centro Internazionale di Semiotica di Urbino, 1987, 45 p.

Dialogue and Personal Relation

New Haven & London, Yale U.P. 1991.

L'Autre visible

(en collaboration avec J.L. Leutrat),
co-édition Presses de la Sorbonne
Nouvelle & Klincksieck, 1998, 220 p.

Ecrits Anthropologiques

L'Harmattan 2000, 318 p.

Philosophie, science, foi

(coord.), Salvador 2001, 128 p.

L'ordine del testo. Cinque lezione napoletane

Trad. par G. de Majo, Bibliopolis, Naples, 2003.

La Croyance, le Savoir et la Foi

Paris, PUF, 2005.

Por aparecer

L'Ordre du texte et ses possibles

chez J. Vrin

La Nouvelle question de l'homme.

Nota a la traducción española

La presente traducción presentó dos clases de dificultades: la primera atañe a la forma. Podemos repartirla en dificultades de léxico, de sintaxis y de estilo. Un breve comentario se justifica.

Los problemas lexicales abarcan, en primer lugar, la elección de ciertos sinónimos. Adoptamos los más cercanos a sus equivalentes franceses. Al no existir el sustantivo preciso recurrimos a una perífrasis o mencionamos en cursivas la palabra francesa.

Aunque de viejo cuño, el vocablo '*enjeu*' es un caso interesante. Significa literalmente 'lo que está en juego'. Con autorización del autor hemos recurrido al neologismo '*enjuego*' que traduce exactamente la expresión francesa. Evitamos así escribir cada vez 'lo que está en juego'. La traducción '*envite*' (o *envido*) forma parte del léxico del póquer o del truco. Semejante es la expresión *en amont* (río arriba) que en algunos casos hemos traducido por *amontar* (subir el cerro), es decir, ir al origen.

La sintaxis del español se aparta de la francesa. Basta un ejemplo: el uso francés de la voz pasiva que el español transforma en frase declarativa. Así: '*C'est le moment de se demander si elle est habitée par un problème, un énigme ou le mystère*' sería, en castellano: 'Ha llegado el momento de preguntarse si *la habita* un problema, un enigma o el misterio'. Por instrucciones del autor, conservamos a menudo la forma pasiva para no contradecir la singularidad de su estilo, esto es: 'Ha llegado el momento de preguntarse si *está habitada por* un problema, un enigma o el misterio'.

No nos extendemos en los delicados problemas sintácticos. Pero, en lugar de sacrificar las creaciones de estilo racionalizándolas, intentamos —a pedido expreso del profesor Jacques— conservar los giros originales en español a costo de cierta torpeza irreductible. Por ejemplo: *Es poéticamente que el hombre habita esta Tierra* (página 266). En castellano diríamos *El hombre habita poéticamente esta Tierra*.

La segunda clase de dificultades interesa el fondo más que la forma. Como lo muestra el glosario, Francis Jacques inscribe su obra en el concierto de tres disciplinas principales de referencia: la lingüística francesa de la enunciación, prolongada por la estilística del texto literario, la lógica anglosajona de los enunciados, asociada a la semántica de la referencia y de las modalidades. Y en tercer lugar, una teoría de la textualidad en general y de los tipos de textos en particular, que es original y aporte propio del autor. Esta última se halla indexada en la filosofía de la interrogación. Encontramos aquí un obstáculo no despreciable.

Era importante que el pasaje entre la traducción ,natural' al español y el vocabulario teórico fuese tornado consciente y bien comprendido. No hay mejor ejemplo que los términos como 'reprise', 'categorie' o 'aspect'. Tropezamos con la traducción de ciertos términos tales como 'reprise' que transformamos en 'retoma' aunque es cacofónico. Así, el hecho de tomar un texto de una lengua cualquiera y presentarlo de nuevo en otra lengua es una ,reprise'.

Por último, hemos conservado los 'como' (*comme*) del original, muy frecuente en francés, aunque su uso repetido en castellano suele evitarse.

Prestamos particular atención a ciertas locuciones que el lector encontrará elucidadas en el Glosario, especialmente 'textual', 'textualización', 'textológico', 'categoría', 'categorización', 'cuestionamiento', 'interrogatividad'. En el tratamiento de estos problemas, mantuvimos, tanto como fue posible, contacto con el profesor Jacques por intermedio de su asistente, Pr. Odette Bédécarratz. Nuestro verdadero recurso consistió en volver al eje problemático del autor, con quien nos encontramos en perfecta afinidad y simpatía.

Pierre JACOMET

Nota a la edición española

En el intervalo que va de 1975 al año 2000, dos períodos se suceden en mi filosofía. En primer lugar, una filosofía consagrada a la puesta en lugar del dialogismo trascendental. En segundo lugar, después del intermedio de la teorización del texto, el esbozo de una teoría de la interrogatividad que reanuda la cuestión de la *fundación trascendental*. A partir de 1992, en efecto, es la interrogación la que permite instruir la cuestión sentido textual, debidamente separada de la cuestión lógico-lingüística de la significación. Es también la que expresa la relación constitutiva con el otro y el Todo Otro. Mejor: sirve para unificar su teoría de la cultura, sus reflexiones sobre la ética, la estética y la religión.

Quisiera insistir en un punto. La teoría del texto se integra en esta erotética de conjunto gracias a una indexación estratégica de las posibilidades textuales sobre las modalidades de la competencia interrogativa. Se desbrozó un camino entre dos obstáculos: el fundamentalismo de sentido único y el interpretativismo de sentido múltiple. Del primero conservó la idea de que no es ocioso buscar un sentido textual legítimo, del segundo la idea de que esta investigación hace acepción de un devenir propio. Notamos que las grandes posibilidades textuales corresponden a los modos de la interrogatividad y que la interrogación federa las tres dimensiones de la protosignificancia –diferencia, referencia, comunicabilidad. Menciono un extenso artículo consagrado a la interrogatividad. Fue publicado en la Revista del Instituto Católico de París *Transversalités* N° 73, abril 2000, pp. 5-72. El subtítulo: *¿Qué es interrogar? Interrogación filosófica e interrogación religiosa.*

La interrogación se encuentra acompañada de una interrogación segunda que la tomará por tema; en efecto, FJ está convencido de que, lejos de ser un objeto de reflexión cualquiera, puede acarrear un renuevo entero de la imagen del pensamiento. ¿Quieres, escribe, leer a los poetas, teólogos, científicos? Empieza por liberar en tu mente la

posibilidad competencial correspondiente. Te dará, según el caso, el sentido del enigma, del misterio, del problema. El *ego interrogans* no se avergüenza de circular entre las estructuras interrogativas. Es así que las respuestas adquiridas en el régimen de interrogación científica van a caer en el régimen de interrogación filosófica, por lo menos, de tres maneras: FJ plantea cuestiones de análisis sobre la estructura lógica de tal teoría, cuestiones de aplicabilidad al mundo empírico en cuanto a la justificación de las teorías, finalmente cuestiones ontológicas sobre la estructura de los seres, términos últimos del discurso de la ciencia.

2002 - Por último, la obra cuya edición española encontramos aquí, *De la textualidad - Para una textología general y comparada*. Una vez la interrogación pasada al primer plano, la concepción de la textualidad en retorno adopta contorno y consistencia. Cumplí mi promesa: largo tiempo diferida, la obra sobre la textualidad salió en las ediciones Jean Maisonneuve, precediendo un libro gemelo más vuelto a las fundaciones, por aparecer en ediciones Vrin. Estos ensayos sobre el modo de existencia y de significación del texto tratan de su especificidad semántica. Se cava hasta la constitución interrogante. Tratan, además, del impacto en retorno de la condición de textualidad sobre la filosofía. (Ver prefacio de Luis Flores).

Francis JACQUES

Prefacio

Este libro del filósofo francés Francis Jacques se inserta en una tradición interrogativa del pensar, que jalona la historia de la filosofía: Platón, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Pascal, Kant –quien nos advierte que la razón “tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo (*KrV*, B XIII)– y ciertamente Heidegger. Este libro, aparecido originalmente en 2002 y editado por Librairie d’Amérique et d’Orient Jean Maisonneuve, es un ensayo de filosofía que da cuenta no sólo del texto filosófico, sino que también de otros textos: el literario, el religioso, el científico. Es entonces un concierto de piano a cuatro manos, las que se entrecruzan, *declinándose*, una y otra vez, en acordes y contrapuntos, en movimientos de diferencia y analogía. Estas cuatro modalidades de textos son registros diferentes para musicalizar la polifacética realidad. En el horizonte de la cultura, esta obra es un vasto y complejo fresco que invita a pensar y a repensar desde la interrogación.

Francis Jacques, profesor emérito de la Universidad Sorbonne Nouvelle, autor, entre otras obras, de *Dialogiques* (1979), *Différence et subjectivité* (1982), *L’espace logique de l’Interlocution* (1985), *Ecrits Anthropologiques* (2000), profundiza esta vez en el diálogo, teniendo siempre presente el horizonte de la pragmática del lenguaje, para encarar con su pluma al *homo interrogans*.

Este libro se lee con el placer de ver al autor ir con destreza a la caza de las transversalidades de la cultura o en pos de una “integralidad” (184) respecto de una realidad múltiple, teniendo como hilo de Ariadna al concepto de texto. Así sus hallazgos nos muestran los isomorfismos que subyacen a la diversidad textual, no exenta de una tipología. Su búsqueda de una erotética (del griego “erotao”= hago preguntas) metafísica –por la conformidad del *ego interrogans* con lo interrogable–, trascendental –por la condición de posibilidad en el *ego interrogans* de una conformidad del pensamiento interrogativo con la realidad interrogada– y axiológica –por abocarse a la *excelencia* del texto, de la

obra y del libro— deviene una *philosophia prima* (149), cuyo correlato es una textología general y comparada. (180) Erotética y textología se requieren, pues el texto apela a la interrogación y ésta a aquél, pues hay una correspondencia entre las modalidades de la competencia interrogativa y las posibilidades textuales. Dicha búsqueda se sigue como una aventura, transitando el lector por poemas, novelas, escritos filosóficos, textos teológicos, la Biblia, textos científicos, los que contrapesan, en su ejemplaridad concreta, la búsqueda abstracta de universales textuales. El estilo del autor convoca, exhorta, ya explícita, ya implícitamente, a un lector cómplice, que ha de seguir al autor por los meandros de la interrogación. Francis Jacques emplea un estilo vivo, que se expresa a menudo con oraciones breves e incisivas, hasta de una palabra: cf. “Fascinant”. (63) Es, sin duda, una obra para leer y releer, que nos insta a convivir con una síntesis infrecuente en una época en que los filósofos se dedican a menudo a elaborar miniaturas altamente especializadas, que renuncian a la visión sinóptica (*Übersicht*) que Wittgenstein no dejó de señalar. Este es un libro sensible a la sensibilidad de una época posmoderna, pero al mismo tiempo discordante con ella por su afán de unidad, de síntesis, de universalidad en medio de tanta diseminación. El mismo autor bosqueja así esta época: “En la época en que vivimos, que denominamos postmoderna, nos dedicamos a reforzar la variedad como tal. Una época, por consiguiente, en que se tiene afecto a todos los índices de ruptura y en primer lugar, de pluralidad”. (227) Con todo, el autor considera que su concepción interrogativa conviene más a nuestra situación de modernidad tardía. (30) Asimismo, señala que “los valores postmodernos de indecible, de imprevisible, de variedad, se propagan”. (101) Más aun, ésta es una época en que los textos se han convertido en pretextos. (211) En suma, la obra de Jacques es un ensayo abierto a otras voces culturales: “El escollo se percibe a ras del agua en la medida que el filósofo sólo escriba para el filósofo”. (184)

En el *Prólogo* de su libro, Francis Jacques nos señala que la interrogación federa las tres dimensiones de la protosignificancia: la diferencia, la referencia y la comunicabilidad. (15) Sostiene que la antigua oposición entre génesis y estructura “debería ser superable”. (25) Para el autor, la puesta en texto es tan decisiva como la puesta en discurso de los lingüistas. Además, la noción de texto no se deja capturar por la de discurso. Nos indica que “nuestro análisis se centrará en el texto escrito, aun si su alcance rebasa el medio de la escritura”. (26) Así, textualizarse pertenece al sentido y al pensamiento mismo.

(27) Francis Jacques sigue un paradigma erotético, éste es el relevo del paradigma hermenéutico. Por lo tanto, conocer el pensamiento de un autor es interrogarlo. Y esta interrogación es *con* el autor *vía* el texto. Se trata de “la lógica *erotética* del uno y del otro”. (30) El autor nos propone una noción de texto que incluye el *pathos*, junto a la *lexis* y a la *noesis*. ¿Qué pretende una textología general? Teorizar sobre el poetizar que se decanta en poema, el filosofar que se consume en filosofema, el hacer teológico que cristaliza en teologomena y el quehacer científico proyectado en el teorema. Estos productos son diferencias textológicas que arraigan “en una diferencia *erotética* en cuanto a su relación con lo desconocido”. (34) Entonces éste se presenta erotéticamente como enigma, pregunta radical, misterio y problema.

El texto literario es abordado en los capítulos I y II, en cuanto es veredictorio, esto es, poseedor de referencia. En el texto poético, el enigma se devela. El poeta avanza por perfrasis inspiradas y fascinantes, fundiendo la imagen con el signo, el sentido con el signo. El autor nos recuerda agudamente que “en medio de sus mayores emociones, Racine no deja de respetar los subjuntivos”. (58) Ahora bien, el valor estético es una condición necesaria para que lo enigmático pueda ser llamado poético. (42) La poesía juega con la oscilación del sentido. Por otra parte, “hay una relación vigorosa entre *poesía* y *presencia*” (46): presencia plena de una persona para otra persona. (56) En el texto de ficción, nuestro autor defiende la tesis de una referencia “*sui generis*” (81), diferente a la usual. Nos dice: “quiten la *referencia* y todo es nada”. (70) Añade: “Al parecer, no se puede anular la función referencial. El lenguaje siempre se escapa hacia lo que dice”. (*Ibid.*) La referencia hay que buscarla menos en la verdad que en la verosimilitud o verdad de la apariencia. Para Jacques, todo discurso es referencial por la naturaleza humana del lenguaje: “es un carácter *a priori* el remitir a otra cosa que a sí mismo”. (72) Así concluye que no por ser imaginario un discurso deja de ser referencial. Lo real inmediato es sustituido por la *realidad ficticia* del texto. Ahora bien, el lector, conforme al contrato de la lectura, acepta la simulación. Ni lo inverosímil ni lo insólito derogan el sentido de lo real. En consecuencia, nuestro autor acepta una cierta noción de verdad literaria. Esta supone una función referencial más secreta. Las metáforas, al revelar un *ser como*, hacen que las obras hablen del mundo. Se trata entonces de una referencia *suspensiva*, *en marcha*, válida en la confrontación interrogativa del autor con el lector *vía* el texto. El referente literario es accesible *a partir de* nuestro mundo. Jacques acepta

que no se pueden trasponer “como tales” (90) a la ficción literaria las nociones lógicas de mundo posible, de referencia y de verdad. Es decir, los mundos de la literatura están presentados, exhibidos (Kant), pero no descritos o representados. Nuestro autor concluye que la literatura “persigue variaciones abriendo vías nuevas en el mapa de las situaciones posibles del hombre, interrogándose acerca de los mundos que es capaz de erigir”. (94)

Los rasgos distintivos del texto filosófico son abordados en los capítulos III y IV. En el texto filosófico, se trata de radicalizar y justificar las presuposiciones. Ahora bien, Francis Jacques reivindica la centralidad de los procedimientos argumentativos en los textos filosóficos: “Era preciso asegurarles una función, a cualquier precio”. (126) Es así que la filosofía como estrategia discursiva emplea un cierto régimen de argumentación, cuyos rasgos distintivos son: 1) La filosofía “parece dirigirse a un auditorio universal o por lo menos a uno o varios públicos que se estimen representativos”. (104) Esto es, los filósofos escriben (y sus lectores leen) “en cuanto hombres”. (106) 2) El carácter metadiscursivo, pues no describe objetos, sino que establece significaciones. 3) La finalidad (*visée*) heurística. De este modo, la argumentación filosófica, se adapta a las situaciones de búsqueda más que a las situaciones de ataque y defensa de la retórica. 4) La posesión de un cuestionamiento *sui generis*, pues sus preguntas son “*reales, informales, radicales, vivas*”. (115) Una tesis filosófica no necesita acomodarse al sentido común, a la recta opinión o, diríamos hoy, a lo políticamente correcto. La tarea del filósofo es colocar la discusión en vía. Un aspecto de sumo interés es que Francis Jacques anuda el cuestionamiento con su motor: el deseo. 5) La búsqueda es radical, porque se busca una presuposición absoluta que convierte a la investigación filosófica en una búsqueda sin fin. Nuestro autor define así el filosofar: “Es interrogar de la manera más radical, para intentar orientarse en el pensamiento”. (120) El filósofo aparece como un promotor de problemáticas.

En conclusión, uno al menos de estos rasgos debe existir para que una argumentación sea filosófica. Sin embargo, “falta por construir” una teoría de la argumentación filosófica y dicha teoría “sería una especificación de una teoría de las estructuras interrogativas”. (125) Frente a la oposición entre sistema y problema, Jacques adopta “el partido de acentuar el aspecto problemático del texto porque es epigenéticamente fundamental”. (140)

Para decirlo cartesianoamente, según nuestro autor, hay un primado del yo interrogante (*ego interrogans*), pero éste es, ante todo, un nosotros interrogamos juntos al mundo desde la lengua natural, “única lo bastante rica para servir de instrumento metadiscursivo universal”. (141) El pensamiento interrogativo está animado por “un espíritu de exploración, un estilo de itinerancia”. (143) Además, el concepto filosófico es virtualmente polisémico (142) y, gracias a su raíz metafórica, “no sólo será pensado, sino percibido y sentido”. (145) Finalmente, señalemos que, para Jacques, el filósofo no sólo es un pastor de su rebaño, sino también de los otros rebaños que hay en la cultura: “En la cultura, el filósofo conserva la función purificadora de desbordar el imperialismo espontáneo de cada modo de interrogación”. (146) Sin duda, el ensayo de nuestro autor cumple en gran medida esa función purificante. Por eso, enfrenta al positivismo y al neopositivismo así: “Filosofar, rezar, poetizar es pensar más allá de lo problematizable”. (147)

La pregunta ¿qué es el texto religioso? es tematizada especialmente en el capítulo V. La teología sondea los misterios sagrados (32) con fe confesional. Nuestro autor señala de un modo nítido que “el sentido religioso de la vida es más que palabras en un libro, es lo que uno ha comprendido de la vida *en tanto* fundada en lo absoluto”. (162) La Escritura es “leída y releída, comentada a partir de una interrogación de fe, que desposa una estructura de llamado divino/respuesta humana”. (*Ibíd.*) La Biblia transmite la experiencia de un misterio esclarecedor para la condición del hombre y del mundo. (163) ¿Respecto de qué es muy necesaria la elucidación del misterio? Respecto de la salvación, de la sobrevida y del renuevo de lo que hay humano en el hombre. (*Ibíd.*) Para el teólogo, Dios permanece oculto, pero ese desconocido misterioso es nuestro amigo. (210) En suma, el texto bíblico nos presenta al hombre salvado desde el sentido *misterioso* de la existencia creada. (229)

El texto científico no es tratado tan latamente como otros tipos de texto. Hay un parágrafo (180-182) del capítulo VI dedicado a su caso y diversas referencias a lo largo del ensayo. Sin embargo, no es menos importante. El científico construye un problema frente a lo desconocido y lo resuelve elaborando informes explicativos, en suma, teoremas. Lo desconocido es asimilado a lo que ya se sabe, mediante un proceso de falsaciones. El texto científico es el despliegue de la razón operatoria, “quiere conocer al hombre como objeto determinado por las cualidades de su especie”. (230)

En el capítulo VI, Francis Jacques dibuja el programa de una textología general y comparada para las disciplinas comparativas, cuya tarea es la desmitologización. (189) Pero esta textología depende de una teoría general de las estructuras interrogativas. Es un axioma supuesto por dicha textología que una lectura justa retoma el texto en su alteridad, evitando toda estrategia proyectiva. (174) Para nuestro autor, se trata de superar la lógica de la interpretación, que es la lógica hermenéutica del Mismo, para dar paso a la lógica erotética del Otro, que es la lógica de la interrogación. Como dice Jacques: “No me interpretarías si ya no te hubieses interrogado conmigo”. (175) El interpretar es una forma de interrogar: “El interpretar es, en sí, un interrogar *sobre* el texto, cuando se nos escapa el interrogar *en* el texto”. (179, cursiva nuestra). La interrogación es entonces el atractor de los textos en la cultura, porque: “El acto de pregunta es, sin duda, el más intrínsecamente interactivo; su realización implica fuertemente el otro, en una actividad conjunta”. (184) Esto conduce a Jacques a definir la historia como el marco universal de la interrogación humana. (*Ibíd.*) Todo apunta entonces a “nuestra voluntad de interrogar que es la de un ser viviente”. (185) Desde una textología general, el enigma, el misterio, el problema, la radicalidad ambicionan el estatuto de la *realidad verdadera*. (190) Importan los pasajes –definidos en (188)– de un modo de interrogación a otro: lo que podría ser una erotética generativa. Importan asimismo las retomas –definidas en (204)–. No se trata de dejar a la retórica las tareas de una textología general. Para Jacques, la retórica “jamás deja de ser un arte de los efectos (y los afectos), es decir, una síntesis confusa”. (207) Finalmente, nuestro autor se pregunta por los límites de una interrogatividad en un texto: hay híbridos y, más aun, viables.

En el capítulo VII, el autor aborda las cuestiones relativas al texto, la obra y el libro. Jacques busca el lenguaje de la forma de vida como eje de la textualidad, busca universales previos a la dispersión textual. Señalemos que es un axioma antropológico transversal a todo este ensayo “el que el hombre sea, en lo más profundo y sin duda al término de muchos ejercicios espirituales, una realidad una e indivisa”. (212) La realidad humana original es interrogación acerca de sí mismo, del otro y de Dios. (*Ibíd.*) ¿Qué es, pues, un texto? Una exhortación a significar. (213) Un texto no es una obra. El texto es “para leer, ya que autor y lector participan en la actividad de textualización”. (221) En cambio, “la obra es para releer, para ser apreciada como tal”. (*Ibíd.*)

En un Epílogo convergente, nuestro autor insiste en el carácter veredictorio de las cuatro modalidades interrogativas antes señaladas “porque se intenta decir una verdad en espera” (228): contrariada en el poema, retardada en el teorema, inspirada en el teologomena, radicalizada en el filosofema. *De la textualité* se cierra con un útil Glosario para el uso comprensivo del lector.

Es digna de encomio la traducción de Pierre Jacomet, por ser sensible a la sintaxis del francés y del castellano, por su respeto al original francés, teniendo en cuenta la complejidad de la obra de Jacques.

Celebramos la conjunción de propósitos que ha hecho posible esta edición: los del autor mismo, los de Ediciones Universidad Católica de Chile, los de la Embajada de Francia y los de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Invitamos finalmente al lector a ser cómplice de interrogaciones con el autor a través de los caminos y senderos de esta obra a la vez compleja, profunda y amena.

Luis Flores Hernández
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

Prólogo

El griego antiguo carecía del vocablo correspondiente a nuestro 'texto'. Sólo durante la época bizantina *keimenon* (participio pasado de *keimai*) vino a designar el objeto gráfico como lo atestado: un objeto materialmente fijado en su letra por la tradición que lo transmite. Pero no todos los documentos son textos ni todos los textos son objetos gráficos. Y, sobre todo, no serían 'sino un miserable montoncito de hojas sin vida, de no ser por el gran movimiento que a veces se posesiona de ellos' (Sartre).

Puesto que este movimiento no carece de forma, la antigua oposición entre génesis y estructura debería ser superable. Y como lo que el lector debe imperativamente aprehender es, ante todo, una *dinámica*, la discrepancia entre una subjetividad productora y una subjetividad lectora bien podría verse colmada.¹ En verdad, tal es nuestro punto de partida.

El lector se preguntará: ¿Adónde va el poema? ¿Adónde va el filosofema y, nuevamente, adónde va el teologumena? Excelentes preguntas. Verdad es que el argumento de un texto se asemeja al 'programa previo' que uno tiene en la mano, igual que en los conciertos. La teoría que elaboramos se aplica a la 'textualidad'. Pretende tomar en cuenta las preguntas citadas y, más generalmente, un subconjunto importante de problemas relativos a la posibilidad del texto. Para nuestra teoría, la puesta en texto es tan decisiva como la puesta en discurso, tan valorada por los lingüistas.

En el plano de la organización, evocaremos la *dinámica singularizante* de 'textualización' al sostener que su destino es sobrepasar las características comunes del discurso. Es equivalente a decir que su

¹ Lo habíamos anunciado a título programático: 'Le Moment du texte', *Le Texte comme objet philosophique*, Presentación de J. Greisch, Beauchesne 1987, 62.

instauración específica está marcada. La noción de *texto*, a menudo tomada en un sentido no técnico y subdeterminado (el famoso 'todo es texto'), pide ser llevada a concepto. Nuestro análisis se centrará en el texto escrito, aun si su alcance rebasa el medio de la escritura. Ya se ve: el término 'textualidad' adquirirá un giro *semántico* diferente del que tenía en semiótica aplicada.

Lo que denomino giro textual es el límite franqueado por quien desea delimitar lo *pensable* a través de un análisis de lo *textualizable* y no sólo de lo decible por discurso.

El nivel filosófico de la cuestión

No se trata de hacer del texto la única realidad de sentido. Aunque el texto es condición del pensamiento, a éste le corresponde producir sentido, para referirse al mundo textualizándose.

Intentaremos conquistar el nivel filosófico de la pregunta: ¿La empresa es admisible? Pensémoslo: en cuanto *condición* del pensamiento, el texto no es un simple *objeto*, capaz de ser anexado por una disciplina *positiva*. Puesto que la textualidad da cuerpo y *corpus* al pensamiento, una *reflexión filosófica* es más que admisible: se la recomienda expresamente, como hasta hace poco la historia, la alteridad, el trabajo, que llevaban a posiciones distinguidas o fundamentales, por reacción contra el encantamiento de la era precedente.

Antes, se trata de fijar el lugar de emergencia de la cuestión. En el plano de lo originario, deberemos romper tres círculos. En primer lugar, la oposición entre dos modelos rivales. En nuestra época, la guerra de los dioses es una lucha de paradigmas. En lo tocante a los modelos que se han repartido la inteligibilidad del texto —la *diferencia* y la *referencia*— la guerra no se libró. Pero tampoco su necesaria confrontación. Aún menos su superación. El primero había nacido a orillas del lago de Ginebra, luego del *Curso* de Ferdinand de Saussure; el segundo en Estados Unidos, después de los *Collected Papers* de C.S Peirce. Hoy se han reunido las condiciones para una superación.

En segundo lugar, exceder todo medio y todo *corpus* determinado en beneficio de la textualidad en general (en la acepción del alemán *überhaupt*), más allá de lo que la generación anterior de expertos

denominaba 'el discurso'. La presunción de ciertos promotores del paradigma de la *diferencia* fue, sin duda, sobredeterminar los valores diferenciales de la lengua, haciéndoles desempeñar un papel que no les corresponde. Menos conocido, el error de quienes sobredeterminan el valor abstractivo del discurso. Hay diferencias de texto que no se superponen a diferencias de discurso². No hay ninguna razón para encerrar la noción de texto en la de discurso.

En tercer lugar, romperemos resueltamente la circularidad en el campo del pensamiento, corriendo el riesgo de decir que el ejercicio múltiple de las modalidades interrogativas en diversos tipos textuales se encuentra en la raíz de una *homología*. Volveremos a ello en un instante. Textualizarse pertenece al sentido y al pensamiento mismo. A partir de allí hacemos mundos a los cuales nos referimos *vía* el sentido de ciertos textos: por su terrible poder de figuración.

En un ensayo contemporáneo sobre la textualidad el filósofo no puede recurrir a una simple lingüística de las formas o a una retórica enriquecida. En vez de definir la literatura como la cosa de la letra o, a la inversa, el poema como el pensamiento en su estado naciente, los hará jugar en el vecindario estructural con las ciencias positivas, las filosofías y las teologías. En la medida de lo posible, es a través de todos los posibles textuales que el filósofo cruzará la *lexis*, el *pathos* y la *noesis*.

Profundizamos en otra obra el vínculo necesario entre el texto filosófico y la cuestión filosófica del texto³. Aquí no nos pronunciamos acerca de la cuestión de saber si el texto es o no es *más* que el pensamiento. Observamos, sin embargo, que al mirarlo en el plano triple de manifestación, organización y fundacional posee un considerable poder de génesis e innovación. Me inclinaría a decir que el peso de la prueba pertenece a quienes quisieran rebasarla en alguna instancia noética o cognitiva externa a la textualización. Es posible, pero no adquirido. El debate atañe a la plática triangular entre filosofía del pensamiento, ciencias cognitivas y filosofía del texto. No dejará de ser apasionante.

² Jean-Louis Dumas me acredita el haber 'anulado el estructuralismo en su propio terreno'. Cf. *Histoire de la pensée* vol. 3, Paris Tallandier 1990, 459-461.

³ *L'Ordre du texte*, Les Fondations, por aparecer en Editorial J. Vrin.

Hay varias razones para pasar del orden del discurso al orden del texto. Antes que nada, una razón de *cierre*: no hay textos sin *corpus* ni serie de textos que quisiéramos comprender en conjunto, más allá de una intertextualidad vaga; luego, una razón de complejidad estructural, gracias a una sobrecodificación genérica; por último, una *razón erótica* (de *erotân*: pedir, interrogar), que toca a un cuestionamiento específico⁴.

El análisis deberá organizarse para alcanzar el plano de la manifestación. Introducir otros rasgos: después de la positividad científica, lo enigmático del poema (Capítulo 1) y la referencia ficcional (Capítulo 2) examinaremos la radicalidad filosófica, con su argumentación propia (Capítulos 3 y 4) sin descuidar, por supuesto, para los textos religiosos de supeditación bíblica, el modo de interrogación Llamado/respuesta, así como la categorización que gobierna la elucidación del misterio (Capítulo 5).

Ojalá las ciencias del texto tomen el relevo de este programa de investigación indirecta (K. Popper). Condición de textualidad obliga. ¿Qué puede entonces la teorización sobre la realidad compleja del texto, decidida a regular ciertos equívocos de la filosofía del lenguaje?

Pertenece, por consiguiente, a nuestra responsabilidad de filósofo dar un sentido filosófico a varias limitaciones:

1º) A la *monodisciplina*. En efecto, ninguna disciplina –ni la lingüística del discurso ni las gramáticas de texto ni la pragmática lógica ni la exégesis bíblica ni la teoría de los géneros ni las ciencias cognitivas aplicadas al reconocimiento de los textos, etc.– agota la textualidad.

2º) Al *médium* único (escritura, lenguaje verbal), que suscita la alternativa: texto o imagen. Es permitido hablar de textos teatrales (semióticamente heterogéneos) e incluso de textos fílmicos. En cambio, nada diremos acerca del texto informático que consideramos como texto 'sin padre' (L. Cornaz).

⁴ *L'Ordre du texte*, ibíd.

3º) Al *corpus* único: para la teoría por construir, los textos científicos (poco dados a hacer el impase sobre el referente) son tan interesantes como los literarios y los filosóficos tanto como los teológicos. Todos aportan su tributo a la integridad del *corpus* y nos enseñan algo sobre la textualidad.

La lucha de los paradigmas

Los interrogativos presentes en estructura profunda nos dan indicaciones en cuanto al estado del idioma y en cuanto a lo que podríamos buscar o promover en la realidad a la que pretendemos referirnos. Por supuesto, la respuesta debe estipular la referencia. Mientras la respuesta esté en suspenso, también lo estará la referencia, pero deben conquistarse en el texto.

Al privilegiar la dimensión de génesis interrogativa de la textualidad hemos planteado la pregunta filosófica siguiendo un paradigma *erotético* (Litré: *erôtéma*, interrogación). Un paradigma es a la vez un comportamiento de pensamiento y un principio de inteligibilidad, ‘un grupo de hombres’ trabajando ‘problemas emparentados’ (Thomas Kuhn), conforme a ‘un grupo de ejemplos privilegiados’.

Al lado del excelente paradigma hermenéutico he querido dar visibilidad a lo que denomino paradigma *erotético*:⁵ si quieres conocer el pensamiento de un autor o saber si tiene uno, interrógalo. Más que de distanciamiento más o menos alienante, se trata aquí de un pavor ante el potencial productor de sentido detentado por los textos, que se transforma en admiración ante un poder positivo de refiguración que parece desafiar la representación.

La tarea de la erotética será restablecer el cuestionamiento para el cual un enunciado representa una pregunta o su reformulación, un presupuesto, una respuesta todavía en suspenso. El lector no se interroga primero *delante* o *sobre* el texto, sino *con* el autor *vía* el texto que ahora se extiende ante ellos. El lectorado exige más que una fusión del horizonte del texto y de mi horizonte personal. Por ende, es más restringido que el interpretado.

⁵ Para un paradigma erotético en teología fundamental ver: ‘De l’appropriation catégoriale’, *Mélanges offerts à Joseph Doré*, Desclée, 2002, pp. 737-753.

¿Se dejará sobrepasar la disyunción entre los enfoques hermenéutico y gramatológico⁶ por una concepción *interrogativa*? Considero que ésta conviene más a nuestra situación de modernidad tardía. Un texto no se entiende solamente tomando en cuenta la pregunta a la que contesta. Lo habita una interrogación inmanente. La pregunta del texto no es más 'para quien lo lee' que para quien lo produce: es para quienes saben interrogarse en él.

A mi ver, el sentido textual puede ser *comprendido* en principio por reconstrucción de su dinámica. Si al filósofo no le preocupa el principio, ¿quién lo preservará? Además, si se le debe o no preservar es también un asunto de principio. Comprender, en principio, es leer el texto según las reglas de lectura que da el texto mismo: lectura inmanente en la que el lector efectuará por sí mismo el movimiento del pensamiento que está textualizándose.

Tal vez se objete que leer es dejar que se apague el texto en la corriente de la lectura, un texto que siga brillando en la sombra. Y que, al mismo tiempo, el intérprete no deje de asomarse tras el hombro del lector, que debe intervenir como el Mismo y el Mimo para reducir las disparidades subsistentes o sugerir potencialidades. Contestaría que la 'lógica' *hermenéutica* del Mismo y del otro deja todavía y siempre un lugar río arriba (*en amont*) a la lógica *erotética* del uno y del otro. Lo que está en juego es la determinación del sentido. Y, por lo tanto, con la primacía relativa del interrogar. Para un texto, tener todos los sentidos *ad libitum* sería, a no dudarlo, no tener ninguno.

Como la interpretación figura en el *explanandum* y la interrogación en el *explanans*, la primera deriva de la segunda. A partir de allí, el interpretar retoma su lugar al servicio de la comprensión del verdadero sentido. Es un interrogar *sobre* el texto cuando se nos escapa el interrogar *en* el texto. Conserva su lugar cuando tal pasaje parece apartarse de las directivas categoriales. Pero el interpretar *sigue* al interrogar y tiende a servirle. No presupone *comprendido* el movimiento de conjunto.

⁶ J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Editions du CNRS 1977.

Modos de interrogación, tipos de texto

Retornemos a este paralelismo que simplifica nuestro principio de *homología*. Esta hipótesis bastante vigorosa consiste en indexar los tipos de texto en los modos de interrogación. Establecida en el plano originario de una filosofía de la interrogación⁷ –tornada operativa aquí– lleva a que el análisis aproxime sistemáticamente los modos de interrogación por el desvío de los tipos de textos donde se determinan. Plantea la cuestión profunda de la afinidad, de la recuperación, del pasaje, *i.e.*, de la búsqueda del mismo en el otro. No anticipemos.

El *pathos* interviene a los lados de la *lexis* y de la *noesis*. Me hablas, autor, de acuerdo, pero empieza por asombrarme, inquietarme o sorprenderme... El hombre es, por cierto, un ser de necesidad e interés: a propósito de la ciencia positiva, Augusto Comte habla de curiosidad y *espera decepcionada* de una regularidad de la naturaleza cuando nuestro interés es tomado a contrapié por lo inesperado. La problematización objetivante transcribe al plano de las modalidades interrogativas el estatus de nuestra realidad interrogante en pugna con el universo. Pero también es un ser de deseo, cuya admirable amplitud nos sorprende. Cada modo de interrogación surgirá en un *afecto* de tipo profundo y una crisis del pensamiento suele ser un llamado a otra manera de sentir.

Ya las tragedias griegas suelen vincularse con un mito, es decir, son una historia sagrada en que interviene la religión. No obstante, diría que la pregunta planteada locamente a Edipo abre en el *enigma*, así como la pregunta paralela de Jesús a Pedro desemboca decididamente en el *misterio*. El creyente se asienta en un lugar donde ciertas preguntas ya no se plantean, sino otras del todo distintas.

Una cuestión filosófica no es extraña en el mismo sentido que un *problema* en sentido estricto, un *enigma* o un *misterio*. El pensamiento del filósofo es hermano de la perplejidad ante el ente (*l'étant*). El pensamiento del erudito es hermano de la *espera decepcionada*, de la curiosidad y del dominio recuperado. La ruptura inaugural del *asombro* que muestran los filósofos se distingue del *pathos* del poeta, hermano de la *sorpresa* y la exaltación. El pensamiento del religioso es hermano de

⁷ F. Jacques, 'Interroger'. *Tranversalités* Revista de l'ICP N° 73, abril de 2000, 5-72. Ver la discusión con Jean Ladrière y Paul Beauchamp, *ibid.* 73-122.

la inquietud del corazón y del entusiasmo. Da curso a la interrogación misterial de los teólogos, del estupor espiritual que arroja a un Pascal en la desesperación de una inteligencia aterrada por el devenir más habitual del mundo. Nacido en el seno de estos afectos, el deseo se califica durante el curso del cuestionamiento que se textualiza.

Nuestra realidad interrogante ha concluido, encarnada, pero aspira a lo incondicionado. Si el famoso *thaumazein* se halla en boca del *Teeteto* de Platón, también se encuentra bajo la pluma del teólogo Balthasar. Pero no en igual sentido. Aristóteles se asombra del hombre por cuanto forma parte de un universo desde todo punto de vista admirable. Agustín se asombra de aquello que en el hombre no debe justamente ser comprendido como una parte del mundo, como una cosa entre otras. El primer asombro alimenta el cuestionamiento filosófico en su claridad metódica; el segundo se articula para alcanzar las profundidades del misterio esclarecedor. La *Epístola a los Hebreos* expone el mínimo necesario para agradar a Dios: basta creer que Dios existe, remunerador para quienes *le buscan*. Aun si el anhelo profundo de los hombres fuese que los misterios de la vida y la muerte se redujeran a *enigmas* que sorprenden o a secretos, la teología, más que fundar, sondea los *misterios* sagrados.

La cuestión del origen de todas las cosas como justificación de su existencia por su Creador seguramente no es asimilable sin más a la pregunta: ¿por qué hay ente en general? La pregunta de fondo de la metafísica no solicita de ninguna manera la respuesta bíblica de la Creación. Al no corresponder a la pregunta, la respuesta carece de pertinencia. *A fortiori*, ¿cómo habría de esperar una 'respuesta' religiosa que apaciguase la inquietud de la pregunta y fuese una palabra 'salvadora'? He ahí dos temas que no se sitúan en el mismo plano de organización del pensamiento. No son radicales en el mismo sentido: lo que se admite en el cuestionamiento de la fe sobre sí misma pasa por locura a los ojos de los hombres 'filosofantes'. Y, a la inversa, la pretensión del filósofo moderno de conquistar solo su punto de partida y su último cuestionable suele pasar por estupidez a los ojos de creyentes y fieles.

El cuestionamiento religioso es a la vez conquistador y victorioso pero parece específico. ¿Cómo aprehenderte, Oh Dios, oírte: adónde Te ocultas? Porque los caminos de la salvación no están todos trazados. Cuando la Escritura transmite las Palabras de Vida eterna, y narra la

historia de la Salvación rindiendo homenaje a las obras de Dios en la historia, hay materia para una búsqueda ansiosa. Un solo camino, estrecho; pocos lo encuentran (Mt. 7, 13-14). Es posible conjeturar que tarde o temprano se planteará un problema delicado de apertura categorial con relación al pensamiento profano, y que el progreso en la interrogación se vinculará con una transformación del interrogante.

Supongamos así que un filósofo decida dedicarse de manera coherente a una cuestión clave, la del sentido o de la existencia. O de la libertad: ¿Cómo un ser libre puede tener acceso al Ser? ¿Cómo un ser del que la ciencia nos pide hablar como de una cosa puede ser libre? Una vez reformulada esta pregunta en su radicalidad, la afirmación de autonomía del pensamiento se junta con la afirmación del sí mismo humano. Aquí se plantea un problema con el teólogo.

Lo mismo ocurre con el tema de Dios. Según J. Delhomme, en la *Pensée interrogative* (1954) estamos lejos de poder plantear un problema de esencia o existencia en el caso de Dios. 'Dios no es ni siquiera una idea, porque el absoluto se desintegra en y por el pensamiento acerca de Él'. La idea de un ser infinito y perfecto, absoluto y personal, trascendente y presente, libre y bueno 'totalizaría los incompatibles'. Aun si esta tesis atañe menos al Dios del Sinaí que al divino de los filósofos, pretende abordar de frente la posibilidad misma de un pensamiento religioso. La negación de Dios no es una proeza sino un método, el escrúpulo de aquel que no tiene otros recursos que los propios, la lucidez de quien ya no puede ser lúcido.

Juicio incisivo. Aceptemos el desafío: en el nivel de radicalidad en que se busca lo pensable en el pensamiento, excede la negación de la existencia divina e incluso la crítica kantiana de la idea de Dios como ideal de la razón pura. Sólo muestra una textualidad subtendida por una interrogación imposible. ¿Imposibilidad o rechazo de desplegar la interrogación en la apertura de lo posible?⁸

El poema también piensa. Vivimos una época en que la poesía ha tomado conciencia de sí misma como problema. Sería mejor decir: como pregunta. Para designar su modo de interrogación el vocabulario

⁸ He retornado sobre este punto decisivo en 'L'Impossible interrogation, Entretien a trois voix' en *Subjectivité et transcendance. En Hommage à Pierre Colin*, Cerf, 1999.

es variable, antes de estabilizarse recientemente en el lado de lo *enigmático*. Ya en 1896 Mallarmé creía haber podido sensibilizar al lector al 'Misterio de las letras'. El empleo de este término era azaroso; evoca, sobre todo, un rasgo de época: el gusto por lo extraño, lo ambiguo, incluso lo inefable que caracteriza al simbolismo, primer 'movimiento literario'. Verdad es que en su 'mística' los simbolistas acogen tanto a la virgen y los santos como a los tritones, las dríadas y las divinidades wagnerianas. El poeta se presenta habitualmente como un mago en contacto con lo divino, un hierofante cuyos oráculos deben ser analizados.

El pensamiento literario comparte con el pensamiento religioso una cierta relación con la vida. Ambos se destacan por el hecho, enfatizado por H. Meschonnic, de que una forma de vida aprehendida por el autor-lector transforma una forma de lenguaje, no sin que éste la transforme a su vez. Veremos cómo distinguirlos en su tarea propiamente espiritual.

*

Ya es tiempo de justificar el subtítulo de este ensayo. Caracterizar el proceso de textualización requiere la puesta en práctica de una *textología general*. ¿Pero qué comparamos cuando confrontamos a un filósofo como Nietzsche con un novelista como Mishima?, por vecina que sea su temática nominal, *i.e.*, el hombre trágico, y por indiscutible que sea la influencia del primero sobre el segundo. Sí, ¿qué comparamos? Se trata de pensar el poema como poema del pensamiento interrogativo y, parejamente, el filosofema en otra modalidad; e incluso el tema de la teología, el teologema, de nuevo bajo otra modalidad erotética. Osamos pretender que los desafíos de esta distinción inaugural son considerables.

La diferencia textológica de las obras arraiga en una diferencia *erotética* en cuanto a su relación con lo desconocido. Gabriel Marcel había distinguido el problema del misterio. Hemos ampliado esta distinción a cuatro términos, agregando los de enigma y de pregunta radical. Problema, enigma, misterio, pertenecen a una capa noético-lingüística en la que no nos pronunciamos acerca de las cosas sino sobre las preguntas que les atañen, los enunciados que las expresan y su justificación.

Ahora bien, esta diferencia en la instancia interrogativa excede las metas actuales de una literatura comparada. Explicaremos en detalle por qué la existencia de ciertos rasgos diferenciales recomienda la apertura de una inquietud comparatista a lo que yo denominaría *textología comparada* (Capítulo 6).

Nuestra teoría se vincula, antes que nada, a la posibilidad del texto. Pero no dejaremos de lado el punto de vista del valor, despejando la excelencia respectiva del texto, de la obra y del libro. Espero poner en juego sinérgicamente una crítica triple capaz de honrar a quien honre una capacidad de evaluación. ¿Qué es un gran texto? ¿Una obra maestra? ¿Un buen libro? En el epílogo llegará el momento de evocar, en compensación, el impacto de retorno sobre el pensamiento del pensamiento y una cierta idea de lo humano.

I

El texto poético

Et quid amabo nisi quod aenigma est?

No hace mucho que Maurice Blanchot descubría lo ‘problemático’ –a falta de un vocablo más exacto– en cuanto ‘meollo trascendental’ perteneciente a los seres. Desde Kafka, Musil, Broch, Joyce la novela habría encontrado un nuevo lenguaje literario en un modo esencialmente interrogativo.

Llega la meditación de R. M. Rilke en la novena Elegía. ¿A quién amo? Es el otro como *enigma*. Soberbia respuesta de poeta. La sola literatura es respuesta a lo que aún no había sido preguntado. Por lo tanto, acto. Excepto que no es la única que insta preguntas nuevas y agrava la interrogación.

Un mapa cándidamente bosquejado sirve de punto de partida a la *Isla del tesoro*, una puerta clausurada desata la intriga del *Extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*. Novelistas, narradores y dramaturgos cultivan un arte que permite el advenimiento de algo nuevo en el ámbito del lenguaje. El poeta –esa extraña modificación en un hombre que es el poeta– domestica vocablos más oscuros, que emiten signos y se alejan. Al jugar con ellos, danza con las ideas. Tal vez haya que bailar con ellas antes de conquistarlas.

Al quedar cautivos de lo comunicable o permanecer sedentarios en compañía de los guardianes del acervo veríamos disminuir las posibilidades de una palabra nueva. Todo su esfuerzo conduce a permitir la intrusión de una tonalidad, de un color, de un registro diferente. Daremos ejemplos. El blanco elegido: una densidad del verbo destinado a fomentar el *espesor de sentido*. El lenguaje es medio y resultado del afán de estos autores por encontrar una densidad nueva, aliada a cierta indeterminación que rehúsa declinarse de otra manera que en variaciones de lo enigmático. Procedamos por orden.

Ainigma

Antes que nada, el vocablo. Este sustantivo proviene de *ainis-sesthai*, hablar por vía de alusión. Estamos en el ámbito discursivo (*ainos*: discurso, fábula). El enigma da su nombre a una forma literaria primitiva, la adivinanza, la charada, el jeroglífico. En las anécdotas de los cuentos populares se descifra el vocablo del enigma, se desposa la princesa y se hereda el reino.

Unas pizcas de insólito no traducen la extrañeza enigmática (*das Unheimliche*). La ambigüedad, y *a fortiori* la simple indeterminación por desorden, no poseen por fuerza resonancia poética. Si el sentido se desdobra, se engendra el equívoco. ¿Qué son mis *Contemplaciones*? Pregunta Víctor Hugo. Las memorias de un alma.

...todas las impresiones, todos los recuerdos, todas las realidades, todos los fantasmas vagos, risueños o fúnebres que puede contener una conciencia, retornados y evocados, peldaño a peldaño, suspiro a suspiro, mezclados en una misma bruma sombría. Es la existencia humana saliendo del enigma de la cuna para desembocar en el enigma del sepulcro. Es un espíritu que camina de fulgor en fulgor dejando tras de sí la juventud, el amor, la ilusión, el combate, la desesperanza y se detiene, trémulo, al borde del infinito.

El enigma con vocación poética es más cautivante. Marcel Proust analizó el motivo complejo que algunos artistas portan en sí mismos, sin poder abandonarlo a lo largo de su existencia. Los condena a una búsqueda ansiosa. Es sabido que hay una verdad profunda de los sentimientos humanos y no se sabe cuál.

Hay un enigma policial en un determinado punto de la pesquisa, propuesto para ser sobrepasado. Pero pensemos en la canción gris, tan cara al corazón de Verlaine: aparte de que la indeterminación poética tiende hacia una forma determinada, la poesía la anima, va de forma en forma sin ver limitado su impulso, las atraviesa gracias a una corriente en busca de *forma viviente*. En la medida en que posee una virtud estética, la poesía tiene el poder de poner en marcha lo inerte y transformarlo por la operación de su energía. Simultáneamente queda en forma amplia superada la ambigüedad del análisis discursivo, aunque

se puedan conjugar los recursos de diversos enfoques: semántica de la equívocidad, pragmática de la plurivocidad, crítica de la polisemia⁹. Veamos esto.

Sirva como ejemplo la poesía de Hölderlin. Importa que nada positivo, nada dado le sirva de punto de partida. Su estado inicial es indefinible.

Todo se le muestra como la primera vez, es decir, que todo es incomprendido, indeterminado, materia pura y vida difusa (Pl. 630).

Difusa e indefinida, susceptible de desarrollo pero en su fundamento virtualidad pura acorde con todas las cosas vivientes, tiende a preceder cualquier objetivo determinado. Una suerte de estado previo del ser que elige sus paisajes internos: el azul del cielo, la penumbra, el silencio y la noche, el agua fría donde la luna dejó su sello, la turbación y el sueño donde todo se mezcla.

Pero los antiguos no lo usan como los modernos. Para ellos el oráculo expresa la ambigüedad fundamental mediante el enigma. Era el caso del oráculo de Delfos, del cual decía Heráclito que no revela ni encubre: avisa. Un enigma no se explica igual que un problema, se devela. Se puede uno quedar en eso, complacerse hasta constituir una filosofía de la ambigüedad pura. Pero así como el símbolo, el enigma de los antiguos da qué pensar. Así, también es posible meditar acerca del enigma, abrirlo de alguna manera, a fin de entender qué señala. Darle curso en ciertos textos.

¿Para qué describir si uno no borra la fealdad del mundo?¹⁰

Análogamente, el poeta no describe, no nombra, ‘sugiere, expresa indirectamente y por alusión’¹¹. Los poetas hacen sonar la lengua, primero embriagados por un tumulto de voces. Lo que se libera aquí en el

⁹ F. Jacques, ‘Sur le sujet de l’énonciation: l’équivoque et le plurivoque’. *Revue philosophique* N° 4, oct. nov. 1978.

¹⁰ S. Habchi, *Hommage à la poussière II*, Choix et post-face de D.H. Pageaux, Paris, Editions Jean Maisonneuve, por aparecer.

¹¹ Alain, ‘Hommage à la poésie’, *Humanités*, PUF, 1950.

hueco del enigma –gracias a esos ‘bloques de proferación’ (*profération*) que son los poemas– ya no es lo unívoco ni lo plurívoco, aun menos un saber, sino una captura paradójica del sentido.

Resta otra interpretación posible ya que su legibilidad equivale a una reescritura del texto. Entendámonos bien: escapa a todo código de lectura, a toda clave ajena a la que repita el *movimiento* de textualización, que dejó de ser una clave hermenéutica y ordena una oscilación concertada de sentido, más allá de una simple ambigüedad. Los poetas de calidad ven el caminar de su poema antes que su contenido.

¿Qué se hace de costumbre para resolver una ambigüedad? Se compara el sentido de las palabras con el que tendrían en otros contextos, *i.e.* con otros datos que se recuerdan. Cuando no se puede despejar el equívoco se cuenta con el recurso de plantear una pregunta en el metadiscurso. En poesía no hay ambigüedades por resolver, se adaptan los diversos sentidos a los contextos pertinentes de empleo. No basta definirlos revelando la pluralidad de sentido de los vocablos. La poesía preservaría más bien esta polisemia para salvaguardar la oscilación de sentido, porque es portadora de un valor *estético*.

Pluralidad indisociable que resulta de la inseparabilidad del fondo y de la forma. Pero no sólo eso. Claudel admiraba la limpidez del código civil: se cortará la cabeza de todo condenado a muerte. La belleza eventual de este versículo no proviene de su univocidad sino del tono cerrado de la frase, de su valor rítmico, de la íntima unión entre materia y manera. No basta hacer cantar a las palabras su música propia ni devolverles su vida propia. Ningún vocablo tiene virtud poética *per se* y, a la inversa, no hay vocablo que no pueda un día regar la poesía. El vínculo entre materia y manera es un acuerdo de simbiosis. Separas el alga del champiñón y destruyes el líquen.

Ante lo desconocido innombrable, el poeta emplea los tropos, habla por enigmas¹². El enigma verbal re-describe pero ‘girando alrededor’ (*peri*) del singular, ya se trate de Dios, de ti o de la muerte. Su forma canónica, observa Michel Deguy, es la perífrasis que rodea, se acerca, mide su distancia *hacia* la singularización. El poeta empieza

¹² Aristóteles, *Retórica* 1405 B 4.

por perder los significados visuales, su perífrasis es el reverso de una operación apofática que aparta y rechaza los predicados que no convienen. El enigma verbal –suspendido entre lo desconocido que se anhelaría nombrar y la aproximación que circunscribe lo innombrable– queda irresuelto. Propone entre las palabras y las cosas una relación distinta a la convencional o a la evocación mimética. Esta relación ya no es la de la *frase* que detiene el discurso sino la de la perífrasis inspirada, fascinante.

Entre la hermenéutica y la erotética –entre lo que resta por interpretar y lo que *ha sido buscado siempre*– hay una solidaridad. El autor intenta perifrarsear lo que busca, su incógnita. El intérprete busca decir lo buscado en su lenguaje. El lector trata de aprehender el enigma propuesto siguiendo el hilo de la enigmatización. Su instrumento privilegiado es la figura donde la imagen se funde con el signo y, en el poeta, el sentido con el sonido. *A sound which has to be an echo to the sense* (A. Pope).

Hay que reconocer a las palabras del poema el poder de despertar la relación de las cosas y las palabras invirtiendo la aprehensión ordinaria de las palabras a las cosas. Gracias a la materialidad de los vocablos que inquietaban a Platón en el *Cratilo*, posee un carácter de presencia inmediata, enigmatizadora de una totalidad.

Cuando no se resuelve la oscilación de sentido

Es en la estética de Adorno que la obra de arte tiene un carácter enigmático¹³, ya que su lenguaje parece estar al servicio de una *oscilación de sentido*. Comparemos con el enigma policial. Se establece en un momento dado de la indagación, cuando se vacila sobre el sentido de ciertos signos, pero está allí para ser sobrepasado. Por lo menos, su resolución forma parte del programa. En cambio, ciertas formas –como la paradoja en forma de oximorón, para mencionar sólo esa– tienen relación con una busca de una *enigmaticidad* intrínseca, imposible de ser sobrepasada, buscada según una finalidad sin fin.

¹³ Para la construcción de esta frase, ver nota a la presente traducción, supra (N. del T.).

El valor estético es una condición necesaria para que lo enigmático pueda ser llamado poético. La poesía intenta remontar, por alusión global, hasta el sentido y el valor de todo. La meta está fuera de alcance; la alusión sólo la enfoca por vía indirecta, en un momento de gran gratuidad. Uno de los medios de esta *alusión* es la oscilación *no resuelta* del sentido, destinada a quedar en *suspense*. Pronto veremos por qué. Ya se trate de la unidad indescomponible de una forma, de un afecto o del mundo todo, no resulta de un ensamblaje de partes. En vez de analizar o argumentar, intenta remitirse a ella mediante símbolos.

Las fuentes de lo enigmático en cuestión son ampliamente aleatorias, en estratos diversos de profundidad. Así, para el poeta, puede surgir de una sensación de origen, no corroborada por otros, por poco que este antecedente despierte un grupo de vocablos inéditos, a veces una mezcla de palabras ordinarias, pero liberadas para entrar en combinaciones nuevas, distantes de las representaciones habituales. Lo enigmático puede nacer de un accidente curioso en la corriente de las palabras. En ambos casos no sería nada, si este azar no se convirtiese en portador de una significación extraordinaria.

Porque no hay idea que no deba a sí misma su imperio sobre la inteligencia. Más bien un equilibrio inestable de funciones cognitivas sin una medida común definitiva: el ejercicio del intelecto, las propiedades de ciertos grupos de sensaciones, la categorización de objetos reales o de seres reales. Pero estas funciones no se encuentran ni se entre ayudan antes del proceso del cuestionamiento. En el dominio de la figura, entre desamparo y aspiración, las cuestiones sólo son retóricas en apariencia:

Cómo habitar
Lejos de un tiempo custodiado,
La puerta del diluvio
En esta tierra que es
La puerta del diluvio,

Cómo habitar
Cuando no habito...
¿Y qué decir al ave

Que calcinó sus alas
En los incendios de mi deseo?¹⁴

El poeta crea lo único e ilimitado poniendo en relación el *corpus* del poema con lo que ya es significativo en la lengua común. Sólo ésta –llevada a modo de lenguaje poético– permite al poeta alterar el medio para adecuarlo a una fórmula singular de sensibilidad. Así, nada oscuro subsiste que el poema no haya abierto, bien a la claridad de un léxico de vocablos simples, bien a la condensación deliberada de las imágenes¹⁵. Una sintaxis nueva resalta el balancín de la oscilación que resulta de la compensación, de la reversibilidad.

La poesía, madre de las fábulas, excluye la determinación de un sentido claro y transparente, para jugar con su oscilación. Mallarmé huyó de la claridad de sentido, pero para él la poesía no era una ausencia de inteligibilidad. Por más que sus versos sean oscuros, están hechos de vocablos que significan, pero de otra manera que en el lenguaje común, lo que plantea el problema de la relación entre signo y sentido.

Además, la poesía excede al sueño y la alucinación. Más allá de las metamorfosis aleatorias de lo onírico común, las metáforas del sueño reservan la porción de lo enigmático. Pero si la poesía fuese sólo extraña o incongruente no provocaría *maravilla* sino perplejidad, sin valor de orquestación estética. No señalaría lo propio ni lo único. Uno de los resultados felices de una atención a doble entrada suele ser el espesor de sentido. La poesía conmina a pensar dando forma a la atracción alucinatoria y concertando las líneas interrogativas. Así, no es ‘la ocupación más inocente de todas’ (Hölderlin), un juego inofensivo a propósito del lenguaje ajeno a la seriedad de la decisión.

Cuando la alusión oculta angustia

¿Es el poeta el genio del enigma *bello*? También hay una parte de enigmático en lo *sublime* que bordea la angustia por la palabra. Lo sublime alimenta diversos giros y juegos textuales: hipérbole, súplica,

¹⁴ Sobhi Habchi, *La blessure de Dieu*, por aparecer.

¹⁵ Ya lo dije al comentar *L'obscur et l'ouvert*, en homenaje a André Verdet en *Pierres de vie*, colección de textos presentada por F. Armengaud, París, Galilée, 1986.

sarcasmo, bendición, enigma en resumen. Lo sublime es una tensión del espíritu hacia lo suprasensible. La parte enigmática de lo sublime compensa el hecho de que por sí mismo lo sublime permanece al interior del espíritu, sin ofrecernos fulgor ninguno sobre el ser.

Pero el enigma bello parece resplandecer gracias a su brillo prístino. ¿No es lo único que nos transporta amorosamente más allá de la apariencia? La obra entera de Boticelli es un vasto cuadro donde evoluciona la misma figura fascinante hasta el *Nacimiento de Venus*, en que la bella Simonetta surge por fin en el triunfo de su gracia y su tristeza¹⁶. Aquí entra en juego una anomalía sutil. Como dice Germán Arciniegas, 'si de toda esa época sólo hubiese perdurado esta imagen, se podría decir que gracias a ella hubo un Renacimiento en el mundo'. No sólo porque todo en esta Venus que respira frescor es ya madurez sino porque, recién nacida, parece saber todo acerca de la vida.

Las definiciones de lo bello –finalidad sin fin, orden sin concepto, placer sin atracción– en Kant son parejas de contrarios.¹⁷

Es bello lo que gusta universalmente sin concepto (p. 53).

La belleza es la forma de finalidad de un objeto en tanto es percibida sin la representación de un fin (p. 67).

Es bello lo reconocido sin concepto como objeto de una satisfacción necesaria (p. 70).

En otras palabras, se piensa en uno u otro de los contrarios, no en ambos simultáneamente. La contrariedad o la contradicción se depositan en el enigma; lo habitan como sin motivo, sin ser el índice de una tarea por cumplir.

La coexistencia de los contrarios es un rasgo formal. Para que tenga vocación estética hay que presentarlos juntos, contemplarlos, sentirlos en la correlación de las armónicas. Cuando uno logra unirlos en un solo pensamiento conforme a su relación, estamos avanzando hacia *la armonía* de los contrarios. Es una idea pitagórica. La estética no sobrepasa su coexistencia de aspectos manifiestos de la realidad,

¹⁶ Germán Arciniegas, *Le Monde de la belle Simonetta*, traducido del español (Colombie) par Georges Lomné, 1998, 198s.

¹⁷ E. Kant, *Critique du jugement*, 1^{ère} partie, livre 1, tr. Gibelin, Vrin 12.

pero los usa reforzando la fascinación enigmática. La armonía más bella es el máximo de separación y unidad: entre Creador y criatura en el arte sagrado.

En el *bello* enigma, una angustia es recubierta, una armonía subsiste en la precariedad. Ej., pensemos en las armonías musicales, en el 'Arte de la armonía espiritual' de Vassily Kandinsky. No hay armonía mientras lo agudo y lo grave se comportan en sentido contrario (*Banquete* 187). Pensemos también en un cuadro donde hay continuidad de líneas y oposición de colores. En un poema en que dos versos, cuyos cortes concuerdan, eventualmente en sentido inverso. La oscilación de los contrarios sería sentida como una ilusión que desembocaría en lo insólito, en lo equívoco e incluso en lo absurdo, si la alusión no se refiriese a algo *sugerido* y por entender (Mallarmé). La oscilación no se solicita en su ambivalencia, su labilidad patológica o su amenaza de disonancia, salvo explotación fantástica en *Moby Dick* o *El viejo y el mar*. Un decoro mantiene a distancia la angustia, custodia bajo llave nuestras potencias contrarias. La disolución de la armonía –separación de los contrarios– sería dolor. En el poema en trabajo vibra sentido, suspendido, en espera.

Mientras más veo lo bello, más lo deseo. Lo bello engendra la infinita renovación del deseo. Una suerte de sed del Mismo recomendado, que parece bastar. El sentimiento de lo bello se despierta por una sorpresa paradójica: no por lo inesperado, como sed de novedad, sino como sorpresa de lo esperado que suscita una nueva sed. Chirico, tan dotado para la expresión pictórica de la poesía, no dejó de responder con sus grandes creaciones –especialmente por el Enigma de una tarde de otoño– a su lema: *Et quid amabo nisi quod aenigma est.*

Conforme a la percepción moderna de las artes de lo bello y de la literatura como arte del lenguaje, la oscilación de sentido resguarda la fascinación de lo insólito. Los poetas se mueven en la insoportable comprobación de la dualidad según ellos irreductible de lo real humano: vida pero también muerte, deseo y privación, amor pero también odio, promesa pero también desesperanza, querer existir y por fuerza envejecer. Joyce explica que su libro *Ulises* funciona de acuerdo a una dialéctica de guerra y paz, grandeza y decadencia, construcción y destrucción. Dostoievski, entre gracia y pavor, culpabilidad y redención, hace decir a su príncipe Muichkine:

Es difícil interpretar la belleza; aún no estoy preparado para hacerlo. La belleza es un enigma.

Porque la poesía es más que el instrumento de un narcisismo fúnebre y la luz más que una alucinación de la noche. Hay una relación vigorosa entre *poesía* y *presencia*. No es porque la vección (*vection*) no ataña al universo cotidiano en la seguridad de sus categorías ordinarias que se forjan ficciones destinadas a olvidar lo real. Conforme al testimonio del *Bateau ivre*:

He visto a veces lo que el hombre ha creído ver.

No se le pide que se explique sino que haga acto de presencia.

La relación precedente puede comprimirse, además, como una correlación instaurada entre el *poema* y la *persona*, una efectuación del hombre que es, un devenir-persona del poeta. Y correlativamente para el lector. El poema da cuerpo al enigma de la presencia de una voz que siempre es, en parte, determinante un acto de individuación. El poeta sabe recobrar con un esfuerzo único las pulsaciones de su propia vida y el deseo interno que consume su corazón. En su texto canta el manantial puro. Es la voz, el canto de Orfeo, el registro. Autores tan diferentes como Paul Celan y Paul Valéry han insistido en ello:

Creo, escribe éste en sus *Cahiers*, que el principio de la poesía debe buscarse en la voz y en la unión –singular, excepcional y difícil de prolongar– de la voz con el pensamiento.

En todo rigor, no se puede escuchar la propia voz, en sentido idiosincrásico. Es conocida la paradoja polifónica que pide ser disociada de las voces simultáneas (Bakhtine). Se complica de una paradoja dialógica (*dialogique*) que exige que la voz no aparezca en estado libre sino siempre imbricada con la del interlocutor, al punto que es preciso reconquistarla por diferenciación en el seno de la palabra intercambiada. La voz, en la que el sentido y el sonido se combinan, impone el tono, y por el tono, la expresión y el estado. Desde que tiene recuerdo, el gran poeta posee a la vez la palabra y la voz. Aunque Víctor Hugo tiene las palabras, no la voz.

Voz, estado elevado, tónico, tensado, de energía pura, libre, de gran poder, dúctil¹⁸.

Gracias al cuerpo a cuerpo con el lenguaje.

Lo sensible de la lengua, lo que tiene sentido, es el enigma de la presencia de una voz (persona)¹⁹.

Es también el canto de Orfeo, el registro.

Cuando canta, el pájaro es virtuoso con su corazón Ave de primavera, también es el eco de un abismo²⁰.

‘¿Quién vive?’ ¡No te apresures a decir el significado de la interrogación! La de *Nadja*, retomada en el *Rivage des Syrtes*, de Julián Gracq. Es el grito del poeta, arrojado como un vigía a las tinieblas que lo envuelven.²¹ La primera cualidad del poeta es saber leer el enigma de su corazón, donde tiene su infierno y su paraíso. El enigma bello en cuanto enigma sublime. Volveremos a lo sublime.

El buen decidor de enigmas se propone producir con la lengua el idioma de su acto. Es un devenir-lenguaje de la vida compartida con el lector. El enigma último se presenta a todas las mujeres ante un rostro de niño, y a casi todos los hombres ante un rostro de muerto²². Más que el custodio (*ange*) de lo insólito es un contacto feliz con la oscuridad, cuando la apreciación más sencilla de cosas y seres escapa a lo concebible, a toda resolución, pero no al orden del sentido. La oscuridad del enigma no sólo es lo negativo de la resistencia que opone a la clarificación: es constitutiva. Todo ocurre como si, cuando la literatura se dio el trabajo de definirse (como operación material de la escritura en la que el texto resultaba del acto singular de escribir), la definición incorporase una enigmaticidad fundadora y consentida. De ahí, sin duda, que, pese a su ansia de correspondencias, pasajes y transferencias, la literatura no posea los medios de asegurar su identidad con absoluta claridad.

¹⁸ Según P. Valéry, *Cahiers 2*.

¹⁹ P. Celan, *Méridien-matérialien*.

²⁰ S. Habchi, *Hommage à la poussière*.

²¹ J-L Leutrat, ‘A Noir’, *Julien Gracq*, Cahier de l’Herne, 1972.

²² A. Malraux, *Le miroir des Limbes*, Gallimard, 1976.

Antes de ser un rasgo universal del arte, lo enigmático pertenece a cierta pauta de textualidad. Ser poeta es decir exilio y desarraigo. Un exiliado de la vida canta la vida. La poesía es lo insólito, el enigma otorgado al existente humano, el imperio o el desastre interior llevados al lenguaje. La poesía sin pensamiento poético corre el albur de ser un monumento a la ausencia. Pero la que rehúsa separar el lenguaje y la vida no es una determinada unión de fondo y forma ni siquiera una forma de vida que pasa a una forma de lenguaje (e inversamente): es una forma pensante.

Más allá del dicho habitual que se marchita como las rosas, ciertos poetas anhelan el 'decir sencillo'. Para que sea un decir de justeza y plenitud, le basta ser enigmático. Gracias a diversos modos lexicológicos y sintácticos: ambivalencia, cruce de fronteras y confines, bifurcación de caminos o línea divisoria, oscilación que halla sus polos en variadas antinomias. Entre diversos planos de la experiencia se establecen ecos. Leer poesía es 'ligar ramos de convergencia'.

En *Détours*, donde se esperarían figuras de antífrasis, hipérboles y oximorón, igual que en otra colección, *La Nuit n'est pas la Nuit*, el imaginario de André Verdet se libra a un metaforismo de la alianza improbable:

El observador de astros acechó toda la noche la rarísima...²³

A veces incluso la poesía moderna abre el compás de la contradicción hasta usar la contradicción abierta. La alianza de los opuestos es por excelencia la estructura del mito. De hecho, cualquier contrario o contradictorio no aparece todavía como un enigma insoluble, en el sentido que Edipo no logra adivinar que Yocasta es su madre y que quitó la vida al que se la había dado. No se puede escapar a la pregunta de la extraña verdad del mito, que se puede adquirir por la travesía o el pasaje.

Lo enigmático propio de los mitos es solicitado por el teatro. ¿Edipo es culpable o inocente? El oximorón del culpable-inocente fomenta la tragedia: Antígona violó la ley de la ciudad pero respetó la

²³ A. Verdet, *Détours* (poèmes), Galilée, 1991, Obra sin paginar.

ley de los dioses. Si Orestes mató a su madre, no por eso dejó actuar por orden de Apolo. Edipo mató a su padre sin saberlo, desposó a su madre sin quererlo. Un tal enigmático se inserta en una interrogación *sui generis*, muy débilmente dialógica.

Para André Jolles el *mythos* es una forma simple capaz de crear seres u objetos a partir del juego entre pregunta y respuesta. Por su parte, la respuesta es tan enigmática y decisiva, que después ya no se pueden plantear otras preguntas. Apaga la interrogación. La Esfinge no es un sólo un monstruo, sino una criatura sólidamente instalada en la encrucijada de la ignorancia y el conocimiento. Además, se asemeja más bien a una palabra sencilla que retorna bajo una apariencia casi cultural, una *Widerwort* más que una *Antwort*²⁴. La tragedia nos habla en enigmas²⁵.

Dos casos límites: lo feérico y lo fantástico

En poesía uno sólo habita el lugar que abandona.
René Char

De acuerdo, pero ¿cómo se abandona ese lugar? Y ¿se abandona del todo? Cuando la imaginación se vuelve hacia lo feérico y lo fantástico es posible interrogarse sobre la relación que mantiene la poetización con la enigmatización de lo real.

Consideremos la poesía dramática de *Fausto*. Enigmatiza juntando varias dimensiones significativas de *lo real*: las angustias de un teólogo que teme encarar el ámbito filosófico, un anciano que se estremece por amar a una joven, un ser dividido entre los valores espirituales y la dicha sensible. La poesía trágica enigmatiza las contradicciones. ¿Qué las torna llevaderas a ojos de los griegos? Una cierta purificación.

El hecho de que la *catarsis* en el espectador remita a esa reconciliación que opera en la tragedia misma, de la que ésta constituye el *acontecimiento* sin par.²⁶

²⁴ A. Jolles. *Einfache Formen*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1930, traducción francesa Seuil 1972, 77, comentada por P. Brunel, op. cit. 15 sq.

²⁵ P. Brunel diversifica los ejemplos. Cf. *Dix mythes au féminin*, Jean Maisonneuve 1999, p. 114 s.

²⁶ J.F. Courtine, 'Tragédie et sublimité' in *Du Sublime*, Belin, 1988, 219.

La poesía lírica enigmática llevando consigo los sentimientos humanos —ese amor que engaña un día, a menos que desengañe— para ensalzarlos en su juego. Sea como fuere, la poesía roza la realidad de manera *armónica* y nos conmueve.

Con relación a la enigmaticidad propiamente poética, lo maravilloso feérico y lo fantástico representan dos casos límites. Un Jules Supervielle (la bonita carpintería del sueño) o un André Breton (pez soluble) solicitan lo inopinado, más no en forma de irrupción insólita que manifieste lo fantástico. No se aventuran hasta llevar al mundo real un desgarramiento insoportable. Lo fantástico es demasiado agresivo para ser un medio que simbolice con lo real.

Por cierto, no mantiene aparte la realidad, pero es para mejor devastarla haciendo vacilar las certidumbres más consolidadas. Allí donde todo parecía tranquilo o banal he aquí que lentamente lo insólito se insinúa o que de pronto se despliega lo inadmisiblemente. En un mundo perfectamente conocido se instala el miedo imaginario y vence; el espanto hace su aparición. El texto fantástico no excluye los fantasmas ni los vampiros del mundo real, porque allí tienen cabida. Noto que las manifestaciones de lo fantástico están en *discontinuidad* con la realidad, más que integrarla. Sus vías son tanto más subrepticias o más inopinadas por ser presentadas con un lado fatal que desposa un desarrollo necesario. Lejos se está de la enigmaticidad armónica que caracteriza la poesía.

El hecho de que lo fantástico revista un aspecto compensatorio o parasitario con relación a las leyes fundamentales no cambia nada. Las imposibilidades flagrantes que preparan el lecho de la intervención fantástica siguen siendo *imposibilidades*. Intentemos enumerarlas. Busquemos ejemplos en Roger Caillois: la cosa indefinible que mata y daña, la cosa invisible que pesa en *Horla* de Maupassant; la estatua o el autómatas que de pronto se anima en la *Vénus d'Ille* de Mérimée; la inversión del sueño y de la realidad, mientras ésta se disuelve y el sueño adquiere la solidez de la materia como en la *Noche boca arriba* de Julio Cortázar; la detención o la repetición del tiempo en la *Caída de la casa Usher* de Edgar Poe.

¿La poetización de lo real tiene más afinidades con lo *maravilloso* y lo *feérico*? Pero es por otra razón. No es la misma fórmula del *doble*.

Lo feérico y el mundo real están habitados por seres que viven cómodamente en universos heterogéneos. Un cuento de Françoise Armengaud nos encanta mediante una ornitogénesis mítica: 'Así, gracias a la más gargantuesca borrachera del sol, debemos la maravillosa diversidad de pájaros que pueblan el Cielo y la Tierra'²⁷. Hadas, dragones, elfos y unicornios emplean la varilla mágica: las bruscas transformaciones que realizan las metáforas son continuas. El universo feérico se opone al universo habitual. En sí mismo es *armonioso* en vez de ser *armónico*. Si bien lo feérico y el mundo coexisten sin tropiezos ni conflictos, perduran como medios que obedecen a leyes *incompatibles*.

Recordemos que el orden de lo *milagroso* escenificado en el texto religioso se aparta a la vez de lo maravilloso feérico y de los signos fantásticos. Un mundo encantado carece de leyes, no hay milagros allí. De su lado lo fantástico interrumpe o suspende las leyes del mundo ordinario *abandonándonos* al mundo de aquí abajo. Lo milagroso nos transporta por gracia a un mundo *salvado*. ¡Hay cierta urgencia en aprender a creerlo antes de resucitar! He mostrado en otra parte que la naturaleza *semiótica* y la instancia *categorial* de estas tres vías de lo imaginario se dejan distinguir con cierto rigor²⁸. Específicamente, el signo milagroso surge a causa del cambio que interviene entre lo esperado conforme a un marco categorial y lo que es reconocido en otro. Es la razón de que ciertas personas puedan ver el cambio de agua en vino en las Bodas de Caná (Juan 2, 11) como un prodigio sin captar su valor de signo, capaz de situarse en un texto religioso.

Hacia la clave erótica

Estos ejemplos todavía son abstractos. Sólo examinándolos con más detención les otorgaremos más pertinencia. ¿En qué dirección hurgar? El sentido inicial del enigma entregado por el *Trésor de la langue française* subraya la dimensión dialógica y erótica: 'Acertijo destinado a probar la sagacidad del interlocutor, que debe encontrar la respuesta a una pregunta cuyo sentido se oculta tras una parábola o una metáfora'. Littré cita a La Fontaine: 'Luego de ello, el rey hizo

²⁷ F. Armengaud, *Fais comme l'oiseau*, con ilustraciones de H. Baviéra. Méliès ed. 2002.

²⁸ F. Jacques. *L'Autre visible*, con J. L. Leutrat, Presses de la Sorbonne Nouvelle 2000.

venir de Heliópolis tres personajes de ingenio sutil y sabios en *asuntos enigmáticos*' (Vida de Esopo).

La fórmula dramática de Shakespeare es preciosa para nuestra demostración, porque atañe directamente al plano erótico. Veamos cómo el autor interroga para volver los seres a su enigma:

1º) Rodea a la mayoría de sus personajes y paisajes –al estilo de un faro o de una isla– con un océano de preguntas extrañas. Si son extrañas es porque son buenas:

Si no me contestas de inmediato –dice Rosalinda en *As you like it*– te ahogaré en un océano de preguntas, más peligroso que los mares del sur.

Asimismo, hay un rumor confuso, que no es otro que ese océano de preguntas de que habla Rosalinda en segundo plano en la terraza de Elsenor, del brezal del Rey Lear, de la selva de las Ardenas y de ese bosque tan cercano a Atenas, donde Bottom con cabeza de asno sueña en voz alta.

2º) Cuando el drama de la comedia concluye, la pregunta queda sin respuesta. Mientras más amplitud toma el personaje, más se oscurece. ¿Diremos que Hamlet, ese avatar moderno de Orestes, es un personaje ambiguo?²⁹ Giramos en su derredor sin estar seguros de haberlo atrapado. No lo asimos más que a un fantasma. Huye atravesando las paredes. El final de la obra, así como el final de *La Tempestad*, hacen pensar en una puerta escamoteada.

3º) Porque las réplicas posibles son armónicamente diversas y a menudo más numerosas que las preguntas, pronto toda respuesta enigmatiza. No es a falta de intentar una interrogación nueva, pero ésta se torna enigmática a fuerza de cruzar las preguntas arcaicas que vienen de la Edad Media, de todo un mundo de hadas y magos, de Arieles y Calibanes, con preguntas nuevas que evocan el '¿Qué sé?' de Montaigne, el '¿Qué puedo?' de Goethe y Nietzsche, el '¿Qué soy?' de Proust y Pirandello.

²⁹ J.M. Maguin, 'Hamlet: ange ou démon', *Mélanges offerts à Robert Ellrodt*, op. cit. 45-49.

Shakespeare se enfrenta a seres oscuros. Al pasar de uno a otro el autor resbala del mundo del drama al mundo de ensueño, pero cada uno alberga componentes contrarios, ninguno está en el lugar donde se halla su vida. Shakespeare oscila entre Hamlet y Próspero, como Goethe entre Fausto y Wilhelm Meister, Cervantes entre Don Quijote y Sancho Panza. La clave de la locura de Hamlet es enigmática en sí misma. He aquí a un hombre que perdió su equilibrio, presa de terribles oscilaciones que lo zarandean de una extremidad a otra de su alma. No como en Pascal un ámbito entre nada y todo, sino una rueda que gira en torno de un cubo de locura. Empieza por fingir locura, pero sólo se simula lo que se padece. Su voz, tan próxima a nosotros, casi interior, indecisa, vacila entre ser y no ser. La más inquietante de la obra.

Más allá está el mundo que recita el monólogo de Próspero, ese duque mago, único capaz de reflexionar en los elementos desencadenados. Por un lado, acepta que su naturaleza esté hecha de la misma materia que los sueños. Por el otro, rompe la varilla de mago antes de alejarse en una visión trágica al estilo de Pascal, en la que, a la postre, no creemos. Este mago que renuncia a la magia dice adiós a su Ariel y a su gruta con un corazón acongojado, tiene los dos componentes contrarios.

Cuando un novelista adopta por tema una situación familiar como Balzac para la familia Biroteau, Martin du Gard para los Thibault, Zola para los Rougon-Macquart, no opera igual que el sociólogo o el psicoanalista, enfocando la investigación empírica en la estructura: explora mediante variaciones imaginarias los posibles de tal o cual segmento de su estructura, espoleando la libertad de la imaginación más allá de lo verosímil y aun de la experiencia puntual, a fin de extraer lo irónico, paradójico y, en fin de cuentas, lo que hay de enigmático en ciertos destinos.

Oblomov es un personaje del novelista Gontcharov. Consignado al tedio, da a su pregunta inaugural una carrera enigmática: '¿cuándo se vive?' Después de todo, la existencia no es sino un ininterrumpido adiós a sí misma. Por más que busque en el canto de Olga, la joven amada, una armonía con el paso del tiempo, siempre espera que por fin la vida llegue. Análogamente, Peter Jacobsen coge la vida en el instante en que pierde su naturalidad. Sólo cuando cesa de autojustificarse en su fugacidad, el yo la siente como si no le perteneciera.

El momento *novelístico* consagra ese corte entre la vida y el yo que no logra identificarse con su curso, ese hiato que es la razón de que su vida no sea su vida, como si la verdadera vida estuviese ausente. En Niels Lyhne, el héroe de Jacobsen, la existencia se confina en un alejamiento enigmático. En este nuevo Werther de principios de siglo se ha abierto un foso. Entonces el novelista se acerca a los poetas de la irrealidad que también cultivaron la conciencia nostálgica de aquella escisión, en el doloroso instante en que el individuo tradicional se torna consciente de su transformación antropológica³⁰. Sus miradas vagan entre las dos riberas de ese puente, que debe ser atravesado por el superhombre incapaz de regresar a una ni de alcanzar la otra.

El hombre, había dicho Nietzsche, es una cuerda tendida sobre un abismo, un paso peligroso, un puente por atravesar, un ocaso y un pasaje. Poco después, los modernos empezarán a interrogar y conceptuar la crisis de la conciencia europea. Revivirán hasta el límite la ausencia de Dios, es decir, de un fundamento, de un centro de valores. La difícil muerte de Dios crea un nuevo tipo antropológico. ¿Cómo reencontrar una armonía con el curso del tiempo, a fin de que su flujo se transforme en canto? La pregunta no es vana.

¿Una interrogación adicional en el poema?

Intenta descifrar el enigma que te propongo.

Marcel Proust.

La oscilación de sentido enigmático habita el *suspense* textual. Lo que está en cuestión en y por el texto se halla suspendido, a menudo enmascarado, comprometido en su plurivocidad armónica, aunque esta concertación estratigráfica tienda a la unicidad. La suspensión de sentido va de la mano con el *suspense* interrogativo del texto. Pertenece a los posibles textuales que se puede interrogar en enigma:

La Esfinge que devora es un enigma. Y su verdadera palabra no es: ¿Adivina o te devoro?, sino: ¿Adivina por qué te devoro?³¹

³⁰ Claudio Magris, *Leçon inaugurale* au Collège de France N° 162, 25 de octubre 2001, 18.

³¹ P. Valéry 1932, sin título.

Se devela un enigma, se penetra su secreto. No es cuestión de resolverlo. La enigmatización del poema remite a la interrogación poética, su origen. Es el enigma-de-interrogación, que debe tener siempre una relación con el modo de pensar. Es nuestra manera más amplia de residir al interior de un mundo vivido donde lo posible y lo imposible son previamente indistintos. El poema no es una respuesta a una pregunta sino un *agravamiento* de la interrogación, y ello, en la medida en que habrá sabido cavarse y oscilar entre lo que dice y lo que calla. Tantos textos literarios que interrogan entre belleza y angustia, entre sublime y horror.

A vosotros, ebrios de enigmas, amigos del claroscuro...³²

Aquello que describe es una expresión metafórica, donde todo se designa con otra cosa. A menos que el autor sólo designe aspectualizando conforme a sus propias categorías. ¿A qué condición tal enigmatización acarrea una estetización erótica? Lo decíamos: cuando la oscilación de sentido salvaguarda una armonía. Agreguemos: cuando el deseo se revela capaz de poner en movimiento varias cuestiones oblicuas, de emocionar diversas líneas interrogativas *concertantes*. Decíamos, además, que la oscilación *no resuelta* del sentido se planteaba para quedar *suspendida*.

Ahora entendemos por qué. El suspenso debe permitir la concertación simbólica que efectúa el poema. Conforme a esas líneas que se enmarañan, se recurre a diversas instancias en lo tocante al sentido y a la verdad. Pero la polisemia puede ser más o menos concertante. Así como lo fantástico y lo divertido se emparejan en Bruegel, puede tratarse de poesía de los confines o sencillamente de *ambivalencia* (no se separa el no del sí) o de contradicción provisoria (no se puede decidir entre el sí y el no) o incluso de antinomia. El acto literario emplea variedades del movimiento doble que consiste en decir algo y retirarlo, en afirmarlo y contrariarlo. Por ser esta postulación simultánea lo más vívido en el autor, él la declara.

El deber del poeta es producir con la lengua el idioma de su acto. El idioma es un devenir-lenguaje de la vida, de una vida que pretende

³² F. Nietzsche, 'De la vision et de l'énigme', *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1891, trad. Fr. Mercure de France.

ser compartida con el lector. Pero para que este hablar de uno con otro vaya más allá de un parloteo que nos haga olvidar la relación propia al ser, es preciso, además, que este devenir-lenguaje de la vida sea parte integral de un cuestionamiento en que se dice el enigma de la existencia y del existente. Una cierta consistencia ontológica del poema proviene de esta relación en devenir entre el cuestionante y su tensión hacia el cuestionado. Lo que suena a través del poema es la persona. La presencia del poema es presencia plena de una persona para otra persona. En *Le Méridien*, Paul Celan anota:

El poema como devenir-persona del yo: en el diálogo, la percepción del otro es forastera. Por lo tanto, principio activo: un *tú* planteado ('ocupable') de cierta manera.

Si hay algo de verdad en lo que he dicho, declaraba Winnicot, los poetas ya hablaron de ello. Habrá significados poéticos así como científicos, religiosos, etc. Y a causa de los aspectos inéditos y los descubrimientos. Porque el poeta está obligado a especular a la vez sobre el sentido y el sonido. Y, sobre todo, a tener cariño a la polisemia de los vocablos, a preservar el tenor a todo lo largo de su texto, a erigir la oscilación de sentido que resulta de su pensamiento.

La poesía no sería más que una cacería de palabras, 'baratija de inanidad sonora', sobre todo, en la modernidad hermética, si no concentrara también la inteligencia en su mayor grado de vigilancia. Sería una simple explotación de las posibilidades del lenguaje, si no fuese una exploración de los enigmas surgidos de la naturaleza y de la existencia humana, de la rosa y el ruiseñor, en suma, si no fuese una búsqueda típica. El poeta escribe para tornar más clara su primera oscuridad: una avanzada hacia la luz, una salida para escapar de nuestras tinieblas internas. Su expresión hará dialogar el *decir con el vivir*.

La fachada de una casa no pertenece a quien la posee, sino a quien la mira, dice Lao Tsé. La mirada del poeta nos obsesiona, porque abre las puertas de lo sensible, renovando sus aspectos. Pero Rimbaud por sus iluminaciones, llevadas a su punto más alto de incandescencia, Saint-John Perse por la inhumana extrañeza de sus paisajes, enigmatizan tanto como amplían nuestra percepción vivida del mundo real. Si sorprenden por sus visiones furtivas o violentas,

es porque transmiten otra cosa que saber: la vacilación, el temblor y la disimulación del sentido. El sentido inconcluso, pero en espera y *en vía* de constitución, he ahí la poesía. Una vez terminada, habría que hacer de nuevo la obra.

En su indagación de lo enigmático sensato, la poesía no carece de amplitud. Su investigación conoce la fábula inconclusa y el fragmento, así como el compendio que pretende volver el mundo más armonioso. Igual que por la meditación, pasa por las incandescencias y las centellas en torno de un fogón oculto. Estos resplandores que surgen cuando el fulgor se vuelve discurso, todo lo que emerge en el pensamiento del poeta no pertenece sólo a su mente. Una condición: que lleguen al corazón antes de que informen a la mente. Thibaudet decía que los versos de Valéry semejan parcelas de radio que se propagan en la memoria con su virtud vivificante. La poesía no tiene menos afecto por estos breves *relámpagos* que al resplandecer abandonan al hombre en las tinieblas, que por la percepción de un acorde (*harmonia*) más amplio que resuelve las disonancias. Porque la verdadera vida está ausente, el poeta, a medio camino de su exilio, se preocupa de buscar *correspondencias* hasta entonces veladas, teje relaciones simbólicas entre campos heterogéneos.

El arte de la vida parece estar bien equipado para ir más allá de la vida. Sin embargo, la oscilación del sentido no es exceso de sentido. La mayoría de sus visiones hiere el corazón del poeta. Todo poeta es un hombre total, pero un profeta fallido. ¿Un testigo? Sí, pero de sí mismo y de su visión. ‘Vivir para ser su primer y último testigo’³³. El libro de las maravillas está todavía por escribirse. La consagración de la primavera tiene su invierno titubeante. El poeta se aventura en una pesquisa antes de inventarse un viaje a lo desconocido, siempre *inconcluso*, siempre por rehacer. Más que entusiasmo, su pensamiento es ‘sed en el país de los manantiales’. Sus ojos se alzan al cielo, pero sin buscar una aprobación. Su acto no es un acto litúrgico por el cual el hombre se igualaría a Dios. Hay algo atemorizante en el hecho de convertirse en su propio dios. Aun si el recorrido poético revela ser a veces –para un Milocz– un quehacer espiritual, el arte del despertar o de la evasión no es oración o acontecimiento místico en sí mismo. Se

³³ S. Habchi, *Soif au pays des sources*, 2002.

contenta con ser creación y hecho mágico, esfuerzo jamás resignado para captar energías secretas.

Interrogación existencial y problemas formales

Anhelamos extender a las artes del lenguaje y más precisamente a las del texto los dos principios según los cuales: 1º) hay una interrogatividad del arte, 2º) la interrogación artística es susceptible de desarrollo. Con el siguiente corolario: es posible concebir genuinos programas de investigación artística, novelística o poética. A mi ver, son ellos los que se libran a veces bajo forma de arte poético o de manifiesto (simbolista, surrealista...).

Por ello ampliaremos el registro de nuestros ejemplos literarios: cuando Valéry ve por vez primera una tragedia de Racine el 7 de noviembre de 1927, ¿qué es lo que más le choca? La ausencia, dice, de algo ajeno a la acción. Hay que tomar en serio e incluso al pie de la letra esta observación, pese a rectificarla en varios puntos.

Antes que nada, no es tanto quehacer del crítico como del lector. Por lo demás, el autor no ingresa en un cuestionamiento sin que el lector participe por su lado. Y, sobre todo, no un solo problema, sino dos: existencial y formal. Una obra es más lograda cuando son tratados conjuntamente. Llama la atención que una rima favorable pueda cambiar un desarrollo entero. Se ironizará sobre los azares de un verso bello. Se tendrá razón: falta allí una conveniencia más íntima. La voz inimitable del escritor pone en juego ideas originales. En medio de sus mayores emociones, Racine no deja de respetar los subjuntivos.

Las respuestas difieren en Proust, Kafka, Balzac. Quizá por primera vez, Flaubert, con *Madame Bovary*, asume en una novela las más altas exigencias de la poesía: la importancia de cada palabra, la intensa melodía del texto, el imperativo de originalidad para cada detalle, la intención de buscar más que nada la belleza. Pero las soluciones encontradas poseen un carácter de necesidad. Se conforman a lo que exigen simultáneamente el examen o la instrucción de su problema 'existencial' (¿hay un término mejor?, no lo sé...). El texto de estos novelistas, para tener la posibilidad de acceder al estatus de obra o apuntar al de libro, debe encontrar pronto su lenguaje *cruzando un cuestionamiento formal y una interrogación vital*.

Más vale, en lo que sigue, distinguir antes de entender. Volvamos al solo problema formal de Marivaux. No es tan preciso como el de Kierkegaard o el del autor de la *Imitación de Cristo*. No por ello deja de estar absolutamente determinado. Marivaux anhela ser el escritor de lo instantáneo y de la modulación, capaz de volver sensible el tiempo de la sucesividad pura. ¿Adoptará una forma de novela impromptu, donde cada reflexión da insensiblemente nacimiento a otra en un impulso continuo? ¿O aceptará las restricciones impuestas de costumbre por el teatro francés? Marivaux nota que una acción breve y limitada —como la acción teatral— conviene a personajes en perpetua mutación afectiva. Apenas tienen tiempo de desempeñar su papel, que es amar en cien pequeñas situaciones momentáneas, surgidas de sus encuentros. A Marivaux le interesa elegir con precisión una forma genérica para expresar el momento en que uno no es para sí mismo sino el acontecimiento propio, para evocar la sorpresa y esa duración transitiva que se apodera del instante. Helo ahí dueño de su estilo de interrogación.

Marcel Proust elige, por decirlo así, vacilar. Al examinar los primeros cuadernos de *En busca del tiempo perdido* y seguir el juego de reformulaciones parafrásticas planteadas por el autor, encontramos rastros de una decisión difícil de tomar. Según A. Gresillon, la reconstitución del *prototexto* revela la oscilación del autor entre un relato en modo 'yo' autobiográfico y otro en modo genérico ('un joven que'). Después que la dactilografía hubo optado por el 'yo', una reinsertión manuscrita ulterior le acopló la forma genérica y ambas coexisten en el texto definitivo.

Esta conjunción íntima entre una cuestión existencial y una cuestión formal está en el meollo de la textualidad literaria, hasta el punto de confundirse a veces, como se ve en Proust. La solución de *En busca del tiempo perdido* al problema formal consiste en doblar la novela realista con otra existencia, la de Swann. Está descrita en sus hechos y gestos, por la versión subjetiva de la historia de un alma, con los acontecimientos a menudo ínfimos, tal como los resintió Marcel. Solución sutil, porque las impresiones vividas por Marcel, en cuanto narrador o personaje, no encuentran su sentido en los datos inmediatos presentados a un sujeto individual sino mediatamente, gracias al lenguaje utilizado por el personaje para narrar sus experiencias. En la medida en que, según Proust, vivir es en gran parte escribir, este intento logra la solución que aporta a su problema existencial: un hombre que se entrega

a la escritura vive una interrogación sobre la esencia misma de la obra de arte³⁴, y a partir de ahí presente que su compromiso estético puede transformar el tiempo perdido de su vida en tiempo recobrado.

Cuando Valéry confiesa: 'Escribí un poema a partir de una figura sintáctica sin saber cuál sería el tema', evoca una situación límite que no podría disponer de la economía semántica de los textos. No creo que pueda haber recurrencia cronológica ni incluso precedencia de la preocupación formal sobre la inquietud existencial. Para la lectura, aparecen juntas. Para la lectura sabia, esta simultaneidad nos invita a dar otro paso adelante.

Noción de estilo de interrogación

El estilo, decía Pascal, no es sino la moción (*mouvement*) que uno pone en su pensamiento. Esta definición dinámica atrae. Propongo retener algo para introducir, a partir de otros ejemplos, nuestro concepto crítico del estilo de interrogación.

En muchos aspectos, el estilo kafkiano posee la radicalidad del de un filósofo. Y su reflexibilidad también: si un pensador profundiza una interrogante, un filósofo profundiza la pregunta de saber qué es ahondar una cuestión. La interrogación de Kafka acerca de la culpabilidad lo lleva a engendrar todo un mundo, el de la sociedad totalitaria, burocratizada en extremo, convertida en una inmensa administración. Una sociedad presentada como una de las *posibilidades* de la existencia humana, pero también como una manera de ser y actuar donde el ciudadano no tiene más el derecho de disimular nada ante el partido o el Estado. Un mundo de lo anónimo en el cual se anula la frontera entre lo público y lo privado, un mundo de obediencia burocrática y funcionaria.

Simultáneamente, uno tiene la impresión de moverse fuera de toda posibilidad de encontrar una respuesta, siquiera parcial y provisoria e incluso de entender cabalmente la interrogante planteada. Por otra parte, Kafka desborda de vida y angustia. De tal manera, que su interrogación vital cruza una búsqueda formal del todo lúcida. Cabía

³⁴ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, III página 1044 de la edición francesa, Gallimard.

preguntarse si el autor lograría responder al desafío de transformar esa prosa gris tan antipoética en una novela fascinante. ¿Cómo delinear la aventura de un ser atrapado en su miseria extrema, amenazado por el entumecimiento y, sin embargo, ansioso, en busca de su gracia? ¿Cómo traducirlo por los actos de Joseph K? En su obra decisiva, *El castillo*, nada tiene salida, pero todo recomienza. Los detalles cotidianos están presentes, sirven de cuadro descriptivo a los efectos del absurdo, tratados, a su vez, recargando la coherencia lógica, llevando la noción de continuidad hasta el delirio. He aquí transformada en mito la aventura –en fin de cuentas trivial– de ir de una oficina a otra, de expresar ese fantástico virtual que encubre a pérdida de vista un laberinto fantasmático de salas y archivos.

Segundo ejemplo de igual tenor. Es sabido que el juego, en todas las acepciones del vocablo, dominó la creación de Stendhal. Sin duda eso es lo que unifica el problema existencial del *yo* del autor y el problema formal del escritor. El beylismo implica una exterioridad lúdica del yo con relación al sí mismo. Sus seudónimos, sus máscaras, sus disfraces, sus papeles. De hecho, Stendhal va a la novela como hacia una solución inevitable. ¿Hay que hablar con Maurice Blanchot del punto aleatorio que designa la ‘imposibilidad de pensar qué es el pensamiento’? Creo que muchos novelistas se instalan en este punto original de enigmaticidad. A partir de esa tarea ciega e interrogante la obra hace resonar sus alternativas. Así Kafka, Stendhal, Musil, Broch, Joyce, presentan acontecimientos y personajes esencialmente problemáticos. No es el signo de un escepticismo moderno, sino el descubrimiento de lo problemático por sí mismo, como centro trascendental perteneciente de manera central a los seres y a los estados de cosas.

Así es como interpreto la noción, en Kundera, de ‘paradojas terminales’. Los grandes novelistas centroeuropeos muestran cómo al día siguiente de la guerra del catorce todas las categorías existenciales cambian súbitamente de sentido porque se ha radicalizado la interrogatividad. Su estilo combina el tenor filosófico con la expresión novelística.

¿Qué es la aventura si la libertad de acción de un K es del todo ilusoria? ¿Qué es el porvenir si los intelectuales del *Hombre sin atributos* no tienen la menor sospecha de la guerra que, mañana, barrerá sus vidas? ¿Qué es el crimen si Huguenau de Broch no sólo no lamenta nada sino

que olvida el asesinato que cometió? ¿Y si la única gran novela cómica de esa época, la de Hasek, tiene por escenario la guerra, qué ocurrió entonces con lo cómico? ¿Cuál es la diferencia entre lo privado y lo público si K, aun en su lecho de amor, no está nunca sin dos delegados del castillo? ¿Y en tal caso, qué es la soledad?³⁵

Acabamos de ver que la interrogatividad de la obra conjuga el problema formal y el problema existencial del autor. Es el tema de la forma requerida para expresar la poesía de un mundo. Además, la interrogación es nuestra manera de residir al interior de un mundo donde lo posible y lo imposible son previamente indistintos. El mundo textual, ya sea novelístico, épico o teatral, se construye progresivamente. Tanto el mundo de la obra como su modo de construcción y su estatus con relación al mundo real, cambian con los autores.

La enigmatización del misterio

No abuses de los enigmas y de la oscuridad.
Sófocles, *Edipo Rey* (Edipo a Tiresias).

Es fácil decirlo: ocurre que se abuse de los enigmas o que no se logre salir de ellos. Ocurre, sobre todo, que se les asimile abusivamente. Se espera demasiado de la asunción del enigma por el misterio, tal vez más que de la transformación del misterio en enigma. En ambos casos se puede intentar leer en ello una retoma (*reprise*) más o menos legítima. El artista necesita una suerte de humor. Porque el interdicto clausura la vía: no harás imágenes talladas de las cosas que están en lo alto de los cielos. Basta que la época se ensombrezca para que el más allá confine a la inanidad ilusoria. Entonces los temas del arte religioso se desacralizan. En vez de aspectualizar lo real '*sub specie aeternitatis*' cuando 'la eternidad está enamorada de las producciones del tiempo' despliegan los rasgos desconsoladores de la deformidad y de la ruina '*sub specie mundi*'.

Fue el caso hacia fines del siglo XIV. Paulatinamente se ve al mundo sin Dios abandonarse a una estética de la fealdad. El hombre

³⁵ M. Kundera, 1986, obra citada, p. 87.

está solo, presa de sus demonios en el universo de Jérôme Bosch. Los sentidos son tristes, los pensamientos, vagos, incluso el alma calla. Toda la belleza moral pasó al interior, íntegramente al interior, por trastrocamiento de los valores.

La extrañeza de la que hablamos no es la mezcla inestable ni el amalgama singular que malogra el grafismo de W. Blake, cuando el dibujo italiano y la línea gótica fallan en su alianza. Uno se pierde en conjeturas. El autor no tiene ojos para la exterioridad del mundo. El Creador ingresó en el adormecimiento de su creación. El ojo es directamente espiritual, la imaginación puramente profética. La vida humana ya no se describe, sino que se interpreta como una visión de Apocalipsis.

Para volver comunicable el enigma se precisan arte y reflexión. Una parte de lo enigmático de la obra resulta de que el artista se niega a decir nada que sea ajeno a la obra misma. Un paso más y se propaga la cultura de la muerte. El artista, en el desvelo ilusorio por su arte, queda librado al amor por sí mismo. Una mezcla funesta afecta a la belleza. En el soneto XV, Miguel Ángel lanza este grito amargo: 'En tu corazón llevas mezcladas la muerte y la gracia; y mi genio impotente sólo sabe extraer la muerte'. Pero el arte sigue siendo religioso por esos elementos en tensión *disonante*: el culto subsistente de la forma, la compasión por los sufrimientos del Cristo, la inquietud recobrada gracias a la Revelación, así como el alma incapaz de encontrar la paz no tiene más recurso que la plegaria de abandono. Podemos leer en el soneto XXX: 'Tan cerca de la muerte, tan lejos de Dios, abandonado, brota en mí el deseo de que Dios me libere de la muerte de mí mismo'. El amor propio –nutrido por las satisfacciones de la vanidad narcisista– demora en ceder. Aquello que pone límites a nuestros deseos es nuevamente el deseo. Fascinante.

Una obra puede ser intensamente dramática y ardientemente melancólica sin ser religiosa. El único paraíso buscado pasa por la palabra. La emoción se margina del sujeto y resulta del juego de formas y de la sinfonía de los colores, conforme a una *busca* de correspondencias. Al cabo, se invalida la referencia objetiva y la elección del objeto ya no responde sino a una vibración en el alma humana. Es poco decir que el color viene después del dibujo, como en Blake, que retorna a la técnica medieval del lavado: para Gauguin la visión subjetiva toma cuerpo por

el contorno y el color opaco sobre los elementos materiales del cuadro, y mantiene la magia con el nombre de primitivismo. La aspectualización de lo real se extenúa en magia sugerente de Gauguin a Kandinski. A menos de limitarse a búsquedas formales, las manchas de color deben procurar un valor simbólico por sí mismas. Si el símbolo se desluce a su vez, la trascendencia de los fines plásticos cede por fin y queda consumado el divorcio entre Dios y el mundo moderno.

II

Devolver su referencia al texto de ficción

Vosotros los solares, en el fondo, lo que os molesta, es que haya realidades.
Péguy, La Chanson du roi Dagobert.

Al considerar el texto literario como un texto veredictorio, quisimos significar que posee una referencia contra la tesis *autorreferencial* de una cierta poética. Si se desea devolver al texto literario su referencia falta precisar su naturaleza, en particular en el caso de la ficción. He aquí un ensayo para introducir en semántica del texto literario la noción de referencia *suspensiva*³⁶.

Volvamos al principio. El lenguaje se refiere a la realidad, a la vez globalmente en forma de frases, en enunciados completos, en forma de unidades inferiores a la frase y, más específicamente, gracias a expresiones referenciales que se refieren *a aquello* de lo que se habla. Lo que equivale a distinguir *hablar de*, mediante expresiones referenciales, y *hablar sobre* por expresiones predicativas.

Designamos por *referencia* la actividad, el proceso o, en general, el hecho de referirse al mundo por y en el discurso mediante expresiones referenciales. Cuando estas expresiones son singulares (nombres propios, descripciones definidas) –y en ese caso solamente– es posible asimilar la expresión ‘referencial’ y la función ‘identificante’. El *referente* es instalado fuera de texto y, sin embargo, buscado por los textos veredictorios.

³⁶ En los hermanos Grimm, el problema se considera en su tenor mismo, y su valor suspensivo, como aquello de que se trata; Cf. *Frage, das steht in Frage*, para empezar, todavía dudoso: *und ist noch zweifelhaft, unausgemacht*.

Cuando la oscilación de sentido está en vías de resolución

Nuestra noción de referencia era *dinámica*. Un proceso de referenciación se produce en un texto. A nuestro ver, es en el movimiento de su interrogación inmanente donde se puede sorprender la relación dinámica que une el lenguaje y la realidad³⁷. La poesía suspende más fácilmente la oscilación de sentido, mientras que la novela tiende a finalizarla mediante un retorno al mundo real. Esta tendencia merece demorarnos, pues vale la pena argumentarla. El problema planteado por el texto literario se complica por etapas:

1) La realidad no está forzosamente entregada a la percepción sensible. Lejos de eso. Nuestro razonamiento sobre la existencia no puede generalizar el caso, en último término poco frecuente, en que podemos esperar que los objetos prueben amablemente su existencia en el seno de nuestra percepción sensible, que 'obtiene' de inmediato sus objetos: lo más frecuente es que debamos esforzarnos para establecer su existencia y su identidad.

2) La semántica de la referencia debe renunciar a la ingenua correspondencia entre lenguaje en general y realidad. Tenemos otros objetos que las cosas entregadas a la percepción, tenemos los átomos y las partículas, Dios, los sentimientos; por consiguiente objetos inventados, fabricados o ficcionales, y no sólo objetos 'encontrados'. Y disponemos de lenguajes diferentes para referirnos a ellos *textualizándolos*.

3) Las bases de la lógica de la existencia de la identidad residen en los juegos de lenguaje de la investigación y el descubrimiento³⁸. Nuestros textos los ponen en obra bajo forma de juego textual, de manera más o menos sistemática y coherente, en la medida en que les ocurra emplear un lenguaje serio y literal, o un lenguaje ficticio y figurado; en lo que sigue acentuaremos ante todo los textos literarios de ficción.

Si bien al trabajar textos científicos precisamos ejercer un control lógico riguroso sobre las entidades inexistentes, la poética de la ficción,

³⁷ F. Jacques, 'Interrogativité et textualité: une contribution à la théorie du texte', *Eureka*, 2, Tokio (en japonés), 1960.

³⁸ J. Hintikka, 'Semantical Games and Transcendental Arguments', 77-91, in *Argumentation: Approaches to Theory Formation*, Amsterdam, J. Benjamins.

trabajando a partir de textos literarios, exigiría más bien técnicas para *introducir* tales unidades, por ejemplo recurriendo al parentesco semántico entre lo posible y lo ficcional.

Para el texto literario, la cuestión de la referencia tiene un doble origen, en gran medida antagónico; su carácter problemático se torna evidente apenas se pone un acento excesivo sobre la literatura como ejercicio puramente textualista y sobre la opción autorreferencial de una cierta poesía (Mallarmé). En cambio, es inevitable que cierta literatura quiera imponerse como búsqueda original de la verdad y que se erija como ‘verdades literarias’. Milan Kundera observa que si bien las ciencias rechazan la exploración del ser del hombre, reduciendo su vida concreta, por compensación nació un gran arte europeo de la novela. Que busca la exploración de aquel ser y de aquella vida olvidada. En suma, la cuestión de la referencia literaria se ha liberado otra vez. Si bien la realidad en la ficción no es sino una convención textual —en el estilo de una convención formal, como es el caso de la división de las tragedias en cinco actos— retomando el punto de vista semántico, empieza a tener sentido examinar la estructura de los mundos de la ficción o la interacción de éstos con el mundo percibido.

Por lo esencial, esto esboza la configuración del problema. Y la idea ingenua de objetos de referencia, en su naturalidad dada, se repliega. Pero el verbalismo acecha siempre. ‘Querellarse por palabras’ significa que quienes están involucrados en este tipo de querrela no se comprometen respecto de las situaciones en que se plantean sus formulaciones. Sólo explicitando los juegos textuales de la referencia se puede disolver el problema y apaciguar la querrela. Pero, ¿dónde empieza el peligro de ser verbal, dónde el texto de ficción, dónde el texto innovador?

Entendemos ya que todos los textos que cuentan tienen aptitud para presentar el mundo en su estado prístino, significándolo. Pero, por otra parte, es obvio que el mundo en que vivimos no es el de la física matemática, que objetiva los fenómenos sometiénolos a las leyes de la naturaleza, sino el mundo de las formas interactivamente categorizadas por el lenguaje natural y la percepción. Esta estructuración del mundo sensible en cosas y en estado de cosas se reencuentra en gran parte entre los referentes del texto literario, porque reposa —ante toda modificación ulterior— en la repartición lingüística del espacio. Para jugar con ciertos efectos creadores del lenguaje, sólo los textos literarios

tienen la capacidad de transformar estas discontinuidades cualitativas de la percepción ordinaria. Digo: 'de transformarlas', no de repetir las ni anularlas.

Es en literatura que el intento de disociar el lenguaje de toda validación externa fue conducido con más conciencia programática, a partir de Mallarmé, Joyce y Rimbaud. Consagraremos el capítulo presente a un problema que tiene costos nuevos en el meollo de la referencia literaria. Al esquematizar la alternativa: ¿sin referencia o con otra referencia? ¿Y si es otra referencia —otra esfera de referenciación— conforme a qué juego textual procede? Abordaremos la cuestión sin separarla de la comunicabilidad, pero perfilando en profundidad el lugar de la referencia.

¿Cómo asegurar el enjuego³⁹ referencial?

De entrada renunciamos a decir que entender un texto literario es apartarse de toda relación referencial al mundo real. En lugar del discutible *a priori* de inmanencia, que se apega al enfoque estructuralista, partimos del supuesto inverso, a saber: que el sublenguaje literario extrae del lenguaje natural (en interacción categorial con la percepción) una parte de su capacidad de identificar, construir y recuperar objetos de referencia. Resta saber cómo ocurre, en este caso, el proceso de referenciación literaria. En último término, ¿cuál es su latitud de autonomía y qué deviene la realidad del referente? ¿Debemos forzosamente renunciar al realismo filosófico de la referencia a objetos percibidos para admitir una concepción productiva de la referencia? Tal vez zanjar esta alternativa sea el *enjuego* más importante de los desarrollos que siguen.

Es poco dudoso que un texto presente una serie de expresiones de función referencial, asociada a expresiones predicativas: son, ante todo, nombres propios, demostrativos, descripciones definidas o indefinidas. Mediante estas expresiones y otras de alcance *deíctico* —demostrativos, ciertos adverbios— y *anafórico* —pronombres relativos, indefinidos, personales, demostrativos, descripciones definidas— la interpretación

³⁹ En nota hemos aclarado el vocablo francés 'enjeu' (lo que está en juego) y su traducción por el neologismo 'enjuego' (literal). (N. del T.).

podrá determinar poco a poco lo que se acostumbra denominar mundo del texto. Es decir, en fijar la referencia, después de haberla deducido e identificado en un campo de objetos posibles.

Hace una veintena de años que lo esencial de estos mecanismos se conoce. Desde un punto de vista lógico, la operación interpretativa es compleja: emplea no sólo una cadena de identificación⁴⁰, una construcción predicativa progresiva, sino una trama referencial cuya estructura es complicada. El intérprete se apoya simultáneamente en nombres propios o expresiones que desempeñan el papel de designadores rígidos, en descripciones definidas que la *construyen* o *esquemmatizan* poco a poco gracias a los predicados incluidos en el grupo nominal. Utiliza también demostrativos, que suponen un locutor ya definido en el contexto con sus relaciones de vecindad, y expresiones de tipo anafórico entre un término y su antecedente para asegurar la retoma (*reprise*) de un objeto posible de referencia.

Además, todas estas expresiones están inmersas en un contexto modal, en el plano del enunciado y en el de la enunciación. Aun en el caso sencillo del diálogo referencial,⁴¹ mostré cómo es siempre con relación a un contexto modal determinado con ayuda de actitudes proposicionales (creer, saber) voceadas por los interlocutores. En el cuadro semántico progresivamente construido por las presuposiciones aceptadas por ellos, se interpretan los designadores, los demostrativos, los anafóricos y las descripciones definidas. En ese momento, sobre el referencial ampliado a los mundos posibles aferentes a los operadores modales, operan las relaciones de identidad referencial entre dos descripciones definidas o entre un nombre propio y una descripción definida, las relaciones de retoma (*reprise*) anafórica entre un término y su antecedente en la misma frase o en dos frases diferentes: aquí se juega el proceso de identificación de los objetos, según que se extienda o reduzca el campo de lo posible.

Por cierto, podemos admitir que el objeto literario es un objeto lingüístico aun más libre con relación a la percepción actual. Hay que llegar a pretender que la escritura, para realizarse, tienda a la autocelebración del lenguaje, se dé con gozo como tal –dicho de otro modo–,

⁴⁰ Z. Vendler, *Linguistics in Philosophy*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1967.

⁴¹ F. Jacques, *Dialogiques*, III-IV, Paris, PUF, 1979.

¡se signifique a sí misma! La preocupación de elaborar al máximo el eje del material significativo apunta a otorgar una plenitud sensible al poema, al punto que el lenguaje adquiere por sí mismo el espesor de una materia. Pareciera que el movimiento del poema, en vez de dirigirse al exterior, se gastase al interior con el propósito de asegurar los vínculos de las configuraciones verbales que constituyen su textura. Desde los formalistas rusos, el análisis de la literaridad (*littérarité*) se ha enfocado en las cualidades textuales que se exhibirían por sí mismas. A lo que hace eco Valéry:

El sentimiento cada vez más neto de las propiedades del lenguaje, la tendencia a actuar en él no ya por azar y una sola vez, sino por sistemas —el lenguaje prensado, conminado, incluso separado de todo, considerado en toda su extensión, abstractamente o desarrollado por partes— por sus propiedades excitantes y sus relaciones internas⁴².

Resta saber si se puede aceptar esta tesis extrema de autorreferencia. Por el lado de la *diferencia* que incita al lenguaje a encerrarse sobre sí mismo, la literatura tendría la vocación de replegarse en retornos perpetuos sobre sí. Pero esto equivaldría a afirmar que la lengua sea la única capaz de disponer de los efectos de estructuración del sentido, en un aislamiento espléndido con relación a los esquemas contruidos por la percepción visual.

Quiten la referencia, se nos dice, y todo funciona bien. A lo que replicamos: quiten la *referencia* y todo es nada. Al parecer, no se puede anular la función referencial. El lenguaje siempre se escapa hacia lo que dice. Se dirá que las obras literarias también designan el mundo, pero que el poder de referencia no es una función exclusiva del discurso descriptivo. Excepto que esta función referencial sería a la vez, más compleja y más fundamental. *A parte objecti*, un autor no hace lo que quiere, los seres y las cosas le resisten. A él le corresponde acercárseles.

Se admitirá que una obra de arte es capaz de sugerir hipótesis acerca de la condición humana. Al revelar ciertas conexiones posibles

⁴² P. Valéry, *Cahiers*, t. II, Gallimard, Paris, Bib. De la Pléiade, 1959.

entre los aspectos cualitativos de las cosas y los valores, la literatura nos permite entrar en comercio directo con ellas. Pero de hecho, el carácter icónico y aun más, parcialmente autorreferencial de la obra literaria, no suprime su función referencial, la acompaña. Incluso los textos que se esfuerzan en borrar la representación de lo real y en silenciar las referencias se apoyan de alguna manera en la referencialidad del lenguaje y su arraigo primitivo en el perceptivo visual. Inversamente, si la *mimesis* ha sido desde antiguo la ley del arte, éste se ocupa menos de la verdad que de la verosimilitud o verdad de la apariencia: el poeta no ignora que sus árboles son siempre árboles de teatro y sus soles, soles de papel.

Comenzaremos por las discusiones y querellas en torno a la novela realista, que es la que más comporta signos referenciales. Técnicamente, estas querellas tópicas permiten afinar las respuestas tradicionales. Las soluciones son más o menos elaboradas, más o menos restringidas también a ciertas especies del texto.

El problema de la ficción, sus soluciones indeseables

Las pistas falsas son numerosas. Hemos dicho por qué convenía sobrevolar rápidamente un primer grupo de respuestas en términos de *ausencia* de referente. El texto literario, nos decían, precisamente porque comporta un carácter de discurso a la vez figurativo (*i.e.* no literal) y ficcional (no serio), es intransitivo: la capacidad representativa de los vocablos se debilitaría en provecho del trabajo de la diferencia. Así, la lengua literaria, con su cortejo de colocaciones lexicológicas inéditas, tendría por efecto frenar y aun bloquear el tránsito hacia el referente. Podría decirse de la totalidad de la literatura lo que Jakobson imputaba a una de las funciones del lenguaje, la función poética que sería ‘el objetivo del mensaje como tal’:

Hablar de la verdad y de la no-verdad de tal texto no tiene pertinencia ninguna: sólo podemos explicarlo evaluando su grado de conformidad con el sistema verbal, preguntándonos si obedece a sus convenciones de código o si las infringe⁴³.

⁴³ R. Jakobson, *Essais de Linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963.

Hablar de algo sería hablar nuevamente del lenguaje. Entonces las palabras ya no hacen signos hacia fuera, sino hacia dentro del texto, bajo el impulso de un modo puramente interno de referencialidad. Según este primer grupo de respuestas, aquello que nos fascinaría al escuchar un poema épico serían —aparte de la euforia verbal— las imágenes y emociones evocadas y no la manera de responder a la llamada de las cosas. ‘Con, en el centro, esa diferencia que fabrica el libro’ (M. Duras). Se renuncia totalmente a la ilusión de correspondencia con lo real. La forma, la sustancia y el olor de la rosa son inaccesibles fuera del vocablo ‘rosa’, en el poema o romance de la rosa.

Aquí, el adversario a reducir sería la *forma*. El artista no tendría que combatir más contra Dios, el gran rival y su creación primera, sino contra la forma. Los problemas técnicos habrían reemplazado el *enjuogo* metafísico sin la idea de que en literatura la orientación interna hacia los signos vencería a la orientación externa, lo que los signos no son. Las cuestiones de realidad y de verdad estarían subordinadas al objetivo esencial de producir una estructura que hallase su justificación en sí misma. Es lo que percibe claramente Maupassant en su prefacio de *Pierre et Jean*, cuando quiere plantear los límites del realismo en literatura. A partir de allí, la novela realista no significaría la realidad, sino el vigor del arte novelístico. Entonces la novela realista sería solamente el tipo de novela que utiliza signos con connotación de ‘real’, según el código retórico en vigor. Lo ‘real’ de la novela realista no es ni más ni menos real que lo ‘irreal’ de la novela fantástica.

No olvidemos que todo discurso es referencial (y no solamente el discurso descriptivo) por la naturaleza misma del lenguaje y que es un carácter *a priori* el remitir a otra cosa que a él. No es la referencialidad sino el modo de referenciación lo que depende del tipo de texto. No por ser imaginario un discurso deja de ser referencial. Sólo que la referencia puede ser múltiple, opaca, difícil de escrutar; puede estar suspendida, puesta en jaque, etc.

Pero he aquí un segundo grupo de respuestas. El realismo no sería una simple convención estilística y narrativa sino una decisión fundamental concerniendo la relación entre el universo real y la verdad literaria. Esta vez no conviene dejarse engañar por el requisitorio estructuralista contra la referencia. Estamos dispuestos a pensar que la

cuestión se plantea en literatura, pero de otra manera. Si *La Atlántida* o *El Castillo* no tienen estatus de sitios reales, no por ello dejan de vindicar en su provecho un proceso de reconocimiento. Los términos correspondientes no remiten ni a la realidad de objetos concretos ni a la idealidad de esencias construidas, según las reglas de la discursividad matemática, sino claramente a ficciones, artificios. Se dirá que estos imaginarios se engendran conforme a un proceso asignable de un cierto uso del lenguaje: ficcional.

¿Un uso ficcional del discurso?

He aquí planteado el enorme problema de la *ficción*, de manera natural. Después de todo, como dice Searle, una de las propiedades más extrañas del lenguaje humano es que torna posible la ficción. Lo verdadero en ninguna parte, simulacros por doquier. Cuando se pone en marcha el bosque de Dunsinane, son árboles de teatro los que avanzan al final de *Macbeth*.

Que los personajes sean simplemente ‘irreales’, la observación es trivial. Contrapartida de una ficción voluntaria y legitimada que, por cierto, no se confunde con las estratagemas mediocres de la mentira y de la mala fe. Ni trucaje ni engaño. El escritor no es falsario ni falsificador. Al mismo tiempo, según algunos críticos, el uso ficcional excluiría la referencia a cosas.

Esta vez es preciso pensar el realismo como un proceso de ficción, un proceso rico en *efectos* de real, igual que el carácter autobiográfico de una obra deriva de una convención literaria. El realismo es una convención literaria que estipularía que el lector acepta leer ciertas obras desde un punto de vista mimético a causa de la estructura textual de superficie, que comporta una abundancia de marcadores con fuerza asertiva. Se juega con la referencialidad del lenguaje, en el sentido que uno parece afirmar estados de cosas, designar y describir cosas en uno mismo o en su alrededor. La situación de referencia puede ser construida minuciosamente. Con la salvedad que se subentienden estas marcas como seudoreferenciales y pseudoasertivas. No hay que buscar ninguna verdad factual, ninguna correspondencia entre lo imitable y lo imitado. Lo que se designa, lo que se describe, no existe fuera del texto. La lectura mimética impuesta por la convención del realismo

no es realizable en lo real: es seudomimética. Su protocolo de lectura postula la libre complicidad del lector.

¿Qué pensar de este tipo de respuesta? Es evidente que plantea una petición de principio hasta el punto de estigmatizar una cierta impotencia para alcanzar lo real. De ahí el juicio severo de Bertrand Russell:

Decir que los unicornios tienen una existencia en heráldica o en literatura es una evasión lamentable y mezquina. Lo que existe en heráldica no es un animal hecho de carne y sangre, moviéndose y respirando por sí mismo. Lo que existe es una pintura o una descripción socorrida por palabras. Análogamente, sostener que Hamlet existe en su propio mundo —a saber, en la imaginación de Shakespeare— tan realmente como Napoleón existió en el mundo ordinario, constituye una confusión deliberada, en el límite de lo creíble (...) El sentido de realidad es vital en lógica y quienquiera haga malabarismos con ello pretendiendo que Hamlet posee otra especie de realidad rinde un mal servicio al pensamiento. Un robusto sentido de la realidad es más que necesario para llevar a cabo un análisis correcto de las proposiciones respecto a los unicornios, a las montañas de oro, a los círculos cuadrados u otras correspondencias⁴⁴.

Los mundos reales son completos y consistentes. Si los mundos de la ficción son incompletos e inconsistentes, ¿por qué no habrían de ser una construcción vana de la imaginación?

Un realismo filosófico al estilo de Russell es valiente. Pero, desde el punto de vista lógico, reposa en una hipótesis bastante onerosa. Nos lleva a suponer que el escritor no efectúa un acto ilocutorio de aserción sino otro acto, que es el de narrar una historia (*telling stories*), de escribir una novela, una obra⁴⁵. Ciertas fórmulas de Wittgenstein caminan en ese sentido. Unas veces dice que el escritor se involucra en un juego de lenguaje que posee un conjunto separado de convenciones. Otras, que el juego de lenguaje en discusión contrasta con los juegos ordinarios de

⁴⁴ B. Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, chap. XVI, p. 169, Payot, 1991.

⁴⁵ R. Ohman, 'Speech Acts and the Definition of Literature'. *Philosophy and Rhetoric*, 4, p. 1-19, 1971.

lenguaje. Mantiene con ellos una relación de parásito. En esta hipótesis parecería que toda obra literaria es un texto del cual:

1) Los contenidos proposicionales son tales que los nombres de los seres de ficción yerran el objeto, las proposiciones que los contienen son falsas (Russell) o por lo menos vanas (Russell).

2) Los enunciados están desprovistos de la fuerza ilocutoria que normalmente se atribuiría a ellos. Esta suspensión de la fuerza subtiende nuestra tendencia a concentrarnos en el mensaje, a buscar un segundo sentido implícito o a responder emotivamente al texto. Me veo libre de desplazar nuestra atención sobre los actos proposicionales en sí mismos y de sus efectos perlocutorios.

Identifiquemos la dificultad. Me parece triple, por lo menos. Primero, se supone establecida la frontera entre ficción y no ficción. Ahora bien, la demarcación suele ser indecisión. Puesto que hay enunciaciones ficticias que no son literales, el criterio encontrado no podría ser distintivo del uso a la vez serio y literal del lenguaje. Luego, es fácil reducir al absurdo la tesis del cambio de las fuerzas ilocutorias. En efecto, normalmente los actos ilocutorios dependen del sentido de la frase que pronunciamos. Entonces, si los actos de una obra de ficción tuvieran que 'performar' juegos de lenguaje diferentes de los determinados por su sentido literal, (la obra) debería tener otro sentido. Pero es imposible. Ya no se presume haber comprendido sin haber aprendido otra serie de significaciones para todos los vocablos utilizados. Y como cualquier frase podría tener un sentido ficcional o un sentido serio, más valdría recomenzar de cero el estudio del lenguaje.

Por último y sobre todo, recaemos en la objeción que hacíamos al primer grupo de respuestas, desconociendo el hecho de que incluso un discurso imaginario no deja de ser referencial. El discurso ficcional, no más que otro, no puede contener sus referentes. Si el lenguaje pudiese voluntariamente retirarse de la realidad, ¿cómo habría de ser posible la ilusión referencial? No creo que se pueda convertir una cuestión poética en problema de disimulación, como si el arte de la referencia literaria fuese un arte de engañifa y hasta, sencillamente, un arte de engañar.

¿El orden del 'como si'?

Un tercer grupo de respuestas intenta evitar la aporía precedente. Se pretende representar la ficción tal como la conciben sus usuarios, una vez ingresados en el juego. Pese a todo, se reconoce la dimensión referencial del relato de ficción pero en el orden del *como si*. Así, por la importancia acordada a la simulación, el componente lúdico de la ficción sería puesto en relieve:

El texto literario posee un repertorio de señales mediante las cuales indica su carácter de ficción. Cada vez, esto quiere decir que no se puede entender el mundo representado en los textos sino *como si* fuese un mundo⁴⁶.

Se dice: pertenece al concepto de literaridad (*littérarité*) el no figurar una realidad preexistente, sino el crear deliberadamente la ilusión de tal realidad. El lector haría, junto con el autor, el esfuerzo de instalarse al interior del mundo de la ficción y, durante la duración del juego, lo tomaría por verdadero. Es la obra como ilusión. Su mundo está ligado al mundo real como el efecto engañoso se relaciona con las cosas visibles y tangibles entre las cuales camina el espectador. El escritor, más que un reproductor de lo real, sería un ilusionista voluntario, incluyendo al novelista realista. Porque hacer ficción es fingir abiertamente, instituir personajes, instalar un decorado en un tiempo y lugar. Aquí el escritor deja de tomar la responsabilidad de lo que enuncia. Su discurso queda en boca de un narrador ficticio en un universo ficticio. Su arte es el del efecto engañoso. Si desapareciese el vocablo *ilusión*, escribe un poeta, me pregunto en qué me convertiría. Alimenta mi sueño de diversidad:

¡Mientras más nos anclamos en la apariencia, más fecundos somos! Hacer una obra es desposar todas esas incompatibilidades, oposiciones ficticias que encantan a las inteligencias ágiles⁴⁷.

Es en los 'detalles' de sus novelas que se sujeta la ilusión en el divino Richardson, nos previene Diderot:

⁴⁶ Th. Pavel, *Univers de la fiction*, Paris, Seuil 1986. El presente desarrollo le debe mucho.

⁴⁷ E. M. Cioran, *La Chute dans le temps*, Paris, Gallimard, 1964.

He oído discutir sobre la conducta de sus personajes *como sobre* acontecimientos reales⁴⁸.

¿Pero cómo podría el novelista pretender que nos hace desembarcar en lo real? Ese género exige un pacto de mala fe que se desacredita apenas se acepta. Ambos, lector y autor, disimulan. El autor narra postulando que su testimonio es auténtico, pero simultáneamente nos disuade de creer nada de eso puesto que reivindica el mérito de haber inventado todo. Por su parte, el lector sólo puede penetrar en la historia rehusando cuestionar su verosimilitud. Pero no puede llegar a admitirla, pues perdería el libro en cuanto obra de imaginación. De inmediato la novela dejaría de ser novelesca.

De manera más general, todas las formas de la *mimesis* no harían otra cosa que crear la ilusión de realidad, ilusión gobernada en cada oportunidad por las reglas del idiolecto textual. No hay otra salida excepto abrazar plenamente aquella intensidad de ilusión tan cara a Henry James y magnificar las virtualidades de lo *aparente*. Hace eco esta declaración de Nietzsche: 'Tenemos el arte, para no morir a causa de la verdad'⁴⁹, donde el filósofo acepta de una vez la pertenencia de todo hombre al orden del artificio o de la transfiguración.

El arte en cuanto transfiguración tiene una virtud más vigorizante (*intensificante*) para la vida que la verdad en tanto que simple fijación de una apariencia⁵⁰.

No nos engañemos más: en la ficción todo, exactamente todo, tiende a la ficción. La soltura y la libertad de un personaje novelesco se ven inmediatamente comprometidas no bien se le confronta con un personaje histórico verdadero. A la inversa, en la novela histórica los personajes reales son rápidamente *ficticiados* (*fictifiés*). Concedo que no hay nada más instructivo que esta mutación de estatus. Sin embargo, no se podría decir que los autores se dedican a vincular su ficción con el mundo en que vivimos. En su *Alicia*, Lewis Carroll ajusta los elementos verosímiles a los elementos maravillosos hasta preocuparse de

⁴⁸ D. Diderot, *Éloge de Richardson*, Paris, Gallimard, Bib. De la Pléiade, 1965.

⁴⁹ F. Nietzsche, 'Flâneries inactuelles', Aph. 124, *Le Crépuscule des idoles*, in O.C. sous la dir. de M. de Gandillac, 1967.

⁵⁰ M. Heidegger, *Nietzsche* (trad. fr), página 195, Paris, Gallimard, 1971.

declarar lo que es asombroso y lo que no lo es. Sin duda, pero miremos más de cerca. Miremos también el comienzo de una novela realista. Se esfuerza en producir un efecto de connivencia, a fin de introducir progresivamente al lector en un mundo extraño y familiar mediante una sobrecodificación y, por tanto, un protocolo particular de lectura. Ya no se invita al lector que entra en el juego a distinguir entre proposiciones ficcionales y no ficcionales. Puesto que la homogeneización discursiva actúa, ya no se mirará con más detenimiento dónde se halla la línea divisoria entre las entidades existentes y las entidades ficticias.

La primera fase de lectura es implícitamenteseudomimética. Nos obliga a ingresar en un mundo comparable al nuestro, cuyas leyes no son demasiado distintas. Gracias a la influencia hipnótica llevada a cabo por la obra, algunos elementos del mundo empírico se infiltran, aportando un efecto de verosimilitud suficiente para convidar al lector a descifrar el mundo creado por analogía con el mundo de creencias del lector. Reencontramos el famoso *efecto de real*. Forma parte del dispositivo cuya meta es liberar al lector de lo real inmediato para conducirlo a la *realidad ficticia* del texto. La función principal de las descripciones es constituir una seudorrealidad para el lector. Al término de esta primera fase, se tiene la sensación de estar en contacto con *una especie* de mundo empírico.

Un día, una mujer de gusto y de una sensibilidad poco común, muy impresionada por la historia de Grandison, que acababa de leer, dijo a uno de sus amigos que partía para Londres: 'Le ruego visitar de parte mía a Miss Emily, M. Belford y, sobre todo, a Miss Howe, si todavía vive'⁵¹.

Este efecto de real suele ser corroborado por las protestas de veridicidad (*véridicité*) del narrador: 'Digo las cosas como son'. Lo que desencadena el proceso destinado a volver *creíble* el régimen narrativo y verosímil el régimen argumentativo.

Hasta aquí este tipo de respuesta parece bastante coherente desde un punto de vista lógico. Porque si el autor no está tratando de aseverar ni de efectuar otro acto ilocutorio que sería el relatar una historia (como

⁵¹ D. Diderot, op. cit.

en el segundo tipo de respuesta precedente), ¿qué hace? Está aparentando efectuar una aserción. No se trata de un modo de engaño, sino de una simulación sin intención de engañar. En esta hipótesis ya no estamos obligados a identificar una propiedad textual, sintáctica o semántica que permita caracterizar un texto en cuanto obra de ficción. Uno se remite a la *intención* simuladora del autor. No se puede decir con veracidad que se aparentó hacer algo, si no se tuvo la intención.

Uno de los méritos de estos modelos es subrayar las propiedades *pragmáticas* de la ficción. La actitud lingüística del escritor (*scripteur*) se toma en cuenta. Resta saber lo que tornaría posible esta forma particular de simulación. Los autores responden a esta pregunta mediante una postulación *ad hoc*: lo que vuelve posible la ficción sería un conjunto de convenciones que tiene por efecto romper... justamente la conexión entre palabras y cosas. Son convenciones extralingüísticas que no alteran el sentido de ninguno de los vocablos del lenguaje: se limitan a autorizar al escritor a utilizar las palabras sin contraer todos los compromisos normales de su significación.

En suma, se efectuarían realmente los actos de enunciación con la intención de invocar una convención destinada a suspender los compromisos ilocutorios normales de estas enunciaciones. Un cierto significado otorgado a la convención, cuando no la ilusión ingenua, sigue siendo requerido como la primera cualidad del lector o espectador. De hecho, este tipo de respuesta halla su originalidad de la segunda fase del proceso.

En esta segunda fase, y *una vez creados* los personajes ficticios, el novelista usará nombres propios para designarlos. Así como sus frases simulan aserciones, los nombres propios que emplea simulan una referencia. Y yo, lector, de acuerdo con el contrato de lectura, acepto esa simulación. Es el momento de recordar la disociación entre lector y narrador. El autor no toma partido acerca del valor de verdad, es el narrador quien se pronuncia sobre lo que ocurrió. A partir de entonces, podemos *referirnos realmente* a una ficción. Por ejemplo, Flaubert crea el enigmático personaje de Emma Bovary. Una vez creada por el autor, el narrador puede referirse a ella en serio, sin simular. Por último, nada impide que el crítico literario hable de Emma como de un ser de ficción respecto a su propio universo de creencia, puede nuevamente tratar la ficción como tal. Naturalmente, la estructura lógica es compleja. No

seguiremos a R. Rorty cuando explica que la proposición 'Sherlock Holmes habitaba en casa del doctor Watson' es tan verdadera como 'la nieve es blanca', y que la primera proposición no necesita un análisis más detenido que la segunda. Pero estaría de acuerdo en decir que la estructura lógica es complicada sin ser opaca. Y me parece que se puede considerar, junto con J. Searle⁵², que permite resolver por lo menos algunos de los problemas tradicionales respecto de la diferencia llamada ficcional, y también la ontología de las obras de ficción.

Resta saber en qué medida el mundo de la ficción novelesca, pero, asimismo, el mundo de lo feérico, de lo maravilloso, de lo fantástico, el mundo tan diverso del teatro, pueden (y deben) *asemejarse* al mundo real. Que lo que se dice tenga apariencia de verdad o no es independiente del juicio que emitimos espontáneamente sobre la existencia del mundo en cuestión. Lo inverosímil o lo insólito no derogan el sentido de lo real. El Cid, Horacio, Joseph K., el formato o el estatus de estos personajes no es de un modelo corriente y, no obstante, les concedemos una cierta existencia. ¿Son objetos encontrados, fabricados o fingidos; facticios o ficticios? ¿Cómo el texto literario, al tematizar sus propios objetos, logra ponernos en relación con otra cosa que el discurso? Todas estas interrogantes rebotan. Suponiendo que los artistas estén condenados a vivir de convención, ¿vivirán vergonzosamente y expiarán 'su pecado original' mediante no sé qué ley de efecto engañoso?

Las cosas no son tan simples como para requerir una explicación *ad hoc*. Por ello abriremos el camino a una variante significativa que constituye un cuarto grupo de respuestas. Esta vez somos sensibles a la noción de verdad literaria que todas las nociones precedentes sacrificaban. ¿Puede, empero, conservar un alcance allí dónde no se puede asignar condiciones de verdad? Además, estamos atentos ante el hecho semántico de que la ficción no agota el uso literario del lenguaje. Por cierto, están los usos funcionales, *i.e.* no serios del discurso, pero también los usos no literales, por ejemplo, metafóricos, irónicos, etc., donde se operan transferencias de sentido. Desde hace más de dos mil años, Occidente no ha cesado de admirar que puedan existir metábolos, que se pueda nombrarlos y clasificarlos a voluntad. Sólo que no es seguro que la formulación del problema de la referencia no se vea transfor-

⁵² J. Searle, 'Le Statut logique du discours de fiction', *Sens et expression*, Paris, Minuit, 1982.

mada por completo: ya no se plantearía para el discurso figurado en los mismos términos que para la ficción. No hay ninguna razón para que el estatus lógico de la significación no literal sea idéntico al de la significación ficcional.

En cualquier caso, este cuarto grupo de respuestas consiste en avanzar que el arte en general –las artes del texto en particular (y singularmente la literatura)– tiene una capacidad de referencia *sui generis*. Aquí importa ajustar el principio, según el cual una manifestación vale como arte cuando se logra construir, eventualmente entre varios, un mundo posible. Notémoslo bien: esta vez se trata de alcanzar lo real, pero a partir del *posible*. En una tarea que por cierto no es del orden cognitivo pero le es, hasta cierto punto, análoga. Que le es lo bastante emparentada como para que las dos márgenes del arte y el conocimiento se acerquen. Subsiste aún exclusión de la función referencial, si se entiende por ello una referencia directa y descriptiva, excepto que esta exclusión no es sino el reverso o la condición negativa de una función referencial más secreta que se libera.

Al mismo tiempo, el discurso poético aportaría al lenguaje aspectos de la realidad, o por lo menos valores de nuestro estar-en-el-mundo que no son captados ordinariamente por el lenguaje descriptivo. Esos aspectos, esos valores sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre la enunciación metafórica y la trasgresión regulada del sentido literal. La metáfora, al permitir *ver como*, revela un *ser como*. No en el sentido de un conjunto de significaciones proyectadas: más bien en cómo la secuencia de enunciados del texto pone en suspenso la referencia al mundo real invocando la posibilidad de otro mundo que tal vez le esté vinculado.

El poder de refiguración del mundo

La capacidad referencial no se agota en el discurso descriptivo. En una hipótesis de este tipo, la obra no queda encuadrada en ningún contexto perceptivo o experimental susceptible de determinar ostensiva u operativamente sus referencias, esto un poco en situación profética. Ninguna visión, entonación, mímica del hablante, ningún gesto común a los interlocutores. Si hay índices circunstanciales, quedan neutralizados en relación con su contexto o reconstruidos en la obra por analogía.

Ninguna notación de lugar, de tiempo, de personaje que sea obvia. Si las obras nos hablan del mundo, no lo hacen de manera descriptiva, sino metafórica. Lejos de limitarse a una celebración del mensaje en sí mismo en detrimento de su función referencial, la función del lenguaje procede a una verdadera redescrición y —en la medida en que el lenguaje literario se mantiene en la significación y la figura— a una verdadera *refiguración de lo real*. La obra literaria desplegaría un mundo a condición de apoyarse en la referencia primaria del discurso descriptivo para capturar nuevos aspectos de la realidad. En suma, se trataría de una referencia desdoblada que consiste en reconfigurar el mundo. Transposición de tesis conocidas⁵³.

También aquí localicemos la dificultad. ¿Cómo un texto puede presentar un mundo? Se nos dice que el texto nos ofrece construcciones que reposan en la interacción de dos sistemas de modalización: el sistema del lenguaje natural y el conjunto más restringido de signos propios al discurso poético. En esta interacción, los signos del primer sistema se verían afectados por los del segundo sistema, de manera que su conexión con el mundo real se viese interrumpida: el resultado sería una nueva relación de modelización referencial.

Aunque ingeniosa, esta explicación no es totalmente satisfactoria. Quisiéramos ver precisada la naturaleza semántica de esta relación de modelización. Un poema no presentaría una configuración del mundo real, sino la construcción de uno de sus modelos posibles, sin que ninguno sea, hablando en propiedad, *mimesis* de lo real. La relación del sentido y de la denotación metafórica merecería ser estudiada en sí misma. Sin lo cual no habríamos ganado gran cosa con relación a la teoría hermenéutica del símbolo como estructura de doble sentido. Además, no basta arraigar la concepción referencial del lenguaje literario en un análisis del enunciado metafórico. Suponiendo que esta tarea valga por el uso *no literal* o figurativo del lenguaje, restaría probar que vale también por el uso *no serio* del lenguaje. Para ser prolijos habría que articular la relación de modelización metafórica con esa otra interacción que existe entre los mundos ficticios de una obra literaria y el mundo así llamado real, percibido en parte, en que viven sus lectores.

⁵³ Cf. M. Black, *Models and Metaphors*, Cornell Univ. Press, 1962 III, XIII y M. B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, London, 1963.

¿Hemos revisado todas las hipótesis concebibles? Queda por lo menos una, que plantearé yo mismo. Doy a este último tipo de respuesta el mismo *enjuogo*: superar la oposición demasiado somera entre la ficción y la realidad, a fin de preservar el ‘contenido de verdad’ del texto. Además, intento darle un grado de generalidad que baste para aplicarla al texto literario en general o por lo menos, para que convenga al discurso de ficción o al discurso figurado. Una respuesta por último preocupada de no contentarse con palabras vanas al hablar de *reality remake* o de ‘transmutación de las realidades’.

Noción de referencia suspensiva

Propongo una aclaración prejudicial que nos pondrá en el camino de la solución conservada. La estructura de referencia no es por sí misma ficticia o metafórica sin ser antes *inconclusa* o virtual. Lo que permite conservar a la semántica de los enunciados su carácter general, de hacerla respetar por la lógica del texto.

Gottlob Frege, al plantear la distinción del sentido y de la referencia, pensaba que un discurso de carácter estético se desinteresa de la realidad, se sustrae a la prueba de realidad. A mi ver, más vale no romper amarras con el mundo real, aunque renunciando a interrogar el texto acerca de su verdad *positiva*, ya que sería abolir su literaridad. El problema de la relación de la literatura con el mundo es menos neutralizado que aplazado, diferido: digo que requiere una teoría de la referencia *suspensiva*. Se mantiene así la distancia entre sentido y referencia.

Por consiguiente, mi conjetura es esta: no tanto crear una referencia ficticia o alguna surrealidad, sino simular la consistencia de lo posible y jugar sobre su relación diferida con lo real. Toda semejanza con personajes reales... Uno se apeg a la existencia, al campo de las posibilidades humanas. Se interesa menos en lo que ocurrió que en lo que el hombre es capaz de ser, hacer y devenir. No se entendería este poder, si no se viera que lo real empieza aquí por lo posible, y que *la referencia al mundo se inaugura en el texto sin consumarse*: ‘suspensiva’, creo que el vocablo es bueno. A esta referencia suspensiva le corresponde explicar el poder de refiguración del mundo que posee la escritura novelesca. ¿Cómo entonces concebir la novela y la representación novelística?

1) En un vínculo de análisis que hace que las acciones sean el desarrollo y la maduración de los pensamientos. Comparemos con la historia. Mientras que ésta remonta de las acciones a los motivos, es más bien la relación entre el ensueño, las pasiones, las creencias y la acción las que contribuyen a definir la novela. Una acción que otorgaría consistencia al sueño, en lugar de abolirlo. Mirándolo bien, lo que crea ficción en la novela es menos el relato que este vínculo de análisis. Tanto más cercano a la vida que sólo soñamos con la vida que vivimos.

2) Describiendo creencias erróneas que se enfrentan entre sí, que se cruzan hasta rectificarse poco a poco o, por el contrario, hasta inveterarse. La novela se aplica a realzar el lado de la vida, a esclarecerlo y desplegarlo. Si se busca definir una verdad típicamente novelística deberá hallarse en la exploración sistemática de esas posibilidades y en su acuerdo con la *presentación* novelística.

Entre todas las razones que se pueden evocar –trasgresión del código de la lengua ordinaria, sumisión al campo del deseo, impacto de los procesos inconscientes en el reconocimiento del objeto– quisiera terminar con dos razones de orden lógico.

En primer lugar, la obra literaria tiene estructura de *testimonio* desde el punto de vista modal. Los estados de creencia, los deseos, la imaginación del autor, se confrontan simultáneamente con sus presuntos homólogos en el lector posible. Tanto así que la referencia permanece indeterminada mientras dura esta confrontación... que, por lo demás, puede no cerrarse. El buen novelista deberá tener un tacto agudo de las coyunturas que propone cada una de sus frases.

En segundo lugar, la referencia al mundo es suspensiva por una razón que atañe a la esencia de la comunicabilidad en la relación hablar-escribir. La relación entre el autor y el lector con el cual se interroga no es una relación *in praesentia*, como es el caso en un diálogo: está diferida, desmultiplicada, aplazada. Al mismo tiempo, el contexto pragmático se enriquece a medida de su indeterminación relativa. Después de todo, la relación no nos condena a la presencia. Un poco de distancia y olvido no la dañan forzosamente:

En verdad, empiezo a estar con mis amigos cuando se han ido, cuando su presencia real no estorba su recuerdo, cercano a mi sueño.

Así era la afabilidad generalmente un poco distante de Mallarmé; para él sólo existía amistad verdadera si se interponía entre el mismo y el otro un poco de tiempo y espacio.

Una modelización de ayuda: 'los mundos posibles'

La estructura o principio de construcción de los mundos debe mucho a las ideas de Leibniz, que esbozó la noción. Así como hay un número infinito de ideas divinas para organizar las mónadas, hay un número infinito de mundos posibles. Entre ellos, Dios escogió uno que es perfecto por su cohesión: es nuestro mundo real. En términos modernos W_0 , nuestro mundo ordinario excluye la contradicción. Se podrá estipular un mundo en que 17 no sea un número primo, o en el que el principio del tercero excluido carezca de validez, pero no se podrá construir. A lo más, se podrá hacer una excepción con relación a W_0 .

Precisemos nuestra conjetura. La semántica de los mundos posibles, en particular en esta versión 'actualista', apeló a un método lo bastante general como para que siga en el horizonte de nuestra atención. Por lo menos, permite *conceptualizar* ciertos fragmentos de nuestra práctica ficcional. Estos –que pueden acontecer o no– delimitan una manera en que las cosas habrían podido ser dichas. Por supuesto, la comunicación literaria introduce una situación particular mediante la ficción, pienso en la *Metamorfosis* de Kafka o en el *Paraíso perdido* de Milton. Las situaciones estéticas no son sólo las maneras como habrían podido ocurrir las cosas: *futuras* más que pasadas. Estas posibilidades futuras son de naturaleza diferente que las posibilidades pasadas o ya actualizadas: son configuraciones de apariencia necesaria y en cierto modo, imputrescible, que nacen de una redescrición de estados de cosas no actualizados hasta ahora en el mundo real, pero que podrían serlo.

En el mundo reputado real el juicio de existencia dobla la percepción. Poco importa que esta percepción sea natural, como en la vida cotidiana, o instrumentada, como en la observación científica. El análisis indexical del adjetivo 'real' es correcto: para nosotros nada vence a la⁵⁴ trivialidad de que el mundo real en que nos hallamos presente

⁵⁴ Original 'cette' = esta (N. del T.).

una diferencia notable con la totalidad de los mundos posibles, futuros u olvidados: existe aquí y ahora. Entre todas las particiones posibles hay una que se produce en este momento. Para el semantista el mundo real figura entre las alternativas plurales de mundos posibles, pero los referentes del mundo real deben ser determinados por identificación (*cross identification*)⁵⁵ entre los mundos posibles, sea cuál sea el criterio epistemológico adoptado para la identificación.

Reformulo mi conjetura: referencia suspensiva, pero referencia *en marcha* durante la confrontación con el lector, que entró en interrogación con el autor *vía* el texto. La verdad y falsedad referenciales no dejan de tener pertinencia para el estudio de los textos de ficción, en calidad de horizonte. Las grandes novelas, en la medida en que nos devuelven a la realidad, se construyen contra lo novelístico. Denuncian el principio de la ficción que los nutrió. Avanzan hacia una referencia en el mundo real como *terminus ad quem*.

Que lo real no deje de suprimir lo imaginario es una paradoja que merece reflexión. Toda existencia implica 'creer'. Cuando pende de una convención libremente aceptada, como en el teatro, implica un 'creer como si'. Pero no basta detenerse en esta explicación gratuita. Tomando todo en consideración, hay tanta convención al asistir a las desdichas de Antígona, creyendo que existe en el escenario, como a las aventuras de Anfitrión, creyendo que no existe. Verdad es que el mundo del texto se mantiene bajo los auspicios del *como si*. Pero esto señala también que se debe agregar, en el pensamiento, algo a ese mundo figurado: la posibilidad de comunicar lo representado de manera diferente de la que es dada a reconocer en su designación verbal: 'el primo Pons', 'La cabaña del tío Tom', etc.

Porque en último término el escritor no es un falsario, la referencia literaria no es una trampa, una ilusión ni un engaño: envuelve un proceso efectivo de retornar a lo que es por la infinita multiplicación de lo posible. Aquí hay que distinguir existencia e instanciación. Los referentes literarios no son ficticios en el sentido de que estarían separados de lo real. Pero no poseen *previamente* un carácter existencial. Ahora bien,

⁵⁵ La noción de mundo posible en semántica modal sólo demanda reinterpretar el sentido por la noción de referencia múltiple. Cf. J. Hintikka, 'Semantics for Propositional Attitudes', in *Reference and Modality*, L. Linsky ed., Oxford Univ. Press, 1971, 145 sq.

la semántica explica bastante bien que un movimiento de referencia a lo real acaece *a través* de los mundos posibles. Expliquémonos. Tomemos un conjunto W de mundos posibles, un elemento privilegiado W_0 que es el mundo real y una relación R que remite a las relaciones entre los diversos mundos y sus alternativas posibles al interior de W . Por lo tanto, el universo contiene –al lado del mundo real– muchos otros mundos (o concatenaciones de acontecimientos), algunos de los cuales son accesibles a partir del mundo real W_0 en virtud de la relación R . Esta última cubre diversos sentidos de la posibilidad: lógica, epistémica, psicológica, metafísica, etc. Una estructura de interpretación *à la Kripke* se precisa cuando se eligen uno o varios criterios para decidir cuáles son, entre los mundos de W , las alternativas de mundos dados.

–Podemos estipular que los mundos deben contener el mismo inventario de individuos, con cambio de ciertas propiedades. Podemos imaginar un mundo W_1 , idéntico a W_0 con la única diferencia que ciertos individuos que viven en París en uno, vivirían en Rennes en el otro. Sobre esta base entiendo perfectamente a un interlocutor que me dice: si tuviese un auto en Rennes vendría a París. Notemos que imponer a los mundos posibles el mismo stock de individuos sería demasiado restrictivo para convenir a las ontologías más bien copiosas de la ficción.

–Aceptamos mundos accesibles a partir de W_0 que están poblados por más o menos individuos que en el mundo de partida, con independencia de los cambios de propiedades y relaciones que ciertos individuos podrían padecer al pasar de W_0 a un mundo W . Este segundo caso ilustra la diferencia entre una posibilidad no realizada y la ficción pura, diferencia capturada por el poder expresivo de la semántica modal. Encontramos este caso cuando admitimos un mundo, digamos ficcional, que comporte seres de ficción como Madame Bovary o Lafcadio.

Podemos acercarnos más a la situación que nos interesa. Especifiquemos la relación R de aceptabilidad, de tal manera que aceptemos mundos accesibles a partir de W_0 gracias a una actitud proposicional compartida entre el autor y el lector. Esta aceptabilidad importa para que una obra literaria describa situaciones presumiblemente plausibles entre ellos y, además, en relación con el mundo real. Está en juego la ‘verdad’ del texto. Reencontramos la importancia del contexto histórico o pragmático. Esta relación de accesibilidad puede ser simétrica o asimétrica: el mundo W_j es accesible al mundo W_i , pero

no forzosamente *viceversa*. Podemos considerar que W_j es accesible a W_i cuando la estructura del mundo W_i puede engendrar la estructura del mundo W_j por manipulación de las relaciones entre individuos y propiedades. Esta estructura es un principio de construcción independiente de los individuos y las propiedades que constituyen el mobiliario de estos universos.

Hasta ahora esta modelización nos ha permitido ganar lo siguiente: los referentes literarios que forman parte de los mundos ficcionales son accesibles *a partir del nuestro*. Y recíprocamente, el mundo real es accesible a partir de aquellos. Ahora, un personaje de novela puede ser mirado como una construcción, *i.e.*, un conjunto de predicados pertenecientes a las clases de procesos, de acciones y estados de cosas, conjunto que se define por relaciones con otros conjuntos de igual especie, *i.e.* los otros personajes. Ciertos autores piensan que estas relaciones entre personajes podrían seguir las reglas de la gramática de los roles actanciales (*actantiels*) despejados por la narratología: un problema de compatibilidad interteórica que diferimos.

En todo caso esas relaciones quedan determinadas en cada historia narrada por propiedades estructurales estables. Toda esta construcción de personajes funciona en el texto global de la novela, en calidad de elementos de aquellos mundos posibles. Puede ser transferida a los mundos posibles de otros textos, siempre que esos mundos sean simétricamente accesibles. Así, los personajes serán viables en otras obras que en la obra de origen. Pensemos en los *Thibault* de Martin du Gard, en los *Rougon-Macquart* de Zola o en la trilogía de Paul Claudel.

En el teatro, los *dramatis personae* son otros referentes literarios. También intervienen a nivel de la historia y de los diálogos. Diferencia: no perderemos de vista que una representación teatral es un texto polisemiótico y que, por lo tanto, los sucesos y personajes deben poder ser producidos en sistemas simbólicos distintos al lenguaje natural. Aprendemos a saber quién es Macbeth al asistir a cierta interpretación de actor. Pero el punto delicado es éste: la presencia física o la gestual del actor no bastan para cambiar un personaje de teatro, *e.g.* un Macbeth, en un ser del mundo ordinario. Sigue siendo un ser en el mundo del texto teatral. Las actitudes proposicionales de los diversos personajes intervienen para determinar mundos posibles acordes con ellas, según la fórmula que debemos a Hintikka desde 1962: '*a* cree que *p*' puede

ser parafraseado así: ‘en todos los mundos posibles compatibles con las creencias de *a*, *p* es verdadera’.

¿Las ventajas de la solución que acabo de esbozar? Antes de nada, liberarnos de descripciones psicológicas para asentarnos en el suelo estable de la semántica modal, cuyo poderoso aparato disponible podemos utilizar. Pavel se dio cuenta de eso en una obra reciente⁵⁶. Es sabido que el aparato lógico permite reconstituir el referencial de la teoría de los actos del lenguaje. A condición de no quedarnos en el cuadro abstracto que trata los ‘mundos posibles’ como puntos *no* estructurados. No son verdaderamente mundos, sino propiedades e individuos que nuestro mundo real podría tener, maneras de presentarse que *podría* tener.

Luego, procurarnos una cierta homogeneidad de base, cuando se trata de representar la búsqueda o el cambio de creencia que están en el centro del movimiento de textualización en general. Porque los mundos posibles también tienen una estructura espacio-temporal así como campos de individuos capaces de instanciar (*d’instancier*) propiedades o entrar en relación. Los hechos y estados de cosas que constituyen un mundo posible pueden ser más o menos independientes entre sí. En los términos de la estructura afectada a uno de esos mundos, es posible caracterizar diversas relaciones de similitud y de diferencia entre mundos posibles. En virtud de esas relaciones podemos empezar a hablar de cambio de creencia y de proceso de búsqueda (cf. *supra*).

Otra ventaja: por ello, al reintegrar la teoría general el concepto de referencia literaria no se desvincularía del derecho común de la reflexión semántica. No hay una teoría semántica de la referencia para la ciencia y otra que difiera *en todos sus aspectos* para la literatura. Ya no se pediría limitar la jurisdicción de la lógica, aceptando como contrapartida una lógica del placer completamente ajena a la preocupación por la verdad.

Digamos que la novela realista nos hace seguir por la huella a un personaje en sus manifestaciones a lo largo de un acontecimiento a otro, en estados diversos de la conjetura. Ahora bien, sabemos que el proceso semántico por el cual se sigue por las huellas a un individuo a través de sus manifestaciones objetales (*objectales*) de un mundo posible

⁵⁶ Th. Pavel, op. cit.

a otro, recibió el nombre de *individualización* por parte de Hintikka. Además, éste denomina 'líneas de mundo' las cadenas de identificación de un mismo individuo bajo sus diversas manifestaciones en los mundos posibles en que aparece. Podemos encontrar situaciones donde a un objeto del mundo real corresponden varios objetos en mundos posibles que alternan. Entonces la 'línea de mundo' se divide. Ocurre también que líneas de mundo se fusionen, etc.

La transferencia de la semántica modal a los mundos de la ficción no es una maniobra puramente especulativa. A menudo los escritores y sus lectores son los primeros en admitir que el texto literario describe las situaciones que son posibles y están en relación con el mundo real. Así, los autores realistas intentan definir las relaciones entre el universo real y la verdad de los textos literarios: ésta se funda en la posibilidad, con relación al universo real.

No obstante, sería peligroso detenerse en estas consideraciones todavía muy esquemáticas. No tanto porque ello equivaldría a creer que los mundos ficcionales poseen una existencia independiente del escritor que los describe. Tampoco esos mundos posibles son verdaderas entidades concretas susceptibles de ser inspeccionadas con telescopios potentes, sino entidades abstractas, instanciables (*instanciables*) i.e. construcciones conceptuales. Ha llegado el momento de aceptar que no se puede trasponer como tales a la ficción literaria las nociones lógicas de mundo posible, de referencia y de verdad. Sus lógicas se aproximan sin identificarse. Se necesitan dificultades suplementarias:

1) Por la vección o la finalidad de los mundos ficcionales. Los escritores y sus lectores dan por sentado que el texto describe globalmente contenidos que son posibles pero *en relación* con el mundo real. Es el caso de la utopía. Cada proposición verdadera en el mundo ficticio es posible en el mundo real.

2) El contexto pragmático filtra o selecciona los individuos y predicados del mundo real cuya vocación será encontrarse en el mundo de la obra. Este condiciona directamente la relación de accesibilidad entre mundos. De ahí la verdad del realismo. Encierra una tesis sobre el criterio de verdad de la obra literaria: ese criterio se funda en la accesibilidad a partir del mundo percibido o, por lo menos, a partir de una de sus extensiones por cambio de referencial.

3) Además, es preciso situar el proceso de determinación proposicional implicado. Aquí interviene nuestra tesis respecto a la relación entre interrogatividad y textualidad: aquello de lo que se trata o que está en cuestión en un texto, entre el autor y el lector⁵⁷.

Diderot tenía la costumbre de dispensar a los autores del subterfugio de crear la ilusión de realidad, pero no del humor ni de la emoción. Un escritor no pide que se le crea sino que se le siga en su tematización. No quiere interesar, sino ser creído bajo palabra. La ficción no es una fabulación. Está sujeta en su movimiento por una interrogación hartamente real que, además, se vincula a lo real por sus empréstitos, algunos de sus supuestos y, sobre todo, por su vección y su destino. Por ello la cuestión de saber si Madame Bovary tiene un ombligo no se plantea. Matizo una afirmación de Frédéric Nef, que concierne a Madame Bovary o más precisamente a su ombligo. Una afirmación en términos de accesibilidad, que también llamó la atención a F. Rastier, esta vez en términos de análisis temático.

Madame Bovary no tiene una infinidad de ombligos posibles, sencillamente no tiene ombligo.⁵⁸

Como referente ficcional ofrecido al lector (Emma Bovary) carece para siempre de esa propiedad. Entendamos que una ficción no busca representar la realidad ni crear la ilusión. Si representa algo es, a lo sumo, exhibiendo una manera de progresar recorriendo un itinerario interrogativo destinado, en fin de cuentas, a esclarecer lo real.

Referencia e interrogatividad

Me he preguntado cómo articular el carácter suspensivo de la referencia, la suputación de lo posible y el modo de interrogación que se despliega en el texto literario. El principio: es posible asociar la referencia y el cuestionamiento. Allí se delimita y, en fin de cuentas,

⁵⁷ Cf. F. Jacques, 'Interrogativité et textualité: une contribution à la théorie du texte', *Eureka* (en japonais), 1990, desarrollado en *Mélanges offerts à Robert Ellrodt*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994.

⁵⁸ F. Nef, *Sémantique et ontologie II, Sémiotiques II*, 1992, p. 7-18. Citado y discutido por F. Rastier, *Arts et sciences du texte*, PUF 2001, 203 sq.

se determina la cosa, el estado de cosas, la clase de cosas de las cuales se habla. Reencontramos la idea de la que habíamos partido: lo que denominamos realidad debe especificarse al término de un proceso de búsqueda.

Porque ese cuestionamiento tiene simultáneamente un *enje-g*o referencial. Cuestionar siempre permite percibir posibilidades en suspenso. No es plantear, sino poner a prueba posibilidades. Así la interrogación de Kafka sobre la culpabilidad le lleva a engendrar todo un mundo, amoblado hasta en sus detalles más ínfimos, el de la sociedad totalitaria, de la obediencia incondicional y los archivos anónimos. El interés que mueve a Kafka, el deseo que lo atenaza, la obsesión que lo envuelve, orientan para él la selección de sujetos y predicados a lo largo de su búsqueda. Poco a poco su problema existencial es explorado con una o varias posibilidades de solución. Además, y en la medida que ciertos estados de cosas se presuponen durante el cuestionamiento, algo se encuentra descrito, que ya no es lo real común.

En resumen, cuando decimos que algo es ficticio, entendemos primero que se introdujo conforme a las exigencias del cuestionamiento, en el centro del mundo real, pero en relación de accesibilidad con él. Luego, que eso fue sugerido, evocado por diversos medios de redescip-ción o, mejor, de refiguración, ya que pertenecen al plano figurativo.

Es característico de la literaridad que las respuestas sean dadas a conocer antes, en un plano ampliamente imaginario. En ese contexto el verbo 'imaginar', cuando tiene por sujeto al autor o al lector, no funciona como verbo de aspecto, sino más bien como verbo proposicional, semánticamente similar a los verbos 'suponer', 'considerar la posibilidad que'... Flaubert imagina que Emma Bovary se ausenta de Yonville el fin de semana. El verbo recurre a un ejercicio de razonamiento: pensar en las consecuencias o implicaciones de un estado posible de cosas. ¿La prueba? El test semántico de la imposibilidad de insertar un verbo perceptual después de él, así como la ausencia en él de todo aspecto de imaginación sensorial. En el plano discursivo, lo que hace la textualidad de un texto literario durante su búsqueda de referencia es un cierto modo de cuestionamiento inscrito en un discurso capaz de *redescribir* lo real borrando todo punto de referencia establecido, sobrepasando así su carácter actualmente percibido. Se crean imágenes que debilitan y a veces extinguen los hábitos perceptivos, a pesar de que el lenguaje se

sitúa en su estado naciente. Este proceso textual de formación de objetos pertenece al orden de la figuración más que de la percepción.

Las preguntas que planteamos, contrariamente a las aserciones, no se refieren de manera directa a las cosas. Pertenecen a una capa de lenguaje donde uno se remite más a enunciados que las mencionan o podrían mencionarlas: las respuestas. Una pregunta es una enunciación propuesta al lector en su relación con otros enunciadores. De igual manera, los términos interrogativos atraen nuestra atención hacia lo que podría corresponder a los términos de nuestro lenguaje. Nos invitan a identificar *lo que* está en cuestión, *aquello de lo* que hablamos. Los interrogativos como ‘¿quién?’, ‘¿qué?’, ‘¿cuándo?’, ‘¿dónde?’ no tienen una función referencial, no nos permiten asignar lo que responde a los términos contenidos en nuestros enunciados. Si uno se pregunta *quién* mató a Harry, el interrogativo ‘¿quién?’ tiene una función inductora en un proceso de referenciación. Sólo al final del cuestionamiento las expresiones referenciales llegarán a saturar las expresiones interrogativas: *a* es el individuo que mató a Harry. Su identificación se suspendió durante el cuestionamiento. Cuando se trata de una cuestión formal, como ocurre en los textos científicos, aquel tiempo está consumado y definido.

Los interrogativos presentes en estructura profunda nos dan indicaciones en cuanto a lo que podríamos buscar o promover en la realidad. Al remitir así a lo que cuenta o a lo que podría contar, tienen una función de inicio (*d’amorce*) en el proceso de referenciación. Por supuesto, corresponde a la respuesta estipular la referencia. Mientras se suspende la respuesta, la referencia también se suspende. Pero este rasgo suspensivo expresa bien que el lenguaje literario se orienta hacia una realidad externa que alcanza o no. En cuanto a los predicados aplicables al objeto del discurso, su invención concertada es el otro objetivo de la interrogación, a fin de engendrar el mundo del texto.

Ahora la suspensión referencial puede muy bien no resolverse, como acontece en el cuestionamiento *informal*⁵⁹. La referencia permanece virtual. Precisamente, se puede considerar que un texto

⁵⁹ Sobre esta noción cf. F. Jacques, ‘Questions, Problèmes, Problématiques: pour une approche interrogative de la connaissance’, *Études de lettres*, Université de Lausanne, chap. VII, 1986.

nunca es más creador, más auténtico que cuando en él se despliega un cuestionamiento cuya forma posible de respuesta se ignora y debe ser inventada. Deja abiertas las posibilidades en cuanto a la forma misma de la respuesta, y no sólo a su materia (*matière*).

El escritor, nacido un día más diáfano o más sombrío, se mueve entre los posibles que engendra interrogativamente con el lector. Al hacer pareja con él, recorre el campo de lo que el hombre puede llegar a ser. La posibilidad explorada así no es una sombra de la realidad común. La precede y circunscribe, a menos que figure otra realidad que no fluye ni escurre más. Esa melancolía punzante es la de Proust:

Las muchachas en flor ríen y juegan eternamente ante el mar, mientras el que las contempla ha perdido poco a poco el derecho a amarlas, así como las que amó pierden el poder de serlo.

Análogamente, si lo real concreto y percibido estuviese ahí, no precisaría ser tornado posible. Lo que se expresa diciendo que la literatura deja escapar la verdad. En el fondo, su inquietud (*souci*) está en otra parte. Persigue variaciones abriendo vías nuevas en el mapa de las situaciones posibles del hombre, interrogándose acerca de los mundos que es capaz de erigir.

La descripción de las cosas, incluso introducidas por la novela realista, atañe a las cosas que rodean a los seres *sin* haber sido forzosamente *observadas* por el lector. No se apunta en forma directa a la realidad de la vida concreta: el personaje, como dijo aquel, jamás percibió la tonalidad de su cubrepíés... De manera más general, ¿cómo están *depositados* los mundos de que se trata en el texto? Hablando en propiedad, no están descritos o representados; Kant habría dicho que están 'presentados', 'exhibidos', en el sentido de la *Darstellung* simbólica.

Más precisamente, nuestra noción de referencia suspensiva posee aquella función señalada hace poco por N. Goodman: hacer y rehacer el mundo⁶⁰. Tal es la textualización del pensamiento; que el objeto *retorna*, pero a través de un suspenso textual, incluso una suspensión saboreada

⁶⁰ N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, London, Bobbs, 1954.

por sí misma, que otorga valor a *posibilidades* inéditas de ser. Ya no es una cosa en sí ni una simple cosa de pensamiento. Es una cosa *en el* pensamiento que se textualiza por tematización progresiva.

Al agrupar nuestras declaraciones, estamos en condiciones de definir *esos mundos textuales*: son mundos ampliamente desligados de la percepción actual, mundos que se pueden poner en correlación con el texto a lo largo del proceso de tematización interrogativa y de referenciación suspensiva. Es perspicuo que un modelo de mundo textual es muy complejo. ¿Cómo podría ser de otro modo? Gran parte de la complejidad proviene de ciertos componentes del modelo que reposan en descripciones de otros componentes, como testimonios en los textos históricos, hipótesis inductivas en los textos científicos, analogías y metáforas en los textos literarios. Su formulación exige entonces un uso a la vez ficcional y no literal del lenguaje.

En el proceso de la comunicación literaria, la primera inquietud del lector no es descubrir, detrás del texto, alguna intención oculta del autor desarrollando sus posibles ni desplegar las suyas proyectando un mundo de su cuño frente al texto, aunque fuere dejándose instruir por él. Su preocupación se junta con la del autor porque la comparte: *construir interrogativamente los mundos textuales*. Es su tarea conjunta.

Tengo la impresión de que la noción de referencia suspensiva en contexto modal de tematización es a la vez lo bastante general y susceptible de especificaciones ulteriores como para ayudar a resolver el problema general de la referencia literaria. Esta noción se extiende tanto al discurso figurado como al discurso ficticio. Por supuesto, la cuestión de su aplicación a los diversos géneros modernos queda planteada.

Aparentemente, un poeta no pretende describir o redescubrir ningún hecho. Pero si ciertos poemas operan una reconstrucción del todo nueva, es solicitando todavía ciertos aspectos de similitud y de contigüidad entre hechos posibles. Porque es en la vida corriente que la imaginación de lo posible suele falsear los datos de lo real; no en el arte, donde es la única manera de alcanzarlo. Con todo el frescor de lo eventual pero a veces también después de un desvío suspensivo que puede ser muy largo. La cohesión del texto se limita al nivel extensional; aun la referencia a un mundo posible no parece más de rigor. Digamos que el suspenso tiende entonces a transformarse en *suspensión*.

III

La argumentación de los filósofos

Es en el texto y no en su pensamiento que la filosofía que no es vano delirio pretende descubrir la clave del enigma propuesto por la obra de los grandes genios.

M. Guérout

El texto filosófico tiene algo de inaugural. Su cometido es más importante que desbrozar el terreno para el trabajo del savant o del teólogo. Si hay un lugar donde la textualidad en general intenta ordenar su propia gestión y afirmar explícitamente su dominio, uno puede esperar hallarlo en el texto filosófico tanto como en el texto poético. Pero el suspenso textual del filosofema ya no tiene la misma función que la del poema. En éste está al servicio de la oscilación enigmática, del lenguaje en su terreno de juego; en aquel, al servicio de la radicalización y justificación de sus presuposiciones. Si el texto filosófico posee un privilegio, está allí, en la preocupación indeclinable de rendir cuenta de su propio estatus. Se ve invadido por el dilatado debate que, de era en era, la filosofía reconduce sobre su posibilidad misma. Porque forma parte de su esencia el regresar a su lugar inicial, el replantear la forma verbal que da a su cuestionamiento.

En el centro del texto filosófico, ¿deben ponerse la crítica o la convicción? ¿La respuesta o la pregunta, el sistema o la visión, la intuición o la argumentación? ¡No hablaremos de todo! Romperemos con la perplejidad en lo tocante a la argumentación. Y seguiremos fieles a la categorización planteada: el texto filosófico como tipo de texto, la argumentación como régimen discursivo. Antes incluso de sobrecodificarse en géneros y tipos textuales definidos, un texto federa, acentúa, jerarquiza varios regímenes coextensivos (*coextensifs*) a todo discurso: la narración, la descripción, la argumentación.

Pedimos que el lector acepte un primer punto. En el texto filosófico lo argumentativo se acentúa, no sin estar ligado al registro narrativo⁶¹.

⁶¹ G. Philippe, 'Roman et philosophie', *Le Discours philosophique, Encyclopédie universelle* IV, J-F Mattéi dir. PUF 1998.

Como nadie ha tenido la fortuna de contemplar la esencia pura de la filosofía, es más eficaz preguntarse desde qué punto de vista lo que se publica con este nombre se parece todavía lo suficiente a lo que argumentaban Platón, Aristóteles o Descartes con el mismo vocablo. Al buscar un cierto número de rasgos distintivos intentaré localizar en las obras de los filósofos algunos grandes *regímenes de argumentación*.

Respecto de varios puntos tendré ocasión de nutrir otro debate a propósito de la especificidad *estilística*. Hasta dónde va la realidad textual de las obras filosóficas, su dominio (*prégnance*) sobre la constitución de sentido. Preguntas vinculadas. Se ve de inmediato que la argumentación filosófica (en adelante A.F.) debe apoyarse en la puesta en forma textual. Además, no hay que concebir esta última en términos que consagren la heterogeneidad de las obras y la discontinuidad de los conceptos. Si así no fuere, la validación argumentativa se tornaría estrictamente interna e incomparable de sistema en sistema. Sólo tiene alcance real si los efectos textuales poseen una finalidad argumentativa.

¿Un proceso típico de validación?

*Procedimientos dialécticos o, como podría decirse
ahora, procedimientos de argumentación.*

V. Goldschmidt

Hay filosofías de la profundidad o de la clareza, de la síntesis o el análisis, del sistema o de la conciencia singular, de la miniatura o del fresco. Es difícil creer que la filosofía disponga de una problemática inmutable y autónoma, *a fortiori* que sepa si sus cuestiones llamadas 'centrales' o 'fundamentales' figuran entre los preguntas candentes de estos tiempos. Pensamos que la filosofía existe en la medida en que

- inventa las preguntas de hoy;
- consigue reputarlas transculturales e ineludibles (*incontournables*).
- las vincula de alguna manera con su tradición de radicalidad, incluso anticipando a veces la que podría ser su puesta en forma.

Al mismo tiempo, dada la diversidad de doctrinas y estilos, no es seguro que se pueda hallar una variedad tan grande de métodos y arreglos argumentativos.

Empecemos con dos objeciones de principio. Según G. Ryle, el filósofo ya no tiene más obligación de elaborar pruebas como el jugador de tenis de ‘ganar tantos’. El contexto muestra que Ryle limita las pruebas racionales a la demostración en un sistema formal o a la verificación empírica. Ahora bien, toda argumentación, lo veremos, no es demostrativa o verificadora. En eso, y desde el punto de vista de la validación de los enunciados, la filosofía se distingue de la ciencia. Así ocurrió de Hilbert a Poincaré y Gödel, cuando se propusieron salvar la unidad de la teoría de los conjuntos expurgando las antinomias. Un matemático que apoya el intuicionismo enfrenta problemas donde el peso de la demostración le corresponde, en circunstancias que no le correspondería en cuanto realista.

De hecho, el tercero no está excluido: incumbe a la filosofía justificar argumentativamente sus presunciones, a favor de la existencia de un mundo matemático inteligible⁶². En rigor, constituye una validación *sui generis*. Se replicará que Wittgenstein, al describir en sus últimos escritos las formas de vida que son la matriz de nuestros juegos de lenguaje –rechazando la idea de todo fundamento definitivo y absoluto– evacua la argumentación. En realidad, para ser descriptivo, este tipo de filosofía no deja de ser simultáneamente interrogativo y argumentativo. Aún más, se puede recuperar un cierto fundamento relativo a la existencia de formas de vida. El lector de Wittgenstein no deja de ser solicitado en este trabajo de restitución del argumento.

La segunda objeción es la de H. Putnam. La visión de un filósofo pesaría más que el rigor de sus argumentos. Siento la tentación de responder a H. Putnam con un argumento *ad hominem*: él mismo, en su práctica de pensamiento, sigue siendo un filósofo analítico de pleno derecho por la claridad, la minucia y... el recurso a los argumentos. Del hecho que el filósofo no fabrique demostraciones en sentido propio ni verificaciones experimentales no se deduce de ninguna manera que no deba justificar la aceptabilidad o el rechazo de sus tesis, que no deba elegir sus razones. Una cosa no impide la otra. Si los filósofos hubiesen perdido su afición a argumentar, y si les bastase la afirmación perentoria, seríamos llevados a formas más irracionales de pensamiento: a confundir

⁶² J. Vuillemin, ‘Formalisme et réflexion philosophique’. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 25-03-2000, 38.

la filosofía con el poema, la gnosis, el exordio ideológico o la elevación espiritual. A infringir el principio de la diferencia textológica.

Efectos textuales y postulado de invariancia argumentativa

Una cosa es decir que un pensamiento debe su realidad textual a su inscripción en la lengua. Otra es afirmar que la discursividad filosófica tiene su límite originario en el lenguaje. ¿Bajo qué condición puede reconocerse en cuanto texto? ¿Qué acontece en la textualidad cuando se produce lo filosófico, con la pretensión transcultural, incluso transhistórica que sabemos? Es posible desarrollar un cierto concepto de *estilo* en filosofía, a condición de no comprometer la posibilidad misma de una validación argumentativa ni la permanencia de ciertas cuestiones a través de las fronteras de sistemas diferentes.

Hay que *postular* la existencia de un nivel argumentativo común a dos tesis, pedidas en préstamo a dos sistemas diferentes, y lo bastante *invariante* como para dar un alcance:

—A la argumentación de un autor acerca del texto de otro autor, eventualmente a su refutación. Sin lo cual la última palabra correspondería al relativismo del sentido y a la discontinuidad de las obras.

—Al trabajo crítico. Se tornaría pronto impracticable si no se pudiese decir que un pensador pide prestada una tesis o un concepto a otro autor.

Dos ejemplos. Sea un texto fragmentario, como el famoso argumento dominador de Diodoro de Cronos (siglo IV). Sólo conocemos las premisas y la conclusión, no el mecanismo argumentativo. El sentido de las tres premisas es poco claro. Según una tradición que parece justificada:

Toda verdad que pertenece al pasado es necesaria.

De lo posible no resulta lo imposible.

Hay de lo posible que no es verdadero ni será verdadero.

Los intentos de reconstrucción de la demostración de incompatibilidad entre estas tres premisas otorgan a 'resultar' un sentido unas veces temporal, otras veces lógico. También se puede introducir una premisa suplementaria, como hace A.N. Prior. En lo que nos concierne, debe ser posible reconstruir su sentido por *comparación* con un texto de

Aristóteles cuya noción de contingencia se discute, aunque sin poder anular la parte de conjetura en la paráfrasis.

Admitamos, además, el argumento del *Proslogion* en Anselmo de Canterbury. Si se quiere preservar la posibilidad de una argumentación verdadera, es preciso poder proponer una paráfrasis *proposicional* del texto antes de reconstruir su estructura lógica. Notemos, sin embargo, que esta práctica de la reconstrucción racional no podría pretender ser totalmente fiel al texto, a su semántica o a su estructura polifónica propia. En este tema siempre es posible plantear una pregunta de hecho: ¿las proposiciones están presentes en el texto considerado? Obviamente, esta pregunta no es trivial. La larga plegaria que enmarca la prueba de Anselmo en forma de *laudatio*, produce efectos textuales determinantes.

Sobre la oposición con la retórica

Examinar la argumentación de una obra filosófica, es abordar la organización más íntima y no sólo tomarla por el lado retórico.

G. G. Granger

Es clásica. Sin embargo, el reconocimiento de los efectos textuales hoy pesa mucho en un cierto acercamiento. Una cierta redistribución de las funciones tiene lugar. Ya no se puede distinguir –con la sencillez de los Antiguos– entre diversos modos de aplicación del razonamiento, unas veces en la construcción de una ciencia demostrativa, otras en la discusión dialéctica, unas veces a la exposición ‘peirástica’ de los principios, otras a la ‘erística’ persuasiva⁶³. Sin duda, a favor de un desplazamiento del juego estructural aristotélico donde entraban la dialéctica y la retórica respecto a las diligencias probatorias de la ciencia.

Además, la importancia de la retórica tiende a crecer a medida que retrocede un ideal de conocimiento universal y personal. Pero, justamente, la razón occidental ha sido sacudida en sus fundamentos. Los valores postmodernos de indecible, de imprevisible, de variedad, se propagan. Subsisten las racionalidades locales, parciales, dependientes

⁶³ Aristóteles, *Topiques* VIII.

de campos particulares, proyectos de fines limitados, con objetivos circunscritos.

No hay homología anterior al discurso que garantice su globalidad racional. La inteligibilidad tiende a volverse parcelaria. Un cierto enfoque –fundado en un modo *sui generis* de conocer– le permitía antaño alcanzar un nivel último de la realidad: tercer género de conocimiento en Spinoza, conocimiento de las ideas en Platón. En el *Fedro* aplicaba a la retórica las nociones de diversión (*paidia*), imagen (*eidolon*), imitación (*mimesis*), que remiten a la teoría de la imitación desarrollada en *La República*. Por ese lado, sólo se adquieren simulacros de virtud y dicha. En cuanto al mitode la *Caverna*, las artes retóricas están ancladas en el campo de las sombras, mientras que la dialéctica del filósofo se define como la ciencia gracias a la cual los hombres se liberan del mundo de las apariencias y acceden a las verdaderas realidades.

Suprimamos, por el contrario, la garantía de que el mundo inteligible de las Esencias desemboca en el *logos* por reminiscencia o nostalgia, de que Dios desemboca en la evidencia por lo innato de la razón intuitiva; parece entonces que un cierto proposicionalismo de la *respuesta* hubiese existido y que el quehacer filosófico ya no estuviese a resguardo de la controversia. Esta recurre a ciertos criterios *retóricos* que pueden ser muy complejos, y uno percibe que no están ausentes de las obras clásicas. Pasó el tiempo en que la filosofía podía excluir la retórica a la par que se constituía en indagación autónoma. El filósofo de la modernidad ya no tiene que enunciar el saber positivo, sino proponer una evaluación crítica de su influencia.

Por otra parte, no porque el *logos* –en su doble dimensión de discursividad y de racionalidad– esté en crisis, debemos por fuerza rectorizar (*rétoriser*) la filosofía (en todo caso en la acepción de la antigua retórica) con su cohorte de sofistas dispuestos a avalar toda oposición entre opiniones (*dissoi logoi*). Actualmente se puede decir de entrada que los tres campos de la retórica, la argumentación y la filosofía se entrecruzan, no que se recubren. Esta confusión globalizante sólo podría beneficiar al cinismo contemporáneo, cuyo lento y seguro progreso, por lo demás, se reconoce. No creo que la retórica, salvo que la redefinamos por hipótesis y de punta a cabo a partir de la argumentación, pueda cubrir el campo completo de los argumentos de los filósofos, en su uso de antaño o en lo que queda de su pretensión de hoy.

Porque la retórica, sea cual fuere su nueva definición, no puede liberarse totalmente de la finitud de su *sitio original*: aquellas situaciones típicas que para Aristóteles eran la asamblea política, el tribunal y las agrupaciones conmemorativas, según los tres tipos de lo deliberativo, judicial o epidíctico. Tampoco puede la retórica emanciparse de la finitud de la intención que expresaba su finalidad: la *persuasión*, que busca el interés y las pasiones de un auditorio siempre *particular*. El arte humano, demasiado humano, de agradar con miras a conseguir la adhesión de quienes no podría convencer una argumentación más abstracta.

Sin embargo, la retórica es una técnica de condicionamiento del auditorio por los efectos *perlocutorios* de la palabra-acción. Su campo es el de los opinables. En eso puede sostener, pero no constituir el argumento, contribuir a mostrar que una opinión es preferible a su rival. En cuanto a los auditorios, destinatarios privilegiados de este arte del discurso placentero, de esta técnica del discurso actuante, tienen en común el dividirse, según la rivalidad de discursos planteados, entre los cuales importa elegir por razones que la razón no siempre reconoce: motivos de urgencia *práctica* o de eficacia *pública* cuando hay litigio, proceso, conflicto por negociar.

Parece razonable retener algo de la advertencia del Estagirita: en filosofía, el aspecto propiamente retórico de producción de un efecto favorable en el auditorio o el lector no debe ser perseguido con fines de intimidación o seducción. Quienquiera recordar hasta qué punto los griegos amaban la lucha (*agôn*), ya fuese en el estadio o el teatro, se sorprende al ver a Aristóteles muy preocupado de trazar una demarcación firme entre las discusiones filosóficas de búsqueda o puesta a prueba dialéctica de los principios, y de otro lado las discusiones agonísticas, tan vivamente subordinadas a situaciones de ataque y defensa. Como señala J. Brunschwig, Aristóteles se enorgullece de haber sido el primero en hacerlo.

El campo de la argumentación rebasa de manera decisiva el campo de la retórica. Así, las figuras retóricas, como la analogía o la metáfora, pueden contribuir a facilitar el razonamiento cautivando la atención, adaptándolo al deseo o a la creencia del auditorio. Pero es difícil ir más lejos y considerar que mantienen una relación intrínseca con el razonamiento. En sí mismas, no hacen argumento, no *constituyen*

un argumento válido ni siquiera un elemento de argumentación. Si no hay una gran distancia del razonamiento por analogía a la metáfora utilizada por el orador, es abusivo confundirlas. ¿En qué el campo de la argumentación se ve entrecruzado por el campo de la retórica? En el sentido de ser inseparable del trabajo de la expresión. Pero queda a su servicio, por más que este aspecto sea inseparable del análisis de los conceptos filosóficos y del encadenamiento argumentativo de los planteos.

La filosofía, como estrategia discursiva que emplea un cierto régimen de argumentación, parece tener rasgos distintivos. Son manifiestos cuando examinamos los grandes textos. Revelar esos rasgos será tomar distancia con relación a la retórica clásica. Si la argumentación filosófica es otra cosa que un arte de opinión y más que un alegato sobre similitudes, es porque presenta rasgos distintivos.

¿Qué hay del auditorio universal?

Primer rasgo: parece dirigirse a un auditorio universal o, por lo menos, a uno o varios públicos que se estiman representativos. Sin hablar de los expertos correspondientes a los ámbitos especializados de que trata la filosofía. Se observará que el acceso al auditorio universal es del orden del objetivo y el anhelo. De ahí que sea oportuno reevaluar esa noción debida a Chaïm Perelman llevándola hasta nuestra propia problemática.

No se le confundirá ni con un auditorio marginal, desarraigado, ni con el mayor número. Por el contrario: las cuestiones *fundamentales* no son, por desgracia, las más interesantes para la mayoría de las personas. A diferencia del dialéctico, el filósofo no necesita patente de conformidad ni prevalerse de una autoridad colectiva ni elegir sus premisas entre las opiniones aprobadas de hecho por todos los hombres o por los más conocidos.

Axiológicamente su auditorio se compone de auditores o lectores preocupados o capaces de ingresar en una *cierta interrogación*. Mejor aún: que son dignos de eso. Por supuesto, a veces el filósofo debe preparar tal auditorio. Para ello, lo elegirá en medio de las opiniones en que se encuentra. De ahí un aspecto protréptico que acompaña la

captatio benevolentiae. Se trata de solicitar al filósofo en el ciudadano, al árbitro en el partidario, al interrogador en el dogmático. Es el sofista (o el erístico)⁶⁴ quien parte de opiniones aparentes al dar a un auditorio particular la impresión de asistir a un razonamiento, así como la apariencia de una victoria. No es la filosofía, sino la retórica *stricto sensu* la que se satisface con la adhesión de un auditorio particular, manteniéndolo bajo el hechizo del acto de palabra, sometiéndolo a sus efectos perlocutorios.

En verdad, el filósofo no puede recurrir a la persuasión, incluso al halago, sino para desbaratar opiniones erróneas. No puede contentarse con una crítica tan aparente como la que se desarrolla en los debates de los sofistas, calificados de *agonistiké* por Aristóteles (cuyas presentaciones en silogismos denominaba *erística*). Mirándolo bien, la argumentación filosófica sólo puede aproximarse a lo que el Estagirita denomina la puesta a prueba crítica (*peirastiké*), que intentaba llegar a la tesis opuesta en forma refutativa. Abarcaba opiniones auténticas; pero, para sobrepasarlas, enfocaba un problema en todas sus posibilidades.

El auditorio universal también puede ser calificado por su competencia. La intención filosófica se desea comunicable como tal y de hombre a hombre. Trasciende el arte de persuadir y agradar. La orientación retórica hacia un individuo, o una clase particular de individuos, sometería al filósofo a las ideas admitidas, a los *topoi*, le haría perder toda virtud crítica real, todo alcance creativo. ¿De qué serviría transferir por argumentación, a partir de conclusiones, la adhesión acordada a tales premisas? El filósofo no podría encadenarse unilateralmente a la adhesión efectiva o presunta de un auditorio particular, mientras que el retórico no sale del círculo definido por la persuasión, sometiéndolo su discurso a la anticipación de su efecto⁶⁵, con el riesgo inherente al arte retórico de resbalar de la persuasión a una técnica de seducción, del respeto por las opiniones admitidas a la sumisión a los prejuicios, de degenerar del arte del discurso actuante a la expresión unilateral. Es *violenta* toda acción, aun de palabra, en la que se actúa como si se fuese el único en actuar.

⁶⁴ Original: Éristicien (discutidor). (N. del T.).

⁶⁵ Aristóteles, *Rhét.*, a 1356 b 28.

Los filósofos escriben (y sus lectores leen) en cuanto hombres. Aquí tampoco hay más rico ni pobre ni judío ni griego ni hombre ni mujer... Filosofía: debate de hombre a hombre, por lo menos de pretensión, que concierne a lo más real que hay: el deseo, la relación, el tiempo, el pensamiento, la sensación, la logicidad, el conflicto, etc. La lectura de un autor que es filósofo es una discusión continua con él. Hay que sentir tal observación elevarse en nuestra mente, pero pedirle que espere el momento en que tal vez el filósofo se la haya planteado a sí mismo. El placer experimentado viene de que en ese momento estamos seguros de estar en comercio con él. Esta relación de comunicabilidad, comprometida en un proceso interrogativo no violento en el que cada cual es capaz de interiorizar al tercer árbitro, es ejemplar. Permite que la conciencia del autor y del lector se constituya mutua y simultáneamente.

No aconsejaría nunca mi libro a nadie, escribe Descartes, excepto a quienes anhelan meditar seriamente conmigo⁶⁶.

Con lo que armoniza estilísticamente el diálogo filosófico. Hay que distinguir aquí el diálogo y la plática dialéctica tal como lo concibe Aristóteles en los *Tópicos* (III, 1), donde se requiere la presencia de un árbitro externo. Es más bien un medio para el filósofo de encontrar al no-filósofo, de hallar un lenguaje común, a fin de actuar sobre él abrazando sus presuposiciones. Platón nos lo había señalado: se sobrentiende que el *logos* pasará entre filósofos⁶⁷. La distancia entre el que pregunta y el que contesta ya no está representada, excepto como la distancia poco significativa que separa la juventud y la experiencia, mientras que el *logos* que se despliega es puro movimiento del aprender. Si interviene lo natural del interlocutor, eso mismo indica el parentesco íntimo en el deseo de aprender, en el impulso y el paso por los *logoi* connaturales a todos.

El carácter metadiscursivo

Una estructura abstracta como una teoría física puede ser tomada como tema de reflexión filosófica, pero también lo es la acción de un poema

⁶⁶ Descartes, *Méditations métaphysiques*, Préface.

⁶⁷ Platón, *Théet.* 143 d; *Parm.* 126 b; *Soph.* 216 c; *Pol.* 127 a.

sobre nuestra sensibilidad estética o el sistema de normas jurídicas. Por ejemplo, se argumenta sobre la cuestión de saber cuál es la relación de la teoría a la experiencia posible, cuál es el tipo de objetividad de la que puede ser el modelo. Resulta que esas significaciones deben organizarse en una búsqueda argumentativa, a fin de extraer una categorización, eventualmente en un sistema. Puesto que éste no puede ser confundido con una estructura axiomática, no se refiere directamente a los hechos del mundo, sino a diversas determinaciones estructurales de la existencia humana. De ahí el segundo rasgo de la argumentación filosófica: no describe objetos, pero establece significaciones. Las de algunos términos mayores como 'causa', 'saber', 'poder', 'persona', etc.

Equivale a decir que sus conceptos son –con respecto a los conceptos 'naturales' de la percepción, la técnica o la ciencia– metaconceptos⁶⁸. Nunca pretenden designar un objeto, un conjunto de objetos, un conjunto de vivencias como tales ni a representarlos mediante un modelo teórico. Su ambición (Granger insistió mucho en este punto) es permitir el desarrollo de un discurso que describa una 'organización totalizante de la experiencia humana en cuanto sistema global de significaciones.

En ninguno de sus enunciados el discurso filosófico se confunde con el del físico en filosofía de la ciencia ni con el del lingüista en filosofía del lenguaje ni con el del jurista en filosofía del derecho, etc. Incluso el filósofo de la ciencia importa en sus presupuestos consideraciones de sistematicidad que la ponen en relación con otros sectores (ética, política...) de la reflexión. Por lo tanto, si los fenómenos, objetos o hechos del mundo son concernidos, es por intermedio de las organizaciones primarias realizadas por otros discursos; los fenómenos, objetos y hechos son entonces promovidos en tanto que significaciones en la perspectiva de una totalidad. Así, la índole del texto filosófico es metatextual, transdisciplinaria, a menudo también totalizante. De ahí que incluya un componente interpretativo respecto de los textos que intenta reflexionar.

Negativamente, resulta que la A.F. no se reduce a ninguna argumentación de una disciplina particular. Por el contrario, ésta puede

⁶⁸ Denominados conceptos 'formales' por Wittgenstein (*Tractatus*), por comparación con los conceptos de la lengua-objeto.

ser tomada como tema de reflexión. El quehacer del filósofo no es darle una importancia particular, sino más bien distinguir los criterios de imposibilidad lógica pertenecientes a diversos ámbitos de argumentación. Recordemos la visión de la filosofía que tenía R.G. Collingwood: estudiar los métodos de argumentación que, en ciertos momentos de la historia, sirvieron de última Corte de Apelaciones para las disciplinas intelectuales.

Sin embargo, no creo que por el carácter metadiscursivo de su argumentación el filósofo quede confinado en una disciplina de 'segundo nivel', como lo pretendió la versión neopositivista. Ni Russell ni Marx habrían aceptado decir que el texto filosófico se refiere a discursos y que su objeto no es la verdad o el valor. Pero ya no estamos en la época en que el filósofo podía insertar en su discurso directamente el discurso de la ciencia (por interiorización al *eidós* platónico, al entendimiento clásico, al concepto hegeliano), someter la ciencia al tribunal del racionalismo filosófico. En lo esencial, recibe el texto de la ciencia, e incluso el metatexto de las controversias interdisciplinarias.

Si por azar retoma la tarea última de fundación, la destina a las controversias metateóricas en sí mismas y a lo que *a priori* puede decirse de ellas. No obstante, el autor siempre puede ejercer su fuerza de proposición, avanzar un 'programa de investigación filosófica' (sobre los actos de lenguaje, de la ética, del derecho, de la comunicación) como en tiempos de Russell y Leibniz. Gracias a estas cuestiones candentes, la interrogación filosófica contribuye a redesplegar las dimensiones olvidadas o reprimidas por las objetivaciones existentes: una manera de recurrir a lo real común a algo como a un *real* filosófico.

El carácter metalingüístico del discurso filosófico no lo priva de autonomía, tal vez porque la filosofía misma no es una teoría o una metateoría. Para ello sería necesario que hubiese un discurso unitario y único, refiriéndose al discurso mismo. No es así. Si se anulase la desnivelación entre el discurso de la ciencia y el discurso de la filosofía de la ciencia, se desembocaría en una filosofía de la naturaleza o en una variedad de positivismo.

Es sabido que no es posible formalizar la sintaxis, sino para estructuras bastante pobres. Estas no se prestan como tales al discurso filosófico. En 1931, Gödel demostró que, para estructuras más ricas,

el intento de reducción al pensamiento demostrativo está destinado al fracaso. Pero un discurso no demostrativo sobre la organización de las estructuras más ricas no es ilegítimo. Es permitido postular la irreducibilidad de un metalenguaje final en lengua natural, capaz de tomar por objeto su propio discurso. Postular también la irreducibilidad de su organización a la del discurso-objeto. Así se justifica la legitimidad de una organización argumentativa autónoma del texto filosófico.

La finalidad (*visée*) heurística

Es esencial. Para seguir precisando la naturaleza de la argumentación, convendrá relacionarla con la naturaleza del cuestionamiento. En último término, quien quiere entender el valor argumentativo de una proposición debe volver a recorrer la progresión (*cheminement*) heurística concreta donde apareció.

Aun cuando tiene una apariencia doctrinal, a semejanza de las *Sumas* de la Edad Media, el discurso del filósofo rara vez tiene la forma de un sistema cerrado y dogmático. Se da como evolución, como 'experiencia de pensamiento' que encadena las razones en una serie de preguntas. Una tesis filosófica siempre es la respuesta final a una pregunta; no se entiende fuera del quehacer generador. Aquí la búsqueda se identifica (*fait corps*) con lo verdadero.

Al autor, como interrogador, le corresponde elegir una problemática, *i.e.* a la vez una matriz de problemas que serán arrojados al campo de la discusión y un proceso de cuestionamiento. Si el autor consigue resultados, estos serán convalidados debido a esa progresión, no a causa de su contenido. Sin embargo, el argumento extrae dividendos de esto, sin que haya paralelismo entre lo que se busca interrogativamente y lo que se expone de manera argumentativa. ¿Qué relación hay entre la reconstrucción interrogativa de una aserción lograda al término de un cuestionamiento y la reconstrucción argumentativa obtenida por inferencia? La primera convierte la aserción en una respuesta, construida en un cuestionamiento en el que se *encuentra*; la segunda una conclusión, construida en una argumentación donde se prueba.

Resolver un problema, ¿es encontrar una prueba? En general, no. 1º) todos los problemas no consisten en probar un teorema. 2º) nuestra

aptitud para saber lo que buscamos es independiente del hecho de poseer o no un procedimiento efectivo para encontrar lo que buscamos. En el caso en que este procedimiento efectivo exista, y sólo en ese caso, plantear un problema es engendrar una fórmula P en un sistema S, fijando la tarea de determinar si P es un teorema de S. En ese caso P es un teorema, si existe una prueba en S cuyo elemento final es P. Pero se hace una suposición sólida: que existe un procedimiento efectivo para decidir previamente si una expresión dada S es una fórmula; luego, si una fórmula dada es un axioma; por último, si una fórmula es consecuencia de un conjunto dado de fórmulas⁶⁹.

Las tesis son solidarias de su construcción en la obra. Producto de una estrategia singular, no se pueden aislar del método que permitió establecerlas. Se mide su vulnerabilidad ante cualquier interpretación externa que las torna solidarias de una problemática exógena. Una diferencia de interpretación suele venir, en general, de una diferencia de inserción en una tarea. Cuando el cuestionamiento es interno al texto interpretado se puede hablar de diferencia de comprensión. Cuando el cuestionamiento es externo y se relaciona con el texto interpretado en un trabajo hermenéutico hay, hablando en propiedad, diferencia de interpretación. Un mismo poema puede recibir dos interpretaciones del todo heterogéneas, pero no exclusivas entre sí, por la sencilla razón de que no hay ninguna isotopía de las tareas en las cuales acontecen.

Lo anterior es perspicuo en el *Filebo*, cuando Platón hace que Sócrates, Protarco y Filebo se interroguen sobre lo que es la posesión del hombre. El procedimiento del *elenchos* se presenta apenas se necesita asegurar la coherencia de un conjunto de tesis que pueden ser asumidas o inferidas en un momento dado del cuestionamiento. La confianza de Platón en el *elenchos* puede ser renovada, pero engastada en el encamina-

⁶⁹ No obstante, hay una correspondencia, por lo menos para la ciencia, entre el proceso *erotético* de cuestionamiento y el proceso estudiado por la epistemología (a favor del cual se forjan nuevas hipótesis). Son dos aspectos de la dinámica de la investigación, concerniendo las coerciones a las que debe obedecer toda lógica de la invención. Tanto el proceso *erotético* de cuestionamiento como el proceso metodológico corresponden a la reorientación de la problemática del pensamiento científico después de los años sesenta. No apresurarse en confundirlos: uno es más *metodológico*, el otro más *reflexivo y crítico*. Más reflexivo, porque quiere fundar la posibilidad de la investigación y de la presentación categorial del pensamiento y que se refiere a las condiciones implicadas por el ejercicio mismo del pensamiento interrogativo. Más crítico, porque atañe a todas las modalidades pensantes.

miento erotético fundamental. Permite eliminar las contradicciones para desembocar en las negaciones de las posturas admitidas al comienzo. El que interroga utiliza el *elenchos* para proscribir proposiciones falsas en sí mismo o en su interlocutor. Tal respuesta parcial se contradice con sus consecuencias lógicas o con premisas suplementarias.

Así, no es por azar que seamos llevados (*infra*) a describir la situación utilizando varios registros: sistema, estrategia, cuestionamiento. Sin exclusiva. Observo que estos registros son conjugables: las tesis que forman sistema por un lado, aparecen convalidadas por el otro, debido a la existencia de una estrategia ganadora. Por otro lado, además, las mismas tesis están en cierto modo depositadas en calidad de consecuencia o de presupuesto en el curso del proceso de investigación.

Al tratarse de estrategia, la del filósofo es muy libre, mucho más, por ejemplo, que la que Aristóteles describe para una discusión dialéctica, que se asemeja a un juego fundado en un contrato que uno de los protagonistas se compromete a cumplir, mientras que el otro intenta impedir su realización. Al tratarse del cuestionamiento, el del filósofo desarrolla una problemática más o menos original, más o menos emparentada, más o menos retomada de sus contemporáneos o predecesores, marcando a veces una ruptura respecto del fondo de ciertas continuidades. A favor de este proceso heurístico-problemático, un sistema se halla 'desplegado', 'depositado' como por añadidura.

Pero si estos registros son conjugables, lo son sin correspondencia, sin dualidad estricta: una problemática puede perfectamente continuarse, sobrevivirse allende las sistematicidades. Si así no fuere, cómo explicar la permanencia de ciertas cuestiones, la existencia de ciertas problemáticas emparentadas en obras, por otra parte, diferentes, la transposición de un mismo problema de un autor a otro, como se ve en el movimiento analítico de lengua inglesa.

La A.F. debe, por consiguiente, adaptarse a las situaciones de búsqueda más que a las situaciones de ataque y defensa que privilegia la retórica propiamente dicha. No tiene por meta convencer al lector de algo de lo que el autor estuviese convencido de antemano. Se empieza por preguntas para las cuales no se tiene respuesta clara y se argumenta para lograrla. Si se pueden reconocer, junto con S. Toulmin, dos usos argumentativos del lenguaje —por una parte la defensa (*advocacy*), en

el que se está convencido de antemano de la tesis defendida (*to make a claim*) y, por otra parte, la pesquisa (*inquiry*), donde se apunta a crear un problema, incluso a entenderse sobre una problemática— las argumentaciones del filósofo corresponden al segundo de estos usos.

Así Descartes, en las *Meditaciones*, considera que el modelo euclidiano sólo puede servir como modelo de exposición. De la tradición matemática sólo retiene la aritmética y la geometría, cuyas largas cadenas de razón asignan un orden deductivo a las ideas; pero aparte del orden, importa la manera de demostrar. Su geometría algebraica asesta un golpe a la geometría sintética. El orden de las razones principales es ‘analítico’: se supone que nos enseñe el orden y el método mediante los cuales la cosa fue inventada. El método debe explicitar la vía verdadera ‘por la que la cosa fue sistemáticamente inventada’. Nada impide, una vez encontradas las conclusiones, exponerlas sintéticamente, a fin de ‘extraer el consentimiento del lector por obstinado y pertinaz que sea’. Así, escribió el álgebra geométrica a partir de 10 definiciones, 7 preguntas y 10 axiomas, para ‘probar la existencia de Dios y la distinción entre el espíritu y el cuerpo’.

Se objetará que la Ética de Spinoza no es más *more geometrico disposita sino demonstrata*. Verdad es que Spinoza intenta convertir el método sintético euclidiano en *el* método filosófico. Para él, la generación demostrativa de las condiciones necesarias corresponde a la génesis causal de las cosas consideradas *sub specie aeternitatis*. Los cinco libros de la Ética comienzan con definiciones, axiomas y postulados, y se desarrollan en tesis, demostraciones y escolios. Construcción grandiosa. ¿Es coherente, fundada en definiciones, axiomas o postulados? Más que proponer una combinatoria de conceptos primitivos, la definición de Spinoza tiene un papel heurístico: abre un camino a la reflexión.

Por otro lado, M. Guérault —en su Spinoza— nota el estatus borroso de las definiciones (de nominales pasan a ser reales), señala sus lagunas (el concepto de infinito es objeto de una explicación después de la definición 6 de Dios como absolutamente infinito, y no de una definición explícita). Otra laguna: en la misma definición 6 se recurre a la noción de expresión ni definida ni siquiera explicada. No obstante, desempeña un rol capital en la economía general del Libro, puesto que los atributos ‘expresan’ la esencia y los modos ‘expresan’, la naturaleza de Dios. Quién sabe si todo este vocabulario ‘expresionista’ que escapa

al discurso demostrativo, no fundaría más bien su posibilidad. Es la idea de G. Deleuze. Otras dificultades conciernen a los axiomas: Spinoza recurre subrepticamente a principios que no son objeto de una formulación axiomática ni distingue los axiomas de los postulados.

El orden geométrico nos despista. Además, la realización del proyecto filosófico de Spinoza excede su inscripción en el encadenamiento lineal de los geómetras. Las tesis, en lugar de hacer jugar la combinatoria de conceptos primitivos, repiten por una suerte de comentario que explicita lo que está expuesto por los principios. Curiosamente, son más bien los escolios los que aseguran la función integradora, pese a operar una suspensión o una ruptura de la continuidad demostrativa, ya sea porque los escolios presenten una demostración diferente (la proposición 5 se demuestra de otra manera en el escolio 2 de la proposición 8), o porque añadan una ilustración pedagógica de lo que fue probado. Finalmente, la estructura de la *Ética* queda bajo el gobierno de la arquitectura de los *Tratados de teología* (Dios, El alma, Los modos de conocimiento, La salvación por el amor de Dios).

Consideremos la *Suma teológica* de Tomás de Aquino para verificar allí el carácter heurístico de la argumentación. Basta leer esa célula elemental que es un artículo para ver hasta qué punto resulta del procedimiento de la *quaestio*. Parece una obra didáctica: en realidad, sólo adopta respuestas dilucidadas en la conclusión, en su último acto. Antes, es un diálogo entre varios cuyo primer momento consiste en entenderse sobre una pregunta inicial (*ponere causam*), una larga búsqueda de forma interrogativa, como las premisas dialécticas, según Aristóteles.

El segundo momento consiste en recordar las proposiciones divergentes frente al problema (*pro et contra*). Refuerzan la duda del lector, su desconcierto ante la discordancia. Por ejemplo, ¿debe un juicio conformarse a las leyes escritas (II a II ae qu 60, *De Iudicio* art. V)? Un texto de Isaías sobre la existencia de las leyes inicuas se coloca frente a una sentencia legalista de San Agustín: se discute el contenido de los textos, pero una vez escritos hay que aplicarlos. Siempre la pesquisa dialéctica gira sobre la cosa (*causa*), centro de interés que reúne a los asociados en la disputa. Los principales términos inscritos en la discusión se examinan gracias a una serie nueva de textos que permiten definiciones sobre el juicio, sobre el derecho, sobre el oficio de la ley escrita.

Un cuestionamiento de tipo informal

Este cuarto rasgo de la A.F. es un corolario del precedente. La argumentación filosófica detenta su virtud investigadora del hecho de desplegarse en el marco de un cuestionamiento *sui generis*.

La heurística normal se efectúa conforme a una inteligibilidad ya dispuesta. Así, por ejemplo, un programa de investigación científica se inscribe, en parte, al interior de una disciplina cuyos principios propios acepta. Aportará los términos fundamentales mediante los cuales el problema se formula adecuadamente. Este marco de inteligibilidad suministra modelos de solución a situaciones similares (e.g. el descubrimiento de Huygens sobre la base de la idea galileana del isocronismo de las pequeñas oscilaciones de un péndulo, que aplica a una bola que rueda entre dos planos inclinados). Pero sólo una parte del *ars inveniendi* se alimenta de esta estrategia simple. Los recursos disponibles al interior de la teoría constituida pueden ser insuficientes para resolver y aun para plantear un problema. En tal caso no podría suministrar la forma de la respuesta.

Contrariamente a la apariencia, el carácter informal posee una gran positividad. Por 'informal' no entendemos simplemente una pregunta semánticamente ambigua (e.g. '¿ha leído lo suficiente a X?'). Si así no fuere, una vez desambiguizada, se reduciría a varias preguntas formales ('¿ha leído bastante (*assez*) tiempo?... 'bastante atentamente a X?'). Una pregunta informal no es una simple pregunta vaga, referencialmente indeterminada ('¿ha leído al dictador georgiano?'), porque si no bastaría que yo conociese el referente para que mi pregunta dejase de ser informal. Preciso estas cosas porque Valéry reduce las preguntas filosóficas a preguntas vagas, ambiguas e imaginarias. No son tampoco preguntas insolubles *de facto*, porque de hecho yo soy incapaz de encontrar la respuesta ('¿hay seres vivientes en Marte?') o insolubles *de jure* porque no la tiene en principio y trasciende necesariamente el poder de nuestra razón ('¿es eterno el mundo, infinitamente divisible?').

Las preguntas informales no siempre son simples excesos (el lenguaje permite la introducción fácil de la forma interrogativa). No, son preguntas bien reales: si tuviesen respuesta nos gustaría mucho conocerlas ('¿quién soy?', '¿qué es conocer?', '¿qué es una persona?', etc.). Preguntas serias, pero abiertas. Justamente, es para no ignorar

más del todo que nos aventuramos en un cuestionamiento⁷⁰: es él el que separa la pregunta de la respuesta, el cuestionamiento en el cual pretendemos responder de la respuesta. Constituye la dinámica del proceso resolutorio que determina la forma de la pregunta misma. Entre las 'cuestiones informales', las filosóficas son especiales. Detengámonos un instante en este punto⁷¹.

Las preguntas filosóficas

Una filosofía vale lo que valen sus preguntas. Son preguntas *reales, informales, radicales, vivas*. Corresponden a un deseo de conocer la respuesta y no sólo al placer de plantearlas. Tienen un aspecto a la vez erótico y epistémico. Por ser informales, ninguna respuesta fija la pregunta, pero no se puede especificar exactamente la información deseada. Brotan de una insatisfacción y de un deseo más o menos auténtico, de una inquietud lo bastante radical como para engendrar programas propios de investigación. Examinaremos la autenticidad de una pregunta en su nacimiento. Para convertirse en una pregunta viva, es suspendida a la calidad de *Eros* filósofo.

Por supuesto, la forma superficial de una pregunta ('¿qué ocurre con el poder?', '¿cómo el deseo llega al lenguaje?', '¿qué es un número?'...) no permite decidir si es filosófica. Una pregunta tal debe formar parte de un cuestionamiento informal llevado a cabo con un lector posible, y presentar las buenas propiedades de desarrollarse bajo el arbitraje, a un nivel metalingüístico y de alcance heurístico.

Pero hay que precisar que una pregunta filosófica es una pregunta informal *objetiva* y no subjetiva, en la medida en que un acuerdo por lo menos ha sido presumido sobre la aptitud de la respuesta buscada para apaciguar la inquietud intelectual que se halla en el origen del cuestionamiento. Según si se busca efectivamente este acuerdo o no, se puede, además, distinguir el cuestionamiento filosófico de la disputa ideológica. Porque uno puede resolver los 'grandes problemas', aunque

⁷⁰ Para la construcción de esta frase y la siguiente, ver *Nota a la presente traducción*, arriba (N. del T.).

⁷¹ Se les ha consagrado un desarrollo en F. Jacques, *L'Espace logique de l'interlocution*, op. cit. Cap VIII.

no pueda plantearlos solo. El autor necesita reunir un consenso, por lo menos, *provisorio sobre la forma* que debe darse a la respuesta. La A.F. consiste en validar la importancia erotética de la pregunta, en defender las razones para determinar esta forma. Si lo logra, bien mereció su firma.

Es tradicional empezar por una pregunta en los textos filosóficos. Vean el Sócrates de Platón. También es tradicional asociar la argumentación al proceso del pensamiento interrogativo, como se ve en *Tópicos VIII*. Admitamos, por lo tanto, una pregunta filosófica sometida a la A.F. Vimos que la A.F. no se confunde ni con una argumentación erística ni con una demostración tal como se encuentra en las ciencias. Además, no puede ser asimilada a una argumentación dialéctica en el sentido aristotélico del término. Por varias razones.

En primer lugar, las preguntas filosóficas se presentan de otra manera que los 'problemas' de la discusión dialéctica tradicional. Estos eran la puesta en forma interrogativa de una idea 'admitida' por la opinión media o esclarecida. Se formulaban de manera rígida en una alternativa *p* o *no-p* y sólo podían recibir dos respuestas posibles, la aserción de *p* y la aserción de *no-p*. Después, la argumentación dialéctica sobrevenía en una discusión oral. Sus protagonistas estaban obligados a volverse paladines de una de aquellas aserciones. De suerte que el dialéctico conocía la conclusión a la que debía llegar. Su trabajo era encontrar las premisas convenientes.

Por último y, sobre todo, las premisas del razonamiento dialéctico eran aprobadas por una autoridad colectiva (*endoxa*). Nada de este género es postulado por el cuestionamiento filosófico conducido por el autor con un lector putativo. Aparte de no contentarse con lo probable, su dialogismo difiere. El autor puede ser muy sensible a sus auditores: geómetra o teólogo para Descartes; libertino, protestante o jesuita para Pascal. Pero no se limita a pedirles prestadas sus premisas para hacerse entender. No busca respondientes de peso, por el número o la calidad. Una tesis filosófica no necesita ninguna cédula de conformidad con el sentido común o la recta opinión. Puede muy bien ser paradójica, pero el ardor de los filósofos en busca de lo verdadero sería vano si lo probable fuese lo más seguro.

Pero lo novedoso es la idea de elaborar la A.F. en el marco de un cuestionamiento heurístico conducido por un autor, con un lector posible que se supone igualmente preocupado por lo verdadero, lo justo o el sentido. Y de asignar la problemática pertinente informal, inventiva de sus conceptos y, lo veremos, de alcance radical, sobre la cual la máquina tópica⁷², con su técnica de argumentar mediante preguntas y respuestas, no puede gran cosa.

Aquí la meta cuenta menos que el viaje e incluso que los primeros pasos del viaje. La tarea del filósofo es colocar la discusión en la vía. Y no cualquier vía. La dialéctica platónica consiste en partir de hipótesis y usarlas como trampolines, *i.e.* como problemas, para elevarse hasta el principio anhipotético que debe determinar la solución de los problemas así como la verdad de las hipótesis. La operación cartesiana de la duda a la certidumbre es una variante de este pasaje. Kant subordina la razón pura a la forma hipotética de la experiencia posible, a la necesidad de un principio categórico de la moralidad. Sea cual sea la diversidad de las hipótesis de partida y de las apodicticidades finales (el Uno-Bien de Platón, el Dios que no engaña del *Cogito* cartesiano, el principio de lo mejor en Leibniz, el yo de Fichte), se ha creído poder definir el movimiento del pensamiento humano como un cierto pasaje de lo hipotético a lo apodictico.

¿En qué medida esta gestión (*démarche*) reproduce el movimiento del pensamiento interrogativo? A condición de restituir a las hipótesis su carácter problemático, de no reducir las ilegítimamente a proposiciones neutralizadas, a la anticipación de una respuesta posible, partiendo por no sentar (*rabattre*) lo problemático sobre lo hipotético *ex hypotesi*. Lo que constituye una pregunta proviene y se libera poco a poco de una interrogación que se ordena en torno de lo que es digno de cuestión.

Así, se puede denominar cuestionamiento al recorrido textual, donde se aíslan las preguntas aceptables y donde se determina su forma. La importancia del estímulo erotético —el deseo— nos permite

⁷² Como máquina constructora de premisas a partir de una conclusión dada. Recordemos que reposa en el análisis aristotélico de la proposición, según los tipos posibles de predicación. Nada indica evidentemente que podamos mantener la teoría de los predicables (definición propia, género, accidente) de Aristóteles en la era de la ciencia, aun menos retenerla para aplicarla a la A. F. de hoy.

entender que se recomienda ‘no dudar en filosofía de aquello de lo cual no tenemos dudas en nuestro corazón’ (Peirce), aunque no se escriba buena filosofía con los latidos del corazón. En el cuestionamiento, conviene devolver su lugar de motor al elemento de deseo. Reencontramos una idea sencilla: para leer un filósofo del presente o del pasado, hay que intentar saber lo que representaban los problemas que se propone plantear con nosotros.

Una gran filosofía se ve perpetuamente atacada y defendida, puesta al día, reinterpretada y actualizada. Estas objeciones pueden referirse a las garantías de inferencia, luego a lo que les otorga autoridad. O, más modestamente, al hecho de haber descuidado una información, violado una regla, menospreciado un valor. La respuesta consiste en mostrar que la información invocada no constituye un contraejemplo, porque puede ser reinterpretada, que la regla no se aplica, que tal valor estaba subordinado. Esta indagación no tiene fin, puesto que el filósofo mismo participa en la busca de presuposiciones absolutas: su obra madura lentamente, al final de una larga simulación de todas las objeciones posibles. A lo más, el autor puede tratar de responder de antemano a las objeciones.

Que la interrogación argumentativa sea semánticamente creativa podemos entenderlo en las *Meditaciones*. Cuestionamiento que Descartes lleva a cabo con un interlocutor escéptico, con un geómetra, a veces con un teólogo. Hay una especie de puesta en escena pragmática de las *Meditaciones*.

Puedo dudar de tener un cuerpo, pero no puedo dudar que existo, porque ¿qué es ese *yo* que duda?

Para su argumento es esencial utilizar el pronombre personal ‘yo’ para referirse a algo de lo que su cuerpo no forma parte. Debe poder, en su uso metalingüístico de ‘yo’, ocultar una parte del sentido esperado. Ahora bien, sería imposible si, en todo momento, el código de las reglas públicas del lenguaje le vedara el pronombre ‘yo’ para referirse a una parte de sí mismo.

Por más que el análisis filosófico se lleve a cabo mediante géneros estilísticamente diversos (*Meditaciones*, *Diálogos*, *Sumas*, *Tratados*, *Aforismos*, *Disputas*), subyace una trama interrogativa. Un pensamiento

interrogativo avanza sin reparar en obstáculos. Aquí todo debe ser inventado, forma y materia, conceptos y métodos. No existe un camino. La tarea de la crítica es lograr que aflore la savia invisible.

Una búsqueda radical

Tal vez hayamos dejado de estar a la altura o a la profundidad de las verdades últimas, ‘pero no por ello dejan de existir’. Habitan al hombre como una exigencia invisible, a la cual corresponde (y, por ende, responde) el *Eros* filósofo.

De ahí un quinto rasgo distintivo: la A.F. se inscribe en un texto particular cuya búsqueda es radical. En efecto, el cuestionamiento filosófico, el de Sócrates o el de G. E. Moore (*‘the most subtle questioner’*) ocurre en dos direcciones: hacia la determinación de sus referentes y predicados, extrayendo las consecuencias de su contenido proposicional, precisando la forma de lo que está en cuestión en el marco semántico determinado por los presupuestos compartidos. Pero también pertenece al pensamiento interrogativo el repasar sus presupuestos. El cuestionamiento filosófico se reconoce en esta interminable lucha por explicitar sus presuposiciones, para no aceptar ninguna que no sea justificada de manera principal (*principielle*). Busca una presuposición absoluta.

Por ello es que las cuestiones filosóficas pueden ser denominadas absolutamente informales, a diferencia de las cuestiones relativamente informales, tales como se las plantean los expertos que representan teorías o programas de investigación diferentes en las controversias. Así –en la controversia entre Millikan y Ehrenhaft acerca de la existencia del electrón–, los adversarios que aceptan reponer en cuestión la teoría existente no dejan de compartir un fondo teórico: sus divergencias se levantan sobre un trasfondo presuposicional estabilizado, ya se trate del valor cuántico de la energía o de la estructura electrónica, que sirven de base a los físicos.

Por el contrario, la búsqueda de una presuposición absoluta convierte la interrogación filosófica en un cuestionamiento sin fin. El autor debe estar preparado para replicar a todas las tentativas de reducción que puedan ser impugnadas, de lo que él avanza como presuposición absoluta. No olvidemos que un autor no puede jamás contentarse con

afirmar, debe justificar sus tomas de posición, tornándolas aceptables –en principio– para un lector universal. Y ello a partir de la elección de la pregunta inicial, puesto que no puede decidir solo el valor erótico. Apenas se avanza una respuesta parcial, puede ser motivo de una solicitud de justificación. Ninguna base previamente dada: aquí el cuestionamiento es *radical*.

1) Carece de presupuestos o, por lo menos, de otros presupuestos que los finales, *i.e.* cuya irreductibilidad se puede mostrar (cf. la búsqueda de los primeros principios por Aristóteles).

2) Porque cuestiona el cuestionamiento mismo en sus condiciones de posibilidad: funda un método o, por defecto, justifica una itinerancia. Filosofar es interrogar de la manera más radical, para intentar orientarse en el pensamiento. Ahora bien, lo que se impone como previo, antes de embarcarse en cualquier tema, es la naturaleza del cuestionamiento mismo, su principio activo. Es, por lo tanto, un progreso en la lucidez convertirlo en tema propio de la filosofía, incluyendo esa puesta en escena interrogativa de una cierta manera de pensar, que realiza el texto filosófico. Un cuestionamiento es tanto más radical cuanto más informal es o, al menos, por no dejar ninguna forma no criticada.

En fin de cuentas, hay pocos *dogmata* en el texto filosófico. Se nos aparece como *problemático*, aun en su regulación discursiva (aquí no hay reglas preconstituidas de la textualidad filosófica). Lo que no significa que lo consiga. Sin embargo, se puede zanjar la cuestión de saber dónde y cuándo es legítimo esperar hallar un texto de factura filosófica al interior de un campo discursivo. Respuesta: en todas partes donde se cuestionan las reglas características de un cierto tipo de discurso, donde las categorizaciones semánticas se suspenden y, junto con ellas, los modos de objetivación o de representación de los objetos, incluso de aquellos que siguen confrontados en las controversias de expertos. El cuestionamiento filosófico sobreviene allí donde se localiza lo no-representable, lo no-determinable en el campo discursivo. Para nacer se necesita, ya que lo representable y lo objetivable estén en crisis o en génesis radical.

En la medida en que el texto filosófico quiere ser transparente respecto de su estatus, debe explicarse sobre el deseo específico que lo mueve, sobre lo que lo torna interesante ante el modo de cuestionamiento

puesto en práctica por aquel deseo. Creo que esta trama interrogativa –donde la erotética llegaría el límite de sus posibilidades– subyace, en grados diversos, en los muy variados géneros de filosofar, en los intentos de filósofos muy diferentes. Todos son hombres cogidos en el asombro radical, y no forzosamente de lo que es, sino de lo que habla, de lo que vive, de lo que cuestiona.

La cuestión de los paradigmas

¿Hay paradigmas de A.F.? Después de todo, si el proceso de validación comporta los rasgos distintivos que hemos descrito, podemos esperar que las obras presenten lazos de parentesco que compensen su carácter fuertemente individualizado, hasta discontinuo. La inteligibilidad de un texto depende, a la vez, de la singularidad de su organización como obra y de su coherencia argumentativa. Resta saber si todos se conforman a la esencia de la A.F.

Me parece que se puede definir un primer paradigma, digamos platónico o spinosista: allí la filosofía aparece como un modo de conocimiento *sui generis* diferente o sobreimpuesto a otros modos de conocimiento. Pretende aportar una nueva información sobre el mundo, oponer apariencia y un estrato más profundo de realidad, lanzar una mirada más comprensiva sobre el mundo. Es el caso de la *noesis* de Platón, o del conocimiento del tercer género en Spinoza. Este paradigma encuentra objeciones específicas. Kant lo critica junto con toda la metafísica tradicional: equivaldría a borrar la diferencia entre el conocimiento del hombre, que es finito, y el conocimiento de Dios, que es infinito; entre los conceptos científicos que tienen por correlato objetos y los metaconceptos filosóficos que determinan los campos de objetivación.

Otro paradigma consiste en explicitar lo que está implícito en diversos géneros de informaciones predadas. Por ejemplo, se toma un enunciado de percepción trivial, se muestra todo lo que en él se implica hasta llegar a una síntesis total mediante un proceso dialéctico. Aquí la racionalidad ya no consiste en alcanzar un conocimiento especial, sino en estar consciente de lo que se dice, de lo que se percibe o de lo que se hace, y hasta el fin. En lugar de establecer el principio de no-contradicción, se explicará nuestro esfuerzo para evitar las contradicciones en el

discurso ordinario. Se trata de explicar las asunciones implícitas. Así el significado conceptual de Dios identificado con la causa primera, etc. Este paradigma se aplica, sin duda, a la dialéctica hegeliana.

Muy distinto es el paradigma de argumentación que consiste en descubrir las presuposiciones conceptuales de una cierta empresa, por ejemplo, la ciencia. Esta vez se busca un estrato de razonamiento más allá de los que se hallan al nivel de la ciencia. La racionalidad no significa una mayor conciencia o una información suplementaria, sino la búsqueda de un fundamento. Este paradigma conviene a la deducción trascendental de Kant. Tal vez también a la clarificación realizada por el *Tractatus* de Wittgenstein. Encontramos allí el modelo del análisis trascendental, pero con el acto lingüístico desempeñando el papel de acto originario de conocimiento.

En este último caso, la argumentación consistiría en explicitar el sentido del lenguaje para descubrir las condiciones *a priori* de toda expresión. No es por un azar que el *Tractatus* traspone los grandes temas de la filosofía trascendental; la designación de un más-allá de la expresión, *i.e.* el elemento místico, es paralelo a la negación de la posibilidad de toda doctrina especulativa; la exhibición de los contrasentidos es paralela a la denuncia de los paralogismos y de las antinomias por la dialéctica trascendental. La arquitectónica del texto wittgensteniano se vuelve espacialmente visible; siete enunciados-fuente se suceden en el *Tractatus* en un proceso de profundización escandido en tres tiempos: los enunciados 1 y 2 tratan del mundo, 3 a 6 del pensamiento como cuadro del mundo, por último el enunciado 7 devela el horizonte místico. Horizontalmente, cada enunciado-fuente es objeto de una elucidación mediante enunciados que retoman cada uno de los términos del enunciado-fuente. Los seis primeros enunciados son aserciones que son objeto de un doble proceso de elucidación: horizontal, de explicación de sus términos, y vertical de profundización del sentido de sus elementos.

Paradigmas como estos son especies *d'ideal-types*. Nada impide, primeramente, encontrarlos en forma debilitada. En su segunda filosofía, Wittgenstein busca, además, las condiciones de la significación como conjunto de condiciones mínimas sobre las cuales tocar fondo. Debilita el paradigma trascendental. En segundo lugar, intenta hallar varios en un mismo sistema. Así el paradigma de la explicación de lo implícito se aplica también a la idea kantiana de presuposición. Platón

maneja a la vez el *noûs* como *organon sui generis* y el concepto de presuposición.

La proximidad de los paradigmas es la que permite la discusión mutua entre los autores: facilita el desarrollo de las problemáticas emparentadas. Y, sobre todo, el establecimiento de una estructura argumentativa bastante invariante para poner en relación los sistemas en presencia. Digo 'bastante invariante', porque debe permitir por lo menos romper el cierre de los sistemas restableciendo entre ellos un mínimo de continuidad expresa. Por otra parte, esta estructura argumentativa no deja de ser algo variable. Es tan verdad que entre dos problemáticas vecinas las distinciones conceptuales, y por consiguiente las tesis, no son equivalentes. Un ejemplo famoso: respecto de las problemáticas emparentadas del nombre propio en Russell y Frege. Según la fórmula sostenida por Russell en 1903, los nombres propios designan directamente un objeto, 'un término': poseen un valor indicativo que corresponde más o menos a la *Bedeutung* de Frege en 1892.

La distinción entre significación (*Sinn*) e indicación (*Bedeutung*) es más o menos equivalente a mi distinción entre un concepto como tal y lo que el concepto denota.

Más que hacer un pronóstico azaroso sobre el paradigma de argumentación y racionalidad que podría prevalecer en la filosofía contemporánea, o de sugerir un modelo practicable hoy, quisiera juntar un cierto número de proposiciones para discutir las:

1º) En su discurso la filosofía ha importado a menudo modos argumentativos que no le pertenecían: el modelo *lógico* con Russell y Carnap, el *matemático* con Descartes y los cartesianos, el *jurisprudencial* con Kant y la filosofía crítica, el modelo de la *interpretación* (filología para los textos clásicos, exégesis para los textos bíblicos), el modelo del *diagnóstico* médico con Nietzsche ('por ser el hombre un animal enfermizo, cualquiera de sus propósitos tiene valor de síntoma'). Cada vez, la racionalidad filosófica generaliza un cierto tipo de inteligibilidad.

2º) Pero esta pretensión totalizante de una argumentación particular plantea un problema. El modelo de análisis lógico ha perdido gran parte de su autoridad. Los excesos neopositivistas contribuyeron a ello, pero,

sobre todo, razones técnicas internas a los formalismos. Notemos que es la lógica misma la que hizo descubrir el límite de la formalización en Hilbert, tanto para fundar las matemáticas como *a fortiori* para recomendar a la filosofía de abrazar sus tropos con fines de clarificación. No obstante, todavía hoy la lógica contribuye a la apreciación de los *enjuegos* y a la determinación precisa de las consecuencias. El filósofo tendrá interés en recurrir a los métodos de análisis para clarificar sus presupuestos, explicitar sus nociones, precisar su argumentación. Y ello tanto más porque estos métodos se diversificaron (lógica modal, ilocutoria, no monótona).

¿Recurrís vosotros al modelo demostrativo? Lo trasponéis por defecto. ¿Al modelo hermenéutico? Demasiado estrecho, él trata vuestros discursos al interior del lenguaje sin preocuparse de las relaciones que mantiene con el trabajo, el poder, las relaciones humanas y la simple relación interlocutiva. Todo el método hermenéutico adopta algo rápido su opción de tener que retomar los textos, decir su sentido en un contexto y alejado del autor. ¿Acaso el esfuerzo de éste no era interrogarse con un lector putativo y meditar con él en el contexto pragmático de la obra misma?

3º) Hay que distinguir, por lo tanto, el modelo de racionalidad validado por el discurso filosófico (ya sea geométrico, lógico, hermenéutico, etc.) y el modelo mismo de racionalidad filosófica. Ningún modelo local conocido puede desarrollar una autoridad incontestable. Su originalidad como discurso depende, de manera negativa, de un postulado de irreductibilidad.

Ya para la aritmética, ciertas tesis metalógicas han podido establecer que no es posible formalizar su sintaxis. Una filosofía de la aritmética, cuyo discurso no fuese demostrativo, se ve justificada. Porque se puede lograr un criterio negativo de legitimidad: dada una interrogación –singularmente cuando concierne la totalidad de lo vivido– el discurso filosófico que toma por tema su formulación es legítimo, porque su organización es de pleno derecho irreductible a la de la formulación en cuestión. Según G. Granger, un sistema filosófico no puede tener sino una *metaestructura*. Y eso, porque no es de la misma naturaleza que la estructura tematizada. Y nada impide postular la posibilidad de una organización argumentativa autónoma. Su análisis depende del historiador de los sistemas. Ya no son las construcciones

objetivas, sino las búsquedas de sentido en un último metalenguaje. Su orden de razones no podría separarse de la puesta en orden, cada vez particular, de los contenidos.

No hemos podido avalar las pretensiones totalizantes sobre la disciplina filosófica de la retórica, sino solamente su uso auxiliar (protréptico, propedéutico). Por lo menos, si la tomamos en sentido estricto. Todo lo que atañe *lato sensu* a la puesta en forma de la obra filosófica puede, en el paratexto, apuntar a la intimidación del lector; en el texto mismo, debe convencerlo. El concepto de estilo que puede funcionar aquí debe ser compatible con una validación argumentativa real, provista de sus criterios de coherencia y de invariancia temática.

Más que celador de grandes pensamientos o que un abogado de doctrinas edificantes, el filósofo es un promotor de problemáticas. ¿Bajo qué condiciones un autor puede pedir prestada una tesis, argumentar contra ella, retomar una distinción o una cuestión? A condición, o bien, de hacer valer que su problemática se emparenta bastante con la suya como para autorizar esta retoma. O bien, que un autor pueda apoyarse en procedimientos argumentativos transsistemáticos.

Por supuesto, una teoría de la A. F. falta por construir. A mi ver, sería una especificación de una teoría de las estructuras interrogativas. Ya podemos ver que el análisis debería pedir a la lógica de las preguntas, a la retórica de la argumentación, a la historia de la filosofía, al análisis estilístico de los discursos, a la pragmática de la comunicación, etc., conforme a una interdisciplinariedad regulada. He abogado por una validación argumentativa dotada de una cierta *invariancia*, capaz de desarrollarse a media distancia de dos sistemas de pensamiento. Sólo ella permite entender cómo ciertos filósofos logran hablarse, transmitirse ciertas interrogaciones a través de las fronteras de sus obras; en otras palabras, cómo se asegura un mínimo de comunicación. Ocurre con la posibilidad misma de una discusión *mutua* de las tesis de un crítico o de un autor. Sin lo cual no podría rendirse cuenta ni de las proximidades ni de las rupturas ni de las transferencias de problemáticas, que son objeto, entre los autores, de un gran número de declaraciones y de argumentaciones medianeras.

Simultáneamente, nos ha parecido que los procedimientos argumentativos seguían siendo centrales en los textos filosóficos y que

era preciso asegurarles una función, a cualquier precio. Se les pide realizar la coherencia interna al mismo tiempo que la comunicación externa de los sistemas. Gracias a la interpretación de medios estilísticos diferentes, ellos se desarrollan en el seno de un cuestionamiento que el buen lector debería poder reconstruir en la progresión misma del texto. Son las cuestiones que aparecen al interior del cuestionamiento que los autores retoman a lo largo de la historia de la filosofía, reformulándolas, desplazándolas, subvirtiéndolas.

No pretendo haber encontrado condiciones necesarias y suficientes ni, sobre todo, haberlas articulado. Pero para asegurar una generalidad mínima a la A.F. he avanzado un cierto número de rasgos distintivos de los cuales algunos son de carácter sintáctico y otros de carácter semántico-pragmático. Son los caracteres de auditorio universal (o, mejor, de comunicabilidad de hombre a hombre), de heurística, de radicalidad, de cuestión informal, de nivel metalingüístico.

*

Tratándose de la primera cuestión que planteamos en el umbral de este estudio, aparece que los rasgos distintivos de la A.F. son tales, que no permiten más asignarla a ninguno de los cuatro regímenes de argumentación que Aristóteles distinguía en sus *Refutaciones sofísticas* (165 b) —didáctica, dialéctica, erística, crítica— sobre una base que no es más totalmente la nuestra. Estos rasgos distintivos están más o menos representados en los paradigmas de argumentación que la historia de la filosofía permite reconstruir. Estos paradigmas mismos están puestos en obra en los sistemas, no sin interferencia. Si no es indispensable que un discurso presente tales caracteres importa, sin embargo, que al menos uno de ellos esté presente para que una argumentación se entregue como filosófica.

Tratándose, en segundo lugar, de nuestra interrogación lateral respecto de la especificidad *estilística* de las obras, hemos creído observar lo siguiente: en el fondo, toda filosofía es asunto de forma, salvo lo que en ella exceda la obra aislada. Si el texto es ciertamente el lugar donde toda forma se crea, algunas de sus determinaciones formales provienen de problemáticas más amplias que exceden los límites de una obra singular. Pero la sobredeterminación inevitable introducida por la forma filosófica, por una parte, pero también el esfuerzo para plegar

esta forma a las exigencias conjugadas del pensamiento interrogativo y de la validación argumentativa, por otra, darían qué pensar a la vez en la riqueza virtual (*prégnance*) del hecho textual y en una capacidad de regulación transtextual poco discutible en los mejores autores.

IV

El impacto filosófico de la condición de textualidad

Aquí vemos a la filosofía puesta, de hecho, en una enojosa postura... debe manifestar su pureza.

Kant

Demasiado tiempo el filósofo vivió la historia del pensamiento (ante todo una historia de textos escritos) como si la escritura no tuviese nada que ver con el estilo como trabajo de sentido. A decir verdad, hay dos *ausencias*, si no tres: la del pensamiento del texto y la del texto en el pensamiento. Sin hablar aún de la ausencia del texto en el pensamiento del pensamiento. Pase todavía la ausencia de lenguaje, ese estado ingenuo del pensamiento prefabricado, ¡pero la ausencia de texto! Varios autores han protestado contra este mito de la inmaculada concepción: el cuestionamiento filosófico, no más que otro, no puede engendrarse en la transparencia, como si la forma que se le diese fuera accidental.

Dos actitudes en presencia: la de los *reconstruccionistas* al estilo de M. Guérout, que se dedican a constituir invariantes formales más allá de la diversidad discursiva. Para ellos, no hay género filosófico sino sistemas cuya estructura debe ser reconstruida. La 'dianoemática' es un ejemplo patente. Anhela cumplir la idea kantiana de una historia de la razón pura, donde la realidad de los sistemas hallaría su 'deducción', *i.e.* su justificación.

Encontramos esta última inspiración, al parecer, en J. Vuillemin, cuando emprende el estudio de los sistemas filosóficos y los clasifica según sus relaciones con la necesidad y la contingencia, apoyándose en el análisis lógico de los tipos de predicación. Se trata de revelar —de manera en sí misma sistemática— por qué los sistemas toman esta forma, de determinar sus elecciones para permanecer coherentes, conforme a medios argumentativos dados. La textualidad no se reconoce del todo en sus exigencias: la forma no es sino la traducción de un sistema racional ideal que podría expresarse de otra manera. La elección de una

forma (dialogada, aforística, teatral) sería indiferente, ya que obedece al requisito de racionalidad.

Muy distinta es la actitud de los *deconstruccionistas* como R. Rorty. Para ellos, que reivindican la existencia de una retórica interna al discurso filosófico, subyacente e irreductible, cada género posee sus propias reglas: el filósofo debe contar e, incluso, valerse de ardidés con ellas. Sus obras tienen un estilo en sentido amplio, donde su contenido es inseparable de su forma, no en el sentido de una obra de arte o de un discurso subjetivo sobre lo vivido. La estructura del texto kantiano que debe ser restituida con ayuda de una teoría de la invención textual.

¿Se deduce de ello que la importancia de la textualidad resulte sobreestimada? Sí y no. Por cierto, es imposible separar retórica figurativa y racionalidad argumentativa, puesto que una compromete a la otra de manera no dominable. Por otro lado, un texto filosófico se convierte en un artefacto sin factura necesaria. Contraparadoja: no hay género filosófico que corresponda a un contenido dado.

Pero si no hay forma ni género privilegiados, la filosofía está condenada a expresarse en lo no-filosófico: es irremediamente impura. Su textualidad pura termina por disolverse. Se reduce a una familia de géneros literarios o a 'un género particular' (Valéry). Lejos de privilegiar un estilo filosófico, estaríamos de inmediato en la multiplicidad de formas textuales. Se celebra la variedad, valor postmoderno.

Para la escuela postmodernista, surgida de Nietzsche y de Heidegger (*the now declining school*, se dice hoy en Estados Unidos, donde el desafecto es la medida del entusiasmo), todo es deconstructible. Se diría una insurrección de la filosofía contra su pasado. De hecho, paga la cuenta la especificación del orden filosófico. La partición con su otro se borra en la emergencia difusa de una literatura generalizada.

Interrogatividad y textualidad

¿Cómo pensar la oposición de las dos actitudes precedentes? No es posible aquí someterlas a un análisis completo. Ni adoptar una de ellas sin examen. Tampoco basta no dar la razón a ninguna de las dos: si la filosofía no es sino una familia de géneros literarios, mal se

ve cómo evitar una inconmensurabilidad radical de los textos. La idea de historia de la filosofía se ve comprometida.

La deconstrucción pretende llevar al extremo el genio filosófico de la textualidad. Pero, ¿puede hacerlo eludiendo el problema de la naturaleza, de los tipos y fundamentos de la interrogatividad? A la inversa, uno se pregunta lo que quedaría de una obra singular si se le subvirtiera la textualidad por los presupuestos filosóficos que presiden la reconstrucción. ¿Entonces?

Sin duda, hay una relación no accidental entre la forma y la elaboración de sentido cumplida por la filosofía, por ejemplo entre la dialéctica platónica, el uso del diálogo y correlativamente la sospecha de espíritu platónico arrojado sobre la escritura.

Nadie queda satisfecho con una filosofía que se contenta con plantear preguntas. La crítica de un texto filosófico no consiste solamente en mostrar que sus preguntas son típicamente filosóficas en su forma característica, consiste también en establecer que merecen ser planteadas, lo que acontece con su categorización y con su *telos*, lo cuestionable.

Las cuestiones filosóficas son tales, que la naturaleza misma de la inteligencia humana las hace rebotar sin fin. Luego el filósofo hace un esfuerzo para explicitar sus propias presuposiciones. Lo cierto es que la interrogación aquí se obliga a remontarse cada vez más alto. Vean las preguntas de segundo grado en Wittgenstein, pretenden ser previas. 'Plantearíamos una pregunta desprovista de sentido si preguntáramos...'. k. Es como autocomprensión del hombre que el filósofo tiende a la interrogación libre o liberada. Con la única condición de establecer la pertinencia (eventualmente intempestiva) de una interrogación. De ahí la precariedad crítica de interrogarse acerca de la autonomía de su propio recurso.

Disciplina de lo indisciplinable, la filosofía es el alma de la interrogación, por cuanto tendría su fin en sí misma. Su radicalidad es de orden lógico o presuposicional. Se puede, sin duda, reemplazar este programa por el de la crítica racional ilimitada (o la puesta en cuestión abierta). Elegiríamos una de las posibilidades siguientes:

- 1) Una regresión infinita que retrocediese tan lejos como fuera posible la busca de las razones.
- 2) Un círculo lógico en la deducción fundadora
- 3) Una detención del proceso de fundación que suspenda el principio de razón suficiente.
- 4) Como nos enseñó Hans Albert, el esfuerzo filosófico consiste en volver válida una de estas tres ramas. Y es harto posible que ninguna de ellas sea aceptable⁷³.

Si reflexionamos en lo que podría justificar que una interrogación se desarrollase tan lejos como le fuera posible, no encontramos otra razón que esta propiedad insigne: ir hasta las raíces presuposicionales. La ilusión no es buscar un punto de partida, sino buscarlo sin presuposición. El filósofo quiere reducirlo a lo que puede justificarse mediante un quehacer autónomo, abierto, que tiene su finalidad en sí mismo. Llevar la aventura del pensamiento por el lado en que la problemática es más resistente, más intensa, es *habitus* filosófico.

El dispositivo enunciativo, que es un índice del dialogismo del texto, sigue siendo complejo. Porque un filósofo no podría caminar hacia una respuesta sin dirigirse río arriba (*en amont*) hacia los presupuestos que tornan aceptables las preguntas. Ellos deben ser compartidos:

1) Entre él y sus predecesores: la historia muestra que los filósofos suelen ir en parejas. Aristóteles crítico de Platón, Descartes lector de Montaigne, Russell polémico con Meinong, Leibniz y Locke discuten mediante personajes interpuestos en *Les Nouveaux Essais*. El movimiento analítico anglosajón hace dialogar una corriente empirista con una corriente formal.

2) Entre el autor y su lector. Al autor le toca elaborar una argumentación con el lector en calidad de contestador virtual, el tiempo de una obra. El dispositivo enunciativo involucra principalmente la presencia del lector. Se pide que el lector intervenga y forme parte de una actividad conjunta. Se espera de él que ponga lo suyo para entrar en interrogación. No es un Robinson pensativo.

⁷³ H. Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 13.

‘Interrogación’ es en lo que se convierte el cuestionamiento como actividad semántica conjunta. Corresponde al autor y al lector diferir la respuesta a una pregunta hasta que otra haya recibido su respuesta y de escalonar así las respuestas parciales.

Sin pretender agotar el tema, ya podemos decir que la función referencial se despliega en un cuadro interrogativo. Por lo tanto, queda suspendida. Su nivel metalingüístico la constriñe a operar vía los discursos de que se trata. Recordemos que, en tal contexto, los interrogativos ‘¿quién?’, ‘¿qué?’, ‘¿cuándo?’, ‘¿dónde?’ no nos permiten identificar lo que responde a los términos de los enunciados, pero indican de manera cada vez más precisa lo que está en cuestión: tienen una función inductora en el proceso de referenciación de las instancias enunciativas.

¿Qué decir ahora de los predicados del filósofo? Sin duda remiten a conceptos *sui generis*. Este tema, que debemos agradecer a G. G. Granger, nos concierne por repercusión del tipo de pensamiento interrogativo. El filósofo razona en el curso –y dentro del marco– de su cuestionamiento. Este último pone en movimiento la busca de hipótesis, de sus implicaciones, pero también remontando a sus presuposiciones. Ya sea que el autor desplace la cuestión inicial o que reconsidere la respuesta parcial que le dio o que extraiga una presuposición nueva para contestar una pregunta.

De igual manera, en una gestión (*démarche*) interrogativa, las presuposiciones se producen a pedido. Pueden invalidar las presunciones iniciales, desviar el curso de la argumentación. Deben ser objeto de un acuerdo progresivo que se establece y obtiene con el lector.

Denominemos ‘pragmáticas’ a las presuposiciones⁷⁴ que jalonan el cuestionamiento y no podrían precederle. Se dirá que la lógica que puede reivindicar la A.F. es de aquellas que hoy llamamos ‘no-monótonas’: una lógica apta para dejar lugar al proceso de revisión de las creencias, en un razonamiento conducido en situación de conocimiento incompleto. Sabemos que para tenerla en cuenta se deben introducir las disyunciones de varias posibilidades independientes de las presuposi-

⁷⁴ Acerca de esta noción, cf. F. Jacques 1979, op. cit., pp. 171 sq. Cf. también nuestro artículo ‘Implication, présupposition et stratégies discursives’, *Travaux de linguistique et de littérature*, XXIV, I, Strasbourg 1986, pp. 155-168.

ciones iniciales, hasta el punto de cambiar en el camino el stock de las asunciones admitidas.

Para el lector, leer un texto filosófico es participar en una busca interrogativa más que acompañar una encuesta acerca de una vivencia. Por lo tanto, si los conceptos filosóficos no sirven para pensar un ámbito predeterminado de operaciones y objetos, tampoco son simples correlatos abstractos de lo vivido. Lo vivido de una experiencia remite a la conciencia que capta y plantea una realidad. Pero la conciencia del *ego interrogans* no tiene más los privilegios del sujeto meditando en primera persona, cuya vivencia individual y los *Erlebnisse* servían de referencia infranqueable (*indépassable*).

Wittgenstein insistió sobre el hecho de que se debe renunciar a considerar las palabras como 'traducción de otras cosas que hubiesen estado allí antes que ellas'⁷⁵, o como expresión de una vivencia anterior. Contrariamente a Granger,⁷⁶ el problema que se nos plantea es la relación del concepto filosófico con lo vivido. Nos resulta difícil considerar que toda filosofía sea una investigación sobre el significado de alguna experiencia vivida que tiende a organizarla en una totalidad virtual.

Las palabras-clave de toda filosofía ven elaborarse su sentido poco a poco en la obra. Vean los términos 'accidente' en Aristóteles así como en Descartes, Spinoza y Locke; 'juicio' en los estoicos; 'voluntad' en Kant y Nietzsche; 'incantación' y 'encuentro' en Marcel; 'praxis' en Marx; 'relación' en Buber y otros. De ahí que presenten una polisemia notable que mantiene un campo abierto a la aventura del pensamiento. Esta polisemia preserva la posibilidad de las extensiones y mutaciones que exige un pensamiento en devenir. Si la forma de una pregunta no está determinada es porque su sentido es difícil de definir y no es unívoco.

Los mismos términos siguen sirviendo de pivote por su retoma (*reprise*) a todo lo largo de la historia de la filosofía. Sin embargo, para evitar los contrasentidos que podrían nacer de esta retoma reciente, conviene devolver a cada obra la singularidad de su léxico conceptual. Una lectura atenta se esfuerza diacrónicamente en restituir el avance

⁷⁵ L. Wittgenstein, *Fiches*, Gallimard 1970, § 191.

⁷⁶ G. G. Granger, *Pour la Connaissance Philosophique*, O. Jacob, 1988, p. 155.

(*cheminement*) interno que determina poco a poco el registro de cada término de una misma obra.

Después de lo cual, la crítica estructural puede reconstituir sincrónicamente la red conceptual gracias a la cual sus términos se condicionan, se elucidan (por ejemplo, en un análisis regresivo) y se entredefinen para una parte de su contenido (la totalidad no siendo entregada, sino por la obra entera). La proyección y la inscripción en el orden lexical de esta red conceptual le confieren su estabilidad. Tenemos así la idea de las remisiones mediante los cuales la filosofía asegura su coherencia sin perder nada de su movilidad.

En todo momento, una parte congruente del campo semántico de los términos se actualiza en el discurso. Se supone que el filósofo no dispone de entrada de un código lingüístico preestablecido. Da prueba de su buena fe conduciendo su argumentación de manera interdiscursiva, haciendo intervenir las impresiones (*les vues*) de un lector putativo, con el cual se supone que debe unir sus esfuerzos con miras a un fin común. Incluso cuando medita (a menudo en primera persona) le ocurre entenderse con algún otro privilegiado, socio o adversario, Dios o genio maligno.

Estratégica, sistemática, problemática

Empecemos de nuevo desde aquí para considerar tres puntos de vista sobre la textualización filosófica. Tres etapas o tres pisos:

Ante todo está el pensamiento o el texto, como estrategia ganadora. Con sus *enjuegos*, ¿qué puede hacer al escribir este libro? La idea es valiosa para los retóricos. Pero no solamente: en nombre de ciertas convicciones propias el autor puede adelantar una tesis y sondearla dentro de sus implicaciones últimas. Tendrá adversarios o aliados, es inevitable. Se cooperará por un objetivo limitado o se combatirá por la ganancia de la partida. La partida se establece con ellos o contra ellos, en el centro o por encima de la refriega. El texto se presenta como una tesis que hay que defender, una tentativa que tiene un *enjuego*: para que todo cambie, a veces suele ser suficiente avanzar una tesis en el momento oportuno, como una pieza en tal o cual casilla que minutos antes nada designaba. Como el caballo en el ajedrez –única pieza que

puede saltar por encima de todas las demás— el autor evita las defensas sin traspasarlas.

Luego está el sistema. A menudo más oculto a la conciencia del lector así como a la del autor. Hablando en propiedad, el sistema no es asimilable a una estructura de objeto⁷⁷, en el sentido de que un conjunto de elementos cuenta con leyes de composición formalmente descriptible. Se determina una estructura por el dato (*la donnée*) de las relaciones primitivas entre los elementos. En último término, corresponde a una constitución axiomática del objeto de pensamiento.

Pero es una situación límite que los textos no cumplen en su gran generalidad, excepto donde el conocimiento determina y clausura el conjunto de las condiciones. En matemáticas, y ni siquiera. En todo el resto el análisis, lejos de ratificar la cláusula de cierre, la cuestiona de nuevo. Si se requiere una coherencia, la del sistema, esta no es reductible a una consistencia lógica. Se dirá que el sistema de un filósofo tiende, que se mueve hacia, que vacila en adoptar tal nueva tesis. Y para asir esta orientación del sistema, se le compara con otros que se le avecinan. Gracias a la crítica histórica, aparecen direcciones que el filósofo no habría podido percibir tan claramente. La continuidad de una evolución no es sino una manera de expresar la coherencia del sistema: en cuanto está proyectada en el devenir.

Finalmente, existe ese punto de vista no menos transindividual que es la problemática, que hemos privilegiado por nuestra cuenta a causa de la relación intrínseca entre interrogatividad y textualidad⁷⁸. Este punto de vista comanda la continuidad ligada de cuestiones, es la matriz de los problemas mismos, el devenir que los arrastra. Otro nombre de la tematización confiere al texto el sabor de los comienzos y el ritmo jadeante de su avance.

La provocación contenida en los grandes textos prohíbe todo reposo al pensamiento. La extraña incompreensión de los críticos no proviene del hecho de que lean poco, de que no restituyan la tesis dentro del sistema, sino de que no ingresen en la interrogación del texto.

⁷⁷ G. G. Granger, 'Systèmes philosophiques et méta-structures', *Études sur l'histoire de la philosophie*. En hommage à Martial Gueroult, Lib. Fischbacher, 1964, 140-142.

⁷⁸ F. Jacques 'De la signifiante', *Revue de Métaphysique et de morale* 1987 N° 2, 179-218.

Algunos filósofos empujan los problemas insolubles hacia el exterior del sistema; en otros, una o varias cuestiones quedan ampliamente abiertas en el centro del sistema y llegan a obsesionar la obra entera. Para qué hablar de la pertinencia respectiva del sistema, de la estrategia y de la problemática.

1º) A primera vista ella es desigual, según las prácticas textuales. ¿Cómo atribuir a una novela una estrategia, imputar un plan de campaña a un novelista a quien no le importa un bledo en su experiencia de escritura? El juego de ajedrez evoca mejor la facultad que tiene el poeta de suscitar imágenes, según leyes de correspondencias tan secretas como las relaciones entre las casillas que dormitan en el tablero.

2º) Estas perspectivas siempre interfieren un poco. Su entrelazamiento (*entrelacs*) tiene todo para apasionar a la crítica textual. Las preguntas que se plantean difieren. Respectivamente: ¿Qué hay de la sintaxis y de la semántica de los sistemas? ¿Por quién y para quién se adoptan las estrategias? ¿Cuándo nacen las problemáticas y para servir de matriz a qué problemas subordinados?

3º) No son igualmente fundamentales⁷⁹. Un autor es hasta cierto punto 'estratega' dentro de su libro como lo es en su vida: un luchador que debe deshacerse de sus adversarios sucesivos. Debe hacer ejercicios incluso cuando aun no combate. Los conceptos también extraen su sentido de su juego con otros conceptos conexos, en tesis privilegiadas que la crítica temática reconstruye como etapas de ciertas estrategias argumentativas. Sin embargo, el límite de una explicación estratégica de la obra proviene de la ilusión retrospectiva. Se atribuye a un autor, en calidad de proyecto, la estrategia supuestamente ganadora, que ha sido seguida de hecho en su cuestionamiento textual.

Así nuevamente, al adoptar la sistematización no se debe olvidar que es la interrogación dominante, por su grado de avance, la que ha producido las distinciones conceptuales que la jalonan. La explicación estructural encuentra forzosamente un límite. El sistema se limita a coordinar logros (*des acquis*). Dibuja el bucle que protege a la verdad

⁷⁹ Desarrollamos este punto con ocasión del debate que siguió a la exposición de Joëlle Proust en la Sociedad Francesa de Filosofía, sesión del 27 de febrero de 1988.

de sí misma. Demasiado estática, la explicación pierde lo viviente del texto, lo que dirige bajo cuerda la génesis o la epigénesis del sistema.

Es bastante (*assez*) esencial a las significaciones el estar organizadas en sistemas. Un buen historiador es capaz de proceder a un análisis estructural de la obra que ponga en evidencia la articulación del sistema. Un caso prototípico: las *Meditaciones* de Descartes. El autor no sigue el orden de las materias, sino el orden de las razones⁸⁰. Henos aquí devueltos al análisis del proceso de validación. El orden de las razones atañe al pasaje de lo condicionado a las condiciones. Facilita el camino de acceso de las verdades al alma humana. Su finalidad: producir la certidumbre cognitiva. Se verifica que el análisis y la interrogación llevados a cabo en un texto filosófico tienen una finalidad muy distinta que los de un texto científico.

Pero no es la última palabra. No se ha observado lo bastante hasta qué punto el encadenamiento de las tesis, según el orden de las razones (donde la que es enunciada antes que la otra es condición de esta otra), debe considerarse tomando en cuenta las exigencias de una investigación diversificada. En definitiva, ¿no es ella la que inspira toda la empresa? Para Descartes es la problemática de los límites de nuestra inteligencia, enunciada explícitamente en la octava de las Reglas para la dirección del espíritu. De un lado, nada es más sistemático que el pensamiento de Descartes. La totalidad del sistema del saber seguro concierne (*concerne*) la unidad de los principios primeros, de los cuales deriva todo conocimiento seguro posible; pero, de otro lado, es el problema planteado desde 1628 el que torna necesaria la reflexión sobre el entendimiento y el cuestionamiento de su validez. Esta subordinación es esencial.

La búsqueda de la validez objetiva de los conocimientos claros y distintos subtiende el cuestionamiento cartesiano. Que es determinante. Nos remontamos de condición en condición agotando gradualmente el contenido del espíritu, legitimando cada vez una nueva especie de conocimiento. Este punto de vista de la *ratio cognoscendi* nos hace ir a *facilioribus ad difficiliora*. La preocupación por fundar la certidumbre condiciona la aparición de las cuestiones metafísicas. En esta óptica

⁸⁰ J. Vuillemin, 'Sur les propriétés formelles et matérielles de l'ordre des raisons', *Études sur l'histoire de la philosophie. En hommage a Martial Guérout*, Lib. Fischbacher, Paris 1964, y G. G. Granger, 'Systèmes philosophiques et méta-structures', *ibíd.*

deben ser comprendidos el lugar de las tesis, el orden de los problemas. Dos grandes preguntas comandan todo el proceso de las *Meditaciones*: ¿responde la realidad exterior a las exigencias internas del entendimiento, son esencias mis ideas claras y distintas? Por cierto, para responderlas se habrá requerido el sistema cartesiano, pero lo determinante es el orden de los problemas. Hay una prioridad del problema de la verdad intrínseca de la idea, sobre el problema del error formal. Cada vez, ha sido necesario entrever la vía en la cual buscar las soluciones y, entonces, encontrar las verdades. Así se llega a Dios, Cuarta ‘verdad’ en el orden de las razones, en el curso de una meditación que concierne el fundamento del conocimiento.

Es un hecho que a menudo tal problema permanezca irresuelto en cierta etapa de la evolución del autor, lo que lo conduce a retomar, reestructurar o, por lo menos, a completar su sistema. Se ha establecido magistralmente para la filosofía de Fichte. A su vez, los puntos de sutura arquitectónicos de la obra no dejan de causar problema. Es así que los yerros, como la necesidad de un sistema, se convierten en fuente de perplejidad. Kant proponía llamar elucidación crítica a la justificación de las razones por las cuales una ciencia –o una de sus secciones, constituyendo ella misma un sistema– debe tener precisamente esta forma sistemática y ninguna otra. Las imperfecciones, bajo el ángulo de la sistemática, se transforman en puntos de ‘discernimiento’, *i.e.* en ocasiones para que la problemática rebote. De lo que la crítica textual puede apoderarse, a fin de establecer que los grados de libertad expresan una exigencia efectiva de investigación a nivel de la organización viviente.

Por solidarias que sean las perspectivas del sistema y de la problemática, esta solidaridad sólo es parcial. De un lado, es, por cierto, difícil abstraer ciertos problemas del sistema donde están colocados y considerar que hay migración de un sistema a otro, porque es esencial para un problema ser formulado e instruido dentro del sistema que es su elemento. Pero, de otro lado, la jerarquía de los conceptos puede variar al punto de disimular una verdadera identidad de problemáticas. Es dudoso que algún día se pueda unificar el lenguaje metasistemático capaz de establecer la analogía de los sistemas, por una parte y, por otra, el lenguaje destinado a revelar la parte común de las problemáticas. El punto de vista del sistema y el punto de vista de la problemática están lejos de presentar una dualidad completa. Son, por una parte, irreductibles.

Adoptamos el partido de acentuar el aspecto problemático del texto, porque es epigenéticamente fundamental. Los demás puntos de vista no pueden arreglárselas sin él, en circunstancias que lo inverso no es verdad. Él sólo rinde cuenta del hecho de que un problema pueda continuar sobreviviendo cuando se pasa de un sistema a otro. Suponiendo que dos textos revelan la misma estructura de problema, ciertos conceptos que en ellos ocupan un lugar análogo pueden ser considerados como emparentados, con el riesgo de especificarse al interior de sus sistemas respectivos. A la problemática le toca impedir al contenido del texto que se propague al exterior y ordenar al interior los regímenes discursivos⁸¹.

Así son superados varios conflictos: el de lo cerrado y lo abierto, de la regla y del juego. Por lo demás, uno tiene siempre el poder de transformar la problemática de manera que dos sistemas reconstruyan al mismo sentido o un sentido textual diferente.

La jerarquía entre estas perspectivas me parece, por lo tanto, bien real. Autores como Aristóteles, Leibniz o Hegel semejan arquitectos de catedrales, atentos a rejuvenecer o completar un edificio cuyos cimientos son buenos. Sus problemas parecen desprenderse del sistema donde encuentran los términos de su formulación, y suele ser el caso. Pero los problemas centrales nacen de una problemática. Solamente después no es inconcebible que una problemática se organice en sistema, venga a colarse en una combinatoria, no sin perder ahí su vida.

Importa asegurar al sentido textual la promoción filosófica que le es debida. Este *leitmotiv* semántico y noético no debe ser confundido con el *leitmotiv* semiótico de los años sesenta. El conocimiento no es más un ver, su verdad reside en la búsqueda que saca a luz sus momentos, a riesgo de emplazar de las otras modalidades de la competencia interrogativa (científica, teológica...), de las que el *ego* de los cuestionadores es el sitio sin ser la fuente. En vez de esperar del filósofo que se restablezca como fuente del acto que instituye toda norma y acoge toda novedad, su tarea —conducida en reciprocidad con sus lectores, los otros filósofos, y los otros detentores (*tenants*) del pensamiento— se determina históricamente. El

⁸¹ Particularmente el sistema de la argumentación. Se puede consultar G. G. Granger *L'argumentation philosophique*, Odile Jacob, 1988, 201-240. Y F. Jacques, 'L'argumentation dans le texte philosophique', *Reflexão 46. Caminhos da epistemologia*, Campinas, SP 1990.

problema no es más qué es comenzar, sino por dónde comenzar, puesto que la necesidad de proseguir está ya comprendida en la temporalidad de la búsqueda. El momento esencial ya no es interpretar el mundo, sino el momento en que aprendemos a interrogarlo juntos. Imposible no hacer justicia a estos elementos que la reducción a la esfera monádica no alcanzaba: el tiempo, la historia, los otros participantes necesarios a toda búsqueda. Son los elementos de desvío y luego de retorno, constitutivos de toda reflexión que no es ‘inconsiderada’.

Admitiendo que el filósofo sea el interrogante radical, hay diversas maneras de concebirlo. Otra cosa es convertirlo, como Husserl, en el interrogante en el sentido, de un sujeto absoluto, que inaugura la palabra expresiva del sentido porque se supone que sólo él porta la posibilidad de tal expresión. En tal caso, su tarea es asistir a la manifestación del sentido de que es portador, descubriendo por sí mismo la raíz de este sentido: los núcleos de actos constitutivos de esta experiencia. El filósofo es entonces el recitante originario de sus propios posibles. Otra cosa es hacer del interrogante radical la reciprocidad en acto de un nosotros interrogante. ¿Quién interroga allí con quién? ¿Quién es el *erotomenos* y el *eroton*? Ahí cada uno recibe del otro su capacidad de interlocutor según la reciprocidad. El pensamiento que se textualiza ofrece este carácter fundamental de afectarse (*s'affecter*) con sus propias actividades relacionales. La forma buscada no es más la pura forma del yo interrogador, sino de un nosotros interrogante siempre en camino, que tiene a cargo radicalizar las interrogaciones de la época.

La textualización de los conceptos

Sustancia de Aristóteles, *cogito* de Descartes, mónada de Leibniz, condición de Kant, poder de Schelling, duración de Bergson, trabajo de Marx... En la medida en que –lo hemos visto– ellos pretenden reflejar la totalidad de un pensamiento, de una experiencia, incluso de una cultura, son metaconceptos. No están dados sino por crear. Importan las figuras de su creación, los momentos de su autoposición. Son irreductibles a esquemas operatorios y funcionales. Por esto, no podrían ser expresados por los simbolismos especificados de las lenguas artificiales, sino en la lengua natural, única lo bastante rica para servir de instrumento metadiscursivo universal. De igual manera, el sistema de los metaconceptos filosóficos que la crítica puede reconstruir forma parte de su propia puesta en perspectiva.

Es claro que la tarea de cuestionamiento no permite analizar aquí conceptos que serían producidos por construcción operatoria en un campo de objetivación, a semejanza de lo que ocurre en las ciencias. Se podrá, por lo tanto, negativamente reputarlos como conceptos vagos. Si los conceptos filosóficos son articulables ulteriormente en sistemas, estos últimos seguirán rebeldes también a toda estructuración conjuntista (*ensembliste*). Recordemos que los conceptos filosóficos son reflejados, *i.e.*, producidos por reflexión en otras formas culturales, eventualmente en otros textos.

Lo que confirma un resultado precedente: el encadenamiento argumentativo de tales conceptos no es reductible en principio al encadenamiento proposicional, lo que no podría tener lugar sino en sistemas muy simples, tales como los que estudiaba la silogística y que puede formalizar la lógica simbólica elemental. El argumento filosófico reposa tanto en un lazo de sentido como de referencia. Por eso vemos a los buenos traductores esforzarse en reproducir los términos que tienen un parentesco semántico por equivalentes franceses que también pertenecen a una familia semántica⁸². Si se puede encontrar en estos textos un encadenamiento proposicional, este último no podría ser deductivo, porque se desplegaría, recordémoslo, al interior de un cuestionamiento formal. Aparte de que sus enunciados no son construibles en un sistema formalizante, una doctrina supuestamente terminada, mal se ve cómo un pensamiento interrogativo dispondría de un stock inicial de asunciones (*assomptions*) tales como las que sirven para definir en los textos científicos un ámbito de operaciones y de objetos.

Además, para que puedan desplegar su sentido en varios planos y, sobre todo, figurar en varias etapas del cuestionamiento, los conceptos filosóficos son virtualmente polisémicos. Sólo la polisemia autoriza los desplazamientos regulados que jalonan la progresión (*cheminement*) interrogativa. A la inversa, ella es su resultado, tal como en fin de camino puede restituirla la crítica textual. Pensemos en los términos *aréthè*, *doxa*, *epistémè*, *eidos*, en Platón. Cambian de sentido del *Menón* al *Fedón* 102 b y en el *Parménides* 129 a polisemia complementaria con un fondo de identidad semántica.

⁸² Cf. Las explicaciones de M- Canto-Sperber, Platón, *Ménon*, nueva traducción, introducción, comentarios preliminares y notas p. III, Flammarion 1991.

La lengua común empieza por invadir la forma inmediata de las preguntas. Para plegarla al texto filosófico hay que someterla a una depuración análoga a la que le impone el poema. No es sino la materia del lenguaje filosófico. A este último le son necesarios, a la vez, caracteres de distinción –un vocablo para cada concepto al que conduce el análisis– y de evolutividad polisémica: palabras susceptibles de intervenir en varias etapas del cuestionamiento.

Imposible entonces comprender la invención conceptual de una filosofía, su lenguaje, sin reanimar un espíritu de exploración, un estilo de itinerancia, que es el del pensamiento interrogativo. Haríamos mal al reservar la creación de conceptos al solo poder del cuestionamiento científico. A menos de confundir los conceptos con funciones, *i.e.*, con manipulaciones operatorias en conjuntos, en el momento en que el concepto se disuelve, en provecho de una operación regulada.

Incluso si el texto filosófico deforma el lenguaje ordinario por restricción o extensión, modificando la frecuencia de ocurrencia o de co-ocurrencia de ciertos términos, es su más estricto derecho. Considerada en su semantismo y sus poderes de expresión, una lengua de filósofo es una lengua ya deformada y progresivamente deformable. De ahí su invasión por la función metalingüística, que permite al autor explicarse sobre la redefinición de ciertos términos, aquellos que sirven de pivote a la investigación. La palabra “libertad” en la primera Crítica kantiana expresa una idea cosmológica antes de que Kant, en la continuación de su obra, le haga expresar la idea de un hombre libre. Tales palabras no figuran jamás. Por el contrario, otras tienen ahí una frecuencia de ocurrencias y coocurrencias significativas. De hecho, la frecuencia de un término tiene menos alcance para notar un desplazamiento del pensamiento que su distribución. Se comprende también la parte importante otorgada al registro argumentativo: justificar la nueva coherencia.

¿Qué hacer de aquellos términos que no se pueden precisar sin recrearlos, como ‘existencia’, ‘duración’, ‘libertad’, ‘pensamiento’, ‘ser’, ‘yo’ (moi), ‘interpretación’, ‘razón’? No se trata de que el filósofo se vuelva poeta. Es durante su cuestionamiento específico y a causa de él que el léxico del filósofo está en vías de constitución progresiva. Sin duda, son convocadas distinciones conceptuales por préstamo a la tradición, pero siempre como caución de determinaciones que se producen y sedimentan *motu proprio*.

Muy lejos estamos del uso de una lengua especializada, como es el caso en la teoría científica. Sin lo cual los conceptos serían formalidades operatorias. De hecho, su realidad depende de lo que su estatus discursivo importe de metaforicidad inmanente a la lengua natural de préstamo. Pero, de otro lado, lejos estamos también del uso ordinario de la lengua natural. En el cuestionamiento filosófico una expresión —que en una etapa dada tenía hasta allí un sentido ordinario— ve su pertinencia semántica transformada en una etapa ulterior. ¿Hay que decir entonces que interviene una operación metafórica, como lo han señalado muchos autores? Sí, pero no cualquiera. Este desplazamiento continuo, pero regulado de las significaciones depende de la conquista deliberada de la forma de las preguntas formuladas y reformuladas.

Por largo tiempo reservada al ámbito de la retórica y la poética, la metáfora es capaz de desempeñar un papel mucho más general en el funcionamiento del lenguaje. Sólo se puede hablar de ella en virtud del desplazamiento que opera. Pero no se trata de una simple transferencia lexical, se trata de un acontecimiento que atañe a todo el enunciado, *i.e.*, un fragmento de texto.

A la inversa, podemos esperar hallar algo como un proceso de metaforización obrando en el texto, no bien hacemos uso deliberadamente de una posibilidad más o menos continua de alejamiento semántico. La metáfora no es una predicación impertinente y una trasgresión del código, sino en la medida en que es un evento de un fragmento de texto, incluso de un texto en su conjunto. Hela aquí transformada en valor textual. Metáfora muerta o metáfora viva, el debate está mal orientado: lo importante es que toda nueva manera de cuestionar entre interlocutores reales o virtuales da lugar a una deriva dirigida de la pertinencia semántica: el lenguaje queda puesto en un estado de carencia que invita a la suplencia metafórica. Importa encontrar:

1) El lugar del proceso por el cual son constituidos⁸³ algunos filosofemas es el cuestionamiento supuestamente radical durante el cual los conceptos se construyen y se destruyen. Digamos que una estructura generativa trabaja en la epigénesis del texto. La interrogación pasa por los términos en los cuales se pronuncia, participa de su equivocidad,

⁸³ Para la estructura de esta frase ver nota a la presente traducción (N. del T.).

antes de desplazarlos imperiosamente. Los términos reciben de ella una acepción renovada a medida que los atraviesa el cuestionamiento. La analogía con un proceso de metaforización es bastante evidente. Sin duda, esta alianza de la innovación semántica en el cuestionamiento con un proceso de metaforización bajo coacción dialógica tiene sus límites; no obstante, arroja algo de luz sobre los dos fenómenos asociados.

2) La metáfora se ve forzosamente sobrepasada por asunción (*assomption*) en el concepto. Gracias a su raíz metafórica, éste no sólo será pensado sino percibido y sentido. Que todo concepto guarde vestigios de su origen metafórico no implica de ninguna manera que estos vengán a gravar su uso actual ni las relaciones entre conceptos. Más que un proceso de sustitución, la metáfora es un acto de escritura que franquea una frontera para abrirse un camino semántico nuevo. Hay creación propiamente conceptual (filosofema, si se quiere), porque el concepto ha adquirido una nueva pertinencia. El concepto no encuentra su génesis integral en la lexicalización de una metáfora muerta. Detenta su legitimidad, de su función en el cuestionamiento y su inteligibilidad de la red conceptual que ahí se organiza. De eso se deduce que localizar la creación de significaciones nuevas por metáfora lexicalizada no es sino la mitad del trabajo. En efecto, todavía hay que:

a) Mostrar que la creación de significaciones nuevas es progresiva y ligada al despliegue de una nueva manera de cuestionar, al punto que el proceso de cuestionamiento subtiende un proceso paralelo de metaforización, porque pone al lenguaje inicial en estado de carencia semántica, a fin de introducir un excedente (*surplus*) de sentido. Este excedente es una realización textual, ya que la regla semántica es construida y trasgredida en el texto.

b) Recordar que, pese a recurrir a esta fuerza artística, la interrogación filosófica, en fin de cuentas, pretende ser obrera y creadora del concepto. Un filósofo –dice Nietzsche– no se contenta con aceptar los conceptos que se le dan: debe empezar por crearlos. Primeros o derivados, se disponen según el trazado del cuestionamiento que los enlaza conforme al orden. Los términos conceptuales se moverán en tres planos: el de la tematización interna de la obra; el de la jerga evolutiva señalada por la tradición y la enseñanza; el de la lengua común, de la que ha sido sacado y a la cual retorna. En los tres casos, el código adquiere un estatus dinámico.

Contrariamente a lo que ocurre en el texto científico, donde las metáforas trabajan en la instauración de los conceptos con el valor de puentes heurísticos provisorios, la metaforización en el texto filosófico funciona más bien como una catacrexis: abre un espacio de significación que no puede ser ocupado por el propio, con un valor inaugural y supletivo (*supplétive*). No por creación de un simple uso desviante: el cuestionamiento textual tiene por objeto reunir con el lector un consenso siquiera provisorio sobre las nuevas estipulaciones. Una vez abierto entre el autor y su lector, el cuestionamiento puede ser prolongado o completado; se le puede tomar o abandonar, pero no recorrerlo más. Puede cruzar el de otro texto, reforzarlo o ser reforzado. De ahí que ciertas problemáticas puedan durar más allá de un cambio de época. Lo que pone en jaque al síndrome de ahistoricidad que se asocia con nuestra modernidad extrema, donde la historia perdería toda dirección, donde no habría nada más que esperar ningún acontecimiento destacado o último. Nos siguen afectando ciertas interrogaciones venerables, porque su dinamismo viene de lejos y lleva lejos.

Una tarea indeclinable

Mirándola bien, esta tarea filosófica debe ser retomada de era en era, sobre todo, en este siglo que finaliza, donde la crisis de sentido transformó el estatus del hombre, un estatus que cada uno de los modos de interrogación aborda a su manera. Por supuesto, las ciencias humanas, en su incautación objetivante, no se apoderan de ella como los testigos del escriturario o Borges, cuando da a conocer la paradoja del hombre mediante el enigma de la Esfinge: entregando cierta inteligencia por el medio mismo del oscurecimiento:

Somos Edipo, y de un eterno modo
La larga y triple bestia somos,
(...) Nos aniquilaría ver la ingente
Forma de nuestro ser⁸⁴.

En la cultura, el filósofo conserva la función purificadora de desbordar el imperialismo espontáneo de cada modo de interrogación.

⁸⁴ J.L. Borges, 'Edipo y el enigma' en *El otro, el mismo*. Obras Completas, Emecé editores, Buenos Aires 1974, página 929.

Ni como el teólogo, cuando quiere encuadrar la iniciativa de este asombroso innovador creado que es el hombre: (*Initium*) *ergo ut esset creatus homo, ante quem nullus fuit*⁸⁵. Y examinar la metacuestión de su relación diferente con lo desconocido y el sentido.

La relación con lo desconocido difiere, según que lo que nos convoca al pensamiento, es lo problemático, lo misterioso, lo enigmático, lo radical. Cada vez el pensamiento consiente con nuevos costos a lo que debe ser pensado. El cuestionamiento no siempre es movido por el deseo de saber positivo sino, en otro plano de organización, por el deseo de expresar una facticidad enigmática o de elucidar una donación misteriosa, según una orientación categorial diferente.

Los intercambios concretos son aún más precarios que el diálogo entre quien sostiene que Dios creó al hombre y aquel para quien el hombre creó a Dios. Cada uno se encierra en la forma textual que conoce, rehúsa toda caracterización filosófica, procede con toda honestidad a partir del polo que entiende mejor, cuando no desarrolla un imperialismo salvaje. Dichoso todavía si logra formular su desacuerdo: los límites de su universo son los de su lenguaje, ya que no tiene más medios de expresión para negar la existencia o identidad de ciertos seres.

Mientras la razón operatoria explore lo desconocido con un espíritu de problematización científica, sólo podrá lógicamente percibir sus aspectos problematizables. Para el filósofo que plantea la cuestión radical de lo desconocido como ser interrogado, existen muy pocas posibilidades reales de explorarlo: como cuestión radical, como problema, enigma, misterio del ser. Toda inmovilización del pensamiento se traduce en un empobrecimiento de lo pensable. Su banalización, su aplanamiento, su reducción, son otras tantas formas de lo ilusorio. Será mejor no tratar la decadencia del espíritu solamente en su relación con el destino del ser en general, sino también tomando en consideración la desherencia de la multiplicidad constitutiva de nuestra relación con lo desconocido. Filosofar, rezar, poetizar es pensar más allá de lo problematizable.

⁸⁵ S. Agustín, *De Civitate Dei*, XII, 20: 'Pour qu'il y eût un commencement, fut créé l'homme'.

Distribuir y articular

Renunciamos a la magia de la conjunción fácil recurriendo a la mediación de la crítica interrogativa. Es a la diferenciación interna de lo pensable más que al escalonamiento de los grados de saber que ella puede pretender hoy día. El pensamiento se torna más pensante cuando se toman en cuenta la distribución del interrogar y la articulación de sus modos, más emparentados que irreductiblemente conflictivos. Hemos propuesto reconfigurar el pensar reintroduciendo ese tercero que constituye la búsqueda de sentido.

En su calidad de mediador, el filósofo cuestiona en función de todo, en un campo que escapa a la ciencia debido a sus métodos mismos. Busca articular las modalidades y juntarlas gracias a su distinción misma. La racionalidad crítica que distingue es la razón, tomando altura y cuestionando a la razón en los sectores particulares del saber donde no se halla autoesclarecida. Hela aquí que se interroga: ¿qué hacemos cuando emprendemos la conquista del universo mediante la ciencia? También es el deber de atención a las extrapolaciones, homologaciones, integraciones abusivas, en tanto que reposa en el examen de los límites externos e internos.

Adoptamos una concepción crítica y realista. Crítica, porque toma en cuenta el hecho de que lo real se aprehende al final de una reconstitución y porque reconoce que su modo de aprehensión depende de un método inevitablemente reductor. Realista, porque admite que la ciencia alcanza un conocimiento efectivo de seres que no ha inventado. No se respeta la ciencia si se la transforma en una metafísica. La ciencia ve todo lo real que puede y debe ver.

Esto quiere decir que, si la ciencia aborda lo viviente, no verá sino células y moléculas; si aborda el pensamiento, no verá sino productos de redes de neuronas activadas; si es el amor, no verá sino procesos hormonales. Por consiguiente, no ve la totalidad. Sólo una opción metacientífica impondría el reduccionismo como única visión de lo real. El proceso de atribución de sentido sobrepasa el alcance de la ciencia. No se puede excluir que exista otro enfoque del sentido, pero fuera de su ámbito. El error crítico sería:

1º) Arrojar un puente somero entre mecánica cuántica y filosofía espiritualista o entre termodinámica de los procesos irreversibles y teología de la creación, tal como fue propuesto en el famoso coloquio de Córdoba (1979).

2º) Tratar de reencontrar el camino del sentido mediante una gestión (*démarche*) finalista en el seno de la ciencia misma. Esta ciencia antireduccionista se apartaría del modelo estándar para privilegiar los sistemas complejos o la irreversibilidad del tiempo. Rompería la unidad de lo real material invirtiendo el eje que lleva de lo elemental a lo complejo, a la manera de Louis de Broglie⁸⁶.

La cuestión del origen y destino del universo, a la que la cosmología es conducida por su dinamismo propio, la cuestión de la persona en bioética, tienen, sin duda, alguna relación con el pensamiento filosófico o religioso. Sólo que soy partidario de una solución discontinuista y no discordista. Establecerá los derechos simultáneos de las interrogaciones sobre lo desconocido. Validará, sobre todo, la posibilidad que la fe aporte a la humanidad plena luz sobre su vocación. Estas cuestiones de fondo sobre la verdad exceden las 'opciones personales' con las que se contenta la solución discordista.

Lo nuevo en nuestra situación presente con relación al pensamiento: no poseemos la verdad. El pensamiento es, ante todo, un cuestionamiento en busca de sentido y de verdad. Se pedirá a una erotética general en calidad de filosofía primera integrar el proceso entero de interrogación; luego, discernir la diferencia intrínseca de los cuestionamientos y, recíprocamente, ampliar la reflexión a la medida de una crítica de las interrogaciones. Tal es la nota particular que he querido hacer oír⁸⁷.

⁸⁶ Proponía la hipótesis que el nivel elemental posea ya las propiedades características del nivel superior, *e.g.*, propiedades termodinámicas a nivel de la partícula aislada o una irreversibilidad del tiempo a escala cuántica. Cf. *Jalons pour une nouvelle métaphysique*, Gauthier-Villars 1978. Análoga tendencia en Prigogine de reemplazar la biología molecular por una biología que explica la autoorganización de estructura en su nivel. Cf. A.R. Peacocke, *God and the New Biology*, Princeton 1990, tr. Fr. 1995.

⁸⁷ Cf. 'Interroger', Leçon académique, *Transversalités*, op. cit.

V

¿Qué es un texto religioso?

*Guijarro sibilante en la superficie de la historia,
la Biblia reparte, de exegetas en poetas,
de místicos en teólogos.*

F. Angelier

Un solo Dios, tres religiones, entenadas (*entées*) en el tronco abrahámico. En el orden de la Revelación: Judaísmo, Cristianismo e Islam. Tres religiones del Dios único a situar respecto a los privilegios otorgados a la lectura, la relectura y a las instancias de legitimación. Para el Islam, lo que importa es directamente la letra de un escrito profético: el Corán. Pero, ¿quién lo autorizará? Para Israel, la Revelación empieza con el Libro, no sin contener la inscripción de su propia finalidad como escritura. ¿Y el pensamiento cristiano? ¿Debe tomar posición sobre su relación con el texto: directamente (*sola scriptura*, en tradición reformada) o *vía* una autoridad interpretativa instituida como el Magisterio, guardiana de la regla de fe y del sentido espiritual? Pese a todo, el renuevo católico después de *Vaticano II* ha sido bíblico y escriturario.

Sitios múltiples

La Iglesia siempre veneró las divinas Escrituras, como lo hizo con el cuerpo mismo del Señor, ella que no cesa en la santa liturgia de tomar el pan de vida, en la mesa de la palabra de Dios, para ofrecerlo a los fieles (*Vaticano 2, Dei Verbum*).

Se comprende por qué, en contexto ecuménico, es más importante para las confesiones cristianas entenderse sobre su relación respectiva con el texto religioso que, digamos, para los científicos sobre su relación con el texto científico, para los juristas sobre su relación con el texto jurídico. Aquí hay una bella y difícil cuestión previa: es decir, asegurar al texto religioso una identidad textual, distinta de la de los textos poéticos, filosóficos, teológicos y científicos. La crítica no está

forzosamente bien armada para defender e ilustrar la diferencia textológica. Cuando no prefiere obliterarla. Pero, ¿qué ocurre si la diferencia textológica concierne al estatuto religioso del texto canónico fundador, inspirado, que es el de la Biblia?

El Tantrismo no tiene verdaderamente un Libro sagrado, no más que una Ciudad santa. Sin embargo, allí donde hay textos, el orden religioso se transforma. Con las vicisitudes de la larga duración, él acepta la exigencia de tradición y la condición de textualidad, dondequiera que el hombre continúe eligiéndose absolutos. En el desorden: Escritos bíblicos, mensaje soteriológico de Buda, versetos de los *Upanishads*, suras coránicas, relatos evangélicos, epístolas y homilías de la predicación eclesial; palabras maravillosamente bellas de la liturgia (“Haciendo aquí memoria...”), prescripciones técnicas del yoga; colecciones espirituales, que la tradición ortodoxa denomina *filocalía*; más confidenciales, que conciernen al *raptus* místico (he creído, he hablado); proclamación de un *Credo* (he aquí lo que creemos...). Sin olvidar los escritos apologeticos (por los que creen a los que no creen), las regulaciones conciliares o magisteriales sobre la naturaleza de la realidad divina. Y después, esas producciones ‘secundarias’ que son las sistematizaciones teológicas existentes.

En búsqueda de criterios

El punto de vista cambia según el exegeta, el teólogo y el pastor. No es indiferente poner en el centro del culto la Eucaristía, la Cátedra para la Palabra o el Libro mismo. Pero para el filósofo de la religión es expedito partir del hecho concreto, socialmente establecido, semánticamente atestado por el Libro. Desde hace cerca de dos milenios, la designación de ‘revelado’ se vincula con un conjunto de textos: las Escrituras. Se atribuye, directa o indirectamente, el origen de este corpus revelado a la palabra de Dios. ¿Significa esto que se suspenden los ‘criterios normales’ (G. Steiner) de la textualidad, la lectura y la comprensión? De ninguna manera. A fin de permitir una puesta en relación efectiva con la Realidad comunicada habría precisamente que reinstruir (*réinstruire*), en el plano del texto, la cuestión de las relaciones entre la escritura y la palabra, entre la Palabra divina y palabra humana.

¿En qué se reconoce un texto religioso, su capacidad de animación de nuestras existencias? Dos distinciones no se recortan en filosofía del lenguaje: palabra y escritura, discurso y texto. Si la primera oposición se vuelve escansión de aspectos complementarios, la segunda se torna acentuación de niveles solidarios. Humana, la palabra es proferida por una voz y es oída. Divina, la Palabra forma parte del gesto revelador de Dios, destinada a ser recibida por el hombre viviente para actuar en él como una fuerza. Su voz de bronce y plata clara afecta mi corazón: lo abre o lo endurece.

¿La Escritura o la Palabra?

Fue preciso que la Palabra sagrada se manifestara en una existencia, a la vez, espiritual y corporal. La Palabra eterna no empezó por iluminar el espíritu, no se imprimió en un libro, se ‘volvió carne’. Pero la carne no habla. La categoría de Encarnación nos lleva a preguntarnos cómo la Palabra divina pudo tomar una manera de ser ajena a la palabra: tornarse visible, hecha para ser oída y obedecida. Lejos de ser un antropomorfismo dogmático, pensar Dios como Alguien que habla es una consecuencia de aquel acontecimiento en que Dios se torna accesible por el lenguaje. La Biblia lo denomina Revelación. En este sentido, el Dios de la Epístola a los Hebreos no ha dejado de hablar a los hombres. Pero el paso decisivo del Nuevo Testamento consiste en la vinculación explícita de palabra de Dios con la figura de Jesús. Doble gesto de Dios: nos envía el Mesías y nos atrae hacia Él (Jn 6, 44).

Ninguna decadencia de la Palabra. Por el contrario. Está tan presente y es tan apremiante que se llega a hablar de religión de la ‘Palabra de Dios’ o del ‘Verbo encarnado y viviente’ más que de un ‘verbo escrito y mudo’ (San Bernardo). E, incluso, de una teología de la Palabra que sabe hacer la diferencia entre el kerigma, el anuncio del mensaje salvífico (*salvifique*) del Señor, y el dogma del Magisterio. En su modalidad encarnada, Cristo se identifica con la Palabra de Dios. Juan emplea para Cristo la fórmula ‘Yo soy’, aplicada hasta entonces a Jehová (Jn 8, 24-28). Sin duda, la Escritura es un texto, pero para quien ha oído la Voz. La escucha de las lecturas bíblicas es el recibimiento de la Palabra que actúa y transforma. A causa de esto, el auditor puede involucrarse, para que su vida cobre o recobre sentido. Sin embargo, puede pertenecer al auditorio *actual*, al conjunto de lectores reales hasta

nuestros días; o al auditorio *viviente* de los discípulos en la corriente del lenguaje empleado. Agreguemos el auditorio *narrativo*, conjunto de quiénes aceptan el prejuicio (*parti-pris*) del narrador que describe los personajes como reales en el ámbito de la ficción⁸⁸. Por último, el auditorio ideal de quiénes aceptan un relato donde la fe categoriza los acontecimientos.

Cristo no dijo: quien tenga ojos para leer, que lea, sino ‘el que tenga oídos para oír, que oiga’ (Mt 11,15). Es Él, presente en su palabra, quien anuncia su Evangelio. La asamblea se levanta para la proclamación que corona la liturgia de la Palabra, como un paralítico decumbente repuesto en sus dos pies. Jesús está allí, en medio de una asamblea de pie como una asamblea de resucitados⁸⁹. Una lectura visual puede ser buena y necesaria; no reemplaza la audición de la que Pablo ha dicho que estaba en el origen de la fe (Rom 10, 14). La lectura solemne exige una escucha más que una relectura. La homilía subsiguiente es un acto litúrgico en la que el Espíritu ‘os enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho’ (Jn 14, 26), actúa sobre los fieles y el celebrante:

‘Hay que rendir la misma gracia a los que enuncian la profecía que a quienes la escuchan. Nadie puede comprender la profecía si el Espíritu que ha profetizado no le otorga la inteligencia de sus palabras’⁹⁰.

Así, el cristianismo vive tanto de un texto a ser oído como de un rito a perpetuar. ‘Después de haber, en muchas ocasiones... Dios nos habla, en estos días que son los últimos, por su Hijo’ (He 1.1-2). He aquí una Palabra que tiene a Dios por sujeto. Juan asimila el ‘mundo’ a los hombres que dicen no. Pero *coram Deo*, todo hombre es llamado a elegir su libertad: de lo que responderá. La advertencia en Mt 5, 37 es formal: decid sí por sí y no por no:

Después de haber oído a Jesús muchos de sus discípulos dijeron: ‘¡Es duro este lenguaje! ¿Quién puede escucharlo? (...) Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no

⁸⁸ P. Rabinowitz, ‘Truth in Fiction. A Re-examination of Audiences’, *Critical Inquiry* 4, 1977, 121-141.

⁸⁹ J. M. Lustiger, *La Messe*, Bayard ed. 1988

⁹⁰ Gregorio el Taumaturgo, *Agradecimientos a Orígenes*, XV, 179.

andaban con él. Jesús dijo entonces a los Doce: ¿Vosotros también queréis marcharos? Le respondió Simón Pedro: Señor, ¿donde quién vamos a ir? (Jn 6, 60s).

La Biblia sigue siendo un escrito, no una palabra perceptible por el oído. Por ser Dios el Todo Otro, es imposible escuchar su Palabra como la de un amigo con quien se discute. El texto de la Biblia forma parte de los medios que Dios emplea para hablarnos y seguir siendo el mismo. La demarcación entre la palabra y la escritura no sale reforzada. De un lado, sin duda, la relación escribir/leer no es un caso particular de la relación hablar/responder. El autor sagrado está ausente de la lectura igual que el lector de la Escritura. No intercambian preguntas y respuestas. No hay que sobreestimar lo verdadero de esta posición: de otro lado, en efecto, el ejercicio del pensar es un interrogar que se cumple textualizándose; autor y lector se encuentran vinculados *vía* el texto. Y el texto preserva algo de la palabra viva hasta el punto de seguir operando en la lectura visual. Un cierto dialogismo del texto permite que una interrogación de fe se anude en una escucha y funde entonces su comunicabilidad.

Conviene aquí romper con una perspectiva ‘diferencialista’ que analiza los ‘textos’ a partir de la numeración de objetos elementales y funciones generadoras. No se niega el aspecto estructural sino la concepción estática y autorreferencial que deja al texto subdeterminado. Quien reduce el texto a estructuras definidas por relaciones internas o a alguna causalidad sociológica, lo disuelve en datos que pretende anteriores. Digamos, para parodiar una fórmula célebre, que en el texto no hay nada que no haya estado en su génesis material, excepto el movimiento mismo de textualización. Una criteriología intrínseca restituye la articulación dinámica de varios niveles de pensamiento.

Niveles de análisis y criteriología

Recordemos tres niveles en profundidad, cuyos objetivos son de naturaleza diferente:

–En el plano de la *manifestación*, el texto es tomado en su efectividad. La letra cumple el papel de piedra de toque de la novedad del sentido y del obstáculo. Se distinguirán diversos aspectos: lengua, géneros, efectos y tipos de textos, ellos mismos situados en una serie o *corpus* canónico.

–En el plano de la *organización* juegan las especificidades interrogativas que subtienden los tipos de textos. Se trata de caracterizar los procesos de cuestionamiento, los dispositivos categoriales que los estructuran. La busca de salvación se manifiesta en una dinámica Llamado divino/Respuesta humana.

–En el plano del *fundamento* uno llega a preguntarse lo que torna posible la existencia de aquel modo de interrogatividad específica. La filosofía crítica de la religión cruza aquí lo que el teólogo Karl Rahner denominaba antropología trascendental.

La instancia de la letra en el plano de la manifestación finaliza las disposiciones tomadas en los dos otros planos. Algunas disciplinas intervienen: gramáticas de texto y pragmática del discurso, exégesis bíblica y teoría de los géneros, ciencias cognitivas aplicadas al reconocimiento de los textos. A causa de esto, la textualidad rebasa la descripción hermenéutica de Gadamer, la descripción estática del estructuralismo francés, pero también la semántica del discurso en el plano lingüístico (Benveniste) y en el plano lógico (Searle). Los regímenes discursivos (narrativo, descriptivo, argumentativo...) caracterizados por la secuencialidad siguen siendo distintos de los tipos de textos (científico, filosófico, teológico) y de los géneros textuales (epopeya, salmo, comentario).

De la forma de vida a la fuerza de vida

Práctica de textualización innova. Condición de textualidad obliga. El texto goza de una positividad y de un estatuto de instauración semántica marcada tanto para el teólogo o el exegeta como para el filósofo del lenguaje. Las dimensiones de la referencia textual: referencia, comunicabilidad, sistema simbólico, se ordenan en función de la interrogatividad. Reconcilia los criterios tradicionales de coherencia y de relación con el mundo. La referencia textual se determina si un juego interrogativo bien formado guía la relación con lo real.

Este paso del sentido es el paso mismo del Espíritu. Contrapesa las tendencias centrífugas de la crítica histórica y de la hermenéutica profana desplegadas por la historicidad de un simple objeto cultural. El suspenso erotético tiene, nuevamente, una función específica.

Textualización e interrogación

La perspectiva interrogativa, con su relación al deseo que subtiende la dinámica de lo buscado y hallado acentúa la busca de la unidad interna del texto *simpliciter*, tanto como el carácter progresivo de la innovación semántica. Nos libera de una concepción facticia de la Escritura, fascinada por lo enigmático literario. Importaría que fuesen restituidas e integradas:

1º) Las leyes de composición relativas a sus *géneros* propios. Hay mucha diferencia entre una meditación *à la* Descartes con su orden de las razones, y una meditación a la manera de Agustín o de Ignacio de Loyola, que es un ejercicio espiritual. El género de la confesión se redefine de Agustín a Rousseau. Para el ciudadano de Ginebra la relación de los acontecimientos está destinada a sostener la serie de sus vivencias. Inventa la vida interior con la retórica del sí mismo (*soi*), a fin de disculpar al yo 'quitando al mundo el derecho de juzgarlo'. Distinta es la categorización en las *Confesiones* de Agustín: al revés de la costumbre, diría que el género no es literario, sino un itinerario religioso de llamada, de purificación, de conversión. Cambia de morada, es la condición para rejuvenecer tu corazón.

2º) Consideremos el entrelazamiento y la jerarquía de los regímenes discursivos empleados: lo narrativo, lo expositivo, lo argumentativo. Así, la secuencia narrativa bastante larga de Ex 14 acerca de la salida de Egipto; la secuencia expositiva de Ex 3 para la revelación del nombre de Jehová. Cada uno de estos regímenes presenta una fisonomía abstractiva del texto religioso y puede articularse con otra. El Evangelio según Mateo permite al relato de las acciones de Jesús estar marcado por un pronunciado género haggádico (*haggadique*): los capítulos 8-9 que siguen al don de instrucciones. Otra articulación: lo narrativo con lo argumentativo. El texto es una formación discursivamente heterogénea.

3º) Se puede y debe especificar el modo de la interrogación y su contenido temático. Un texto no es ni una simple secuencia (narrativa, descriptiva, argumentativa, etc.) de frases ni siquiera una articulación de tales secuencias. La Biblia es 'tan literaria como puede serlo' (N. Frye), sin ser literatura. La idea de que la exégesis bíblica dependería de una ciencia más general debe ser acogida con precaución. *A fortiori* la convivialidad concordista que veríamos instalarse entre la teología

católica, la filosofía y las ciencias religiosas. El análisis gana si se lleva siguiendo un hilo conductor categorial: revelación, alianza, conversión, vocación, encarnación, etc.

Consideremos, además, una parábola (*e.g.*; Mt 1-23) como la del Sembrador. Es un género religioso. Los rabinos contemporáneos de Jesús ya lo utilizaban, pero Él lo emplea después de una *predicación*. Esta manera velada de hacerse entender recurre a la imagen que permite ver. Pero la imagen no aspectualiza sino en función de una categorización primera. Círculo: la parábola ayuda a comprender. Sólo la comprende quien dispone de la buena clave interrogativa y categorial.

El movimiento del texto se adapta a una dinámica de tematización. Tiene como una arquitectura que introduce todo un escalonamiento. Factor de cohesión y de síntesis notables, subtiende la textualización del texto, desde su procesión trascendental a partir del pensamiento interrogativo, hasta su realización material, pasando por su dinámica categorial. ‘La victoria es haber logrado relacionar las categorías al hecho de ser cristiano y de haberlas enclavado con tanta solidez que ningún dialéctico podrá separarlas’ (Kierkegaard).

Paráfrasis, comentario, interpretación

El enfoque filosófico adoptado –erotético, textológico y categorial– se dibuja. Gobierna las teorías del texto y de la lectura apropiada. Sería juicioso escalonar las funciones respectivas de la paráfrasis, del comentario y de la interpretación respecto a la lectura. Un mensaje se complica por paráfrasis, comentario o interpretación, por glosa, ideología o dogma, hasta el punto de llevar una vida casi autónoma. Para no decir nada de los ‘procesos materiales’ que lo encuadran: la idea recibida está lejos de la idea primitiva.

La *paráfrasis* se esfuerza en rededir minimizando la diferencia. La prueba de que se ha comprendido algo es poder decirlo de otra manera. Fascinante escansión que permite el movimiento de textualización: palabra –escritura– palabra. Una escritura entre dos palabras. La paráfrasis quiere delimitar la determinación del sentido textual. El comentario prosigue la lectura al hilo de la interrogación constituyente, mezcla su voz al movimiento del pensamiento, esperando servir un

sentido de gran precio. Durante la Edad Media fue un factor poderoso de interferencia e hibridación. Siguiendo a Buenaventura, el comentarador ‘mezcla a sus obras las de otros, haciendo de estas el motivo central y de las suyas una simple explicación’. De ahí ciertos virajes: Escoto Erígena es neoplatónico; el Aquinense más bien aristotélico; el Maestro Eckhart, de nuevo neoplatónico⁹¹.

Retornando al texto, el *comentario* pavimenta la ruta de la interpretación que se autoriza este retorno para implicarse. Su momento es la desesperación (P. Beauchamp). Remedia la comprensión desfalleciente. Pero veamos al gran intérprete con pluma en mano: tacha, con la esperanza de mejorar, de hallar el sentido del sentido, de escribir un libro mejor al que está leyendo. No vacila en imponer sus categorías a través de las fronteras de los cuestionamientos apropiados a los textos, mejor: modos de interrogatividad relativos a tipos de textos diferentes: filosófico respecto de un texto teológico o teológico de un texto filosófico. Postulación sobrecogedora. La interpretación reivindica el estatus de sobrevuelo (*surplomb*) de una metalectura y el riesgo de un plural indefinido.

Conocemos la turbación de ser... interpretado. Nuestro propósito se nos escapa, nuestras propias palabras cambian de valor para anclarse en significaciones nuevas, la totalidad de nuestro discurso bascula para centrarse en un sentido distinto al que anhelábamos comunicar. Mientras no es regulada, la *interpretación* produce mancias. Su riqueza es confusa, pero segura. Dónde mejor intentar regularla que en su amontar (*son amont*) interrogativo.

Tantas claves diferentes giran en la cerradura escrituraria. Pero la lectura creyente puede difícilmente permitirse la violencia de la interpretación. Se vuelve hacia la apropiación meditada de la *lectio continua*. El fiel ahonda el surco de su escucha, al tomar su parte de la interrogación de fe sobre la salvación. El lector posee la mejor clave interpretativa para resolver las dificultades y malentendidos cuando él la deriva de la categorización en el trabajo de busca de la salvación. Para una inteligencia más precisamente católica corresponde a la Tradición y a la Inspiración establecer el puente entre la Escritura y la Palabra.

⁹¹ P. Magnard, dir., *Métaphysique de l'esprit*, Vrin, 1996.

La Escritura, animada desde adentro por la palabra se reanima *a parte post* por la palabra. Que esté siempre cerca, 'en vuestros labios y vuestro corazón' (Rom 10, 8). No ha sido suficientemente destacada esta relación triangular. La Tradición tiene una función de atestación de la fe en la Iglesia. La Iglesia extrae su certidumbre de la Revelación y no de la sola scriptura. Ninguna oposición. 'En la Iglesia se lee la Biblia' (K. Barth). El católico conoce la Escritura en tanto que transmitida y explicada por la tradición 'oral' de la Iglesia inspirada. Torna posible la plegaria, la repartición eucarística y el testimonio.

El Libro (varias veces) viviente

No somos prisioneros del texto. A decir verdad, la religión no podría quedarse dentro de los límites de la simple textualidad, sino según aquellos límites. Creer que un texto puede estar vivo por sí mismo sería idolatrarlo. ¿Cómo negar que la llamada a la conversión del deseo, pero también la tentación que lo compromete, se dejen escuchar en lo recóndito del ser?

Por esto te recomiendo que reavives el carisma de Dios que está en ti (2 Tm 1,6).

Ayudado por la fuerza de Dios, que nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia determinación y por su gracia (2 Tm 1, 9)⁹².

No pido a la vida que se transforme en poema. Ni a la fe que se mude en Escritura. Un texto no es la vida, le ocurre estar contra la vida. Pero también le ocurre poseer una vida. Nace en un momento determinado del tiempo, cambia al andar de la historia, a veces se apaga. Un texto de la larga duración, apto para sobrevivir sin fin, posee una identidad estructural y dinámica, fundadora de identidad comunitaria mediante la memoria creyente. Es, así pues, que la escritura relanza la palabra, después de haberla mantenido. Los hombres deben descubrir la Palabra de la que su corazón es depositario (He 1,1-11). Que el Cristo intervenga en el mundo como Palabra de Dios deja todavía intacta la cuestión de saber si el Padre ganará el corazón del hombre. Además, es preciso que el Espíritu lo conduzca hacia la Verdad entera (Jn 6,12).

⁹² N. del T. Traducción según la *Biblia de Jerusalén*, Desclée, 1966.

Pero he aquí un texto que, en calidad de libro, está ligado palabra por palabra a la vida, como por estatuto. Contiene la vida. El texto bíblico la capta en estado naciente. Para transmitir la Palabra vivificante, una corriente de vida arrastra los escritos. Los juegos textuales tienen el sentido contemporáneo de una manera de vivir. Para el lector atento, lo que se transmite es su contexto de aventura espiritual. Como está escrito: 'el justo vivirá de la fe'.

Enumero aquí algunos juegos textuales religiosos en su particularidad, reagrupando los casos emparentados. Imprecaciones contra los enemigos (Ps 109); acción de gracias (Ps 63,5; 113-116); meditaciones sobre el destino respectivo de justos y pecadores (Sg 1,5); recomendaciones a Tobías (Tb 1 y 2); exhortaciones a la fidelidad puestas en boca de Moisés (Dt 1, 11; 30); a la penitencia (Mt 3.7-12; 11, 20-24; 13,15; Lc 3, 7-14; 13,34-35; 19, 42-44; Rom 2,5; He 3, 12-15); parábolas evangélicas sobre la misericordia (Lc 15); sobre el acreedor intolerante y su deudor, etc.; oraciones donde el fiel supuestamente debe meditar; lamentaciones de la criatura agobiada (Jb 10,1) simétricas a las alabanzas del Dios de liberación; suplicaciones (Ch 5, 20; Ps 124, 8, 1); júbilos (Ps 20,6; 89, 13); bendiciones (P 129, 8; 1 P 3,9).

No se franqueará demasiado rápido el cierre de un texto así, del Libro que tendría la virtud de llevarnos más allá de todos los libros. Puede abrigar un dinamismo espiritual inherente al cuestionamiento sobre la salvación conducida sin concesión. Hasta un cierto punto, el Libro basta. Con la condición de no concebirlo en la estrechez de su letra —conforme a una visión textualista con su relleno tupido de reglas— sino en el movimiento de su tematización. Y todavía, sólo lentamente se llega a ese punto. En lo que un texto es viviente, pero en peligro de muerte a todo lo largo de su transcurso. 'Este documento respira', decía Claudel. ¿De dónde extrae su capacidad?

—De su espíritu, que desborda varias veces la mera letra: una vez por la relación vivificante, que se reanuda en cada efectuación de significancia de su mensaje. Otra vez por la relectura, apta para desdecir lo que se fijó en lo dicho. Porque nadie tiene el poder de retener el pensamiento. El Evangelio de Juan mostró el vínculo de la Escritura con la vida de Jesús: instituido por Aquél mismo que le dio una relectura que le concernía. Otra vez más, por la autoridad del Principio que allí se revela.

—De la forma de vida buena que de él procede, porque tiene vida en abundancia. Se busca en sus juegos textuales. El sentido religioso de la vida es más que palabras en un libro, es lo que uno ha comprendido de la vida *en tanto* fundada en lo absoluto. Allí se apela a una forma de vida que tenga fuerza de esperanza. Cuando la palabra es acontecimiento, una idea se convierte en fuerza y conduce al mundo⁹³.

Bien entendida, la condición de textualidad es mediadora entre la palabra y la escritura y decisiva para la realización de un ‘pensamiento expresamente religioso’ (H. de Lubac). Un gran libro acrecenta nuestra fuerza de vida. *A fortiori* el Libro siempre actual que hace de nosotros unos renacidos. De hecho, los cristianos no dudaron más que los libros del Primer Testamento tuviesen a Dios mismo por autor⁹⁴.

‘Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida’ (Jn 6, 63). Estas frases que muerden el alma son las semillas del Verbo.

Fuisteis regenerados por una semilla (*spora*) no corruptible, sino incorruptible por la palabra de Dios, viviente y eterna (I P 1, 23; cf. Jn 6,63; He 4,12).

La Escritura debe ser comprendida por el Espíritu mismo que la inspiró. Precisemos: leída y releída, comentada a partir de una interrogación de fe, que desposa una estructura de llamado divino/respuesta humana. Con esa precedencia semántica propia del texto religioso que le confiere la dimensión de la profundidad. Quien entiende la Palabra como debe entenderse está comprendiendo que hay que existir en ella, y aprehende de pronto que es difícil. Según Wittgenstein: ‘Es tan imposible reenderezar su vida gracias a una sabiduría, como lo es forjar el hierro en frío’.

Con el texto religioso, el punto de aplicación del comentario se desplaza. Los griegos comentaban textos a escala humana. La Biblia ya no tiene a un hombre por autor, sino a Dios mismo. Pablo califica a la Escritura de *théopneustos* (Vulgata: *divinitus inspirata*), literalmente

⁹³ F. Jacques, ‘De la forme de vie à la force de vie’, *La Vita*, M. Sánchez-Sorondo Pontificia Universidad Lateranense, Murcia, 1998, 279-308.

⁹⁴ Orígenes de Alejandría, *De Principiis*, 4, 1, 6 ed. Koetschau. En su cuarta sesión, el Concilio de Trento aseveró esta certidumbre.

‘soplada por Dios’ (2 Tm 3,16). Una vez que Jesús vino a desenmascarar los rostros, a cumplir las profecías, su valor de anticipación saltó a la vista. La Biblia no es solamente un texto poético hecho para expresar el enigma de una oscilación de sentido. Transmite la experiencia de un misterio esclarecedor para la condición del hombre y del mundo. Una diferencia se abre entre el misterio, que es *esclarecedor* por sí mismo, y aquéllos que se mantienen en su luz: los hombres.

Al lado de lo problemático y de lo enigmático, creo la elucidación del misterio muy necesaria a la salvación, a la sobrevida y al renuevo de lo que hay de humano en el hombre. De ahí su verdadera profundidad, pero también su inquietante extrañeza. La Escritura es un documento incomparable acerca del estado de las relaciones entre el vivir y el libro. Pero la Biblia, Libro mayúsculo, nos enseña que esas relaciones no se anudan sino bajo el signo del valor, del valor expuesto a lo absoluto.

VI

Comparar los textos, los tipos de texto

Vosotros, los comparatistas, ¿qué comparáis?

D-H. Pageaux

El sentido de los textos no es simplemente un efecto de estructuración estática de su textura. Ni siquiera es lo vivido del escritor, incluso restituido en una tonalidad elegíaca o enigmática, su intencionalidad o su búsqueda de sentido. Depende de su movimiento y dirección. La pregunta de Daniel Pageaux, reproducida en exergo de la obra, es buena porque su *heurística* despierta el adormecimiento de las prácticas y, sobre todo, porque cala hondo. Comencemos por reunirnos con ella.

Corresponde a la lectura erudita, capaz de releer, asociar o separar: para abreviar, comparar. ¿Qué hacemos cuando releemos para comparar dos textos? La menor de las cosas es invocar un marco donde situarlas: el marco de los universales de la textualidad que estamos erigiendo: legibilidad, relación con el contexto, sentido textual, referencia y comunicabilidad. A continuación podemos especificar los textos en tanto comparten una lista de particularidades pedidas al sistema simbólico, al género textual y al régimen discursivo, al modo referencial y al dispositivo enunciativo, etc. La comparación sólo puede comenzar sobre este trasfondo. Cómo aplicar a los textos el registro de los usos para los términos 'semejante' y 'diferente'.

Se dirá que es una problemática de filósofo. Sin duda. Tanto mejor. Otra vez más, la textualidad recubre realidades demasiado distintas como para que no sea necesario circunscribirlas antes, a riesgo de extraer después lo que puede subtenderlas en común. Ante todo, importa recordar que el contenido de la noción varía, según la calificación de aquéllos que la invocan y siguiendo la categorización a la que recurren.

¿Qué comparar?

Los comparatistas *stricto sensu*, orfebres en la materia, están menos seguros de que la comparación se plantee en términos de semejanza, de diferencia o incluso de comparación. Se les preguntaría con mucho gusto: ¿Cómo no asociar lo que no puede serlo? Pero conviene demorarse en la semejanzas y diferencias entre Tennysson y Musset, Dickens y Daudet, escribe N-F Guyard. Es verdad que la literatura comparada no es la comparación literaria. Es una disciplina que define sus procedimientos y sus categorías. Cuando se trata de problematizar algo 'como la dimensión extranjera' (D-H Pageaux) en un texto, uno se aleja sin remisión de los 'pasajes paralelos', cultivados por las antiguas retóricas, o de las 'concordancias' entre versículos bíblicos, con su trabajo de acercamiento y de separación. Comparar dos textos es domesticar la diferencia, mostrando que la alteridad es portadora de sentido. Sin embargo, la diferencia deja de ser abolitizada para reconquistarse por diferenciación en el seno de la puesta en relación que acercó los dos textos. El secreto del gesto comparatista reside en el acto de religar dos textos para someterlos a un análisis de contenido. Un análisis así depende de categorías. No es lo mismo recurrir a la raza o al genio, a las estructuras del imaginario o al espíritu de los pueblos.

Para el filósofo, todo enunciado comparatista se rige por una gramática de similaridad. En todo caso, esta categorización es cómoda y pertinente. Traza una línea de conmensurabilidad más allá de la cual los textos serán declarados diferentes. Pensar en dos textos implica pensar la diferencia entre un conjunto de rasgos y todos los demás rasgos posibles. Con todo, no es seguro que esta lógica binaria, donde la diferencia no es sino el negativo de la similitud, convenga al trabajo de comparación textual. ¿No podríamos concebir de otra manera la diferencia? Sería preciso levantar la ley del tercero excluido, no ver más los textos comparados como opuestos sino en términos de conexidad, de tipicalidad y de adyacencia. ¿Qué comparar?

1. Ante todo, textos individuados, por supuesto. Es decir, retornando a su criterio de individuación: comparamos itinerarios interrogativos: presupuestos, categorías, temas y géneros.

2. Textos en su *corpus* respectivo o su itinerario intertextual, en el mismo linaje o la misma serie. Por ejemplo, los poetas surrealistas, los filósofos del idealismo alemán.

3. Al interior de un mismo tipo, poema con relación a poema, filosofema con relación a filosofema, versículo bíblico y sura coránico.

4. Al interior de un mismo género, dos novelas denominadas realistas, dos editoriales o dos tratados científicos.

5. Textos de tipos diferentes: aquí una novela, allá un ensayo filosófico o un salmo.

Tomar nota de que la comparación que practicamos nosotros mismos en la presente obra es de un orden más elevado: para reflexionar sobre la textualidad en general, hemos acercado tipos de textos para caracterizar su tipicidad.

Cabría preguntarse si se puede retomar el tema o el 'motivo' de un texto en la tematización del otro. A continuación uno descubriría que *los estilos de interrogación* revelan ser, según los tipos de textos, verdaderos regímenes de interrogación. Un enfoque textológico comparado lo recomienda hoy, por razones de exactitud, incluso para textos que fueron pensados bajo otras relaciones. Así, cuando Dionisio el Areopagita parece querer 'presentar' el cristianismo a los neoplatónicos, la cuestión no es de vocabulario ni de forma asimilable por ellos, sino de modos de interrogación más o menos felizmente homologados.

Para la disciplina textológica, que debería expulsar de sus fundamentos todo particularismo cultural así como toda hegemonía hermenéutica sobretextualizante, una cosa es comparar los textos, otra comparar tipos de texto. Excedería los recursos del comparatismo ordinario, al permitir también responder a la pregunta: ¿qué *no* comparar? Y a esta que los envuelve: ¿a qué nivel superior comparar lo que no es comparable en un nivel inferior?

1º) Lo más visible: la disciplina textológica tendría a cargo confrontar los estilos y los regímenes de cuestionamiento, previamente en sí mismos: sólo hay esencia del texto *acercándose* o *asociándose* en la afinidad del tipo. La virtud de la vía genética es situar la afinidad, la equivocación, el malentendido sistemático. Se llega a comprender la incompreensión para todo lo que está colocado en el ángulo muerto de una búsqueda incomprendida en su principio. En seguida confrontar las investigaciones en sus relaciones de vecindad. Hagamos caso omiso

de las semejanzas superficiales para adoptar una verdadera tópica comparativa.⁹⁵ Así, el tema del Hijo Pródigo da lugar a tematizaciones típicamente diferentes en el Evangelio y en el relato que extrae A. Gide. Habría que asignarles los parentescos horizontales al interior de un mismo texto, encontraríamos, *e.g.*, las construcciones respectivas del número aritmético por Russell y Frege. Asignarles también las correspondencias verticales. Estas no son del mismo nivel. Se trata de poner en relación segmentos textuales funcionalmente homólogos, según dos problemáticas. Así, los desarrollos que Bergson consagra a la oposición memoria imagen/hábito, los de Wittgenstein sobre la evocación y la costumbre.

2º) Se denuncia fácilmente el señuelo de las fronteras para preservar el derecho de exportación de los conceptos, sobre todo con fines heurísticos. No existe una Línea Maginot transtextual. Pero a menudo los grandes tipos preservan su heterogeneidad, recurriendo a procesos de textualización diferentes que introducen usos específicos del simbolismo, de los dispositivos enunciativos, de modos de inferencia y referenciación diversos. Así, ciertos textos científicos innovan en el orden de los conceptos operatorios mediante un procedimiento de saturación regulada que permite una referencia 'objetiva' al mundo y terminan adoptando esta suposición como en la abducción acerca de una hipótesis. ¿Se obtienen las nuevas funcionalidades produciendo inferencias deductivas o no deductivas? No es lo mismo orientar la interrogación hacia una generalización a partir de los casos descritos e inferir, en consecuencia, que lo verdadero en estos casos es verdadero para toda la clase, como en el trabajo inductivo. O constatar una circunstancia que podría explicarse suponiendo que es un caso de una regla, y terminar por adoptar esta suposición como en la abducción sobre una hipótesis.

3º) Por su extensión de los textos individuales a las formas textuales, y de estas a los universales de la textualidad, una *textología general* organizaría la confrontación de los recursos semánticos. Resaltaría que los textos están abiertos unos sobre otros por su cepa protosignificante y que,

⁹⁵ El término es de J. Proust, 'Problèmes d'histoire de la philosophie. L'idée de topique comparative, in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 82^{ème} année N° 3, 1988. Se recurrirá a las intervenciones de F. Récanati, J. Merleau-Ponty, J. M. Beyssade, F. Jacques, P. Engel, A. Boyer.

por lo tanto, son separables o heterogéneos sólo en parte. ¿Deberíamos ver restringirse, según los casos, el cuestionamiento respecto a una creación del orden de los perceptos, afectos o conceptos? Es más que un asunto de precisión o de exactitud⁹⁶. Para una creación en el orden de los perceptos, es importante saber si los nuevos *perceptos* se viven en una suerte de inmediatez singular como se ve para los textos literarios, o se instrumentan igual que para los textos científicos. En el orden de los *afectos*, importa saber si son nostálgicos, desesperados. O si son saludables por surgir en una interrogación religiosa acerca de lo que me es permitido esperar. Es importante saber si los nuevos conceptos forman o no un sistema cerrado. Cerrado para la deducción de las tesis correspondientes, abiertos para la producción de inferencias no deductivas.

4º) Por la amplitud de las comparaciones propuestas. Una *textología comparada* sería sensible a la diferencia textológica, en tanto que indexable también a una diferencia de modalidad interrogativa. La suspensión textual del sentido va de la mano con el suspenso interrogativo en los diversos tipos de texto. Pero su función difiere, así como su finalidad, lo veremos poco a poco. Si interfieren cuestionamientos de estructura heterogénea, sólo pueden ocurrir en un intertexto. Aparte de los casos prototípicos, es preciso tomar en cuenta los *híbridos* textuales tales como la política científica o la teología filosófica. Más o menos viables, según el éxito de la articulación, generalmente con predominancia de uno de los regímenes de interrogación. Articular no es reducir ni confundir. Conviene alertarse ante verdaderas patologías textuales, a semejanza de la que conduce al integrismo por confusión categorial. Cuando se da un sentido político a la categoría religiosa de purificación se aportan coartadas a la purificación étnica.

Comparación entre las ventajas respectivas de las grandes modalidades textuales, de sus incompatibilidades e irreductibilidades relativas. La textualidad comparada permitiría localizar lo que cada una aporta a las otras, sus relaciones de hecho y de derecho, las convergencias y resonancias que nacen de su interacción en la cultura. Hago votos por la constitución de una nueva disciplina. Una *textología general y comparada* para las disciplinas comparatistas. Acabamos de dibujar el programa. Un poco de humor: la *víspera* no es mañana... Pero podemos

⁹⁶ Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit 1992.

avanzar que correspondería a la tipología de las secuencias textuales, al análisis de los sistemas simbólicos y de las estrategias discursivas que los utilizan, más radicalmente a una teoría general de las estructuras interrogativas, enseñarnos más en un día no muy lejano.

Pertinencia textual de la noción de presuposición

Volvamos entonces al plano del texto. La teoría de la presuposición debidamente rectificadas, completada y prolongada podría desempeñar un rol estratégico en la interfaz de una filosofía del texto y de una filosofía de la interrogación.

Supongamos ¿*Q*? una pregunta. Hay acuerdo en decir que si ¿*Q*? presupone *p* y que *p* es falso, entonces para la enunciación ¿*Q*? No hay respuesta directa. Las dificultades surgen: 1º) cuando se considera el estatus de las aserciones cuyas presuposiciones son falsas o desprovistas de valor de verdad; 2º) cuando se quiere distinguir entre las presuposiciones semánticas y las condiciones preparatorias de los actos de lenguaje; 3º) cuando las preguntas comportan más de un nivel de presuposiciones, como es el caso cuando se interroga al interior de un dispositivo categorial a partir de las presuposiciones absolutas que les corresponden; 4º) en los casos de intrincación interrogativa y categorial, donde hay retoma (*reprise*) de una pregunta.

Es oportuno pasar del discurso al plano del texto. En el plano del discurso, la presuposición es un tipo de inferencia que impone ciertas exigencias al contexto en que se emplea la frase. La presuposición es una inferencia que sobrevive a los empotramientos por la negación, la interrogación, ciertas actitudes proposicionales como 'x piensa que'. Sus marcadores deben ser considerados como indicadores léxico-sintácticos de construcción del contexto⁹⁷.

⁹⁷ Así con los verbos *factitivos*: lamentar. Ej: 'lamento que Aquiles esté ausente' presupone que 'Aquiles está ausente'. Los verbos *implicativos*: lograr. Ej: 'Tom logró encontrar la solución', presupone que 'Tom intentó hallar la solución'. Los verbos *aspectuales*: 'dejar de'. Ej: '¿dejó usted de fumar?' presupone que 'usted fumaba antes'. Los adverbios *iterativos*: 'nuevamente': 'Sócrates fue acusado nuevamente' presupone que 'Sócrates fue acusado antes'. Ciertas construcciones sintácticas: 'Juan trajo la carta' presupone que 'alguien trajo la carta'. También, 'el actual rey de Francia es calvo' presupone que actualmente hay un rey en Francia. Notemos que no basta aplicar el test de la negación para detectar las presuposiciones, como

En el plano del texto hay otras diferencias que obtener: un conjunto de presuposiciones forma parte de la información implícita. Como ese presupuesto (*budget*) presuposicional sobrevive a los empotramientos, constituye una suerte de marco textual. Determina la base a partir de la cual se desarrolla el texto. Es más ventajoso decir que se trata aquí de una realidad semántico-pragmática de género profundo –variable con los tipos de textos y las categorías que los trabajan– más o menos acordada entre autor y lector. Están a cargo de la inteligibilidad gracias a las orientaciones conferidas a la interrogación.

Las cuestiones categoriales son preguntas que son mejores en cuanto preguntas. Entendamos: a la vez fundamentales y específicas en un ámbito (¿Qué es lo que se conserva en una reacción química? ¿Ante quién debo purificarme?). Análogamente, las presuposiciones absolutas que les corresponden son mejores en cuanto presuposiciones, más profundas y más fructuosas.

Vuelvo al tema para sacar algunas consecuencias. Tocamos la temible cuestión de la articulación entre los enfoques *textológico* y *categoria*, sobre la correspondencia entre *interrogatividad* y *textualidad*. Si una interrogación inmanente es constitutiva de sentido textual, se desarrollarán los puntos siguientes por vía de desbordes sucesivos. Son *per gradus debitos*:

–El texto plantea preguntas a las cuales pretende dar una respuesta satisfactoria. Es así que Torrance habla de una ‘dimensión responsorial’ de los enunciados teológicos. Pero el texto está más bien en marcha hacia una respuesta. Si el texto es el lugar de su reformulación, ¿de qué cuestión una respuesta es correlativa? Si la respuesta está suspendida, ¿con qué forma pareja?

–El nacimiento de una ‘buena’ pregunta coincide con la conquista de un punto de partida en un texto, *i.e.* con la instauración con el lector de un cuestionamiento productivo, según una connivencia de deseo. ¿A qué pregunta ‘previa’ (V. Goldschmidt) el texto busca una respuesta? ¿A qué ‘distancia’ buscarla?

lo propuso P. F. Strawson en ‘*On Referring*’, *Mind* (1950), porque si nos atuviésemos a esta definición, sólo las tautologías podrían ser presuposiciones.

—Si es verdad que la interrogatividad es coextensiva de la textualidad, trabaja fundamentalmente en todas las prácticas textuales. Los ‘complejos interrogativos’ se determinan en ella, y con ellos la categorización perseguida. Es al interior de un régimen determinado que la búsqueda se aventura⁹⁸. Lo que da lugar a otros complejos interrogativos en ciencia y en filosofía, al interior del régimen Pregunta/Respuesta. En la medida en que la estructura Llamada/Respuesta en teología presenta una correlatividad demasiado diferente, es vital apartarla.

Discernir las estructuras dinámicas Pregunta/Respuesta, Llamada/Respuesta que gobiernan el campo de las aserciones admisibles en un tipo de texto. Así se hallan urdidos su encadenamiento, su punto de partida y su final. Es ilusorio creer que una puede formar parte del mundo de la otra.

—En la medida en que un régimen reposa sobre presuposiciones absolutas, la búsqueda se orienta o reorienta, según una categorización apropiada, medio poderoso para reagrupar analógicamente las preguntas. Así, ‘los acontecimientos tienen causas’, lejos de ser el resultado de la investigación científica, está presupuesta en ella. De igual manera que ‘Dios es creador’ por la investigación teológica.

Interrogar e interpretar

Abordemos una cuestión disputada, la de los límites de la interpretación. El término de interpretación ha estado continuamente en boga desde Nietzsche⁹⁹, bajo el signo de lo múltiple.

En primer lugar, sus acepciones presentan una semejanza de familia, según la textualidad citada. En los debates exegéticos se jugó una parte de la teoría de la interpretación, con las nociones de alegoría, de sentido simbólico y de texto escriturario. Pero, ¿qué tipo de texto?

⁹⁸ Construcción muy francesa pedida por el autor (N. del T.).

⁹⁹ Hasta tomar toda la envergadura del significar. La interpretación, según Aristóteles, es toda *vox significativa*, todo sonido provisto de significación. Es, en sentido pleno, la significación de la frase declarativa; en sentido fuerte, la del lógico, la frase susceptible de lo verdadero o falso, que dice algo acerca de algo, atribuyendo una determinación predicativa a una determinación referencial, conforme a una relación de significación. En sentido más general, decimos lo real significándolo; el símbolo es mediación universal.

Porque interpretar las raíces de una ecuación no es interpretar el sentido de un versículo bíblico. Para orientarnos hacia el concepto moderno de hermenéutica de las significaciones con sentido múltiple, hay que considerar antes el tipo de texto y luego el modo de interrogación¹⁰⁰.

Quien lee reinventa un pensamiento. Enseguida, interpretar remite a la actividad de diversos intérpretes, cuya meta es vencer una distancia o una dispersión (cultural, lingüística, psicológica...), según reglas a ser definidas. El carácter subjetivo de la interpretación es marcado. Se decide aplicar al texto diversos modos de pensar que lo sobrevuelan.

En fin, expresamos tal hipótesis. Pero otra podría dar igualmente cuenta del texto como *interpretandum*. Ora le damos el sentido de A, ora el de B, ora el de C. Sentido en abundancia. Sucede que el texto religioso sea interpretado en función de los presupuestos de una disciplina como el psicoanálisis o según los intereses teóricos del intérprete. De su lado, los filósofos no se miden en sus reinterpretaciones, reprochándose mutuamente de no haber hecho lo que *no* tenían intención de hacer. Se impugnan sus problemas o, si no, se arrojan el derecho de afirmar que los problemas del autor A 'esperan' ser elucidados por el autor B. Se descalifica habitualmente al precursor: Hume o la filosofía chata del *Belief*. Es un error.

Se le abruma, a la vez, con un exceso de honor felicitándolo por cosas superficiales, citándolo por trivialidades (dos y dos son cuatro, como dice fulano); y de un exceso de indignidad: se le convierte en un botarate (*repoussoir*) por haber omitido cosas esenciales. Sin preguntarse si las insuficiencias denunciadas seguirían siendo tales, según los criterios de su gestión propia. Porque al descuidar las distinciones, al tomar atajos, al realizar un montaje de citas truncas, se hace de un texto una pisadera o un trampolín y se atribuyen bastardos a su autor.

No se sabe demasiado bien lo que vale más, ser cercado como adversario o anexado como aliado. Por supuesto, tales interpretaciones son semánticamente farragosas (*diffusives*). Poco queda de un texto después de dos interpretaciones sucesivas. Porque toda interpretación contiene elementos foráneos. Uno piensa entonces en el texto por reacti-

¹⁰⁰ Lo había subrayado en el artículo 'Interprétation et textualités', *op. cit.* El segundo *enjeu* (*enjeu*) era la primacía relativa de interrogar.

vacación de *schemata* anteriores. Es sólo una ‘lectura’ posible entre otras. Y quién sabe si el mismo intérprete no resaltará otros componentes en otra ocasión.

¿Hay un límite a los ultrajes cometidos por ilusión retrospectiva? ¿Hay una deontología de los malos tratos infligidos por ‘lectura sintomal’? (*lecture symptomale*) Ciertos filósofos persisten y firman: se otorgan el derecho por principio, cuando no llegan a justificar la violencia de la interpretación ‘extrema’ o ‘sobreinterpretación’¹⁰¹. En lugar de comprender lo que dice un texto, siempre se le puede hacer hablar. Igual que a las sibilas, dice Montaigne, no hay nada que no se le pueda hacer decir sometiéndolo a la violencia inquisidora. Como este fenómeno acompaña la cadencia de la historia de la filosofía¹⁰², seamos vigilantes también de nuestra filosofía de la historia de la filosofía¹⁰³.

Porque en último término el texto tiene una dirección, un sentido dinámico propio, que remiten el sobretexo interpretativo a los fantasmas que lo obsesionan. ¿El verdadero peligro? La parcialidad no reconocida. Se supone que la lectura justa retoma el texto en su alteridad evitando toda estrategia proyectiva¹⁰⁴, devolviéndole la posibilidad de escapar a la captación del círculo hermenéutico. Mientras se somete el proceso interpretativo a la proyección del Mismo en el Otro, la identificación del sentido arriesga malograrse, por el círculo vicioso que determina el sentido a interpretar, a partir del sentido interpretante. Mal se ve cómo podría el sentido salir indemne de la interpretación así concebida.

Despejemos la aporía de la interpretación: la proyección del Mismo en el Otro sería, a la vez, ineluctable e imposible de aceptar. En efecto, lo que es para mí –según la percepción que de ello tengo– sólo existe en la medida de la significación que toma para mí. Si debo discernir la significación de los discursos de otro, interpretarlos equivale a ‘teñirlos’ con mi propio pensamiento. Nada de lo que es para mí escaparía a la interpretación. Para remediar esta aporía y dejar aparecer lo que

¹⁰¹ En su *Livre sur Kant* (cuarto prefacio, 1973), Heidegger dice que una sobreinterpretación (*Überdeutung, Hineindeutung*) le permite comprenderlo mejor que él mismo.

¹⁰² C. Ferrié, *Heidegger et le problème de l'interprétation*, Ed. Kimé, 1999, 59.

¹⁰³ De ahí que la presente traducción no interprete en absoluto, arriesgando violentar el español. (N. del T.).

¹⁰⁴ Para una no-solución de espíritu aporético, cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée 1993, 222.

dice el Otro, habría que deshacerse del Mismo. Por cierto, reducida a sí misma, la interpretación se inscribe en una lógica del Mismo en el texto, en circunstancias que la interrogación se inscribe en una lógica del uno y del otro, en el texto. No hay, sin embargo, que apresurarse a concluir ni en la aporía ni en el remedio propuesto.

Se trata menos de contradecir al Mismo adoptando excepcionalmente el partido de la alteridad, que de entrar con ella en participación. Nada de lo que es para mí escapa a la interpretación. Pero, aparte de que la recíproca no es verdad –la interpretación no concierne sólo a lo que es para mí– escapa al círculo hermenéutico por poco que se la someta a la primacía de la interrogación. El texto sólo es para mí después de haber sido para el autor y para mí, tomados juntos en el movimiento de la interrogación.

Se trataría de aprehender el sentido de las cosas interrogadas, categorizadas y dichas en el texto, a fin de poder distinguir entre una lectura justa y una lectura falsa. Para el lector no hay otro medio de comprender al autor que interrogarse con él *vía* el texto. No es dejar al otro entrar en uno (*en soi*), sino llevarlo consigo (*avec soi*): la lógica hermenéutica del Mismo cede el lugar a la lógica erotética del uno y del otro. Se reconstruye el sentido textual en su dinámica. El intérprete interviene para reducir las disparidades, para guiar las retomas según la analogía interrogativa.

En este caso, la criba resultaría del texto mismo. Nada impide seguir hablando de esfuerzo de interpretación, si se recuerda que una lectura de ese tipo quiere ser una interpretación interna a la tematización, y que debemos entregarnos a la interrogatividad de la obra en el texto, sin distorsión ni desintegración. La entrada en relación interrogante con el autor *vía* el texto tiende a minimizar la sombra proyectada por el contexto individual del lector. La cuestión de la primacía relativa del interrogar y de la interpretación se regula en el orden de lo originario. No me interpretarías, si ya no te hubieses interrogado conmigo.

Sobre un privilegio

Concedamos un privilegio a la interpretación cristiana de la Biblia. Hay para ello una razón ontológica: Cristo no viene a explicar

intelectualmente la Escritura, sino a cumplir lo que significaba (*operante Christo*). Para que el Antiguo Testamento fuera restituido en su verdadero sentido era absolutamente necesario que los tiempos hubieran caducado y que Cristo viniese. Se requiere toda una concepción de Dios y del acontecimiento para permitir a los hombres que comprendan uno de los Testamentos a la luz del otro. Aquí, comprender es interpretar. Si Cristo no hubiese venido, nadie habría tenido el derecho de sobrepasar el fondo y la forma del Antiguo. Al venir cumplió la Escritura, aparece entonces precedido de las figuras de Él mismo que proyectó. Jesús no puede ser revelado como Hijo sin referirse a los acontecimientos que el Padre inscribió en la historia del pueblo judío¹⁰⁵. P. Beauchamp no se equivoca:

La especificidad de la lectura cristiana de la Biblia no está en la alegoría, sino en el hecho de que la alegoría sea regulada por la experiencia de un momento de la historia juzgado único y subordinado a un mensaje que lo anuncia¹⁰⁶.

La interpretación figurativa halla aquí uno de sus presupuestos. El Éxodo es la imagen de la victoria de Cristo sobre la muerte; la realeza de David, representa la de Cristo; los sacrificios del Templo, imagen de la oblación de Jesús por sí mismo, etc. El misterio del Cristo existe antes de Cristo¹⁰⁷. En eso el Antiguo Testamento no entrega su sentido, lo esconde, reclama una interpretación. Notémoslo, sin embargo: la interrogación de fe deberá hacer aparecer en la Escritura un sentido hasta entonces desconocido, capaz de asegurar la donación de aquel referente dado.

Por cierto, uno se interroga sobre el texto y ya no más únicamente en el texto. Uno 'pone a prueba' los textos de uno por los textos del otro. Pero el axioma *Novum Testamentum in Vetere latebat; Vetus nunc in Novo patet* subraya que la Biblia entera no contiene ningún otro *logos* que el que el fiel adora en la carne. Flechas inmóviles dirigidas hacia las

¹⁰⁵ Ireneo, *Adversus Haereses* 3, 22,3.

¹⁰⁶ P. Beauchamp, 'Sens de l'Écriture', DCT 1083, et *Le Récit, la lettre et le corps*, op. cit. 58-64.

¹⁰⁷ Sobre las presuposiciones de la interpretación figurativa y la relación de figurante a figurado, ver P. Beauchamp, op. cit. Capítulo III.

estrellas, las categorías de Encarnación y Redención dirigen la lectura cristiana del sentido nuevo.

El acto redentor no hace aparecer un sentido que estaría del todo formado en el A.T. En cierto modo crea este sentido. Es sólo para Dios, desde el punto de vista de la eternidad, que el A.T. contiene ya el nuevo¹⁰⁸.

El privilegio estructural de la interpretación cristiana no deroga, por lo tanto, la primacía relativa de la interrogación. Más bien nos reenvía a la conjugación funcional del comprender y del interpretar, a la puntuación de un interpretar entre dos comprender: comprender para interpretar, interpretar para comprender el decir total del misterio de la fe. En fin de cuentas, es preciso que el cristiano comprenda el sentido del A.T. para la fe cristiana. La inserción dinámica de los textos en el canon manifiesta su alcance.

El interpretar recupera su lugar al servicio de la comprensión del 'verdadero sentido'. Comprender los dos Testamentos juntos, captar la Escritura en su 'exposición móvil' con relación a la fe, es una 'necesidad vital'. En cambio, la confrontación de dos elementos –e.g. el sufrimiento de Job y el sufrimiento de Jesús– puede dar lugar a una relación de figurante a figurado, por consiguiente, a una interpretación figurativa. Para ser legítima presupone que el movimiento de conjunto ha sido *comprendido*. El sentido nuevo es un sentido plenario¹⁰⁹, conforme al principio que la Biblia se explica por la Biblia entera.

Mi convicción: por estar a cargo de su estructuración dinámica, la interrogación es el invariante de toda lectura correcta, de todas las interpretaciones, por divergentes que fueren: es por excelencia lo que se transmite del texto, por consiguiente, aquello que debe ser conquistado en el texto. Las razones para llevarlo a su origen (*en amont*) no son solamente de orden trascendental, atañen también al acto exegético, a su legitimación por los efectos. Me impresiona el esfuerzo arqueológico del exegeta para restaurar el fondo erotético de su práctica y esclarecer sus profundidades. El carácter radical de la proposición 'Jesús centro

¹⁰⁸ H. de Lubac, *Catholicisme*, Cerf 1983, 147.

¹⁰⁹ *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Cerf 1994. La Comisión Bíblica Pontificia habla de 'proceso canónico'.

de la historia', dice P. Beauchamp, 'la hace pivotar inmediatamente en interrogación'. La serie de preguntas en el cuestionamiento se remonta a la primera: '¿Dónde estabas cuando yo creaba el mundo?' No se puede decir mejor. Agregaría que está suspendida de la última: '¿Quién decís que soy?'

A mí me toca tomar el relevo. Uno puede situar la interrogación sobre el texto, pero también, 'diría yo', en el texto, haciendo eco a otra observación de Paul Beauchamp: un circuito se enciende entre preguntas. ¿Quién ha creado? (Isaías 40); ¿Dónde estabas? (Job). Sencillamente: interrogar es aquí pensar en el texto. Su objeto le es inmanente, en el lugar mismo de la comunicación del lector *con* el autor. De ahí que se busque ingresar en la progresión (*démarche*) del texto mismo. Interrogar *vía* un texto es abrazar el proceso de la construcción del sentido textual en el pensamiento. Es inútil multiplicar los recorridos por temor a aplicar a un escrito una clave categorial externa. Así, el análisis de los efectos textuales nos hace entonces regresar del plano de manifestación hasta el plano que debe denominarse justamente *trascendental* de la interrogatividad que lo habita.

Si la exégesis es un conjunto de procedimientos destinado a establecer el sentido de un texto, 'nada dispensa del microanálisis', dice P. Beauchamp. Sin él, la exégesis se desvanecería en el arbitrario de sus peticiones. Cosa curiosa: piensa, sobre todo, en la relación narrador/narratario en el relato. Yo tendría más bien la tendencia a buscar el punto ciego o el ángulo muerto del análisis al subrayar la importancia de los procedimientos de puesta en duda.

¿Qué pregunta, por ejemplo, subtiende y otorga unidad a la *Epístola a los Filipenses*, pese a su aspecto heterogéneo? En verdad, el Credo adopta una forma narrativa. Pero había surgido de la triple pregunta planteada en el bautismo respecto de la fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, según la fórmula bautismal atestada (Mt 28, 19). Es en el siglo IV cuando encontramos un esquema continuo, liberado de la estructura pregunta/respuesta¹¹⁰. Y, sobre todo, la profesión de fe transmitida en las fórmulas breves, recogidas en el Símbolo de los Apóstoles, en su articulación orgánica, suministra el hilo director para

¹¹⁰ Para la estructura de esta frase ver nota a la presente traducción. (N. del T.).

reencontrar *a parte post* la contextura de las grandes preguntas categoriales. Se puede considerar que los artículos del Símbolo recapitulan las afirmaciones que resultan de la interrogación de fe.

De manera más general: para aprehender el sentido textual no se debe interrogar sin categorizar. ¿Dónde leer la categoría del *eschaton*, por ejemplo? ¿Si no es en las formulaciones escatológicas que son las expresiones sapienciales? ‘Quien quiere salvar su vida la perderá’; o las proclamaciones al estilo de Lucas 17, 20-21: ‘El Reino de Dios viene sin dejarse sentir... porque’¹¹¹.

El exegeta acerca legítimamente 1 Co 1-2 y la puesta en escena de Mc 12, 38-42. No sólo porque los lexemas de “sabiduría” y de “signo” vuelven, sino porque en los dos textos se manifiesta un mismo recorrido generador que apoya un anuncio del kerigma. Tienen valor de ‘pasajeros’, uno con la función de hacer pasar dentro del otro. La puesta en evidencia de una energía generadora no está *de más* para hacer contrapeso a los efectos centrífugos de la crítica histórica y de la hermenéutica profana, que despliegan la historicidad de un simple objeto cultural, en vez de combatir la significación misma del *factum fidei*.

La interpretación conserva su lugar, por supuesto, cuando tal pasaje parece apartarse de las directivas categoriales. Por ejemplo, cuando importa reconocer el cumplimiento de una profecía pasada en un acontecimiento presente. Pero este lugar es secundario teniendo en cuenta la dinámica de los textos. El interpretar sigue tendencialmente al interrogar y tiende a servirlo. El intérprete puede reprochar al texto el no haber elaborado correctamente su pregunta y a continuación poner en duda su cuestionamiento. El interpretar es, en sí, un interrogar sobre el texto, cuando se nos escapa el interrogar en el texto. Sobreimpone entonces una problemática foránea, pero una problemática de todos modos. Heidegger tiene la habilidad de justificar su atribución a Kant de una problemática foránea (el ser y el tiempo) para evitar la alteración interpretativa diciendo que, según él, condiciona la pregunta misma de Kant. Una lógica de la pregunta/respuesta estructura el acto interpretativo mismo y permite reconstruirlo.

¹¹¹ N del T. Redacción de la Biblia de Jerusalén.

Uno no se libera fácilmente de la primacía del interrogar. Si la pierde de vista es porque uno hace asociaciones y comparaciones desatendiendo la dinámica unitaria. Incluso la interpretación 'alegórica' o 'figurativa' puede ser considerada como medio de preservar la unidad y la continuidad: termina por asociar los textos entre sí, por 'interpretar' unos mediante los otros para hacer prevalecer el sentido plenario.

Ya es hora de abordar un cierto número de distinciones y usos del término 'interpretación' en función de diversas textualidades. Hace tiempo que el término está en gran peligro de relajarse en el espacio semántico sin encontrar su contrario. La cuestión de la interpretación tuvo su época. A mi ver, reenvía a la de interrogar. La corriente puede parecer difícil de remontar, pero lo habré dicho y repetido: todo ocurre como si la hermenéutica estuviera precedida por una erotética, a su vez coordinada con una textología comparada.

Los autores, en su mayoría, son partidarios de un gradiente entre comprender e interpretar. Wittgenstein, en *Zettel*, resalta más bien la oposición entre la envergadura del comprender y la audacia del interpretar: el lector que comprende un vocablo en un texto leído es capaz de emplearlo correctamente desde el interior, por decirlo así. Es como si viviera en el 'país del libro' (§ 233). Para que en definitiva el comprender recobre sus derechos sobre el interpretar, habría que reabsorber las imbricaciones, reducir las faltas de correspondencia, *a fortiori* las disparidades entre varios textos.

El caso del texto científico

La ciencia moderna presupone siempre que su objeto la enfrenta como problema y que, por lo tanto, le pertenece. De ahí que no plantee seriamente la cuestión que es central al contrario para la metafísica: ¿Por qué existe algo en lugar de nada? Su primer gesto no es el asombro sino la descripción que debe solucionar la decepción ante una espera.

¿Queréis sorprender el cambio de relación con lo desconocido? Es permitido describirlo como un cambio de mirada y, por lo tanto, como acceso a otro visible. Pero detrás de ella se discierne la pregunta previa que transforma la mirada. Dirigiendo su lente hacia el cielo, en julio de 1610, Galileo descubre los satélites de Júpiter y los anillos de

Saturno. En ese momento su mirada deja de ser una mirada de contemplación. Recibe lo percibido en respuesta a preguntas que le vienen de Copérnico. La respuesta de lo real es recibida de la *conjunción* de una mirada y de un grupo de hipótesis.

A decir verdad, al fondo de esas hipótesis un conjunto de presuposiciones absolutas gobiernan una categorización nueva del movimiento. La relación con la verdad *fue trastrocada* o, para decirlo mejor, *pluralizada*. Una cierta mirada contemplativa es preservada de otra manera en el seno de otros tipos de textos, mientras que la ciencia se vuelve activa y se esfuerza en hacer, a fin de conocer. Para H. Arendt, es el comienzo de la 'triumfal alienación de los tiempos modernos'¹¹², el fin de la oposición entre la contemplación y la acción: las ideas platónicas dejan de iluminar el mundo y el universo.

Ante el cielo estrellado nuestra relación no es programable: voy a cantar la gloria de Dios como el salmista que hace resonar la parte misterial de su búsqueda:

Al ver tu cielo, hechura de tus dedos,
la luna y las estrellas, que fijaste tú,
¿qué es el hombre para que de él te acuerdes,
el hijo de Adán para que de él te acuerdes? (S 8)

O voy a oscilar en la ambivalencia entre fervor y fascinación, entre serenidad y llaga, como Paul Valéry, poeta nacido de dios desconocido. Mientras que Pascal tembló en el umbral del mundo moderno, el poeta trabaja la idea para tornarla digna de un canto. Para el hombre de ciencia es una estupefacción ver al poeta contemplar su cielo con amor y ya no con sagacidad. En su relación con lo desconocido, el poeta no quiere comprender sin celebrar:

Poderosos extranjeros, astros inevitables
Que os dignáis hacer lucir en la lontananza temporal
No sé qué de puro y sobrenatural;
Vosotros que en los mortales os hundís hasta las lágrimas
Esos brillos soberanos, esas invencibles armas
Y los impulsos de vuestra eternidad.

¹¹² H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, 335.

Se siente que el astrónomo no está lejos de Valéry, para quien el cielo no cesa de enriquecerse de estrellas nuevas, al mismo tiempo que de enigmas nuevos para el poeta. Sin que esté en su poder ni en su querer elucidarlas. Pero es la busca de otra mirada: esas distancias concebibles en principio, pero inimaginables entre las estrellas y las nebulosas, esa profusión de materia y vacío lácteo, esa impresión de nada que nos es dada por esas espirales que se dilatan en el abismo como para velarnos el Ser. Para un astrónomo todas las incógnitas de ese cielo son incógnitas provisionarias.

La rivalidad en la relación con lo desconocido es estructural. ¡Vamos, mi perífrasis de lo desconocido vale tanto como la tuya! O bien: ¡la nuestra es más exacta, más original, más profunda, más salvadora que la vuestra! El tema de la relación distribuida a lo desconocido ha sido diferido por largo tiempo. Es tiempo de agrupar nuestras ideas sobre este tema.

Rivalidad en las fronteras de lo desconocido

Ocurre con lo desconocido lo mismo que con ser interrogado. Libres vosotros de observar los acontecimientos bajo la apariencia propia del sueño, de la espera, de la meditación o de la influencia eficaz. Todo se juega en la luz que pueden acordarse dos a dos en lenguajes surgidos de empresas diferentes, pero que comunican por mi realidad interrogante. Lo que sostiene mi decir ante lo desconocido se distribuye en una problemática, una enigmática y un misterial, según que la unicidad humana que soy ante lo *desconocido* intente resolverlo, meditar sobre su enigma o elucidar lo que es revelado.

La práctica del pensamiento es la práctica de *diversas relaciones con lo desconocido*, que subtienden modos correlativos de interrogación. Una diversidad innata que debe ser preservada.

(Porque) has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños. Nadie conoce al Padre sino al Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 25, 27).

En todo caso una diversidad que no hay que apresurarse a devolver a la unidad. Para el poeta preocupado por la esencia del Libro, el acto de

escribir, por genial que sea, sigue mezclado de azares (Mallarmé: ‘un golpe de suerte’), incluso si sigue obsesionado por la plenitud (‘abolir el azar’). Para él, según la feliz fórmula de P. Beauchamp, ‘en el mejor de los casos, escribir es diferir la nada en un ritmo’. Simples máquinas de lenguaje que no desembocarían, como ocurre en ciertos textos literarios, en nada diferente al ensanchamiento del secreto que los cierra, es decir, la muerte. Entonces la realidad deja de ser considerada como tal. Se convierte en una simple posibilidad. Pero los juegos *de* lenguaje no se reducen a juegos *del* lenguaje.

A fortiori en el caso de los juegos textuales religiosos. Aquí se va más lejos. El orden religioso adopta lo serio de una práctica textual *fundada en realidad*: en el pensamiento original que produjo el mundo. Un *Logos* o Sentido creador que no es una conciencia anónima y neutra, sino Libertad, Persona, Amor. Anhelamos un mundo, como la Diotima de Hölderlin. Un mundo redimido en el instante del peligro, donde debe renacer la relación humana y luego el mundo como una totalidad coherente de relaciones reales y vivientes, en las que encontraríamos la plenitud de una nueva presencia.

Corresponde a la teología fundamental esclarecer la categoría de Revelación. No la confundas con una proyección del Mismo o una reverberación soliloquia (*soliloque*). Tampoco vayas a volcar el misterio en el problema, habría podido contestar el cura al moribundo en el famoso diálogo del divino Marqués¹¹³.

En tanto no se sitúa la noción de misterio en su eje interrogativo, presenta una connotación negativa. Verdad es que pretende substituirse a la explicación y que, de paso, frena toda búsqueda verdadera, mientras alimenta una búsqueda de elucidación en su orden. La investigación religiosa no puede ser desacreditada sin prejuicio.

Necesitamos un *lugar* para pensar nuestros propios pensamientos: un marco, un ámbito, ejes posibles, un recorrido textual. Pero antes, una convocación. La relación con lo desconocido difiere si lo que nos convoca al pensamiento es lo problemático, lo misterioso, lo enigmático, lo radical. No es más sano ver cómo la poesía devora a la filosofía

¹¹³ D-A de Sade, *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (1782), recuperado en el Club du Livre.

que cómo la filosofía absorbe a la poesía. En este sentido el misterio y el enigma no son lo desconocido o lo mal conocido, una especie de residuo que escapa a nuestras luchas. Si no el espíritu científico, con su maravillosa disciplina del objeto, tendría la tarea de evacuarlo. Otras tantas relaciones con lo desconocido cuestionable, del que volvemos en poemas, en filosofemas, en teologúmenas. El escollo se percibe a ras del agua en la medida en que el filósofo sólo escriba para el filósofo. No vayamos a reconstituir –si no tenemos cuidado– ‘una escolástica, lejos del pueblo, lejos de la vida’.

Hemos debido completar el análisis de los componentes estructurales del *Fragen*. Poesía, ciencia, religión, filosofía, reivindican cada una el monopolio del pensamiento. El pensamiento se torna más pensante cuando se atiende a la distribución del interrogar y a la articulación de los modos de una realidad interrogante múltiple, cuya integralidad ninguna modalidad es capaz de asumir. El deseo no cesa de interrogar. La multicompetencia interrogativa expresa un hecho antropológico que no se puede sobrepasar (*indépassable*): que la realidad humana nutre simultáneamente el interés en poder manipular las cosas y el voto de comprender su sentido, ya sea confirniéndoselo, ya sea elucidándolo conforme al *mysterion*. Nunca habremos terminado de buscar su justo equilibrio.

La posición conquistada por nuestras investigaciones dialógicas ha sido transferida en este punto de la interrogación situado más adelante, instalada y fortificada en ese emplazamiento mismo en otra imagen del pensamiento. A nuestro ver, es la interrogación la que federa las tres dimensiones de la significancia *i.e.* diferencia, referencia y comunicabilidad; ella también la que expresa la relación constitutiva que habita la persona humana con el otro y el Todo Otro. El acto de pregunta es, sin duda, el más intrínsecamente interactivo; su realización implica fuertemente el otro, en una actividad conjunta.

La interrogación es a la escala de la historia mortal de los hombres, es ese lugar que, de hecho, es el de los hombres. La historia es marco universal de la interrogación humana. Pero la interrogación nacida de la duración no es su retoño. La interrumpe, siquiera un instante. Se comienza en lugar de continuar. Por esta puerta entreabierta, estamos asociados en esta empresa, contra los proyectos de cada uno, como dos seres que se asombran de estar en el umbral de uno y del otro. Nos vemos

arrojados de nuevo a la raíz de toda búsqueda, de nuestra voluntad de interrogar que es la de un ser viviente.

El primer gesto del filósofo y del teólogo es *el asombro*. Es el famoso *thaumazein* que hallamos en boca del *Teeteto* de Platón. Más que fundar, la teología sondea los misterios sagrados. Pregunta: ¿puede el hombre encerrarse en sí mismo? Cuando sus fuerzas le parecen desfallecientes con respecto a su nivel de ser y de aspiración, es bien notable que su asombro se convierta en *inquietud*. Lo que lo inquieta es rechazar, en el fondo de sí mismo, el único mundo que le pertenece. Una vida espiritual auténtica oye el momento de la Llamada y lo que involucra. El sentido de la relación cambia entonces en el encuentro de Dios y el hombre, induciendo un trastocamiento de gran alcance: epistémico y semántico, una transformación a la vez óptica y erotética que consuma la verdadera conversión. El asombro se convierte en inquietud. Por eso reaparece la tensión entre ella y la filosofía, salvo que se organicen sus relaciones en la diferencia bien fundada. Esta relación es más una distancia concertada que una continuidad en la terminación.

¿Quid de la relación con el absoluto?

Ocurre que la relación con lo desconocido sea concebida como una relación con el absoluto. Es ocasión de una intensa rivalidad. Cambia tanto el *pathos* como el deseo que lo preside. Amor y odio tienen algo que ver. Algunos no detestan nada tanto como la exposición al absoluto. Sólo lo reconocen como el absoluto de su negación, ora con una coartada apofática en nombre de la autonomía humana, ora sencillamente en nombre de un juicio de gusto sobre la realidad. Otros hacen padecer al absoluto los caprichos del amor. En el amor sucede como en todo: lo que se tuvo no es nada, lo que cuenta es lo que no se ha tenido. Aquellos estarán siempre listos para evadirse. Del pensamiento filosófico hacia el pensamiento poético, cuando no teológico. No sin pretender recuperar unilateralmente el producto. Por supuesto, este acaparamiento puede ser perentorio, inconsciente o argumentado mediante excelentes razones.

Para las retomas (*reprises*) *ilegítimas*, el funcionamiento es anexionista. Practica el error categorial que viene de una persistente confusión territorial. En lo tocante a las retomas *legítimas* es preciso buscarlo, por

lo tanto, del lado de la recomposición categorial y presuposicional. ¿En qué condiciones formales es posible tal recomposición? Retomemos el ejemplo del término de *absoluto*. Es habitual en nuestros días hablar de la pretensión cristiana a la absolutidad (*absoluité*). Este concepto se elabora en el seno del idealismo alemán para comprender la mediación de lo absoluto con lo histórico. Condensa una doble problemática¹¹⁴, además, según los dos modos P/R y LL/R. Así, en Hegel, el espíritu al expandirse en la historia se manifiesta como tal y vuelve a sí mismo. Los teólogos medievales (como Anselmo) ya habían empleado el término *absolutus* a propósito de Dios, sin embargo, la historia del concepto hace aparecer una evolución en el seno de la metafísica, poco compatible con la problemática cristiana, hasta el punto que el pensamiento del Dios absoluto pudo ser desviado en provecho del ateísmo.

Pero la interferencia de los dos modos de interrogatividad no cede. Fue proseguida, en particular, por Balthasar. Se le debe un esfuerzo sistemático de retoma teológica del concepto de absolutidad. A fin de retraerlo al corpus lexical del Nuevo Testamento lo inserta, junto con el concepto de ‘catolicidad,’ en el seno del movimiento que lleva al mundo a su cumplimiento. No hablemos de acaparamiento ni de captura, sino de trabajo de la interrogación teológica. Apunta a superar la connotación filosófica negativa (‘absoluto’: desligado, incondicionado), según la positividad de las expresiones bíblicas, procediendo por recomposición categorial. Esta retoma –que finaliza en el plano lexical se lleva a través de los campos conceptuales de la plenitud (*plerôma*) y del carácter que no puede ser sobrepasado (*insurpassable*) de la autoexteriorización divina (*Deus semper major*)– es pilotada por las categorías de encarnación de Dios en el espacio y los tiempos humanos, y del juicio final (*eschatos*).

Para la sirenita de Kierkegaard, la fe teme caer en la ciencia o la moral. Cada modo competencial tiene tendencia a afirmarse manteniendo a raya a todos los demás. No se contenta con asignarse como otro ejercicio del sentido, *i.e.* como un ejercicio particular de aquello que mantenemos para comprender, para constituir como objeto de nuestra comprensión, pero rechaza de buen grado la pertinencia de sus vecinos. La problematicidad del hombre de ciencia rechaza el *a priori*

¹¹⁴ K. Lehmann, ‘*Absoluheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, Kasper (ed) *Absoluheit des Christentums*, Freiburg 1997.

de la revelación de lo misterioso, tanto como el compromiso estético de la ficción literaria. Así es como lo enigmático literario no tardó en rechazar la claridad conceptual del saber científico, junto con la simbolización religiosa del Todo Otro.

Si bien es verdad que por lo esencial la ciencia sólo nos entrega fenómenos, para llegar al ser y lo verdadero no podemos fiarnos en las solas indicaciones de la esfera de lo problematizable. Si los expertos de esta esfera pensarán en hablar de ilusión se les preguntaría: '¿ilusión respecto a qué?' En cada esfera de interrogatividad cada cual construye sus conjeturas en lo más cercano a sus certidumbres.

Dionisio el Areopagita tematiza la cuestión del lenguaje adaptado a la celebración de los misterios de la salvación. Tal vez no sea sino un lenguaje apropiado en cada frase a ese contenido único, surgido de una decisión íntima. Para engendrar los aspectos dignos de ser vistos que traspone lo espiritual en sensible necesitamos la esfera omnitemporal de la liturgia. Por su parte, este lenguaje utiliza el herramental helenístico de los misterios revisado en la vieja disciplina cristiana del arcano. La teología empieza por ver de lo que se trata, pero ¿cómo así? Basta reportarse a las descripciones teológicas de Dionisio respecto del agua, el viento y las nubes, de los rasgos simbólicos de los animales: la fuerza ascensional, la celeridad, la vista penetrante del águila, el carácter dominador; nos haremos una idea de la contemplación teológica de la naturaleza.

Si algo nos encanta en la poesía es la parte que parece brotar misteriosamente del alma como una gracia de naturaleza. Aquí se halla la revelación verdadera, llega a decir Alain. Ese milagro de una sola vez y perdurable. El poeta hace de buen grado su trabajo como una plegaria, se asemeja a los héroes de Homero que esperan siempre un signo de los dioses. Sin embargo, apenas la relación con lo desconocido se convierte en relación con la trascendencia, no es lo mismo portar el *misterio* de las cosas como el teólogo y portar su *enigma* como el poeta.

'Su boca, bajo el enigma, anuncia el misterio'. Voltaire es sagaz. Puesto que esos misterios trascendentales se nos escapan, finjamos ser sus instigadores. Esta humorada de J. Cocteau, dirigida a los poetas, es la simétrica exacta de la desconfianza volteriana. El enigma poético, caro a la modernidad tardía, es *como* el misterio insípido, cuando el

hombre se pretende su instigador. Por cierto, la palabra magnificada de Malraux sobre el arte, la convierte en sustituto de todas las trascendencias. Pero sin la fe la teología no tendría sentido ni objeto. Un enigma es como un velo corrido por una opacidad del sentido, mientras que un misterio es como un develamiento, pero que se efectúa para el hombre de fe, velándose. Así la palabra de Dios es anunciada como la palabra que se devela en su velación (*voilement*) misma, lo que atestigua que vino realmente a nosotros como palabra de la gracia. Sólo se revela bajo un aspecto, el otro permanece oculto. Lo que es revelado contiene lo oculto, pero como realidad accesible a la fe sola. El misterio no puede sino debilitarse en enigma. El lector no se equivoca. No lee un poema como todavía se lee la Biblia.

Sobre la posibilidad de un 'pasaje'

*El mundo occidental hizo surgir sus obras
más bellas del espíritu de la religión y la
ha construido en él.*

Balthasar

¿Qué sentido cobra el pasaje? ¿Qué polos debe unir? ¿Cómo es posible entre tipos de textos?

Una 'transición' se opera por reemplazo del Mismo por el otro, en circunstancias que un pasaje se realiza por alteración del Mismo por el otro. Por esa razón es más difícil de pensar que la transición. El devenir es una dimensión de alteración continuada. Pero lograr pensar el pasaje demanda una búsqueda del Mismo en el otro. Además, todo depende de las realidades entre las cuales se realizó el pasaje.

Si hay un término abigarrado de matices, heteróclito, es el término *sentido*: sentido religioso, sentido filosófico, sentido poético, sentido de la muerte. Lo que se evoca, ante todo, es un vínculo de vocación. Nada es más dañino que la indiferencia que no discierne más los órdenes en su heterogeneidad. No es para decir que los encuentros se asemejan a dos hombres que se encontrasen frente a frente en los antípodas. Recomendemos el estudio del caso.

Arthur Rimbaud intentó hacer del poema la mística del humanismo ateo. Cediendo al vértigo de su grandeza, erigió su creación en protesta contra la de Dios. La belleza librada a sí misma, la belleza enigmática no puede salvar. Es igual que una catedral sin altar. Hay una pretensión de la poesía de constituirse en mística, así como hay una pretensión cientista de esperar la salvación de la evolución. A este respecto, la textología comparada tiene una tarea de desmitologización (*démystification*). Nos interrogaremos menos sobre la ilusión de las fronteras que sobre la posibilidad de un pasaje.

El poeta bien puede preconizar la evasión; si es reducido a sus propias fuerzas, vive en la morada de lo ausente¹¹⁵. El profeta viaja hasta el extremo de la ausencia al encuentro del Dios escondido. Igual que el Bautista, aplana los caminos del Señor. Predica la vigilancia, el discernimiento y, sobre todo, la *conversión*. A diferencia de los textos poéticos que multiplican los posibles (ya que su enigmaticidad es fuente de interpretaciones múltiples) el texto religioso privilegia un solo mundo, que no pide ser interpretado, sino ser comprendido en el sentido fuerte del vocablo: cumplido. El texto religioso no teme mencionar la *terminación* del viaje. O más bien es la terminación realizada con esperanza en la presencia la que aquí otorga sentido al viaje. No quiere que se apague la antorcha de la espera, que mantiene elevada en nombre de toda la comunidad humana ni el recuerdo de lo que viene del porvenir. Para ejemplo, el versículo 25, capítulo uno de la Epístola de Santiago.

(...) el que considera atentamente la Ley perfecta de la libertad y se mantiene firme no como oyente olvidadizo, sino como cumplidor de ella, ese, practicándola, será feliz.

Habría que ponerlo en perspectiva histórica. La etimología nos recuerda que lo que es llevado a la belleza (*kallos*) también es llamado (*kaleo*) por Dios. Pero permite, asimismo, subrayar las diferencias (*les écarts*). En la palabra griega traducida aquí por 'perfecto' está el vocablo 'fin'. Los realizadores de la palabra, que acogieron con calma la palabra salutífera plantada en ellos, han de vivir *desde este instante* la ley *perfecta* de la libertad, una libertad que, a través de la obligación, libera. La finitud que se manifiesta a lo largo de la vida está siempre

¹¹⁵ Ver nuestra lectura de S. Habchi, *Dans la demeure de l'Absent*, prefacio de D-H Pageaux, L'Harmattan 2000.

allí –en la imposibilidad de fijar nuestra situación, en las obligaciones del medio, los límites del conocimiento, la indigencia de nuestro corazón, la enfermedad de nuestro cuerpo y en el hecho de estar expuestos a la muerte. Por más que tengan el sentimiento de estar encarcelados, abrumados de cargas y preocupaciones la relación con la finitud cambia: mientras el poeta quiere evadirse de la finitud, el apóstol invita a descender más profundamente en el corazón. Lo que los somete es efímero. Dios, que vive en sus corazones, los convirtió en hombres libres en lo más íntimo de sí mismos.

Análogamente, se transformó la relación con la realidad. El poeta se complace con encantos y sortilegios, no desdeña la ilusión. El profeta habla en nombre de lo que vendrá a resplandecer sobre el ocaso del mundo, de Aquél que todo esperaba desde el alba. ¿Cómo no habría de ser severo para las historias que nos contamos y las ilusiones que nos damos? El apóstol nos pone en guardia contra la idea de darnos así a nosotros mismos una falsa idea de la realidad (Sn 1,22). La cuestión no es explicar cómo es posible –no sólo engañar a los demás, sino equivocarse, lograr hacer de uno mismo el que es engañado– sino comprender esa ilusión que viene de poder contarnos historias, de creer las historias que nos contamos, de aceptarlas e incluso de pretender estar convencidos de ellas. El apóstol Pablo, en el primer capítulo de la Epístola a los Romanos, insiste sobre la verdad inexorable de Dios que pide que no nos engañemos a nosotros mismos. Porque el hombre tiene la posibilidad de equivocarse, esquivando con premeditación la verdadera realidad.

Sería erróneo creer que el enigma, el misterio, el problema, la radicalidad sean presentados como ficciones. Ambicionan el estatus de *realidad verdadera*. Cada una sería una ilusión si no fuese una mera alusión. Imaginamos una alegoría de Botticelli que representa el cuarteto de las cuatro musas del pensamiento, dándose la mano ante los sonos venidos de fuera antes de dispersarse luego en los cuatro rincones del bosque sagrado. Son las cuatro rutas de lo real. Una misma tendencia para vencer lo real para reconstruirlo sobre el modelo de lo cuestionable.

Pero Goethe dijo un día a Riemer: los hombres son creadores de poesía sólo cuando siguen siendo religiosos. Cabe preguntarse si un gran arte auténtico podría nacer de la irreligión. Después de todo,

la celebración de la armonía del ser no está tan alejada de la del *misterio*. La tragedia griega nació del culto, puede retornar a él. También puede reinscribirse en la prosa filosófica, según W. Benjamin. La crisis de lo real en el pensamiento contemporáneo –de la relatividad a los *quanta* y al ciberespacio– confronta la creación artística a un desafío del mismo orden de grandeza que la invención de la perspectiva en el Renacimiento.

Sólo aquello que puede ser descubierto por la novela es la razón de ser de la novela. La interrogación novelesca desarrolla la lógica de su tematización propia. Con todo, el cuestionamiento literario puede relevar al cuestionamiento filosófico de manera sorprendente. Los grandes temas existenciales de Heidegger ya fueron retomados por cuatro siglos de novela, de Cervantes a Joyce.

Una por una, la novela europea ha descubierto los grandes aspectos de la existencia: con los contemporáneos de Cervantes, se pregunta qué es la aventura; con Samuel Richardson, ‘lo que acontece al interior’; empieza a develar la vida secreta del arraigo del hombre en la historia; con Flaubert explora la *terra* hasta entonces *incógnita* de lo cotidiano; con Tolstoy, se inclina sobre la intervención de lo irracional en las decisiones humanas. Sondea el tiempo: el inasible momento pasado con Proust; el inasible momento presente con James Joyce; interroga con Thomas Mann el papel de los mitos que, venidos desde el fondo de los tiempos, teleguían nuestros pasos¹¹⁶.

Acabamos de verlo: no hay ninguna dialéctica disponible para pronunciarse sobre la *posibilidad* de un pasaje de un tipo de texto a otro, de un orden a otro. Es más honrado reconocerlos como irreductibles, aunque articulables. Importa solucionar la cuestión *más fundamental* del pasaje entre los modos de interrogación correspondientes. Tres casos.

Primero, no es imposible que los problemas insolubles favorezcan el progreso filosófico¹¹⁷. A la inversa, las cuestiones filosóficas no siguen siendo forzosamente informales. Algunas son simplemente cuestiones ‘no saturadas’, cuyos datos son insuficientes. Podrán pasar al estatus

¹¹⁶ M Kundera, *L'Art du roman*, Paris Gallimard, 1986, 17, 19 (hay traducción española).

¹¹⁷ W. J. Rapoport, ‘Unsolvable problems and philosophical problems’. *American philology quarterly* 1982, 19 N° 4, 289-298.

científico al saturarse. Así la pregunta: ¿existe el vacío? dejó de ser una cuestión filosófica como lo fue desde Demócrito a Descartes. Un texto de Agustín es pertinente para la posibilidad de un pasaje de la categorización filosófica a la categorización religiosa de la existencia personal.

Después, algunas retomas son posibles *modulo* una transferencia categorial. Más lejos le dedicaremos un desarrollo.

Por último, un modo de interrogación puede sustituir a otro. Algunos lectores advertidos esperan aquí una mención del texto bien conocido de las *Confesiones* (4, 4,9). En un momento dado del recorrido reflexivo de Agustín se produce una suerte de ruptura que redistribuye y reconvierte el poder cuestionante del hombre, haciendo de él, hasta entonces alegre sujeto interrogante, el objeto de una cuestión provocada. *Ego factus eram mihi magna quaestio*. Este admirable participio pasado pasivo expresa bien la inversión (*renversement*). Ahora es la muerte la que lo interroga a partir de su absoluta insignificancia, que hace de él un ser interrogante, según nuevas referencias semánticas. El testimonio de San Agustín, después de la muerte de un amigo, es precioso. Nos permite asistir a una conmutación transtextual de la competencia interrogativa.

La pregunta que surge discute su identidad. El cuestionamiento en el que se inserta actúa expresamente como un cambio de dirección íntima, un avatar del espíritu. Primero, el acto de existir va a formar cuerpo con el tiempo, luego la existencia en el tiempo es la de un yo que pasa durando y que dura al pasar; brota a cada instante, pero podría igualmente no brotar y cada instante ser el último. Ninguna eternidad para fundar la existencia humana. No se trata de definir el existir sobre la base de la muerte que la subtiende con su vacío. Agustín no es Heidegger: para él el hombre se define tanto por el estatus de criatura como por la finitud. El breve instante que es el último confiere su rareza singularidad a cada momento de la vida.

Por más que el *sum* humano surja como absoluto, no tiene ni la consistencia de lo eterno ni la de lo absoluto. Es tan incomprensible que el hombre no sea trascendente a causa de su conciencia de sí, como incomprensible su trascendencia cuando es mortal. Primer misterio, la muerte lo pone en la vía de otros misterios. El sentido de la relación

va a cambiar entonces en el encuentro de Dios y el hombre. ¿Acaso el naufragio de todo ser humano en la muerte es verdaderamente la última palabra de la conciencia de sí mismo? ¿O la trascendencia humana puede reafirmarse en el no a la muerte? La alternativa tiene por objeto *la entrada* a un modo de interrogación diferente. ¿En qué condiciones es posible? En el origen, hay una réplica de la conciencia de sí y del pensamiento pensante: la parte trascendente que representa es intimada a responder a su insumergible identidad.

Pascal, como poeta de la condición humana, escribe el fragmento 'la desproporción del hombre'. Pero no solamente: es la razón de que se deba pasar de las maneras de pensar a esas formas pensantes que constituyen los textos. Y más profundamente, lo que hay que comprender es el paso de un modo de interrogación a otro. Ante el enigma de un ser incapaz de situarse por sí mismo no sólo en el orden del ser, porque su finitud lo suspende entre dos infinitos, sino en el orden del conocimiento que no puede anclar en lo absoluto, ¿qué hace Pascal?

Pasa del enigma al *misterio* como razón del enigma. El artista en él hizo vibrar el enigma de un ser indescifrable. Volvió casi visible su duplicidad de naturaleza. Llama al hombre 'monstruo', 'quimera', 'caos', 'contradicción' para mostrar que cada uno de estos aspectos está tan subrayado como amenazado por el aspecto opuesto. Solamente el autor prepara el pasaje por este suspenso. La interrogación sobre la desarmonía objetiva del hombre prosigue, pero cambiando de modo. Ahora cuestiona la 'razón de los efectos'.

En el fragmento 'desproporción del hombre' una antropología filosófica y luego teológica toma el vuelo. La primera busca *fundar* la situación evocada. Pero es imposible descifrar esta figura mediante el análisis del estar-ahí humano. Sólo resulta deformidad, contrariedad, aun monstruosidad. La cuestión se vuelve entonces la de saber desde qué punto de vista considerar al hombre para, a la vez, honrar los aspectos promovidos por el escritor a la siga de Montaigne, y para que la figura deformada sea integrada en una figura verdadera. Como se debe, el cuestionamiento elabora y reformula: ¿cómo la desproporción puede ser integrada en una proporción auténtica? Debe mostrar la causa de la desproporción e indicar debido a qué otra causa (muy diferente) la desproporción es superada.

Mientras está abandonado a sí mismo, el homo *duplex* se neutraliza en el sentimiento contradictorio de una grandeza a la que su instinto no le permite renunciar, y de una miseria que su razón misma no deja de recordarle. Si la verdad a la que aspiramos debe aparecernos salutífera, habrá que buscarla más allá de la alternativa entre la 'carne' y el 'espíritu': en el advenimiento de un tercer orden. Jesús rebaja a Arquímedes así como Arquímedes rebaja a Alejandro. He ahí precisamente a lo que nos compromete el pirronismo: a reconocer que hay una infinidad de cosas que sobrepasan a la razón.

Sin duda, la Escritura tiene respuesta; pero con esta condición, dirá Pascal, que sea leída 'con los ojos del corazón y que vean la sabiduría'. Uno no está emancipado del error si antes no está liberado del pecado, liberación misteriosa tanto como la maldición fatal que envolvió a la humanidad entera en el pecado del primer hombre.

Se sabe que este pasaje, que logra operar un cambio de modalidad tuvo, en Pascal, por recurso heurístico una analogía sacada del geómetra. Balthasar resume:

La figura geométrica supone, igual que su medio, el infinito que no se puede representar, así como la verdadera imagen de Dios en el hombre que se llamará Jesucristo se destacará sobre el trasfondo de la existencia informe, desacordada, absurda¹¹⁸.

Este pasaje por desbordamiento sobre otro modo no reducirá nunca del todo el abismo de la analogía interrogativa. El puente sólo puede ser tendido por el *intellectio fidei*, con la gracia como criterio superior de verdad. Permitía a Pascal la articulación de los órdenes de verdad, asegurando la transtextualidad para el *Ensayo para las cónicas*, las diversas obras físicas, los *Escritos acerca de la gracia* y los fragmentos sobre las contrariedades del hombre que, en los *Pensamientos*, pertenecen al capítulo de La Miseria del hombre.

El ingreso en este mundo de interrogación está sometido a dos condiciones, la primera de las cuales corresponde más bien al momento pascaliano. Depende del hombre: que lejos de capitular ante el poder

¹¹⁸ a. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, t. 3, 99

infinito de que dispone la muerte, no transige respecto de la singularidad que, frente a ella, le da la verdadera profundidad de espíritu. Por el contrario, la experiencia de su precariedad mortal debe convertirse para él en ocasión de renacer a su suprema dignidad, de mostrarse tan intratable por su protestación de vida como lo es la naturaleza en su obra de muerte. La suprema performance del hombre capaz de ir hasta el límite de sí mismo es mantener la intratable diferencia que constituye en la naturaleza el fondo insumiso de su identidad. Esta resistencia al veredicto implacable de la naturaleza también es fidelidad a lo que la naturaleza no puede sino reconocer, a saber, la singularidad absoluta de su identidad.

La segunda condición va mucho más allá de esta espera insólita nacida de la disimetría entre el destino natural que viene a nosotros y lo más singular de nuestra identidad. Se apoya en lo que así se ha develado en nosotros, el carácter precario de nuestra trascendencia de pensamiento para descubrir en el dolor que la huella irrefutable de una Trascendencia totalmente distinta, cuya existencia suponemos por experimentar su privación, no es sino relativa. Trascendencia supuesta. La vía de la autotrascendencia no puede casi ir más lejos. Para que la espera y la huella se carguen de realidad deben, además, invertirse en una iniciativa de llamado (*appel*). A lo más esta privación mortal en nosotros mismos dibuja en profundidad una posibilidad de inversión de la espera en llamado.

Encontramos rastros de esta inversión en Agustín: no son la privación o el peligro en que estamos los que hacen existir el llamado de la Trascendencia suprema a la que acaba de religarnos la nuestra, sino precisamente esa privación y ese peligro, donde la muerte arroja la fragilidad de nuestra trascendencia precaria, los que nos permiten esperar la misma de Dios. Tal es también la huella relacional del hombre y de Dios. Enjuiciada por la muerte de un amigo, su identidad singular es capaz de cuestionarse para arrancar su propia trascendencia a la dominación de la muerte. Incapaz de cerrarse sobre sí misma y su mortalidad, nuestra trascendencia usa su último poder, que es el de abrirse a Aquél que fundamenta que su dolor no es sino relativo.

Así queda puntualizada de manera precisa la *inversión* que prelude la *conversión*. No es un sector, sino una dimensión del pensamiento interrogativo que aparece, con un nuevo ángulo arrojado

sobre lo desconocido, la finitud y la trascendencia. Por supuesto, una transformación tan notable sólo se sostiene por estar atestada en las Escrituras y su sistematización teológica. Allí donde el filósofo está preocupado por lo que piensa, la palabra del creyente es la de un hombre que se deja instruir (Isaías 50, 4) e intenta llevar a lo pensable lo que lo impresiona. El existente finito se propone cambiar por y en una nueva actitud interrogativa. Hélo aquí que vacila, un momento suspendido al borde de su límite incierto. Ya en el umbral y los caminos se dibujan. Texto ejemplar que va mucho más allá de una simple convicción; vemos la pregunta '¿quién soy yo que interrogo sobre el ser?', que es filosófica, transformarse en verdadera búsqueda de 'Aquél que me conoce y me juzga en verdad': el acontecimiento en presente de un Dios amante. Su precedencia, su amor irresistible contra la muerte.

Otro caso, otros pasajes. Walter Benjamin se interesó en el paso del estilo poético a la prosa filosófica¹¹⁹: 'Sócrates moribundo dio nacimiento al drama del mártir como parodia de la tragedia'. La prosa filosófica nace en el ritmo de un diálogo escrito que previamente reescribe la tragedia. Es que la filosofía se propone hacer abstracción de los destinos individuales para elevarse hasta la Ley y la Idea, y arraigar la realidad en lo eterno.

Para Sócrates el conocimiento filosófico que procede por elucidación no puede bastar para las cuestiones de origen y fin: al *logos* debe entonces sustituirse el *mythos*, y tanto más porque la cuestión es más urgente. Los mitos no sólo narran delirios, crueldades, pulsiones de muerte, intentos de creación más o menos logrados, llamadas a lo ideal: se pronuncian sobre el origen y el fin. Es la razón de que la palabra mítica, según una mitocrítica de los textos¹²⁰ pretende ser 'más verdadera'.

Platón, lapicero de Sócrates, reinscribe la imposible plática de la Esfinge y Edipo, según la lógica del diálogo. En la apertura de la forma *trágica* que tal vez abuse de los enigmas, el diálogo filosófico se pone a finalizar la interrogación. Pese a estar fascinado por el espacio textual de su exposición, no cesa de rechazar la resistencia que la materialidad

¹¹⁹ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, Suhrkamp, 98.

¹²⁰ P. Brunel, *Mythocritique*, Théorie et parcours, PUF 1992.

del estilo opone al proceso de pensamiento que quisiera dominar lo cuestionable. Intenta la aventura de la representación.

Otro devenir me parece más justo, el que conduce a la liturgia¹²¹. La tragedia tiende a servir a una cierta epifanía de la divinidad en la noche del abandono. Mirándolo bien, la clave de la tragedia, que había nacido del culto, no es filosófica sino litúrgica. Edipo Rey comienza con la suplicación de un pueblo golpeado por Dios. En las *Fenicias* de Eurípides, las entregadas a la desdicha apelan al derecho de sepultura y al poder de los dioses. La posibilidad de una reconciliación viene de que la divinidad en sus profundidades se muestra accesible al sufrimiento y a la contradicción. Todo, alegría o dolor, dicha o desdicha –y lo más atroz– es de origen divino. Y si la inspiración es un don divino, las categorías tomarán bastante naturalmente el relevo.

Nietzsche lo había comprendido: si la tragedia genera entusiasmo, es por una razón más profunda que la que se pediría a la esfera moral. La inteligencia mítica de la existencia y la seriedad absoluta de la gran tragedia en Sófocles y Esquilo encontrarán su verdadera prolongación en el drama del desamparo de Cristo. El cristianismo introdujo en el arte la representación del sufrimiento y la singularidad de los recorridos existenciales.

Los grandes híbridos textuales en cuestión

Uno no empieza su viaje de la misma manera si parte de exploración, aureolado por el brillo de Prometeo, de vacaciones o como aventurero, en peregrinaje o en cruzada. El viaje del pensamiento no tiene la misma finalidad. Se trata siempre de tomar posición ante lo desconocido y, por lo tanto, de pisar tierras vírgenes; pero el recorrido no tiene el mismo alcance si se quieren relatar encantos o informes, definiciones dogmáticas o principios.

Estudio de caso: Se puede presentar la *poesía mística* diciendo que la mística está asediada (*hantée*) por la poesía. También es posible hacerlo de manera que ponga en duda su existencia. Si de una parte la

¹²¹ W. F. Otto, *Ursprung der Tragödie, in das Wort der Antike*, 1962, 198.

experiencia mística logra textualizarse más cerca de su realidad religiosa, su expresión no está preocupada de una puesta en forma literaria. Un testimonio de vida donde el frente a frente con el absoluto divino busca salir del silencio hace las veces de forma. Entonces, ¿por qué denominar a esta forma 'poética' y no religiosa? De otra parte, si la experiencia mística se compromete en una forma determinada, la poesía aporta a un estado de espíritu una exteriorización que desnaturaliza el estado místico: esta alegría en Dios se destruiría si buscarse su expresión. En verdad, la aporía sigue siendo indicación de un malestar. Mejor sería volver a la consideración del texto como forma pensante en su interrogatividad propia. La búsqueda del Dios creador y Salvador es religiosa por esencia y poética por añadidura. ¿Para qué enigmatizar el misterio? (*supra*). Aquí se podría hacer un estudio de caso y 'comparar' el Libro de las Fundaciones de Teresa, la expresión paulina de la Epístola a los Gálatas y las visitas del Verbo de San Bernardo, tal como lo propone Daniel-Henri Pageaux, en una problemática diferente¹²².

Después de todo, hay místicos-poetas tanto como poetas-místicos, poetas-filósofos (Lutecio) y filósofos-poetas (Nietzsche). En el caso de la poesía cosmológica es posible encontrar que la poesía está obsesionada por la cosmología. En verdad, no es imposible conmensurar una meditación nutrida de la astrofísica contemporánea y la inspiración de un linaje de los escasos poetas que celebran el cosmos, desde Lucrecio a René Char y a André Verdet. Es en el espacio, contra toda espera, que André Verdet hace su morada únicamente, más allá de las vanas pusilanimidades. En *Détours*, el espacio es una forma noble del ser, por su afinidad con la luz, su distribución de los astros en trayectorias reguladas, también su aptitud para cobijar a los hombres, a acomodarles asilos y refugios. Impone a los humanos la categoría de lo inmenso. La imperiosa aspectualización poética se extiende al espacio: los horizontes caminan, las verticales platican una al lado de la otra. En el otro extremo de la evolución de los polvos de estrellas, el poeta les dice su fidelidad:

El observador de astros acechó toda la noche la rarísima...

¹²² D.-H. Pageaux, *La Lyre d'Amphion*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001, 127-144.

Los astros expresan la alianza de lo complejo y lo inmenso, de lo extensivo y de la emergencia del espíritu, en las dos extremidades del universo. El poeta vuelve desde *Le Ciel et son fantôme*:

Qué no han soportado
para alcanzar a los hombres...

En el espacio cósmico donde el ser carece de contingencia, la realidad en su plenitud adamantina es una figura precursora de un Sentido realizado. Hace signos a otra interrogación:

En toda blancura de inocencia
Y sin que nada se traicione
De la inmanencia y del secreto.

Una apuesta por el cosmos, a fin de que el orden y el azar, la luz y las tinieblas, la creación y la destrucción, el hombre y la estrella se reconcilien. Una apuesta teñida de humor antropomórfico:

Luna que se desola
De la ausencia de la aurora,
Luna que se lamenta
De las brutalidades del sol

No apartaremos el lado religioso. El poeta no escribiría, por cierto, que Dios hace solo todas las cosas; pero, a semejanza del salmo, que Él hace solo las cosas maravillosas. A riesgo de un contrasentido lo oigo decirnos: 'Tened paciencia hasta la Venida del Señor' (Sn, 5, 7).

La edificación de una *teología filosófica* tiene otras ambiciones: nada menos que la de operar la unión de la racionalidad y de la fe, encontrándole su lugar filosófico. La racionalidad se torna religiosa en la medida en que el Dios de la racionalidad entra en religión. El Dios que podemos reconocer en la naturaleza debe ser objeto de plegaria, convertirse en un 'dios religioso' por fusión de dos territorios en un mismo ámbito. Él, que precede a la naturaleza, se volvió hacia los hombres. Deja de ser silencioso, penetra la historia. Quienes allí lo buscan lo encuentran con los ojos de la fe y, para su salvación, pueden hallarlo. Ello reposa en la firmeza de las interferencias, la legitimidad

de las retomas categoriales y la viabilidad de un híbrido textual¹²³. Toda la apologética de la *religio vera* depende de la manera en que se pongan en correspondencia dos dimensiones, metafísica e histórica. Esto no deja de tener importancia: ocurre que la 'naturaleza' en su reino eterno y el deseo de 'salvación' del hombre se 'religan'. No era ilógico que la patrística nutriese la convicción de fondo que el cristianismo era una filosofía e incluso la *vera philosophia*. Ambición doble y simétrica, para la cual se puede esperar una argumentación de interfaz ferviente y cuidadosa, que hace referencia a autores y textos precisos¹²⁴.

Los casos de hibridación de la literatura y la filosofía no son menos significativos. Así, conviene oponer la literaridad como evento de lenguaje a la filosofía como evento de pensamiento. Con riesgo, en este último caso, por una vuelta atrás, de péndulo, de asombrarse de aquellos híbridos que son los grandes poemas de pensamiento y las grandes emociones intelectuales. Un poeta se vería como filósofo y un filósofo como poeta. Pero, además, se puede enfocar la cuestión de las relaciones entre filosofía y literatura desde el punto de vista y del uso que cada cual hace de la otra en sus propios textos.

En fin de cuentas, literatura y filosofía dan lugar a textos que pertenecen al conjunto de obras escritas. Ambas intentan hacer un pensamiento, pero no de igual manera: a la vez según otro modo de interrogación y otro tipo de texto. La verdadera cuestión es saber exactamente lo que se pretende cuando se aborda un poema como texto y una filosofía como otro tipo de texto, lo que, por lo demás, no impide que las obras de los filósofos justifiquen una crítica literaria y las obras de los poetas una crítica filosófica. Preguntaremos antes lo que caracteriza su tipo de textualidad respectiva y eventualmente lo que funda su diferencia. Una cuestión más perturbadora consistiría en destacar lo que podría pasar por un trabajo filosófico de la literatura y un trabajo literario de la filosofía.

¹²³ He discutido el sentido y el alcance de esta empresa considerable en dos artículos 'Interroger... op. cit., 2000; y 'Le statut de la pensée apophatique. Dire, dédire, redire', Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, 27, Cedam 2003

¹²⁴ Así J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

Conviene también no rebajar la forma textual a una apariencia literaria cualquiera. Los filósofos no pueden presentarse como coristas (*chantres*) de un pensamiento puro o como los ‘poetas del concepto’, capaces de exceptuarse de toda discursividad textual. Pero tampoco quedan prisioneros de su estilo. Una cosa es decir que un pensamiento es deudor de su inscripción en la lengua. Otra cosa es afirmar, como hacemos, que la discursividad filosófica es una disciplina de realización, obligada a tender hacia la pureza interrogativa. Construir todo sin presuponer nada, o sin otra presuposición que minimal (*minimale*) y provisoria.

Transtextualidad, reducciones y retomas

Qui fecit mirabilia magna solus (Ps 135, 4).

¿Las categorías dirigen el cuestionamiento? No lo hacen de la misma manera, según su ámbito de trabajo respectivo. Son obreras de retomas más o menos reductoras (pero a veces innovantes) con respecto a preguntas nacidas en un terreno diferente.

Es que la tensión concertante requerida de la enigmática de un poema no tiene equivalente en la sinergia convergente requerida de una problemática en ciencia ni en la disposición injertada en la predominancia de una categoría primera y fundadora como la Revelación en el orden del *mysterium fidei*.

¿Es posible constituir categorías comunes en la frontera de dos disciplinas en colaboración? No sólo cuando pertenecen a la misma esfera erotética sino a dos esferas heterogéneas. ¿Qué pensar de la existencia de ciertos híbridos textuales? Se produce como un quiasma de puntos de vista.

Su existencia de hecho no es dudosa: pensemos en la poesía religiosa de los salmos de David o de la *Cantata a Tres voces* de Paul Claudel; pensemos en la filosofía científica, en la teología filosófica, en las investigaciones fundacionales internas al saber científico, en la filosofía religiosa, en el derecho canónico. Son más bien la viabilidad, la inteligibilidad, la productividad del híbrido las que están en tela de juicio, y el hecho de que dependan de constituyentes textuales elemen-

tales. Seremos conducidos a interrogarnos acerca de sus efectos de limitación, pero también de fecundación íntima.

Así, ¿cómo comprender el estatus híbrido del derecho canónico? ¿Hay que decir que es una 'disciplina teológica de método jurídico' con el riesgo de reducir el derecho canónico a una suma de técnicas para dar una tradición institucional a los elementos doctrinales que atañen a la institución eclesial? ¿O hay que conferir al derecho canónico una epistemología propia para aprehender elementos fundamentales de la vida de la Iglesia? El derecho no puede asegurar sólo el poder de jurisdicción, porque es una parte visible del misterio de la Iglesia. Tampoco la teología, salvo que descuide la dimensión institucional de la Iglesia. Pero cada uno lo aborda con sus propios instrumentos de pensamiento. El debate siempre abierto interesa a la teoría del texto. Ambas disciplinas desean hallar qué ha ocurrido con lo *institucionalmente justo*. Colaboran para ejercer una 'responsabilidad compartida del cuerpo eclesial'¹²⁵. Tendrán que llegar en eso a constituir categorías doctrinales canónicas.

La posibilidad de *asociaciones* funcionales tampoco está en tela de juicio: hubo profetas-poetas; la forma del poema no fue utilizada sin razón por el autor del Cantar de los Cantares, igual que el proverbio en los Escritos sapienciales. Ni la resonancia está en tela de juicio, sino más bien el hecho de que ciertas resonancias proféticas no igualan a las profecías *ex officio*. Ni siquiera la convergencia: la poesía recurre al corazón así como Cristo se dirige al corazón antes de dirigirse a la inteligencia. Sino más bien el hecho de que el motor interrogativo de la búsqueda es antes poético o religioso. Salvo de volver a formas anacrónicas próximas del mito primitivo en ciertas almas místicas que habrían conocido la 'travesía del fuego' o de producir expresamente formas sincréticas que osen la apuesta (y corran el riesgo) de potenciar los recursos expresivos. Por supuesto, se precisa el aliento de Dante para estar a la altura, rigor y profundidad de una ambición así. Incluso entonces no se puede negar que su inspiración no sea principalmente poética ni que haya sido *reivindicada* como tal.

¹²⁵ Seguimos de cerca de P. Valdrini, 'Faculté de théologie et faculté de droit canonique' en *La Responsabilité des théologies*, Mélanges Joseph Doré, Paris 2002, 441-450.

Tampoco es discutible la posibilidad de retomas (*reprises*) textuales de ciertos temas: la culpabilidad por Kafka, el retorno del hijo pródigo por Gide, etc. Más bien el hecho de que estas retomas sean semánticamente innovantes y fundadas. Mucho más allá de las fórmulas verbales, implican una visión del mundo. En la base de toda morfología y de toda sintaxis, convenciones tácitas comandan un método de divisiones (*découpage*) y de articulación. Pero, sobre todo, una nueva textualización es una nueva conciencia. Seamos precisos: aporta una categorización y una aspectualización nuevas.

Experimentamos el malestar de tener que retomar una pregunta en un cuestionamiento diferente y más radicalmente, según otra pregunta categorial. ¿Reposan estas retomas en un oscuro proceso hermenéutico o en una analogía interrogativa que supone en sí misma una comprensión primera de las modalidades originarias? En efecto, esos pasajes, esas transferencias, esas retomas nos hacen como asistir a una conmutación transtextual de la competencia interrogativa. Para el religioso, la clave de los enigmas es misterio. Para los científicos, la clave de los misterios es problema resuelto. Para los filósofos –enigmas, misterios, problemas– deben comenzar a ser cuestionados ellos mismos, según la radicalidad típica que produzcan en el pensamiento.

Una misma pregunta puede ser articulada conforme a modos de interrogación diferente. Strindberg o Brecht utilizan el espacio teatral para poner en escena la cuestión del poder. En su obra *Gaspar Hauser*¹²⁶, Peter Handke traspone una pregunta precisa: ¿Qué ocurre en el lenguaje como efectos del poder? Su concepción teatral pone en la escena de los poderes de la lengua la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein, representando los actos discursivos, su impacto en el espectador y los personajes que son sus voceros.

Como la competencia interrogativa está potencialmente unificada en su centro, el *ego interrogans*, se pueden esperar otros efectos que se pueden ordenar en torno a la noción de transtextualidad. En primer lugar, nada impide que un texto ponga en obra varios estilos problemáticos y luego solicite varios modos de lectura, en fin, que corra el riesgo de ser heterogéneo (*composite*). Porque no es lo mismo lograr un enigma

¹²⁶ P. Handke, *Kaspar, Stücke I*, Frankfurt, Surkamp, 1973.

bello o sublime en el decir, que intentar la elucidación de un *misterio* y construir un *problema*.

No se recomienda buscar en un autor la solución de un problema que él no ha pensado o, incluso, acreditarle una solución a un problema que nosotros planteamos. Se denunciará con fuerza el procedimiento que consiste en '*à reprendre*', en el doble sentido de repetir y de amonestar a los autores a partir de una pregunta que no se han planteado y de juzgar una doctrina en función de una norma de verdad definida en una problemática exterior. Habría que poder someter a un análisis completo la legitimidad de las retomas.

Es más fácil retomar una pregunta insertándola en un cuestionamiento foráneo a aquel donde nació que retomar un cuestionamiento en otra modalidad interrogativa. Es más cómodo pasar de una pregunta a otra que de un cuestionamiento a otro y *a fortiori* de una modalidad interrogativa a otra.

Técnicamente el término retoma designa aquí la comprensión de una pregunta por una interrogación de categoría, pero también de modalidad diferente. La retoma de una pregunta es la operación elemental: una pregunta A se dice retomada en los términos de una pregunta B en la medida que A está en la misma relación con el cuestionamiento A donde se inserta A, que B lo está con el cuestionamiento B donde se inserta B. La homonimia no debe engañarnos. En fin de cuentas, tal término desaparece para reaparecer enseguida tras desplazamiento.

No es un asunto académico. Hay una lucha de los modos de lo pensable y de sus órganos textuales. Propenden a operar capturas e intrusiones categoriales. El reduccionismo nunca está lejos: del genio a una configuración patológica, por ejemplo. La motivación teórica es mayor si se abordan cuestiones más cercanas a las orientaciones categoriales del ámbito. Así, la cognición que está en el centro de la filosofía del espíritu es un *enjeu* (*enjeu*) importante para las ciencias cognitivas. Encontramos en ciertos investigadores un encarnizamiento a la medida de la pretensión enfocada y de la descalificación investigada. Afectaba a Bernanos en lo tocante a la santidad. No olvidemos que el destino de los santos, que forma parte de la categoría de la gracia, en una teología espiritual escapa al determinismo e, incluso, a la complejidad natural.

Por lo demás, los autores más emparentados suelen distinguirse por su tratamiento del pasaje. Así San Agustín y Pascal. Ambos están fuertemente conscientes del abismo abierto por la analogía del ser entre la verdad eterna y la verdad creada. Pero allí donde Agustín –que ensalza la herencia del cuestionamiento de Platón y Plotino– se salva por la teoría de la iluminación, Pascal –que glorifica la herencia de Epicteto y de Montaigne– no puede recurrir. La iluminación no podría constituir un puente entre ambos órdenes: en el camino del Dios escondido y de la noche del corazón la única luz que brilla es la de la Cruz de Cristo.

Nada que ver con un reemplazo de lo ya dicho, un simple reordenamiento por bricolaje de lo ya pensado. No tendría gran interés. En rigor, una retoma es *legítima* cuando es consentida y concierne a las categorías o a las preguntas mismas. Una retoma categorial subtiende entonces la reformulación de las preguntas, vía una retoma específica en su lenguaje, solidaria de otro tipo de cuestionamiento.

Otro ejemplo es la categoría de conversión. Encontramos un desplazamiento bastante considerable del *epistrophé* del neoplatonismo a la *metanoia* de Agustín y ya en Marcos (1, 4), ‘dos figuras del retorno’ –movimiento-retorno y cambio-arrepentimiento– que ‘intercambian sus efectos expresivos’, ya que la traducción por ‘*conversio*’ sirve para traducir las dos. Análogamente, los términos ‘esencia’, ‘persona’, existían en filosofía antes que San Agustín y Boecio los retomaran para una ‘inteligencia de la fe en la Trinidad’¹²⁷.

Sin duda, puedo inscribir la categoría filosófica del absoluto en un doble cuestionamiento: ontológico en término del *Ser* o henológico en términos del *Uno*. Tengo una libertad suplementaria por la posibilidad de retoma: a través de San Agustín se ve al neoplatonismo profesar una filosofía del ser e inversamente a un Marius Victorinus operar el deslizamiento del Uno al Ser. Pero, ¿es legítima la homologación operada por la retoma? Podemos siempre intentarla pero sin disimularse que Plotino –que quería designar al absoluto auténtico con el nombre de Uno– no deseaba tender a lo que otros denominan *Esse* puro. Plotino no refuta a Aristóteles, lo rechaza. El alejandrino habría rechazado la fórmula *ens et unum convertuntur* por una razón

¹²⁷ *Trin 7,4,7*: ‘El Padre, el Hijo, el Espíritu Santo son tres, nosotros buscamos pues: tres qué? Y lo que ellos tienen en común’.

que Pascal hubiese aportado en provecho del corazón, razón que es un buen motivo antes de ser un argumento operatorio. El desacuerdo va más allá de una querrela de precedencia entre los trascendentales. El error estaría en alterar los registros al responder a las preguntas de uno con las respuestas del otro.

La dificultad se duplica cuando se franquea la distancia de los modos de interrogatividad. En nuestros días es habitual hablar de la pretensión cristiana a la absolutidad. Se ve claramente que ese concepto condensa una doble problemática¹²⁸ y, como si fuera poco, según los dos modos P/R y LL/R. Es elaborado en el seno del idealismo alemán para comprender la mediación de lo absoluto con lo histórico. Así, en Hegel el espíritu, al expandirse en la historia, se manifiesta como espíritu y de tal manera retorna a sí mismo. Aunque los teólogos medievales habían empleado ya el término *absolutus* a propósito de Dios, la historia del concepto hace aparecer una evolución en el seno de la metafísica difícilmente compatible con la problemática cristiana, al punto que el pensamiento del Dios absoluto pudo ser desviado en provecho del ateísmo.

Pero la interferencia de los dos modos de interrogatividad no cede. Fue proseguida en particular por Balthasar. Se le debe el esfuerzo más sistemático de retoma teológica del concepto de absolutidad. A fin de retraerlo al corpus lexical del Nuevo Testamento, al mismo tiempo que el concepto de 'catolicidad', lo inserta en el seno del movimiento que lleva al mundo a su cumplimiento, gracias a la encarnación de Dios en el espacio y tiempo de los hombres. No hablemos de acaparamiento ni de captura, sino de trabajo de interrogación teológica, en sus textos propios. Apunta a sobrepasar la connotación filosófica negativa ('absoluto': separado, incondicionado), según la positividad de las expresiones bíblicas. Esta retoma (*reprise*) que se termina en el plano lexical es llevada a cabo a través de los campos conceptuales de la plenitud (*plèrôma*) del juicio final (*eschatos*) y del carácter que no puede ser sobrepasado (*insurpassable*) de la autoexteriorización divina (*Deus semper major*).

¹²⁸ K. Lehmann, 'Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem', Kasper (ed) *Absolutheit des Christentums*, Freiburg 1997.

Por modo de retoma (*reprise*) una pregunta –incluso la del ser– está inserta en el devenir-otro de un cuestionamiento heterogéneo. Hay retoma y resurgimiento de un nuevo posible. Lo que trae un cambio de naturaleza de las preguntas y de las distinciones conceptuales producidas. Precisemos las condiciones en las cuales este tipo de retoma crítica es posible, legítima y necesaria. No basta que dos cuestionamientos se crucen para que se encuentren en una pregunta¹²⁹. Es necesario, además, que una creación conceptual subtienda las problemáticas hasta entonces no conectadas. Lo que requiere útiles conceptuales y formales inéditos. No se puede abandonar el mecanismo de reestructuración de los códigos a la retórica, que jamás deja de ser un arte de los efectos (y los afectos), es decir, una síntesis confusa. *A fortiori* por cuestionamientos heterogéneos.

La filosofía del siglo XIX se interroga sobre la existencia auténtica del yo humano. Filosofar no es hablar de manera fantástica a seres fantásticos: es dirigirse a existentes, formarlos y uno mismo como existente (Kierkegaard). La existencia caracteriza al hombre y a él solo. Con todo, él se distingue de la realidad de un ser de naturaleza, pero también de la idealidad de una idea o de la realidad de Dios. Incumbe al hombre asumir la existencia mediante la libertad. ¿Cómo debe existir, llevar a la inteligibilidad la lista indefinida de las aporías de la existencia? La cuestión de saber si la existencia como persona es discursiva o existencial no está forzosamente bien planteada. ¿Quién dará un sentido último a la coexistencia humana?

Se descubre lo que es una retoma categorial propiamente literaria. El novelista emprende el inventario del tiempo de la existencia, pero es para detallar las vicisitudes, las anomalías, la variedad de las situaciones que tienen la rareza de los enigmas. Si se trata de la coexistencia de personas, el novelista se dedica a sorprender el momento en que la reciprocidad llega hasta el intercambio de identidades sexuales, el temor en algunos de establecer un vínculo, porque padecieron por eso alguna vez. Propenderá más a describir el roce que la relación, el desliz que la comunicación. Si explora la existencia mediante la categoría del juego es por el desvío de la variedad de juegos posibles (Casanova), por el

¹²⁹ Para no decir nada de la operación que consiste en cruzar informaciones. Con todo rigor, ella debería someterse al análisis. Cada información es entonces la versión neutralizada y sobrecodificada de un resultado obtenido al término de un proceso complejo.

lado de las múltiples facetas del arte de engañar, de saber ‘desplumar la codorniz sin hacerla gritar’ (Goldoni). Los grandes poetas consideran que la escritura es el recorrido de los posibles. Son inmensos profesionales de la invención. En cada giro de frase, la sorpresa de los vocablos.

Cabe preguntarse cuáles son los límites de la interrogatividad en un texto. No puedo sino esbozar una respuesta. No sin haber precisado también la pregunta: ¿Puede uno sobrepasar, no digo solamente los géneros literarios o los regímenes discursivos, sino las fronteras entre tipos de texto? ¿Es capaz una interrogatividad más impositiva de atravesar textos típicamente diferentes, literarios y filosóficos, para no mencionar textos religiosos y científicos?

Sentimos el deseo de contestar por la afirmativa estas dos cuestiones conexas. Esos híbridos existen. E incluso algunos híbridos son viables. La ‘poesía metafísica’ ha dado frutos medianamente bellos. La ‘filosofía religiosa’, reflexiones lo bastante profundas, aunque en los años treinta haya provocado una querrela famosa sobre su legitimidad. Corneille escribía que la boca de los predicadores es hábil en el enigma para anunciar el misterio. En cambio, desde hace ciento treinta años se han mezclado mucho los asuntos de la fe y de la ciencia.

Sabemos obviamente que una obra puede incluir referencias a textos heterogéneos y, pese a ello, preservar su unidad. Basta pensar en la obra monumental de Dante y, más próxima a nosotros, la de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente* (1918). Una obra crítica logra conservar una indiscutible unidad gracias a la consistencia transtextual de una problemática. Siempre que esta sea lo bastante vigorosa y concertada. Todo ocurre como si a partir de cierto umbral en la búsqueda de lo último por el filósofo y el teólogo, las preguntas fueran, si no las mismas –no hay que contar con ello– por lo menos susceptibles de ser *retomadas* sin contrasentidos.

Una pugna loca por la posibilidad

La posibilidad de principio de estos *pasajes*, de estos *transportes* y de estas *retomas* no debe hacernos perder de vista lo esencial. Cada régimen de cuestionamiento tiene tendencia a progresar ignorando todo lo que su análisis no toma en consideración. La discontinuidad y despro-

porción entre las modalidades de nuestra competencia interrogativa es tal, que el interés primordial del concepto de convergencia es plantear su heterogeneidad, sin estorbar la circulación entre estas modalidades, la subordinación o la cooperación, la retoma problemática y categorial.

El enigma del mundo es el de su sentido para el hombre. Oscilar en la ambigüedad se pone a hacer seña al misterio. Cabría pensar que los poetas cargan de sentido y presencia a las palabras ordinarias volviéndolas sacramentales. En realidad, el pasaje no será efectivo, sino cambiando la configuración del simbolismo textual, orientando de manera anagógica la polisemia de las palabras.

Las categorías del artista sagrado son las de la reconciliación anticipada: *la Missa solemnis* de Pierre Emmanuel se une a '*In Paradisium*' del Gran Réquiem de Fauré. En el poeta y el religioso la paradoja no tendrá la misma estructura ni la ambivalencia el mismo resultado de hecho y de derecho ni la desesperación el mismo tenor. La creencia-fe suele asemejarse al salto mediante el cual el espíritu dilata sus límites a fin de recibir un don más grande que él. ¿Diremos entonces que las categorías cristianas son categorías desesperadas?¹³⁰ Sí, en el sentido de alejar la desesperación, de ser una 'pugna loca por la posibilidad'. Una lucha ardiente en busca de la atestación última.

Es que la transtextualidad puede ser conquistadora. Se apoya en la tendencia, de cada modalidad interrogativa, a reivindicar todo el espacio. Lo hemos visto en la problematización generalizada a la que se entrega la ciencia, en la enigmatización del misterio por ciertos artistas. Lo vemos de nuevo en la refundición de lo metafísico por lo 'místico' (el vocablo es de Balthasar):

El misterio de la simple existencia del ser es para él más profundo aun en el sentido de la interrogación más amplia que para cualquier otro filósofo... Se convierte en guardián de ese asombro metafísico por el cual comienza el quehacer filosófico y en el cual persiste¹³¹.

¹³⁰ S. Kierkegaard, *Journal*, VII.

¹³¹ H. U. von Balthasar, *La Gloire et la croix*, 1983, p. 398.

Es, incluso, el mejor medio, estima nuestro teólogo, para no dejar que se amortigüe el asombro inaugural.

En lo tocante a lo literario, lo desconocido pertenece a la conjetura oblicua y depende de la apuesta multiforme e inestable de la ficción. Para el teólogo, Dios permanece 'oculto', pero ese desconocido misterioso es nuestro amigo; al tomar la iniciativa de revelarse, se nos adelanta siempre. Para el erudito, lo desconocido será homogéneo con lo que ya sabe, simple recipiente de falsaciones de sus enunciados falsables. En suma, cada cual es responsable de su gestión de lo inapropiable en su relación con lo desconocido.

En cuanto al filósofo, se obliga a respetar la exigencia misma de radicalidad que le recomienda reconducir el suspenso infinito de la pregunta, mediante todas las discontinuidades inducidas por los demás modos de interrogación. Pero debe prohibirse hacer la *impasse* de ninguna de las fracturas halladas en la relación con lo desconocido ni llevar a lo absoluto ninguna modalidad de esta relación.

*

Hemos hablado de la posibilidad de un cambio e, incluso, de un pasaje entre las modalidades del pensamiento. Importa ir más lejos y decir que este pasaje es necesario. La ciencia extrae aspectos separados, fragmentarios, sistematizados. Condena al poema, al filosofema, al teologonema a reaccionar ante una carencia. Nacen en parte por reacción o suplencia más o menos *emparentada*, recuperando lo que la ciencia no quiere (ni puede) tratar de comprender.

El cúmulo de estas modalidades compensa como puede la insuficiencia de lo que fue agrupado en un momento de la cultura. Las ventajas que nos cuesta el concepto se pagan con un precio que es el debilitamiento de la presencia, de la experiencia del uno y del ser y, en fin de cuentas, del sentido. Sin escapar a la insuficiencia última, porque la presencia, el uno y el ser no siempre están allí.

VII

El Texto, la obra, el libro

*El poeta desaparece bajo la presión de la obra,
gracias al mismo movimiento que hace
desaparecer la realidad natural.*

M. Blanchot

Nos habíamos comprometido a emprender la tarea crítica, desmultiplicándola para establecer el modo de excelencia respectivo del texto, de la obra y del libro. Llegados a este momento tardío de nuestro cuestionamiento, la cuestión ontológica del ser-texto rebota en esta otra, axiológica desde el punto de vista del *valor*: '¿es un gran texto?', '¿una obra maestra?', '¿un buen libro?' ¿Qué es lo admirable aquí, vale como proeza, merece elogio?

Nuestra cultura de lector sólo tiene sentido si propende a hacerse olvidar y nos devuelve el gusto de la lectura. Atención: no desaprender a leer, a fuerza de estudiar. En una época en que los textos se han convertido en pretextos, se diría que todo está dispuesto para impedirnos amar, comprender, regular nuestra energía en este deseo. Los manuales y tratados se ingenian para desviarnos de atenernos al texto, igual que en el museo, donde, con el pretexto de museografía, los guías y los conservadores no descansan hasta haber tornado imposible toda confrontación verdadera con la soledad abrupta de un cuadro.

Empezando por el texto, traté de reforzar el quehacer crítico, en el sentido técnico del vocablo, para visitar de nuevo numerosas categorías dudosas, como el fondo y la forma, el espíritu y la letra, lo subjetivo y lo objetivo, la sinceridad y la intención. Respecto de la crítica de la textualidad, algo de la lección kantiana podía ser conservado en el plano del fundamento. Practicamos el método reflexivo en lo tocante a las condiciones constituyentes del pensamiento interrogativo en toda su envergadura. Un argumento por autorreferencia o retorsión sirve para mostrar el carácter irrefutable de las proposiciones que expresan estas condiciones, si se ejerce efectivamente la actividad de pensar.

Lo que uno extrae del fondo de sí ya no es el solo producto de la conciencia de sí. La idea es concentrar la totalidad de la interrogación humana y el *plenum* de la textualización dejando predominar siempre el sentido, según la estructura erotética. Un intento así tiene por efecto reemplazar el lenguaje de la intencionalidad de la conciencia y de la representación por el lenguaje de la forma de vida (incluyendo la forma de vida salvada). En el plano de la manifestación y de la organización erotético-categorial, nos apegamos a descubrir los universales que, antes de tocar a las ciencias o la poesía, son universales de la textualidad. Es, por cierto, difícil recibir en la misma mesa de invitados al científico de la razón operatoria, al filósofo de la razón especulativa y al teólogo de la fe confesional, pero es posible organizar sus coexistencias, tras delimitación de sus conquistas.

No podemos quedarnos en la discontinuidad. El requisito más fuerte –capaz de garantizar que ninguna línea de partición se convierta en línea de demarcación y propenda a ser un lugar de articulación y de intercambio viviente de sus diversas relaciones con lo desconocido– es que el hombre sea, en lo más profundo y, sin duda, al término de muchos ejercicios espirituales, una realidad una e indivisa. Para quien persigue el autoconocimiento del potencial humano como *ego interrogans*, aparece una ambición de convergencia última. La realidad humana original surge como interrogación acerca del sí-mismo, acerca del otro y acerca de Dios. En ella la diversidad es por principio conjurada en la unidad. Y, además, como interrogación sobre las cosas por conocer, sobre la acción con los hombres y sobre su esperanza.

Los modos de excelencia

Entre los *documentos* dejados por alguien después de su muerte, ¿cómo podemos delimitar los *textos* y, entre ellos, las *obras*? Las categorías de la textualidad son más generales que las de la obra. También pueden implantarse en el libro que es ‘maestro de vida’ y concierne a la región espiritual del ser interior. La pregunta: ‘¿qué es un libro?’ revela no ser idéntica a la pregunta: ‘¿qué es una obra?’, y ninguna de las dos a la que las envuelve: ‘¿qué es un texto?’

Semánticamente, un texto existe en la medida que su letra sea efectuable (*effectuable*). Por lo tanto, no es un objeto ni siquiera un

medium. Es el producto siempre movedido de una efectuación conjunta del autor y del lector. Ocurre que esta efectuación sea unilateral, por lo tanto, conflictiva. Un texto escrito es el producto siempre enjuiciado de esta operación conjunta, a veces disociada, incluso contradictoria, que constituye la dialéctica (mejor: la dialógica) escritura-lectura.

Pero todos los textos son en algún grado *documentos* y *monumentos*. Nos enseñan la convergencia de una cuestión y de una forma en un proceso de significancia. Por otra parte, nos advierten que en ellos están consignados los recuerdos de un encuentro innovante. La parte de opacidad por ideología se encuentra reducida y lo que es extranjero al cuestionamiento activo: su tarea ciega. Pero a todo texto le es dado retornar a su implícito.

El devenir de los *textos* es desigual. Quisiéramos decir esto: aunque los hombres nacen y mueren, los textos suelen no morir. Pero tengamos cuidado, pues a veces no nacen. El nacimiento y la supervivencia de las *obras* –más allá de los signos desapegados (*désaffectés*) de todo contexto– les vale la cualidad particular de una obsesión o de un *enjuogo*. El autor no separa su búsqueda de su admiración, lo cuestionable de lo admirable. La significación terminal de la obra maestra no es ya simplemente la realidad del texto. Conforme a una sugerencia vecina a la de W. Benjamin, esta no forma parte del orden de las cosas, aun menos la de un ser de papel ni del orden de los objetos (aunque fuese de una objetividad paradójica) ni siquiera de los *artefactos*, sino del orden de los asuntos humanos. Agreguemos: se dan como exhortaciones a significar.

No sólo porque tengan valor de signo remitiendo a otra cosa que ellos mismos. Esta presunción de significación se ve confirmada por la regularidad de los signos que dan al texto una unidad formal evidente. Quisimos desentrañar el secreto de esta armonía por su movimiento interno. Al término de una aventura azarosa, conducida con el lector con respecto al cual el texto se presenta globalmente como una llamada, y en el detalle, como una secuencia de instrucciones para proseguir la interrogación, las obras tienen el modo de existencia de lo que en ellas está en juego. En la empresa de escritura y de lectura, el pensamiento persigue sus *enjuogos* de encuentro, juega allí su destino.

El texto filosófico y el texto religioso tienen vocación de 'hacer libro'. De acuerdo. ¿Y los textos literarios? ¿Puede una novela hacer 'libro'? Su modelo más antiguo es *Don Quijote*, que se quemó los sesos con las novelas de caballería. Después, el romanticismo confundió la obra y la vida. Pensamos en Byron moribundo, como uno de sus héroes, a causa de Grecia, ante el sol poniente de Missolonghi; en Von Kleist que se pega un tiro en la cabeza, a semejanza del Príncipe de Homburgo, cerca de Berlín, en Wannsee. El 'sentido' de una vida es su centro, su búsqueda, y en general la expresión de una inmensa molestia. Ciertos antihéroes, en la pendiente de la edad, en el brocal de sí mismos, se afanan para escuchar el hueco que son, como encima de un pozo sin fondo. 'Esperan escuchar la Nada: el suspenso del aliento en Dios'¹³².

Lo que se textualiza en el libro siempre es el pensamiento que esclarece la acción en la vida personal y política. Nos asegura de lo que nos hace vivir y que para nosotros es incondicional. No hablo, por lo tanto, de las obras de la ampulosidad (*enflure*), de aquellas que crean ficción o de los valores fiduciarios, sino de los libros 'dignos' de este nombre. Porque la vida sigue siendo obstinadamente la vida, a despecho de las metamorfosis y manufacturaciones que le imponen nuestras obras. Un texto será, sobre todo, 'libro', porque implica, con una relación rectificadora a sí mismo propuesta al lector, una reflexión acerca de una elección de existencia. Libros sobre los temas importantes para la vida, que deben ser leídos y releídos para reactualizar lo que contienen (los griegos decían *hupomnēmata*). Tal vez algunas opciones de existencia no padezcan ninguna transformación: a los textos religiosos y filosóficos como libros de apropiárselas. Muere o cambia, dicen. Este carácter conminatorio les es esencial. En el orden del libro, que es el de la vida, sólo puede decir la verdad aquel que, sabio o santo, reposa en ella, el buscador en su busca. El libro pretende ser cumplimiento y proclamación. Ya, libro leído y luz alcanzada, el lector empieza a deshacerse y a rehacerse.

¹³² P.- Emmanuel, *Sophia*, Seuil, 1973, 30.

Evaluar

Los valores se ordenan no de una rosa a un caballo, sino de una rosa a una bella rosa y de un caballo a un hermoso caballo.

Alain

El filósofo no retrocederá ante la doble función de fundar y evaluar la textualidad, no sin proponer últimas distinciones. Imaginemos el juicio crítico siguiente: la Biblia es un texto poderoso, un Libro incomparable; pero, en suma, una obra heterogénea si no fuera por la gran Voz que la rebasa. La energía viviente del sentido abre una historia, cuida un futuro posible. No es necesario negar la unidad del sentido en beneficio de la paradoja o de la interpretación infinita: mientras más abierto es un cuestionamiento y, no obstante, definido, menos totalizable es el sentido.

De ser mantenido así en su isotopía propia, de nutrir su propia crítica, de constituirse en las categorías del *trabajo*, el sentido textual puede constituirse en obra. Cuando la obra ha encontrado su equilibrio, es como arrancada a la tierra y emprende el vuelo. La gran obra intriga, porque insiste, modifica mi imaginación, mi inteligencia y mi corazón. Pronto ciertas obras, por el hecho de inscribir esta historia, dejan un surco, se convierten en lugares de memoria. Ocurre que sean extrañamente vivientes y, por un impulso prodigioso, reivindiquen el bello estatus de libro.

¿Por qué el *libro*? Es del orden de la realización. Ninguna ilusión hará jamás un libro. ¿Para quién el libro? Para los hombres perdidos en la bruma, ya sean filósofos, religiosos o poetas. Para los que renacen, que están hechos de tal manera que delante del manantial¹³³ todavía anhelan cantar su sed futura. Porque todos los días el tiempo reclama un tiempo nuevo, que cada mañana una nueva vida es dada a quienes saben vivir y que el libro, que es escrito en nombre de una sabiduría por venir, ayuda a vivir bien. ¿Abandonaremos prerrogativas tan puras a merced de los farsantes?

¹³³ Así S. Habchi, *Soif au pays des sources*, por aparecer.

Uno quisiera poder vivir una realidad literaria apropiándose un destino poético o novelesco. Su lugar de nacimiento es el individuo incapaz de traducir en forma ejemplar aquello que le es esencial. Solo en la inmensa Nave de la vida.

La interrogatividad es coextensiva de la textualidad, garante de la unidad del texto, obrera de su sentido. No sin sugerir una norma de evaluación. Remediar así el olvido de la esencia de la crítica debería restablecer una cierta *axiologización* necesaria en nuestra época de eclipse de sentido, detener la decadencia de la admiración. Decirnos qué problema quiso resolver el autor y cómo se las arregló; evaluar el texto con relación a los fines y medios, medir su aptitud para ocupar las altas mesetas del pensamiento.

Puesto que las mismas palabras 'texto', 'libro' sirven para designar los escritos de Valéry, Kant, Bohr, las recetas de cocina y los documentos ferroviarios, todo el mundo percibe que la función de la crítica filosófica es descubrir los no-textos y los sub-textos, evaluar lo viviente y lo muerto. No podría limitarse a analizar un texto desde fuera para recomponer desde fuera los fragmentos. Habría fallecido antes, bajo el cuchillo del disecador.

La presión conjugada de los medios de comunicación y de las ciencias humanas tiende a presentar las obras como eventos culturales, a expensas de su especificidad textual, de su valor de obra, incluso de su alcance de libro donde todo, aun la angustia, es signo de vida. El gran texto, la obra maestra, el bello libro adhieren a los requisitos *a priori* de la textualidad.

Por cierto, hay no-textos y sub-textos, textos triviales redactados por el vulgo para designar en cada cosa su característica común¹³⁴. Hay obras para siempre inconclusas y, por supuesto, malos libros. Ciertos textos sólo agitan mis recursos propios, igual que los excitantes. Otros son como venenos o estupefacientes, adecuados para adormecerme y engañarme con su prestigio. Pero siempre se clasifican, según la exigencia del autor respecto de un pensamiento en curso de textualización y, en fin

¹³⁴ S. Mallarmé, *Divagations*, Fasquelle 1961.

de cuentas, por la fuerza o la pertinencia desigual de su cuestionamiento. Toman o no las cuestiones en su raíz y a su lector en serio.

La función autor

La interrogatividad domina al autor del texto, algún cambio de existencia o de vida concierne al autor del libro. Tanto y más que la impronta (*l'empreinte*), el *hacer* domina al autor de la obra. Es durante la primera mitad del siglo XV que se anuda en Occidente la unidad entre lo impreso, que es un objeto material, y la singularidad de una obra relacionada por la firma con la identidad del autor. La firma no es sólo un gesto familiar y baladí. Es la impronta indicial de la singularidad del escritor (*scripteur*), como de una parte del cuerpo, la marca autógrafa del nombre propio. Justifica que se interroge a la historia acerca de las diferentes maneras de manipular los nombres propios para elucidar su vínculo con los temas de la identidad y del poder del escrito, así como sus técnicas propias. Más que una simple etiqueta, es un signo específico de validación, igual que un sello o un timbre, que funda la autenticidad de los actos jurídicos, consagrando una cierta concepción de la identidad.

Pero no hay que confundir el análisis histórico, político o sociológico del personaje y del *nombre de autor*, con su trayectoria biográfica, su valorización social¹³⁵ y, por otra parte, la construcción de la *función-autor* en tanto categoría de identificación y de asignación de las obras. Entre las propiedades de la función-autor está la singularidad del estilo. Es una función variable del texto y del funcionamiento de ciertos documentos que, al retraerlos a un centro único de expresión, los inviste de una *auctoritas*. La mayor parte del tiempo, cuando se hace funcionar al signatario como 'autor', se le considera como una instancia enunciativa a la cual un texto único es imputable. El autor es entonces localizable en una vena textual única que forma parte de un análisis en términos de expresión original y de coherencia interna.

En el modelo romántico la definición es *circular*: la obra es lo que hace a un autor reconocido y el autor es aquel que crea una obra aceptada como tal, imprimiéndole su personalidad y su estilo. Es quien

¹³⁵ B. Fraenkel, *La Signature*. Genèse d'un signe, op. cit. 18-20

decide su conclusión. Pero se ve que actores vecinos pueden compartir algunos de esos rasgos: el productor de un filme puede imponer el tema y, mediante el presupuesto, guiar la manera de tratarlo: el dialoguista y el músico ponen su marca. La definición funciona por ejemplos *prototípicos* a los cuales uno se aproxima por vecindad. La noción de obra depende de una caracterización a partir de un conjunto de propiedades sin que ninguna sea discriminante. Hay que tener en cuenta las categorías de designación y de clasificación de las obras y las que conciernen a las técnicas de reproducción y publicación: los manuscritos, el impreso, la lectura en voz alta.

De su lado, la definición del autor comporta un elemento convencional y colectivo: la figura del autor debe ser reinstalada en la comunidad cultural que le otorga un lugar. El término de autor es un calificativo; procede de una calificación sobre clases de seres que poseen una gran parte de ciertas propiedades. Su asignación estatutaria implica la de responsabilidades y derechos luego de acuerdo colectivo¹³⁶. Así, el autor que tiene una función-estatus' coopera con otros actores en la producción de obras. Esta permanecerá en el centro del análisis.

Además, la singularidad del *estilo* también puede ser relacionada con el vínculo autor/lector. Es el caso en una concepción *participativa* y *relativa* de la función-autor como la que preconizamos. Corolario para la función-lector: según que se considere el texto en general, el libro o la obra, la no-lectura no designa la misma debilidad. Una cosa es fracasar como lector en el reparto del sentido textual, otra no poder enlazar una relación viviente con el libro, otra no discernir el trabajo invertido en una obra.

Se desprenden tres críticas

Están casi siempre mezcladas. Pero se pueden erigir en tipos ideales. En cada uno de los tres órdenes del texto, del libro y de la obra, es preciso zanjar la cuestión técnica, el asunto de la legibilidad y, por supuesto, el problema de la evaluación. Los modos de *excelencia* o, por el contrario, de *deficiencia* difieren, según se trate del 'gran

¹³⁶ J. Searle, *The construction of social reality*, New York, Free Press 1995. Cf. Thomas Paris, *Le Droit d'auteur: L'Idéologie et le système*, Paris, PUF 2002.

texto', de la 'obra maestra' o del 'libro por venir'. La excelencia de un gran texto depende de su constitución dinámica objetiva. En cambio, hay una pretensión expresa en la obra y el libro. Pretenden portar en sí su justificación estética, existencial o espiritual. Así, conviene que la evaluación crítica diversifique sus criterios para apreciar la textualidad en el texto, su puesta en obra, su animación en el libro. La crítica no sanciona siempre el mismo enjuego.

El tejido de ese texto, ¿cómo recomponerlo después de haber desenredado la madeja, de haber tenido en cuenta la trama y la cadena? Metáforas útiles. Si por lo menos supiera leer, interpretar, interrogar, se pregunta el lector. La crítica está allí para ayudarle.

La calidad de un texto depende de su aptitud para interesar lectores que se dejan atrapar en su juego. Pero también de la fuerza y novedad de la interrogación que él inaugura. En verdad, esos dos rasgos corresponden simétricamente. ¿Con qué se hace un texto?

1º) Con lo que todo el mundo conoce.

2º) Con una perplejidad, *i.e.* más y menos que una pregunta.

3º) Una contradicción soterrada que uno revela.

4º) Un escándalo o un desafío (mesurado-desmesurado). *E.g.* sobre una juventud ebria de abyección.

5º) Una falsa insignificancia, error tanto más consternante cuanto viejo como el mundo.

Todo esto erigido por la interrogación. Ha llegado el momento de preguntarse si está habitada por un problema, un enigma o el misterio. Y al mismo tiempo si nos sentimos asombrados o inquietos, sorprendidos o decepcionados.

—La *crítica textual* no puede contentarse con acampar en (*camper sur*) el plano de manifestación, incluso para intentar diversos modelos explicativos de su tejido 'en fila india' (D.-H. Pageaux). Quiere remontar a las fuentes de la creación, seguir sus huellas, descubrir los resortes categoriales típicos y las fases de tematización. Declinemos: la poesía como actividad del poema provendría de un pensamiento al término de una interrogación poética. La filosofía es la actividad del filosofema, al término de una interrogación filosófica, etc. Cada cual está más allá de la forma, pero no de la invención.

El análisis se enlaza con las huellas de lo que fue la instauración y la búsqueda de un sentido textual. Es decir, la importancia de una opción fundamental respecto de los principios de esta instauración. A nuestro ver, la crítica se interroga sobre lo que ha suscitado dificultad —en segundo grado— o problema al autor en el contexto de la obra. Antes de reanudar los hilos con el contexto de la historia y lo social. Si el pensamiento avanza es porque la interrogación le otorga ese poder de anticipación, de prolepsis. Una estructura dinámica sólo es la carcasa del organismo vivo y pensante que debe su existencia a la libertad creadora del espíritu. Un texto jamás es más grande que cuando inventa sus propias normas de significancia; entonces es cuando cumple su función insólita. Uno se preguntará en qué medida es un texto unificado más que una constelación de fragmentos, un atado más o menos ordenado.

Ciertos textos, una vez descubiertos los artificios editoriales, de circunstancia o de coyuntura, literalmente se “descomponen”. Sólo aceptan una lectura indolente. Un gran texto convoca a una participación ardiente, tanto más estricta, porque su tematización no podría lograrse sin ella. Una definición así no excluye forzosamente el criterio cuantitativo: en principio nada impide que un tal texto, más allá de su éxito inmediato, llame a olas sucesivas de verdaderos lectores —no importando su época o clase social—, una participación. Los grandes están como llevados por un pensamiento latente nutrido intertextualmente, elevados por un movimiento concertado que relanza cada una de sus partes a un nivel superior.

Es como participante en el movimiento de interrogación que el crítico sujeta su pluma. Así J.-J. Ampère no teme escribir de *Volupté*, la controvertida obra maestra de Sainte-Beuve: ‘mi meta es, sobre todo, ayudar a la completa inteligencia del texto’¹³⁷. Para ayudar a la inteligencia dinámica del texto, el crítico acentúa la línea divisoria de demarcación. Se defiende de la redundancia y de la repetición del texto terminado proponiendo remontar a su motivación profunda. Luego su análisis va del centro a la periferia. En busca del pensamiento del texto, el crítico intenta resumir la cuestión matricial, resalta las directivas categoriales, enlaza los juegos textuales de la confesión y del arrepentimiento a los géneros practicados. No olvidemos que *Volupté* no es un himno pagano

¹³⁷ J.-J. Ampère, *Compte-rendu de Volupté de Sainte-Beuve, La Revue de Paris*, agosto 1884.

sino una confesión en forma de relato, donde se animan varias figuras femeninas, hasta que su vinculación con el personaje principal se altere y que la levadura que yace al fondo de las relaciones incompletas se avinagre. Se siguen los comentarios sobre el dispositivo enunciativo, el estilo y el contexto de época, sobre la conveniencia de las imágenes y los neologismos. La crítica textual da paso a la crítica de la obra.

¿Con qué se hace una obra? Contesto: con medios elegidos, dominados, adaptados a lo cuestionable, con ciertas reglas que competen a una poética. Su valor de obra no es un valor agregado; depende del acuerdo interno entre lo que expresa y los medios que se dio, los dispositivos lingüísticos que debieron ser *inventados*. Una mano habilidosa urdió una tela delicada. No sin esfuerzo: la obra hecha no vuelve más fácil la obra por hacer.

Ha llegado el momento de desplazar el acento de la teoría erotética del texto, para tomar en cuenta la *obra*. Cuando el texto nos provoca al pensamiento y, por consiguiente, nos queda *presente* por la textualización, la obra nos abandona, se despega de nosotros. Y ello tanto más fácilmente, porque le adviene una cierta *objetalidad*. La obra, ese objeto singular que se propone para ser 'reconocido', parece adquirir tanto más realidad cuanto más escritura incorpora. La observación de lo que está *hecho* dicta lo que está por hacerse. Lo propio de las obras es que permanezcan, mientras que los resultados del juego se borran. De ahí un valor de *factum* que se impone a mí. Un texto es para leer, ya que autor y lector participan en la actividad de textualización. En cambio, la obra es para releer, para ser apreciada como tal.

—La *crítica de la obra*, que asiste al lector en este reconocimiento considera primero el *trabajo* de la forma en su resplandor. Solicita en mí una búsqueda *sobre* la obra, diferente de la tarea de textualización que consiste en unirse a la interrogación *en* el texto. Uno pregunta cómo la obra es obrada hasta el detalle de sus técnicas: ¿No son elegidas las imágenes en órdenes de ideas demasiado distantes, una metáfora abstracta puesta al lado de una comparación concreta, una perdiendo autoridad, la otra en gracia, ambas en justeza? ¿Cómo resolvió el novelista el problema de la intriga múltiple y del centro de interés distribuido? El autor dice: denme la materia, las herramientas y las reglas, yo me encargo de la forma y, sobre todo, del deseo de hacer. El crítico lo toma al pie de la letra, considera el *hacer*. ¿Es imposible que el autor haya querido aquello? En efecto, no lo quiso, pero lo hizo.

Cread más bien sus propias formas, recomienda la crítica de la obra. Pero en la medida en que tiene una forma *patente* y se ofrece al público, una obra humana posee una superficie. En vez de divertirse sondeando las profundidades de una obra a base de descubrimientos históricos o de revelaciones biográficas, el crítico la juzga por lo que entrega. ¿La obra está terminada o en cantero, habrá cumplido el autor lo que intentaba hacer? Se supone que una obra consagra a su *autor*. Sin embargo, nadie posee una obra para sí mismo. De nuevo, el autor forma pareja con su crítico. Tiene una obra para los otros, para aquellos capaces de juzgar una cierta estetización del texto, su estado de perfección, según las categorías generales del trabajo y del valor.

El empleo evaluativo de la crítica incluye la calidad. La cuestión del *valor* ya no puede ser diferida. La obra obliga a pensar el valor *estético*, si se trata de un poema; *filosófico*, si se trata de un filosofema, *teológico*, si se trata de un teologonema, etc. El valor típico depende menos de los géneros enfocados que de los juegos solicitados con su historicidad particular.

Ni el trabajo académico de la forma del lenguaje ni la referencia espontaneista a la forma de vida, tomadas separadamente, bastan para caracterizar la obra poética o religiosa. No se puede hacer abstracción de la calidad de lo que hay por decir: la *transformación* de la forma de lenguaje por la forma de vida y recíprocamente. Excepto que esta transformación es enigmática en poesía, salutífera en religión. Siendo partidario de una estética severa, no creo que el arte se agregue a la vida o lo bello florezca en lo útil (Alain). Desmiento la idea de que sólo a partir de un poema pueda uno captar el modo de actividad del lenguaje en la Biblia. Como la religión o la ciencia, pero otramemente, el arte categoriza y aspectualiza el suceso, como Picasso hizo para Guernica.

—La *crítica del libro* y su opción sobre la vida no está más lejos. ¿Con qué se pretende hacer un libro? Los juegos textuales operan una selección entre los actos ilocutorios utilizados, a favor de los aspectos autoimplicativos, declarativos, parenéticos, directivos, instaurativos, certificantes. Una forma de lenguaje susceptible de promover una forma de vida *salvada*. Una forma de vida que, a medida que se realiza, entrega en retorno su hábitat natural a los juegos textuales. Una noción así se aparta sensiblemente de la posteridad de Wittgenstein. Tanto más que aquellos en los cuales pensamos *promueven* una forma de vida humana, por lo menos, en la medida en que deriven de ella.

¿Qué camino de elevación o de profundidad abrió el autor para colocarse entre los compañeros de la fuente? Es que la pregunta: '¿qué puede un libro?' es ante todo una cuestión de *autoridad*. La atención del crítico se centrará en descubrir por la mediación de qué figuras emblemáticas las distinciones conceptuales y los afectos pudieron ser introducidos en el espacio de consistencia interrogativa. Entre las grandes voces enunciativas hará valer los personajes especulativos (el cínico, el escéptico, el amigo de la sabiduría), las figuras espirituales (el Bautista, el escandaloso Crucificado) o estéticas (el Idiota, el Gran Inquisidor) que contribuyeron a la creación.

Un libro puede ser letal o salutífero. Siempre, por la calidad del deseo, su motor erotético, nos llama a una región más elevada: se trata de comunicar principios de vida, de salvar la promoción de una forma de vida, aun cuando ya no nos diga nada, porque nuestros valores han cambiado. Pero un libro que no nos cambia nos es poca cosa. En su apogeo, la crítica del libro se une a la escucha de lo que se oculta en el centro de la tematización. Quiere sorprender lo que en él es reanimación de la esperanza, más que fabulación de una vida insoportable, incluso, comercio deletéreo con la muerte.

Epílogo

¡Ah si estos fragmentos estuviesen vivos!

René Char

La reflexión de los practicantes de textos, aun cuando pretenda ser consideración de epistemólogo, de exegeta o de crítico, suele ser unilateral. Ora toma en cuenta el solo *corpus* de los textos científicos, ora el de la literaridad, ora el movimiento de la exégesis de las Escrituras. Con el pretexto que la construcción del referente o la relación autor-lector difieren en una novela, un tratado de teología o una controversia científica, donde se abren un espacio de libertad, se pierde de vista casi fatalmente el esquema de conjunto y el principio de su especificación. Por lo tanto, me he propuesto restablecerlos.

Los enfoques neoestructuralista y hermenéutico, por largo tiempo asociados, se vieron confrontados al problema de la *comunicabilidad* del texto. No lo negociaron muy bien: unas veces excluyéndola (fue el ídolo del texto absoluto), otras aminorándola, otras desechándola¹³⁸. Se consideraba que entorpecía la productividad del significante o la creatividad semántica. Sin duda, porque rebajaba la comunicabilidad de su gemela, la simple comunicatividad-transmisión de un mensaje convenido, la inscripción del texto en el ámbito del deseo subjetivo o la neutralidad objetiva disfrazaba su exigencia. Me consagré, por lo tanto, a restaurar la dimensión pragmática y a descubrirla en los textos veredictorios. Pero no solamente: he querido reencontrar la amplitud de los grandes posibles textuales y su impacto sobre el pensamiento del pensamiento. ¿Propósito de filósofo? Sí, en efecto.

¹³⁸ Original 'en l'ignorant'. En castellano se ignora *lo que no se sabe*. La confusión entre ignorar (no saber) y descartar o desechar proviene del influjo del inglés.

¿Quién es el amigo del texto?

¿Quién es el amigo del bosque, pregunta el filósofo: el carpintero o el guardabosque? El crítico literario choca con el exegeta o el filólogo: ¡No, yo soy el amigo del texto! No bien el semántico reconoció que la *comunicabilidad* y la *referencia* son, tanto como la *diferencia*, condiciones ineludibles del proceso de significancia, se podía esperar verlos constreñir toda especie de texto. Pero, según los textos, es más bien el modo de comunicabilidad o el régimen de la referencia o incluso la estructuración o significante que difiere. Mirándolo bien, todos difieren. Sólo con la condición de descender hasta el proceso originario de la significancia podemos regresar a la fuente de la variedad tipológica de los textos. A riesgo de retomar cada vez el régimen y el movimiento de interrogación.

Pertenece a la apertura filosófica, en general, evaluar sistemáticamente la pertinencia de diversos poderes de pensamiento planteando la cuestión del sentido. Sólo que para el filósofo del texto una reevaluación era indispensable. La dificultad era honrar, a la vez, las condiciones necesarias de la significancia y los procedimientos de textualización, hasta los tipos de textos mejor elaborados.

La cuestión filosófica del texto ha sido hasta ahora objeto de una promoción o reducción indebidas, según que se quisiera erigirla en problemática autónoma o albergarla al interior de otra problemática. El mayor error consistiría en llevarla a lo absoluto.

Con nuevos gastos hemos puesto la textualidad antes de la filosofía, *no sin* que la filosofía misma haya sido colocada ella misma delante de la textualidad, *i.e.* al examen de su supremacía. No sale indemne de su descubrimiento del texto. No sólo se ve atraída al lugar de su inscripción, sino que se ve llevada a reorientar su propia concepción erotética de la crítica del sentido. Termina por reflejarse sobre la autocomprensión de la filosofía: el texto ya no es entonces un objeto ni siquiera una cuestión entre otras. Aquí libera nuevos 'en juegos': allende la poderosa elaboración de los signos, que tiene su lugar en el texto, la importancia decisiva de una forma de vida interrogante.

¿Qué proposición de existencia?

No olvidéis, vivir es gloria.

Rainer María Rilke

Tal sería la cuestión decisiva, que rehúsa separar la prueba del texto de la prueba de la vida. Para un novelista, decía Aragon, escribir un libro es explicarse el juego de su propia vida. Otros, como Platón, viven su filosofía, su manejo del pensamiento es un ejercicio de formación del sí-mismo. ¿Cómo separar –en Nietzsche, Jaspers, Kierkegaard o Wittgenstein– la interrogación de su biografía? Su cuestionamiento siempre se refiere claramente a la existencia del filósofo que se compromete en él. De ahí una dimensión profundamente *ética*. Para ellos, se trataba menos de conocer la existencia –no es un objeto– que de esclarecer la posibilidad de ella gracias a un lenguaje que despertase a la libertad. Un escrito filosófico es recomendación de un posible, sin pretender llegar a las palabras de la vida eterna. Así se escribe el libro del hombre.

¿Hay que hablar de ‘poética del pensamiento’? Sin duda, si se le otorga un sentido bastante amplio. Para nosotros, la textualización del pensamiento reemplaza a la poética del pensamiento y compensa lo que tendría de unilateral. En la época en que vivimos, que denominamos postmoderna, nos dedicamos a reforzar la variedad como tal. Una época, por consiguiente, en que se tiene afecto a todos los índices de ruptura y, en primer lugar, de pluralidad.

¿Qué otorga a un texto su carácter de literaridad, de científicidad, etc.? Una reflexión preocupada de identificar los diversos momentos de textualización se equivocaría si privilegiase hasta el absurdo el texto literario con el motivo falaz de que nuestros exegetas están ordinariamente más inspirados por este tipo de corpus. Una reflexión sobre *lo que* hace el poema, el filosofema, el teologema y, digamos, el teorema, y sobre *lo que* hace que sea poema... ¿nos informa acerca de la diferencia *textológica* y, por consiguiente, acerca del poder del pensamiento?

Equivale a decir que la diferencia *textológica* desalienta todo examen unilateral a partir de un solo modo del pensamiento. Considero por lógica que la actividad poética no posee el monopolio de la elaboración creadora del pensamiento, aunque reivindique con justa razón

el privilegio de *servir* al lenguaje, honor de los hombres, en lugar de servirse de él. La actividad científica, la actividad teológica están igualmente a cargo de su elaboración. Para no hablar de la reflexión filosófica. Cada una, en su orden de interrogación y de categorización, inventa un simbolismo textual para grabar su contribución propia en cuanto a lo que es y lo que debe ser dicho.

Esta tesis bastante clara tiene a su favor razones de peso. Pero contraría la tentación de imperialismo que cada modo de lo pensable y de lo textualizable desarrolla espontáneamente por ilusión estructural, no desdeñando soltar la patada del burro. Por esa razón esta tesis suscitará también, presumo, diversas reacciones polémicas: como cada tipo de texto es un puesto de observación privilegiado sobre la textualización del pensamiento y desde allí, sobre la existencia, tiene tendencia a exigir todo el espacio.

Cada una de estas modalidades es veredictoria, porque intenta decir una verdad en espera. En sí misma *contrariada* en el poema, *retardada* en el teorema, *inspirada* en el teologomena, dividida contra sí misma y, por lo mismo, *radicalizada* en el filosofema; esta potencia opera en el secreto de la textualización, trabaja en la obra, anima el libro. Si bien es verdad que la *suspensión* del sentido textual va de la mano con el *suspense* interrogativo, su forma y su función difieren. Las proposiciones que siguen tienen valor definitorio (*définissante*):

– Para el ‘poema’, la enigmatización mantiene la oscilación y el *suspense* del sentido en sí mismos. Mientras que el concepto apunta a la esencia o regularidad del fenómeno, el poema es pensado desde la presencia, cuando la palabra se entreabre según el ángulo del enigma.

– Para el ‘teologomena’, el pasaje del Espíritu preserva el poder esclarecedor del misterio a partir de esta reserva de ser y de sentido que es lo interrogable. Una proposición para ir más lejos en la inteligencia espiritual.

– Para lo que hemos llamado ‘teorema’, la construcción teórica del interrogado se alarga con el desvío matemático de la referencia a los objetos, a través de los observables de nuestros modelos.

– Para el ‘filosofema’, la radicalización rechaza tan lejos como posible la asunción de las presuposiciones categoriales, para expresar la relación del interrogante y del interrogado.

Su aporte no es menos específico bajo el aspecto de las condiciones de *existencia*. Mientras que por el poema la innovación de sentido en y por el lenguaje es postulada sin cesar, la búsqueda de salvación es constantemente reactivada por el texto religioso.

El sobresalto no es la salvación. Lo sé, la poesía se reivindica igualmente dueña del ser. Vemos al poema buscar el pasaje hacia la altura o, por lo menos, hacia la armonía de los contrarios, enderezar la vida contra su condición mortal. El poema preserva el deseo asignándolo a los lugares donde nació para abrirlo a lo que es. Para el poeta, el *ser* es lo que aprendió a desear. Más allá de la admiración inaugural la poesía sólo existe preservando ese deseo. Vemos al teologomena consagrar la vida a una Palabra vivificante, ya no sólo para ser *conmovido* por ella, sino para ser *salvado*. Desde allá arriba, cambia la perspectiva sobre la situación de los mortales. Una vista sobre lo que no es visible, pero que no tiene sino lo visible para aparecer: los aspectos de otro visible. En el primer caso, en beneficio del suspenso semántico, ‘una forma de lenguaje transforma una forma de vida y recíprocamente’ (H. Meschonnic). Pero en el segundo, una forma de lenguaje contribuye mediante sus juegos *textuales* al advenimiento de una forma de vida *salvada*, expuesta al absoluto. Una y otra intentan así dotar de autenticidad nuestra estadía. Nos instruyen acerca de la relación entre el leer y el vivir.

Qué (parte) del misterio o del enigma representa el refugio, podemos discutirlo. En todo caso, la poesía expresa el sentido *enigmático* de la existencia creadora, la Escritura más bien el sentido *misterioso* de la existencia creada. Nos lanza a descubrir lo inencontrable y, sin embargo, definitiva proporción entre el hombre y Dios.

Propongo denominar *libro* al texto que vale proposición de existencia. El sabio del libro no es más el hombre del concepto. No está *delante* de la cuestión de la vida, sino al interior. Él mismo es la pregunta que surge en las épocas en que hemos perdido una cierta confianza en la vida: ¿tiene un sentido, un valor, una forma de existencia? Si en la vida lo esencial no es la vida, como dice el sabio, su criterio es el enderezamiento de la vida. Es poéticamente que el hombre habita esta

Tierra¹³⁹. Y también filosófica y religiosamente. Un día, más probable, científica y tecnológicamente. Por nuestra cuenta y riesgo.

La cuestión de lo humano en el hombre

*Vivimos bajo cielos sombríos
y hay pocos hombres.
Paul Celan (carta de 1960)*

Declinemos: el texto *científico* quiere conocer al hombre como objeto determinado por las cualidades de su especie. El texto *filosófico*, colocado ante la multiplicidad de las representaciones del hombre, busca la instancia fundadora, por ejemplo, tomando conciencia de sí como persona. El texto *poético* representa la vida humana a través de sus variedades, a fin de que el hombre pueda acercarse a su singularidad a través de la multiplicidad de sus formas. ¿Y el texto *bíblico*? Pilato: ¡*Ecce Homo!* He ahí al hombre, ¡flagelado y frágil, y ser humano! Pero es hombre salvado.

El vocablo 'hombre' se textualiza de otra manera. Remite, a la vez, a aquel que forma parte de la especie *homo* y al que está 'lleno de humanidad'. Es muy bello que la humanidad se defina por... la humanidad en estos *dos* sentidos. ¿Y si perteneciéramos a la especie humana sólo en la medida que tengamos sentimientos humanos? Todo el mundo sabe, en el fondo, que el que sufre es *más* hombre. Era la lección de la tragedia antigua.

Hay motivos para vacilar acerca de lo propio del hombre: es la risa, un cierto uso del lenguaje, el ritual y la herramienta. ¿Y si fuese la atestación? Pero es un ser que no puede aceptarse. ¿Y si la mejor determinación de lo humano fuese también la que comprendemos en el *Ecce Homo* del texto evangélico? Hay allí una cierta idea de la dignidad y de la deshumanización. ¿Posee la singularidad de un *hapax*? De ninguna manera. Después de todo, la ética de la fragilidad humana hace la fuerza de la evolución humana. La protección del débil es una prueba de humanidad. Es muy probable que el hombre no hubiese triunfado nunca, en tanto especie, si no hubiera practicado este tipo de conducta.

¹³⁹ Para la estructura de esta frase, ver nota a la presente traducción. (N. del T.).

Pero he aquí que, sobrepasando una antropología muy antigua, el cristianismo innova. Agrega un tercer sentido que no es el menos interesante: el que está sufriendo, sobre el cual se ha arrojado un manto de púrpura, que vosotros podéis destinar a la muerte, y bien, ése mismo es el Hijo del hombre. Resulta que el frágil y el sufriente, el pobre de los Salmos y de las Beatitudes, en el seno de su humillación misma, es el más hombre. En todo caso más hombre que el otro, que lo hace sufrir, pero que puede tener compasión. La ley del más fuerte se da vuelta como un guante, tanto peor para el darwinismo social. La paradoja desemboca por último en la hipérbole: para el creyente el Hijo del hombre *es* sin duda el Hijo de Dios.

Se puede ser humanista sin llevar al extremo el humanismo. En su expresión extrema, el humanista no cree que 'haya otra cosa que hombre' (...) No se da nada más que la antropomorfosis 'para dar otra vez lo dado'.¹⁴⁰ Para él no hay otro verbo que el lenguaje humano. Contestaría a Michel Deguy que el ser-como del hombre no tiene por qué ser narcisistamente a imagen-del-hombre. Aquí la espera no espera más nada. Cada hombre está en su noche, con la energía de la desesperación.

Para el humanista cristiano, en cambio, el deseo, el pensamiento, el sentido son ininteligibles sin la exposición al absoluto. Hay que pasar por el desvío de un más allá o de una perfección para ver lo que sería ser como un hombre. Es el fondo de la exhortación evangélica. El *eros* del ser creado es una respuesta a la Llamada y se convierte en *agapè*. El ser finito se constituye ya como sujeto dejando ser a Dios o el ser, en virtud de un éxtasis a partir de su realidad cerrada. No es lo humano que se imita en el hombre, sino lo subhumano. Y simétricamente: basta meditar el mensaje de Goethe en su Fausto: no es lo humano el que siempre niega en el hombre, sino lo demoníaco.

Una vez sondeada la diferencia de factura textológica, se puede buscar por qué el hombre, en tanto hombre, necesita la teología, la filosofía, pero también la poesía y las ciencias. Pero, sobre todo, cuál es el alcance antropológico vinculado a su *ejercicio* respectivo, a la simple lectura de sus textos y de lo que efectivamente *hacen*.

¹⁴⁰ M. Deguy, *L'Énergie du désespoir*, PUF 1998, 77.

Declinemos también: una cosa es captar al hombre en el universo, otra es captar al universo en el hombre. Otra partir del hombre y volver a él, como hace la mayoría de los filósofos al plantear la *quaestio de homine* por sí misma, sin descuidar el ser que lo produjo en todas sus dimensiones, como ser interrogable y como ser interrogado. Nos hemos preguntado conforme a qué régimen de cuestionamiento pudo inventarse un modo nuevo de existencia, otra posibilidad de vida. En todo caso, el acento difiere... Los científicos tienen una predilección por la continuidad entre la *quaestio de animalibus* y la *quaestio de homine*, los filósofos por su estatus específico de coexistencia y su realidad interrogante. Para los teólogos, por último, la gloria de Dios pasa por el hombre viviente, entrelaza la *quaestio de homine* y la *quaestio de Deo*. Pero para el teólogo, la iniciativa de Dios es la que torna respetable al hombre.

Es fascinante ver cómo los posibles erotético-textuales se destituyen entre sí reclamando todo el espacio. Es inevitable. Pero es mucho más indispensable articularlos en una filosofía primera para aflojar este estado de secesión en el pensamiento.

Pusimos en relieve el privilegio del hombre interrogante. Capaz como *interrogado* de aparecer simultáneamente como objeto y problema para las ciencias *positivas*, como enigma y rareza para la poesía y las Humanidades, como misterio de la criatura ante Dios, *coram Deo*, para las teologías. Capaz como *interrogante* de hacer surgir en su campo visual al hombre como problemática, como enigmática, como mistagógica. Por último, denominamos 'trascendental' la 'condición de posibilidad' en el *ego interrogans* de una conformidad del pensamiento interrogativo con la realidad interrogada. Es 'metafísica' su conformidad con lo *interrogable*.

¿Lo que es humano en el hombre? Demasiadas tensiones atraviesan el campo global de la antropología para que nos apresuremos a confiscar o acaparar al orden humano. Así, el hombre de ciencia seguirá remitiendo el hombre a su determinismo de viviente y a su indeterminación marginal; el filósofo, buscador en sabiduría, persistirá en apearse a lo que puede saber, a lo que debe hacer y a lo que le es permitido esperar; la religión atestiguará lo que *está* por esperarse.

Sin duda, tiene sentido hablar del hombre, según el teólogo, según el poeta, según el científico y según el filósofo. Así, el hombre filosófico es quien expresa la manera específica de interrogar de los filósofos... *incluso*, sobre sí mismo y la textualidad.

Noviembre 2002.

Index nominum

- Alain, 214, 248, 257
Albert (H.), 147
Arciniegas (G.), 37
Aristóteles, 23, 106, 110, 112, 113, 115, 116, 122, 125, 134, 142, 147, 150, 157, 158, 238
Armengaud (F.), 42, 46
Bakhtine (M.), 41
Balthasar (H.U.von), 23, 214, 217, 224, 239, 243
Beauchamp (P.), 181, 202, 204, 210
Benjamin (W.), 220, 227, 248
Benveniste (E.), 177
Black (M.), 86
Blanchot (M.), 29, 59, 245
Brunel (P.), 44, 226
Brunschwicg (J.), 113
Canto-Sperber (M.), 159
Celan (P.), 40, 53, 267
Char (R.), 44, 228, 261
Cornaz (L.), 19
Courtine (J-F), 45
Dante, 233, 240
Deguy (M.), 33, 268
Deleuze (G.), 124, 192
Derrida (J.), 198
Diderot (D.), 79, 80, 82, 97, 271
Dumas (J-L.), 17
Eurípides, 226
Fraenkel (G.), 252
Frege (G.), 88, 138, 190, 288
Gadamer (H.G.), 177
Granger (G.G.), 110, 118, 139, 148, 149, 151, 154, 157
Greisch (J.), 21
Gueroult (M.), 151
Habchi (S.), 32, 36, 41, 55, 217, 250
Heidegger (M.), 80, 145, 198, 205, 219, 221
Hintikka (G.), 67, 91, 95, 96
Hugo (V.), 30, 41
Husserl (E.), 158
Jacques (F.), 6, 22, 31, 47, 66, 70, 97, 101, 127, 149 152, 157, 185, 190
James (W.), 219
Jolles (A.), 44
Joyce (J.), 29, 39, 59, 68, 219
Kant (E.), 30, 38,130, 135, 135, 138, 143, 150, 156, 158, 161, 198, 205, 251
Kierkegaard (S.), 56, 180, 214, 239, 263
Kundera (M.), 60, 67
Leibniz, G.W.), 90, 119, 130, 147, 157, 158
Leutrat (J-L), 41, 47
Mallarmé (S.), 26, 36, 39, 57, 68, 90, 209, 252
Malraux (A.), 42, 215
Meinong (A. von), 147
Meschonnic (H.), 26, 266
Moore (G.E.), 133
Nietzsche (F.), 26, 48, 50, 52, 80, 136, 145, 150, 164, 196, 227, 228, 263
Ohman (R.), 77
Pageaux (D.H.), 187, 188, 228
Pavel (Th.), 79, 95
Peirce (C.S.), 17, 131
Perelman (Ch.), 114

Platón, 23, 34, 106, 111, 116, 122,
129, 130, 135, 137, 147, 160, 211,
226, 236, 263
Popper (K.), 19, 278
Proust (J.), 57, 153, 190
Rilke (R.M.), 29, 263
Rorty (R.), 83, 144
Russell (B.), 76, 77, 118, 119, 138,
147, 190
San Agustín, 23, 126, 178, 179,
220, 221, 225, 236, 237
Santo Tomás de Aquino, 125
Searle (J.R.), 75, 63, 254
Shakespeare (W.), 47, 48, 49, 76
Sófocles, 61, 227
Spinoza (B.), 111, 124, 125, 135,
150
Steiner (G.), 173
Strawson (P.F.), 194
Torrance (T.F.), 195
Toulmin (S.), 123
Valdrini (P.), 233
Valéry (P.), 40, 41, 51, 54, 55, 58,
71, 127, 144, 207, 208, 251
Vuillemin (J.), 108, 143, 154
Wittgenstein(L.), 77, 108, 117,
146, 149, 185, 191, 206, 235,
259, 263

Deixis: Consiste en definir un objeto lingüístico, según su relación con la situación real o ficticia de enunciación.

Dialogismo: Designa la estructura interna de un discurso que funciona entre dos instancias enunciativas en relación interlocutiva, con referencia a un mundo por decir. La producción semántica se opera por conjunción de las instancias en posición de coenunciador y en beneficio de la díada de los interlocutores.

Diálogo: Grado óptimo del dialoguismo. Es la estrategia discursiva de la que cada enunciado está determinado, tanto por su estructura semántico-pragmática como por su sintaxis misma, mediante una puesta en común equitativa de la significación y del valor referencial y cuyo encadenamiento secuencial está regido por reglas pragmáticas que aseguran una propiedad de convergencia. El diálogo debe ser distinguido de otras estrategias discursivas que presentan otros grados del dialoguismo y otra puesta en escena pragmática, tales como conversación, negociación, discusión contradictoria, disputa, etc.

Diferencia textológica: entre los tipos de texto.

Diferencia erotética: entre las modalidades pensantes, por ejemplo, interrogativas.

Discurso: Puesta en funcionamiento de la lengua por un interacto de interlocución. Por mucho tiempo lingüística y lógica del discurso aislaron el discurso del tipo de texto* en que se realiza, antes de confundir el discurso y el texto*. Atribuimos al discurso un valor abstractivo.

Dispositivo categorial: conjunto más o menos estructurado de categorías, provisto o no de un hilo conductor.

Enigmaticidad: Oscilación del sentido cuando queda suspendida. Se caracteriza aquí una cierta enigmaticidad como modalidad erotética de los textos poéticos. Caracteriza la modalidad de su recorrido interrogativo.

Erotética, De erôtéma, interrogación. Para Littré: término de filosofía 'erotemática', más corrientemente 'erotética': que se enuncia de manera interrogativa; que procede por interrogación. Argumento, método erotemático. Una lógica *erotética* se desarrolla desde hace 40 años.

Modalidad erotética: No es igual reflexionar sobre el *enigma* de la muerte que resuena en la voz herida del Maltés Laurids Brigge y evocar el *problema* demográfico de la pirámide de las edades o meditar sobre el misterio del Crucificado. *Modo erotético:* problema, enigma, misterial, pregunta radical. Modo de organización que rige los recorridos interrogativos de un tipo de texto. Su motor *erotético* difiere.

Estructura erotética: El proceso pregunta/respuesta (o sea P/R,) ya sea formal o informal, según se conozca o ignore la forma de la respuesta posible, no es el único. Hay lugar para otro proceso, la búsqueda Llamada/Respuesta (es decir, LL/R) o interrogación de fe en los textos religiosos, b) la misma relación P/R se bifurca. No tiene la misma función en ciencia que en filosofía. En ciencia se la puede limitar a un proceso de búsqueda informativa con ‘solución’ (*problem-solving*). En filosofía el cuestionamiento P/R tiene por función orientar el flujo discursivo *en aval* hasta su punto de partida presuposicional categórico a favor de la corriente hacia lo último cuestionable.

Fe: Adhesión requerida del autor y del lector respecto de un texto escriturario así como para su comentario homilético. Califica el modo de interrogación de estructura LL/R*. De manera derivada la fe designa un *corpus* de doctrina y una relación existencial con Dios. El arte pascaliano de la persuasión solicita este doble sentido.

Hermenéutica: Arte de la interpretación. Por extensión lo que torna posible toda interpretación. Suministra claves y categorías interpretativas. El intérprete dispone de ellas ante los textos oscuros, en armonía con una comunidad interpretante. El orden *hermenéutico* tiene el mismo territorio que el orden erotético: el de las condiciones de producción-comprensión de los textos.

Interpretación: Remedia la comprensión desfalleciente mediante una sobreinversión del texto. Su riqueza: confusa, pero certera. Su riesgo: producir mancias. Donde mejor intentar regularla que en su *amontar* interrogativo. Remitimos el problema de la interpretación al de la comprensión.

Interrogación: Considerada aquí como inmanente al texto y confiriéndole una estructuración dinámica. Entrar en interrogación con el autor *vía* el texto es entrar en lectura.

Interrogar: El uso primero de ‘interrogare’, llevado por ‘rogare’ es jurídico: se trata de consultar respecto de una ley, de donde ab-rogar una ley, de-rogar a una ley. El verbo debió emplearse antes con un complemento en plural: así, *interrogare* es solicitar las diversas opiniones antes de proseguir legalmente, examinar una idea en su pretensión de convertirse en ley. Luego, es ‘plantear una pregunta a alguien’. En particular, el término se dice de las preguntas que plantea un juez y de las respuestas aportadas por el interrogado.

N.B. *Rogo* se emparenta, sin duda, con *rego* cuyo sentido primero es dirigirse a. Dos acusativos ‘pedir a alguien su opinión’ (*rogare sententiam aliquem*). También se emplea en la acepción general de *peto* ‘pedir’ del cual posee las construcciones: *rogare ut, ne*. En la lengua del derecho público la palabra fue tomada en acepciones especiales. Por otra parte, los derivados y compuestos de *rogo*, al lado del sentido general de pedir tienen un sentido extraído de la lengua del derecho.

La dinámica del interrogar se despliega aquí en cuatro hitos: 1. *Aquello* de lo cual se trata: el algo de que se trata, digamos el referente. Es el punto de partida ampliamente indeterminado, antes de toda reconstrucción retrospectiva; 2. *La puesta* en duda. La búsqueda atañe a Cf., los predicados y las descripciones que convienen al referente y proponen un modo de donación al respecto, a saber, la significación; 3. Lo que está *en tela de juicio* en la pregunta, *i.e.*, la modalidad erotética; 4. Lo *cuestionable* como *telos* o la fase última del cuestionamiento. Debe convenir al referente. En último término, se supone que la respuesta rompe de una vez la indeterminación presente en la pregunta.

Lectura: Reconstrucción del recorrido interrogativo de un texto y resultado de esta reconstrucción.

Metalectura: Consiste en proyectar en un texto una interrogación que no le es inmanente. Reemplaza el recorrido interrogativo mediante un recorrido interpretativo, la interrogación inmanente al texto por una interrogación *ante* o *sobre* el texto.

Metatexto: texto nuevo producido sobre un texto para precisar su sentido (paráfrasis, comentario) o dar cuenta de su sentido (interpretación) a menudo dando consignas respecto de la manera de leerlo, en rigor sobre su metalectura.

Mundo posible: Colección abstracta de estados de cosas. Estos pueden realizarse o no, delimitan la manera de cómo las cosas habrían podido ser. Un mundo posible tal, hay que distinguirlo de las proposiciones que lo describen y, por consiguiente, de las listas de frases consignadas en el texto que habla de él. La definición implícita rigurosa no puede ser recobrada, sino por la semántica modal cuantificada.

Mundo del texto: El mundo tal como está configurado por la donación de la referencia, asegurada por el sentido textual. Salvo un abuso ideológico de autoridad el texto no es un mundo.

Mundos textuales: Son mundos ampliamente desligados de la percepción actual, mundos que se pueden poner en correlación con el texto a lo largo del proceso de tematización interrogativa y de referenciación suspensiva.

Motor erotético: El deseo calificado por y en el texto donde está puesto en connivencia con un lector putativo.

Recorrido interrogativo: Cuestionamiento regulado, inmanente al texto. Sus regularidades rebasan las reglas actuales de la lógica erotética. Sus modalidades exceden la puesta en obra de una problemática.

Filosofema: Lo que hace el texto filosófico en su búsqueda de radicalidad.

Filosofía: Considerada aquí como: 1º) una serie textual propia, 2º) programa de investigación indirecto (en el sentido de K. Popper), 3º) modalidad erotética del pensamiento, 4º) perspectiva particular sobre la textualidad: una cierta filosofía de la interrogación que pone en correlación interrogatividad y textualidad. Se distingue la filosofía del texto de la filosofía primera.

Filosofía primera: Atañe a los primeros principios en el plano trascendental del interrogante o en el plano metafísico de lo interrogable.

Poema: Lo que hace el texto poético en su búsqueda de enigmaticidad. Tiene pretensión veredictoria.

Poética: Teoría del texto artístico, incluida en el perímetro de la textología. Una poética, incluso generalizada, no puede disponer de la textualidad en general. Es con relación al arte, a la filosofía, a la teología que las disciplinas del texto rivalizan y traicionan su laguna.

Presuposición: Son los enunciados que son generados (*entailed*) por el enunciado. Para que una pregunta sea válida es preciso que sus presuposiciones sean verdaderas. Sólo entonces puede recibir una respuesta válida. En efecto, una respuesta afirma la presuposición de la pregunta. Cuidado: toda respuesta a una pregunta, cuyas presuposiciones no son verdaderas (falsas, indeterminadas), resume en sí misma las suposiciones no verdaderas que la pregunta presume. La presuposiciones *absolutas* corresponden a las preguntas categoriales.

Presunción: Para que la enunciación de una pregunta sea auténtica, sus presunciones deben ser verdaderas, *i.e.*, deben describir con precisión las condiciones constitutivas de la situación en la que se encuentran los agentes del cuestionamiento que se esfuerzan en remediar su ignorancia o perplejidad. Cuando alguien plantea una pregunta, comunica su creencia en ciertas condiciones que describen su estado mental de conocer la respuesta, de desear la respuesta, de creer que hay una respuesta verdadera y de estimar que su compañero (*partenaire*) puede dársela. Éste se ve invitado a presumir que ocurre lo mismo para él. Por lo menos, tales son las presunciones que describen la situación estándar.

Pragmática: Enfoque lógico-lingüístico que considera los signos en su relación con sus utilizadores. Entre estas categorías primitivas: contexto, performance, relación interlocutiva.

Problema: Modo erotético de la científicidad. Pregunta formal* reformulada para que tenga una respuesta: 1º) determinada, denominada solución. Un problema con una solución, con varias o ninguna. 2º) Decidible (*décidable*): es posible pronunciarse sobre la existencia de una respuesta o solución. Sobre la ausencia o el número de soluciones.

Proceso: Se puede decir: 'me dedico a interrogar' y no 'me dedico a perdonar'. En el primer caso hay proceso, no así en el segundo. Esquemáticamente: un punto de partida, un punto de llegada, etapas de encaminamiento.

Prototípico: Ejemplifica el tipo. Los textos concretos presentan un cierto grado de tipicalidad, hasta representar casos-límite, *híbridos* más o menos estables e incluso más o menos viables.

Pregunta: Entidad abstracta expresada por una frase interrogativa, así como una asección lo es por una frase declarativa. Los hermanos J. y W. Grimm subrayan ya que la pregunta es solidaria de su expresión *lingüística*. Un enunciado que designa una demanda que requiere una respuesta verbal. Pero una asección es el asombroso vector del valor de verdad, mientras que una pregunta no es ni verdadera ni falsa. Una pregunta ‘interesante’ es la que abre o enriquece un recorrido interrogativo.

Pregunta categorial: Dirige el cuestionamiento de un tipo de texto o de una disciplina. Posee presupuestos absolutos.

Cuestionamiento: Entenderemos por este término el proceso que instaura y constituye las preguntas. Luego el proceso que articula las preguntas y respuestas en la dirección de lo que hemos acordado buscar. Se puede decir: ‘me dedico a interrogar’ y no ‘me dedico a perdonar’. Hay proceso en el primer caso, no así en el segundo. Esquemáticamente: un punto de partida, un punto de llegada, etapas de encaminamiento. Es a la vez el trayecto, la matriz, el proceso que inserta y mantiene toda pregunta suspendida en una secuencia ordenada de preguntas donde se prepara el consentimiento a la respuesta. El Cuestionamiento es formal o informal, según se conozca o no la forma de la respuesta posible. Se distinguen dos regímenes de cuestionamiento o estructuras interrogativas: Pregunta/respuesta y Llamada/ respuesta.

Cuestionable: Se sabe lo que se busca, se está seguro de encontrarlo. Es el término del cuestionamiento. Insidiosa es la pregunta que lo disimula. Permanece suspendido durante el curso del cuestionamiento. Es el suspenso erotético.

Referencia: El proceso de referirse a lo real correspondiente. El resultado de la operación de reenvío: el referente, aquello a lo cual uno se refiere. La teoría de la referencia se curva aquí para entrar en perspectiva: 1) con nuestra teoría del texto, 2) con nuestra teoría de la *interrogación*. El carácter correlativo de la pregunta con el sentido y el referente puede ser despejado: (Grimm: *Frage, das Worauf es ankommt*). *Referencia suspensiva*. Este concepto se construyó para rendir cuenta de la referencia en los textos de ficción o referencia ficcional. *Referencia textual*, construida en tal tipo de texto. Depende del modo erotético y del dispositivo categorial.

Referente: Toda entidad a la que uno se remite, eventualmente que uno identifica: cosa o persona, cosa o estado de cosas, objeto o clase de objetos. El referente está localizado fuera del texto y, sin embargo, en la mira del texto.

Respuesta: debe conservar los presupuestos de la pregunta. Las respuestas no están ligadas solamente a la lógica y a la sintaxis de la pregunta sino también a las incidencias pragmáticas de la relación entre los interlocutores en la situación de investigación. Sucede que las presunciones que describen su situación no sean compartidas.

Retoma (Reprise): AtaÑe aquí a una pregunta en otro cuestionamiento, de un modo erotético* en otro. Abusiva, consentida o legítima, opera en los textos interfaciales* o los metatextos*. Puede tener un alcance interdisciplinario o transtextual.

Sentido versus referencia: La distinción es más o menos marcada, según la opción adoptada de filosofía del lenguaje. Lo está bastante fuertemente en el realismo de la posteridad de Frege. En el seno de la fenomenología husserliana, la teoría de la replesión de una intención de sentido mediante una intuición asegura un cierto recubrimiento de una mención por una visión que es inconcebible en el seno de la teoría de Frege de la reconocimiento. Esta opción semántica tiene una incidencia sobre el alcance a otorgar a la autonomía del texto.

Texto: Partimos de una definición indicativa que privilegia el texto escrito: un conjunto de frases dotadas de una coherencia global, que presentan un comienzo, un medio y un fin. Agreguemos que su unidad transfrástica puede convertirse en objeto de una sobrecodificación que la transforma en una totalidad. La noción de texto como término marcado es elaborada por la teoría. Permite diferenciar el pensamiento *en* el texto, el trabajo *en* la obra, la edificación del vivir gracias al libro.

Pregunta del texto (Question du texte): Mantiene abierta la teorización. Al revelar sus pre-supuestos, devela las dimensiones reprimidas por tal o cual objetivación del texto. Planteamos aquí la pregunta del texto conforme a la perspectiva adoptada de una filosofía de la interrogación. Despeja al texto como término marcado respecto al discurso como valor abstractivo.

Textualización: Operación y proceso. Operación puntual de puesta en texto. Pertenece al sentido y al pensamiento mismo el textualizarse. Proceso de significancia que elabora cada uno de sus tres ejes constitutivos y los articula en el seno de un recorrido interrogativo*. Con la dinámica de la puesta en forma, la teoría aborda el plano de organización. La textualización rebasa la *semiosis* relacionándola con el movimiento de la interrogación. A causa de este factor noético, la textualización no es más garantizada por el paradigma del signo ni reducible a la *lexis*. La consideración del motor interrogativo introduce un elemento de *pathos*. La consideración de la dirección del recorrido conduce a pronunciarse acerca del dispositivo categorial.

– En el plano de *manifestación*, el texto es tomado en su efectividad. La letra hace las veces de piedra angular de la novedad del sentido y de obstáculo. Distinguimos diversos aspectos: lengua, géneros, efectos y tipos de texto, ellos mismos situados en una serie o un *corpus* canónico.

– En el plano de la *organización* juegan las especificidades interrogativas que subtienden los tipos de texto. Se trata de caracterizar los procesos de cuestionamiento*, los dispositivos categoriales que los estructuran. La búsqueda de la salvación se manifiesta en una dinámica llamada divina/Respuesta humana.

– En el plano del fundamento, uno llega a preguntarse lo que torna posible la existencia de tal modo de interrogatividad específica. La filosofía crítica de la religión se cruza aquí, lo que el teólogo Karl Rahner llamaba antropología trascendental*.

Textualidad: Conjunto de los problemas relativos a la posibilidad del texto, en tanto que distinto del discurso. El vocablo ‘textual’ se emplea aquí en su sentido primero de lo que figura en el texto. Cf. *Figurabilidad* como posibilidad de la figura, el gesto descriptivo en su potencia figurativa cuando produce activamente una perceptibilidad nueva.

Textología general: Con sus categorías propias, estudia la textualidad en general.

Textología comparada: Extiende la operación comparativa a los tipos de texto y al dispositivo categorial de los posibles textuales. El árbol de los posibles textuales es una tónica sin cláusula de cierre.

Teoría del texto: Según su problemática, crea sus conceptos y sus distinciones. Distingue, sobre todo, los *tipos de textos e.g.*, veridictorios (científico, filosófico, teológico) de los *regímenes discursivos* (narrativo, descriptivo, argumentativo...) caracterizados por la secuencialidad. Los géneros textuales (epopeya, salmo, comentario) indexados sobre modos de interrogatividad, generalizan los géneros literarios.

Teologumena. Lo que hace la categorización del texto teológico en procura de elucidación del misterio.

Teorema: Lo que hace el texto científico en su actividad categorial de construcción teórica y referencia indirecta a los observables.

Trascendental: Denominamos 'trascendental' la condición de posibilidad de homología del pensamiento interrogativo a la realidad interrogada. En este plano, el estudio debería portar sobre la *crítica* de los modos de interrogar con relación a lo que pueden realizar *a priori*. No confundir con la conformidad metafísica de la realidad interrogante con la realidad interrogable.

Tipos de texto: Posibles textuales, según la indexación en los modos erotéticos.

Típica versus tipológica: Proponemos una típica de los textos veridictorios con prototipo y gradiente de tipicalidad, más que una tipología con género, especies y condiciones necesarias y suficientes. Sólo una típica abierta me parece accesible y deseable en lo tocante a la textualidad. Reservamos la tipología a los regímenes discursivos.

Veridictorios (textos): Que tienen relación con lo verdadero. Por oposición a los textos de legitimación, intentan decir una verdad en espera. Tales textos develan un potencial de verdad desarrollando una potencia de refiguración categorial irreductible a la simple representación. Se plantea la pregunta de saber si un poema, un relato de ficción, son un texto veridictorio y, por lo mismo, lo que es su referencia.

Índice

Nota a la traducción española	13
Nota a la edición española	15
Prefacio	17
Prólogo	25
El nivel filosófico de la cuestión	26
La lucha de los paradigmas	29
Modos de interrogación, tipos de texto	31
I	37
El texto poético	37
Ainigma	38
Cuando no se resuelve la oscilación de sentido	41
Cuando la alusión oculta angustia	43
Dos casos límites: lo feérico y lo fantástico	49
Hacia la clave erótica	51
¿Una interrogación adicional en el poema?	54
Interrogación existencial y problemas formales	58
Noción de estilo de interrogación	60
La enigmatización del misterio	62
II	65
Devolver su referencia al texto de ficción	65
Cuando la oscilación de sentido está en vías de resolución	66
¿Cómo asegurar el enjuogo referencial?	68
El problema de la ficción, sus soluciones indeseables	71
¿Un uso ficcional del discurso?	73
¿El orden del ‘como si’?	76
El poder de refiguración del mundo	81
Noción de referencia suspensiva	83
Una modelización de ayuda: ‘los mundos posibles’	85
Referencia e interrogatividad	91

III	97
La argumentación de los filósofos	97
¿Un proceso típico de validación?	98
Efectos textuales y postulado de invariancia argumentativa	100
Sobre la oposición con la retórica	101
¿Qué hay del auditorio universal?	104
El carácter metadiscursivo	106
La finalidad (<i>visée</i>) heurística	109
Un cuestionamiento de tipo informal	114
Las preguntas filosóficas	115
Una búsqueda radical	119
La cuestión de los paradigmas	121
IV	129
El impacto filosófico de la condición de textualidad	129
Interrogatividad y textualidad	130
Estratégica, sistemática, problemática	135
La textualización de los conceptos	141
Una tarea indeclinable	146
Distribuir y articular	148
V	151
¿Qué es un texto religioso?	151
Sitios múltiples	151
En búsqueda de criterios	152
¿La Escritura o la Palabra?	153
Niveles de análisis y criteriología	155
De la forma de vida a la fuerza de vida	156
Textualización e interrogación	157
Paráfrasis, comentario, interpretación	158
El Libro (varias veces) viviente	160

VI	165
Comparar los textos, los tipos de texto	165
¿Qué comparar?	166
Pertinencia textual de la noción de presuposición	170
Interrogar e interpretar	172
Sobre un privilegio	175
El caso del texto científico	180
Rivalidad en las fronteras de lo desconocido	182
¿Quid de la relación con el absoluto?	185
Sobre la posibilidad de un 'pasaje'	188
Los grandes híbridos textuales en cuestión	197
Transtextualidad, reducciones y retomas	201
Una pugna loca por la posibilidad	208
VII	211
El Texto, la obra, el libro	211
Los modos de excelencia	212
Evaluar	215
La función autor	217
Se desprenden tres críticas	218
Epílogo	225
¿Quién es el amigo del texto?	226
¿Qué proposición de existencia?	227
La cuestión de lo humano en el hombre	230
Index nominum	235
Glosario	237

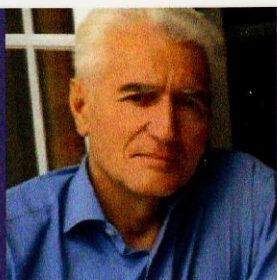
NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:3166

ANDROS IMPRESORES
www.androsimpresores.cl




Filósofo francés de renombre mundial, **Francis Jacques** nació en Estrasburgo, Francia, en 1934. Cursó estudios en la Sorbonne y paralelamente en Paris-Orsay, donde recibió una formación complementaria en matemáticas y fisiología. Se doctoró en filosofía en 1975. Es profesor emérito en la Sorbonne Nouvelle donde dirigió el Centro de Filosofía del Lenguaje. En 2000 recibió el título de Doctor canónico en teología. Ha sido profesor invitado en el *Institut Catholique* de París y vicepresidente de la Sociedad de Historia y de Epistemología de las Ciencias del Lenguaje. Actualmente preside la Asociación de filósofos cristianos para la cual escribió una obra capital, *La croyance, le savoir et la foi*.

Laureado del Concurso general (1952), de la Academia Francesa (1983) y del Instituto (1986). Comendador de las Palmas Académicas (1993). Fue elegido en la Academia de educación y de Ciencias sociales (1995). Autor fecundo, su obra ha sido traducida a seis idiomas (siete con la presente edición castellana). Participó en los trabajos preparatorios de la Encíclica *Fides et Ratio*, antes de convertirse en consultante en las Academias Pontificias de las Ciencias y de Santo Tomás de Aquino.

Pensador original y profundo, **Francis Jacques** quizá sea uno de los filósofos cristianos más importante de la era actual.

Pierre JACOMET

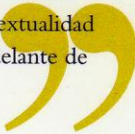


El texto no es un simple *objeto* que una disciplina *positiva* podría anexar. Como la textualidad da cuerpo y *corpus* al pensamiento, se recomienda una *reflexión filosófica* en el plano de lo originario como **-hasta hace poco-** se instalaban en posición fundamental la historia, la alteridad y el trabajo.

El texto no sería sino “un miserable montoncito de hojas sin vida, de no ser por el gran movimiento que a veces se posesiona de ellos” (*Sartre*). Puesto que tal movimiento no carece de estructura, la antigua oposición entre génesis y estructura es superable. Lo que el lector debe imperativamente aprehender es ante todo una estructura dinámica y singularizante: ¿adónde va el poema? y, nuevamente, ¿adónde va el filosofema?

La mayoría de los autores incluye el texto poético en el vecindario de la mística o de la filosofía. Ampliaremos ese juego estructural. Un solo tipo de textos no tiene a cargo transformar el pensamiento del pensamiento. Es responsabilidad del filósofo practicar una interrogación última que pertenece tanto al *desafío* del teologumena o del “teorema” como al del poema.

¿Qué comparamos cuando confrontamos a un filósofo como Nietzsche y a un novelista como Mishima? La diferencia textológica de las obras se arraiga en la *diferencia erotética* (Littre: “que concierne a la interrogación”) de su relación con lo desconocido. Algunos rasgos diferenciales recomiendan la apertura de una inquietud comparatista en una *textología comparada*. Hemos puesto la textualidad delante de la filosofía, no sin que la filosofía misma haya sido puesta delante de la textualidad.



EDICIONES
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

ISBN 956-14-0900-3



9 789561 409002