

Lenguaje, escritura y modernidad: los linderos de la biblioteca

Fernando Betancourt Martínez*

RESUMEN: El artículo pretende analizar la práctica escriturística propia de las ciencias modernas, en particular de la historia, con las reflexiones contemporáneas sobre el lenguaje. Este análisis parte de las obras de Michel Foucault y Michel de Certeau y destaca elementos reflexivos que permiten repensar la relación entre el discurso de ficción y el científico. Para ello se subraya la forma que desde el siglo XIX ha adoptado la literatura como síntoma de una práctica moderna.

ABSTRACT: The article tries to analyze the practice of writing in modern sciences, especially in history, according with the contemporary reflections on the language. This analysis is based on the works of Michel Foucault and Michel de Certeau and emphasizes reflexive elements that allow rethinking the relation between the speech of fiction and the scientist. Underlining the form that in the century XIX has adopted the literature as symptom of a modern practice.

*Yo me atrevo a insinuar esta solución del antiguo problema: la biblioteca es ilimitada y periódica. Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido sería un orden: el Orden).
Mi soledad se alegra con esa elegante esperanza.*

JORGE LUIS BORGES

Las ciencias sociales y humanas pretenden ingresar en el mundo y en los individuos porque son aparatos que fabrican escrituras y se encuentran determinados por un uso particular del lenguaje. Estos aparatos constituyen una figura propia de la modernidad cultural porque al separar tajantemente la escritura de la oralidad prescriben la producción del sentido mediante la producción de grafías. Tal problemática corresponde a un desplazamiento más general en la reflexión filosófica moderna sobre las ciencias y parte donde la conciencia como marco central para la aprehensión del mundo de las cosas —principio basado en la dualidad sujeto-objeto—, hacia el reconocimiento de la importancia del lenguaje en la constitu-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

ción de los saberes. Desde luego, tal transformación afecta al estatuto de las ciencias sociales y humanas, pues su marco epistemológico es precisamente la filosofía de la conciencia, por lo que desde el siglo XIX este tipo de saberes con pretensión de objetividad han presentado fuertes influencias metafísicas.

Este artículo trata sobre la historia a partir de un efecto de ese desplazamiento: la necesidad de repensarla desde aquellas operaciones que pone en práctica. Una de estas operaciones, central para su propia delimitación como productora de conocimientos específicos, se refiere a su funcionamiento como aparato discursivo. Ello conduce a revisar su relación con la literatura, sobre todo aquella postura tradicional que señala límites precisos de diferenciación entre escritura científica y de ficción.

Para reflexionar sobre esto se acudirá a los trabajos arqueológicos de Michel Foucault y a la fabricación escriturística de Michel de Certeau. Ambos, al trabajar desde una serie de perspectivas habermasianas de un pensamiento posmetafísico, abren horizontes para retomar la tarea de pensar, en otras palabras, para intentar establecer una disposición desde la cual sea posible preguntar por las condiciones de posibilidad de la historia, pues esa es la tarea que hoy se le asigna a la crítica. De sus textos hay que aprender esta actitud crítica asumida como una labor interminable que reconoce su propio límite y la fragilidad del lugar desde donde mira.

DEL PENSAMIENTO AL LENGUAJE

¿Qué es posible pensar? Esta pregunta arroja de inmediato a una cuestión para la cual las fronteras disciplinarias carecen de validez, por lo que la distancia entre la filosofía y la historia se vuelve relativa e inestable. ¿Quién puede decir con absoluta precisión dónde termina una disciplina y dónde comienza la otra? El reconocimiento de esta inestabilidad no significa la renuncia del pensar mismo sino su fuerza. Pensar tal vez no sea una tarea agradable, sobre todo porque impulsa hacia el límite y vulnera la solidez de nuestras evidencias. Ésta es una de las preguntas en los textos de Michel Foucault y de Michel de Certeau y que atañe necesariamente al lenguaje. Ahí, en el intersticio donde la historia y la filosofía se entrecruzan, en el centro de esta relación, se localiza la problemática del lenguaje como una forma privilegiada para enfrentar los temas del "esencialismo". En los trabajos de Foucault, el lenguaje es un arma invaluable contra todo intento que subyace a la búsqueda de las esencias, por tanto, significa la superación de la metafísica.

En *Las palabras y las cosas*, al calor de una risa inquietante proyectada sobre lo heteróclito de una clasificación imposible, Borges aparece como un signo que enmaraña las palabras y arruina el orden moderno de lo "mismo". Lo imposible se perfila

en el espacio delimitado por la página debido al parentesco absolutamente secular entre la escritura y el deseo, entre el espacio y el lenguaje. ¿Qué es, finalmente, lo imposible?

Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas. Los animales [. . .] “i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello” [. . .] ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? [Foucault, 1996:2].

¿Cómo pensar lo anterior si de antemano las palabras no remiten a un orden establecido en el que se restaure su íntima pertenencia con las cosas? Es el espacio en el que se reparten, el “no lugar del lenguaje” que permite su existencia a pesar del desorden manifiesto que generan. Tras la risa de Foucault se esconde algo más que una incomodidad y una sospecha: traza, a partir de Borges —es decir, de la expresión literaria—, líneas heterogéneas que perfilan un modo complejo de abordar la cuestión del pensamiento en su conexión con el ser del lenguaje. De este modo, pensamiento y lenguaje marcan los senderos de una deriva, de un intento por configurar los contornos huidizos de una dispersión.

Desde principios del siglo pasado el problema del conocimiento fue abordado a partir de una epistemología que tenía como objetivo central dirimir las condiciones generales para la producción de enunciados verdaderos; en la actualidad se pone en duda la capacidad de correspondencia directa e inmediata entre enunciado y realidad. Al estallar nuestras evidencias más claras, en el centro de esta agitación aparece el desasosiego en que se envuelve ahora a la verdad misma: “Al negar esta supuesta relación entre proposiciones y mundo objetivo, se relativiza la noción de experiencia como fundamento de la verdad” [Mendiola, 1996:56 y s].¹ Para Foucault, el punto de partida, es decir, la interrogación sobre el pensamiento, no puede dejar de lado las consecuencias que acarrea este cambio sustancial.

Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días están vinculadas —y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello— al hecho de que hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres [. . .] ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la obscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho [Foucault, 1981a:10].

¹ “Esta crítica a la verdad como correspondencia entre el enunciado y la realidad fue puesta en duda a fines del siglo XIX y principios del XX. El cuestionamiento se hizo desde dos frentes en ese momento radicalmente opuesto: la filosofía analítica anglosajona (en especial, John Austin) y la filosofía como crítica de la metafísica occidental alemana (Martin Heidegger)” [Mendiola, 1996:56 y s].

Pensamiento y lenguaje ya no pueden ser vistos como elementos autónomos que esperarían la elaboración y puesta en marcha de una teoría particular. Pensamos porque tenemos lenguaje, aunque cuando hablamos hacemos algo más que expresar lo que pensamos. Entonces, el lenguaje no es un simple instrumento a partir del cual nuestra razón se manifiesta. ¿Qué hay de peligroso en que la palabra prolifere indefinidamente? Esto se preguntó Foucault en *El orden del discurso*. La palabra que prolifera indefinidamente escapa a los marcos establecidos por nuestra cultura para identificar con claridad la palabra sabia y racional. Esto sólo pudo establecerse lanzando al silencio (espacio de la otredad) àquella expresión que, por ser deriva, era delirio, sin-razón, locura.

“Pliegue del hablado que es ausencia de obra”: el lenguaje de la locura es doble, pues es “lengua que no existe más que en esta palabra, palabra que no dice más que su lengua” [Foucault, 1981b:336]; el lenguaje, entonces, es asumido como expresión vacía. El movimiento que ubica a la locura como enfermedad mental, propio del discurso científico, oculta un nivel de ambigüedad porque la identidad del hombre razonable —la verdad del hombre, es decir, del sujeto cartesiano que al pensar descubre la imposibilidad de estar loco— sólo es accesible por medio del hombre loco (la verdad de la locura). Éste es un conocimiento que se pretende positivo pero que está basado en el elemento oscuro de su negatividad, a tal grado que “la verdad del hombre sólo se dice en el momento de su desaparición: sólo se manifiesta devenida de otra que no es ella misma” [*ibid.*:285].² Por eso, la verdad del hombre sólo puede iluminarse a partir de la verdad de la locura.

Sin embargo, el ser del lenguaje se manifiesta y se percibe en esta palabra que sólo se despliega y que no intenta decir nada más, pues se queda en su propia desnudez, de ahí el parentesco entre locura y literatura. La voluntad radical de dejar hablar al lenguaje, “dar al decir, en vez de hablar”, “replantea no sólo la tarea del intelectual sino la del pensar mismo” [Gabilondo, 1990:7 y s]. Entonces, la pregunta sobre el ser del lenguaje requiere suspender no sólo el punto de vista del significado sino también el del significante, para así dejar aparecer en bruto el hecho de que aquí y allá hay lenguaje.

MUNDO Y LENGUAJE

El entrecruzamiento uniforme del mundo y del lenguaje se hizo problemático a partir de la época clásica. En efecto, las palabras y las cosas se convirtieron en mun-

² “Esta crítica a la verdad como correspondencia entre el enunciado y la realidad fue puesta en duda a fines del siglo XIX y principios del XX. El cuestionamiento se hizo desde dos frentes en ese momento radicalmente opuesto: la filosofía analítica anglosajona (en especial, John Austin) y la filosofía como crítica de la metafísica occidental alemana (Martin Heidegger)” [Mendiola, 1996:56 y s].

dos divergentes ya entrado el siglo XVII y fue entonces cuando la prosa devino en nostalgia de una época lanzada de pronto al lugar de las ensoñaciones quiméricas, a ese lugar siempre improbable en el que se consume un saber que no llegó a ser "racional".

Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente con su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo. La magia, que permitía el desciframiento del mundo al descubrir las semejanzas secretas bajo los signos, ya sólo sirven para explicar de modo delirante por qué las analogías son siempre frustradas. La erudición que leía como un texto único la naturaleza y los libros es devuelta a sus quimeras: depositados sobre las páginas amarillentas de los volúmenes, los signos del lenguaje no tienen ya más valor que la mínima ficción de lo que representan. La escritura y las cosas ya no se asemejan [Foucault, 1996:54 y s].

En la época clásica se presentó una situación problemática novedosa. Si las palabras vagan en un espacio propio, enigmático, y se resisten en su propia opacidad, ¿cómo, entonces, "puede un signo estar ligado a lo que significa?" [*ibid.*:50]. Éste es un problema que se intenta resolver por medio de una dualidad que termina siempre relacionando un significado y un significante. La respuesta de la época clásica encontró cauce en el análisis de la representación, de tal suerte que el lenguaje alcanzó una soberanía solitaria, pues las palabras tenían ya el poder de representar al pensamiento y a sí mismas. Pero esta capacidad no se encuentra enraizada en el mundo sino que se mantiene en su ámbito propio, pues son representaciones que representan a otras y este desdoblamiento interno origina el sentido. Lo que se reconoce en todo caso es que el lenguaje no es un "efecto exterior del pensamiento, sino pensamiento en sí mismo" [*ibid.*:83].

Mientras tanto, la modernidad perfila su respuesta por el lado de la significación y promueve un análisis cuya cuestión central es la temática de la producción de sentido. De tal manera, el lenguaje es un caso particular de la representación o se muestra desde el punto de vista de la significación. En este movimiento que deshace la capa uniforme en la que se entrecruzan indefinidamente lo visible y lo enunciable, se presenta la emergencia de una cuestión inédita que hace vislumbrar una reorganización general de la cultura: la constitución del lenguaje como objeto de conocimiento.

A partir del siglo XIX, el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una objetividad que sólo a él le pertenecen: al lado de los

seres vivos, al lado de la riqueza y del valor, al lado de la historia de los acontecimientos y de los hombres. Muestra, quizá, conceptos propios, pero los análisis que tratan de él están enraizados en el mismo nivel de todos aquellos que conciernen a los conocimientos empíricos [*ibid.*:289].

Así, desde el siglo XIX, el lenguaje se encuentra inmerso en la labor inacabada del conocer, expresión de la modernidad como tarea de desgajamiento, pues a pesar de estar bajo la observación acuciosa de una "ciencia", el lenguaje siempre reaparece, ya sea del lado del sujeto que conoce (como habla cotidiana), ya sea como postulado (lo no-dicho) del discurso científico, que emerge en la "validez intersubjetiva de la interpretación del mundo y de sí, lingüísticamente mediada" [Apel, 1998:187],³ o ya sea como literatura y, en este sentido, reaparece con una modalidad que puede mostrarse distinta de la de esa empresa de conocimiento. En todo caso, verlo como objeto supone la implementación de un modelo y su aplicación: la puesta en marcha de una serie de métodos que intentarán lograr un dominio y una comprensión de un espacio particular de la objetividad.

Esta situación es producto del estallamiento de la unidad del lenguaje, pues en la época moderna aquél es pensado como una fragmentación que lo distancia de sí mismo, de tal manera que es visto con espesuras diferentes y opuestas. En la distancia que se abre entre los lenguajes se instala la posibilidad de las ciencias humanas y, por supuesto, de la historia. Hasta el siglo XVII la labor destinada para el historiador consistía en recopilar documentos y signos, era un trabajo sobre el lenguaje que permitía captar e identificar las marcas: "era el encargado de devolver al lenguaje todas las palabras huidizas". El sentido de la historia giraba alrededor del comentario, de esa segunda palabra que promovía sin cesar la duplicación retórica, de ahí su parentesco con la literatura. La historia en la modernidad adquiere una forma muy diferente, pues ahora se trata de "posar una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y transcribir, enseguida, lo que recoge por medio de palabras lisas, neutras y fieles" [Foucault, 1996:131]. Michel de Certeau lo señala con las siguientes palabras:

En un primer nivel de análisis, podemos decir que la producción **da nombre** a una cuestión aparecida en Occidente con la práctica mítica de la escritura. Hasta entonces, la historia se desarrollaba introduciendo en todas partes una separación entre la **materia** (los hechos, la *simplex* historia) y el **ornamentum** (la presentación, la escenografía, el comentario).

³ Al discutir el problema central de la evidencia desde un tamiz semiótico y como crítica a Husserl, Apel apunta lo siguiente: "Tal crítica no consiste en reducirla a un simple sentimiento de evidencia, negando así a la evidencia toda función fundacional, en el sentido de un criterio de verdad. Por el contrario, consiste en mostrar que la evidencia para mí, para mi conciencia, es, por cierto, un criterio de verdad necesario, pero no suficiente, por la muy sencilla razón de que la evidencia de los fenómenos, en cuanto *cognoscitiva*, para nosotros debe ser siempre una evidencia interpretada lingüísticamente" [Apel, 1998:187].

Trata de encontrar una verdad de los hechos bajo la proliferación de las “leyendas”, instaurando así un discurso conforme al “orden natural” de las cosas, en el mismo sitio donde proliferaban las mezclas de ilusión y de verdad [Certeau, 1993a:25].

El historiador erige su oficio en el seno del lenguaje; a partir del siglo XIX se advierte una mutación de la historia debido a la dispersión que adquirieron las palabras: de un lenguaje liso, llano, anudado a las cosas, se pasó a un lenguaje disperso y opaco. Ésta es una nueva forma de hacer la historia a partir de una nueva situación del lenguaje. Del comentario a un saber que se presume positivo, objetivo, ¿hacia qué situación condujo la dispersión del lenguaje? Este cambio fue posible cuando el lenguaje se pensó a distancia de la representación.

EL LENGUAJE EN SU DISPERSIÓN: EL SURGIMIENTO DE LA BIBLIOTECA

Al independizarse de su función representativa y de su capacidad de correspondencia, las palabras dejan de ser pensadas como el duplicado exacto del pensamiento, de tal manera que, por una parte, los signos se convierten en objeto de conocimiento, es decir, se descubre en ellos una disposición propia, unas leyes y un funcionamiento que pertenecen sólo al lenguaje. Por otro lado, como mecanismo compensador frente al nivelamiento de las palabras al lado de los objetos por conocer, surgen y se desarrollan otras experiencias propias del lenguaje. En primer lugar, se reconoce que éste es ambiguo en sí mismo y comporta una polisemia intrínseca, de ahí la necesidad de depurarlo analíticamente en un proyecto de lenguaje científico que “sólo dejara aparecer las formas universalmente válidas del discurso”. Ligando la lógica al lenguaje, se pretendía crear un discurso que “fuera transparente al pensamiento en el movimiento mismo que le permite conocer”, proyecto que se desarrolló bajo el primado de la formalización [Foucault, *op.cit.*:290 y s].

En segundo lugar, se reconoce que las palabras se encuentran depositadas en la historia misma de los pueblos, en sus creencias y en sus expectativas y con ello se abre la posibilidad de someter al lenguaje a la interpretación o a las técnicas de exégesis. Este trabajo supone remontar las palabras hasta aquello que las ha hecho posibles (filología), pero también es el descubrimiento de un significado más profundo que el mostrado explícitamente en la superficie de las palabras (hermenéutica) [*ibid.*:291 y s].

En tercer lugar, se propicia la aparición de una experiencia literaria y salvaje en la que se inscriben las palabras y la cual no se deja apresar por ningún formalismo, pues la literatura sólo se descubre si es referida al puro acto desnudo de escribir, rompiendo así con toda posible definición de géneros y se convierte en “manifestación de un lenguaje que no tiene otra ley que afirmar —en contra de los otros dis-

cursos— su existencia escarpada” [*ibid.*:293 y s]. Esta es la forma dividida que adquiere el lenguaje en el umbral de la modernidad. En el juego de historia, modernidad y lenguaje se llevan a cabo y condensan nuestras más importantes coordenadas culturales. Al dispersarse el lenguaje y dividirse en espesuras particulares, desaparece el Discurso y aparecen los discursos. También así surge la pertinencia de la historia en la modernidad, cuando se inaugura una distancia irreductible que separa los lenguajes de una experiencia en bruto del Lenguaje.

Además, hay otra distancia insalvable que nos separa de ese horizonte denominado “Renacimiento” por Foucault, en donde el lenguaje era un arte de nombrar que requería designar esos primeros hombres con otros, desde la lógica de una duplicación. Entre el lenguaje como arte y la dispersión de los lenguajes —uno de ellos objeto de conocimiento al mismo tiempo que instrumento de lo que se sabe—, aquello que tiene relación con el orden en que es pensado el lenguaje se identifica como transformación o desplazamiento general. En este movimiento desaparece la posibilidad de restaurar un entrecruzamiento entre lo que se ve y lo que se enuncia, debido a los cambios en las configuraciones del saber mismo. Sobre este desplazamiento Foucault mantiene una interrogación siempre abierta, una “incertidumbre que sube de las fluctuaciones subterráneas y que se insinúan en la cohesión de nuestras evidencias”, pues nace de reconocer que no es posible separar “el análisis espectral de la historia cultural y la revelación de la luminosidad oscura que en ella se difracta”: “inquietud del lenguaje” que se proyecta sobre la “ley de la muerte” [Certeau, 1995:13]. Interrogación que se dibuja permanentemente al preguntar por el ser mismo del lenguaje, en donde éste se despliega.

LA LITERATURA EN OBRA

¿Dónde encuentra Foucault la posibilidad de pensar el lenguaje como dispersión y apertura? La respuesta se dirige a la literatura, es decir, aquella figura en donde las palabras, al extenderse en el espacio de su propia sucesión, compensan —no confirman— el funcionamiento significativo que el lenguaje adquirió desde el siglo XIX [Foucault, *op.cit.*:51].⁴ La literatura es un invento reciente, entonces, hoy ocupa el espacio en donde anteriormente reinaba la retórica, aquélla que nos decía qué era un

⁴ En relación con la importancia que tiene la literatura para enfrentar la interrogación sobre el lenguaje, Foucault escribió: “Este ser no existe ya en nuestro saber [se refiere a la figura de la semejanza] para que podamos ahora hacer volver su recuerdo. Es imposible, salvo quizá para la literatura —y aun en ella de una manera más alusiva y diagonal que directa. En cierto sentido puede decirse que la ‘literatura’, tal como se constituyó y designó en el umbral de la época moderna, manifiesta la reaparición, allí donde no se la esperaba, del ser vivo del lenguaje”. Y más adelante, señaló: “Por ello la literatura aparece, cada vez más, como lo que debe ser pensado; pero también, y por la misma razón, como lo que en ningún caso podrá ser pensado a partir de la teoría de la significación” [Foucault, 1996:51].

lenguaje bello, camino que conducía “de la opacidad del lenguaje a la transparencia del signo” [Abraham, 1989:13]. La retórica era un trabajo que se realizaba a partir del principio de la semejanza, principalmente entre palabra y figura, entre sensibilidad y habla, y cuando se estableció perentoriamente el parentesco entre esta forma y la ilusión, surgió una configuración escriturística que ocupó el lugar de lo que sólo es sueño y fantasía y, por tanto, quedó presa en el volumen del libro. Al hacer a un lado la retórica y delimitar lo literario en escritura, el mundo de los afectos fue arrojado de esa nueva forma de saber que se mostró, finalmente, como el lugar de la autoridad. Las tentaciones de san Antonio confirman que ahora “para soñar no hay que cerrar los ojos, hay que leer” [Foucault, 1987:99]. La modernidad se insinúa en los linderos de esos espacios en donde a partir del siglo XIX encuentran su lugar las nuevas tentaciones: los libros, es decir, el reino de lo impreso y de la escritura. Las palabras se transforman en tumbas que designan un vacío, tumbas escriturísticas marcadas por un enfrentamiento con la muerte, pero, aunque a simple vista parezca una paradoja, ese vacío continúa infinitamente abierto al rumor del lenguaje.

Si estamos transidos de lenguaje, si éste se promueve en la forma de un murmullo perpetuo y además sin origen alguno, la obra —esa cosa-libro que señala unos contornos y funda un espacio— se presenta como un intento por retener ese murmullo, por establecer coordenadas físicas que lo delimiten, y en ese sentido hace espesa la transparencia. La literatura, por tanto, no pertenece a la dimensión de lo inefable, no es esa sustancia única, principio tanto del ser como del no-ser. Más bien, la literatura está hecha de lo no-inefable, pues ahí no hay nada divino; se hace con lo fabulado, es leyenda (*legenda*), cosa para leer. El ser de la literatura consiste en una imagen particular: el simulacro.⁵ La obra clásica se ceñía al modelo de la re-presentación y, por tanto, su principio básico era el teatro. El camino que siguió la literatura del siglo XVII al XX fue del teatro al libro, de la representación al simulacro. La representación era una vía que conducía hacia el exterior del libro y que, por tanto, se cumplía fuera de él, mientras que el simulacro se ha consumido en su interior, se ha cumplido en la dimensión de la palabra escrita. Para Foucault, Marcel Proust simboliza el tiempo perdido que nunca puede recuperarse porque la literatura ya es obra: la vida se cierra en el momento en que ésta se despliega. La vida y su tiempo, es decir, tiempo de vida, se convierten en una referencia lejana, perdida, irrecuperable. El tiempo de vida de Proust no está inmerso en el tiempo de su obra; no hay correspondencia, pues lo que aparece en el espesor de la obra es un desfase.

El tiempo de la obra no tiene cronología, está perdido: nunca puede realizarse. Este desfase de tiempos —además, entre vida y escritura— es establecido por la dimensión de simulacro en el seno de la obra de Proust, pero también señala un ele-

⁵ Para un análisis en torno a las reflexiones que Foucault realizara sobre la novela de Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, confrontar con Abraham [1989:11 y sj].

mento central de nuestra cultura: la obra, la literatura, se encuentra sometida a la dictadura de lo ya escrito, encuentra su lugar entre las otras obras, entre los otros libros. No es más representación ni más escritura para ser recitada y puesta en escena, para ser oída y asimilada por otros, porque ya sólo puede encontrar soporte entre sus pares, definiendo así el fenómeno moderno de la biblioteca,⁶ donde la literatura “no existe más que por y en la red de lo ya escrito”; el libro se juega en la ficción de los libros [Foucault, 1987:99].

LA FICCIÓN MODERNA: EL DESPLAZAMIENTO DE LO IMAGINARIO

El simulacro presupone la existencia de una fuerza que localiza en la escritura su lugar de privilegio: la imaginación. Lo imaginario es, por derecho propio, un fenómeno de biblioteca; es retenido y potenciado en ese rumor asiduo de repeticiones que dibuja el circuito de lo ya escrito; no quiere rebelarse contra lo real para negarlo o compensarlo, más bien “se extiende entre los signos, de libro a libro, en el intersticio de las reiteraciones y los comentarios; nace y se forma en el intervalo de los textos”.⁷ Esta disposición, al mezclar imagen y saber, conocimiento e imaginación, borra las fronteras que delimitan a la literatura como el lugar por excelencia de la fantasía, contrariando a ese deseo que se busca en su alejamiento del reino de “las letras”, la oportunidad misma de decir lo real.

Podría existir una diferencia clara y tajante entre la ficción y aquella escritura que se aleja de lo ficticio por la capacidad de representar a las cosas en el grosor de las palabras —distancia perdurable que la autoriza a mantener, en su propia apertura, un camino de acceso a lo que está más allá de sí misma: lo real. Mostrar el mundo depositado fielmente en el discurso ha sido desde el siglo XIX la obsesión de Occidente. Pero como suposición, esto no es más que el juego de una intención prescriptiva. La ficción se establece, a contrapelo de la imagen que explota en la órbita de la fantasía, como una relación o el espacio que se crea entre las palabras y las cosas, espacio que hace patente “la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, ocultación absoluta del lugar donde nos encontramos”, la ficción no anhela mostrar de repente lo invisible, consiste en

⁶ ¿No hay aquí, de nueva cuenta, un eco que nos conduce a Borges? Si la biblioteca resume el conjunto de lo escrito, en ella se localiza el mundo entero. “Todo: la historia minuciosa del porvenir, las autobiografías de los arcángeles, el catálogo fiel de la Biblioteca, miles y miles de catálogos, la demostración de la falacia del catálogo verdadero, el evangelio gnóstico de Basíledes, el comentario de ese evangelio, el comentario del comentario de ese evangelio, la relación verídica de tu muerte, la versión de cada libro a todas las lenguas, las interpolaciones de cada libro en todos los libros [Borges, 1985:94].

⁷ “Lo imaginario se aloja entre el libro y la lámpara. Lo fantástico ya no se lleva más en el corazón: no se le acecha tampoco en las incongruencias de la naturaleza; se le extrae de la exactitud del saber; su riqueza se halla virtual en el documento [...] La verdadera imagen es conocimiento” [Foucault, 1987:99].

“hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible” [Foucault, 1988:27 y s]. Como lo hace notar Michel de Certeau, es la condición de posibilidad de la escritura científica, el sustrato que la hace posible como operadora de un ocultamiento del lugar mismo del saber.

Entonces, Foucault puede declarar que sólo ha escrito ficciones estructuradas a partir de otras: libros sobre libros,⁸ pues los “enunciados se parecen a los sueños y todo cambia, como en un caleidoscopio, según el *corpus* considerado y la diagonal trazada” [Deleuze, 1987:45]. En efecto, los enunciados y las palabras se parecen a los sueños, pues éstos desgarran lo que uno es y nos lanzan al universo de lo múltiple. La ficción es un tipo de discurso que rompe con lo unívoco al instalarse en la metáfora, “cuenta una cosa para decir otra”, hace proliferar efectos de sentido cuya dispersión no puede ser controlada. Por eso, el saber moderno no encuentra otra forma de establecer un espacio propio sino por medio de un alejamiento constante respecto de la ficción, operación que permite nulificar sus efectos por la seguridad de la distancia. Con ello se presenta la oportunidad de reducirla al error [Certeau, 1995:53]. Pero el desvanecimiento imprevisto de ese abismo que separaba la ficción de las ciencias —y que promovía la ruptura que dio origen a la historiografía, es decir, a la distinción entre pasado y presente, entre objeto de saber y discurso productor de conocimientos—, significa para Michel de Certeau el retorno de lo que fue rechazado: el mundo de las pasiones, lo literario.

Así, no sólo se arrojó lo impensado fuera del dominio objetivable sino que, por obra de ese mismo movimiento, se determinó de manera correlativa la desaparición del sujeto de conocimiento (el lugar del locutor).

Al explicitar esta eliminación, la historiografía se encuentra otra vez de regreso en la particularidad de un lugar ordinario, en los afectos recíprocos que estructuran las representaciones en los pasados que determinan, desde el interior, el uso de las técnicas [*ibid.*:73].

El murmullo incesante de ese lenguaje que escapa de los contornos de una expresión controlada, seria, objetiva y, por tanto, soberana de la verdad, sigue los senderos de los sueños, del deseo y de la muerte.

Para la especie humana existe una doble perspectiva: por un lado, el placer violento, el horror y la muerte —exactamente la perspectiva de la poesía y, en sentido opuesto, de la ciencia o del mundo real de la utilidad—. Sólo lo útil y lo real poseen un carácter serio; jamás se nos otorga el derecho de preferir la seducción: la verdad impera sobre nosotros. Tiene todos los derechos sobre nosotros. Sin embargo, podemos y hasta debemos respon-

⁸ Foucault cita de Montaigne la siguiente frase: “Hay más que hacer interpretando las interpretaciones que interpretando las cosas; y más libros sobre libros que sobre cualquier otro tema; lo único que hacemos es entreglosarnos” [Essais, libro III, capítulo III, en Foucault, 1996:48].

der a algo que, no siendo Dios, es más fuerte que todos los derechos, este imposible al que no llegamos sino olvidando la verdad de todos estos derechos, aceptando su desaparición [Bataille, s/f:14].

Si, como mostró Foucault, la literatura no puede ser pensada desde la lógica de la significación y el sentido, porque es manifestación de la existencia escarpada del lenguaje, entonces, las palabras, en su materialidad, en esa forma de existencia escarpada, no tienen otro fin que el que se cumple en ellas mismas. ¿Quién detenta la palabra, es decir, quién habla? Esta interrogación lanzada por Nietzsche genera un desplazamiento casi obligado para Foucault, señalado en la respuesta de Mallarmé:

A esta pregunta nietzscheana responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no en el sentido de la palabra, sino en su ser enigmático y precario [Foucault, 1996:297].⁹

De tal manera, la pregunta por el pensar sólo puede ser abordada desde el reconocimiento de la problemática del ser del lenguaje. Y esta interrogación, en la que se cumple el itinerario de la arqueología foucaultiana, es asumida desde la respuesta de Mallarmé.

Foucault descubre que aquello planteado con urgencia, pensar de otra manera, sólo puede ser sustentado a partir del trabajo sobre la cuestión del lenguaje en un sentido delimitado: en este problema se encuentra la desaparición del sujeto que habla y con ello se constituye una apertura delimitada por la exterioridad del lenguaje. Esta desaparición del sujeto consiste, de hecho, en un proceso de descentralización de él mismo. Éste deja de ser el principio básico de inteligibilidad y el centro fundador de toda experiencia y de toda determinación, como conciencia trascendental. En la apertura de la exterioridad, el sujeto no puede ser más el dueño absoluto de las palabras, y las cosas ya no son designadas de manera transparente por ellas. Para Foucault, en la literatura moderna el sujeto se desvanece al mismo tiempo que las cosas. Con ello se indica que ambos, sujeto y mundo, se someten al poder del lenguaje al dispersarse en el murmullo, en ese índice de su ser en bruto. Finalmente, “qué importa quien hable, dijo alguien, qué importa quien hable” [Foucault, 1984:54].

En la radicalidad de esta indiferencia se insinúa una precaución. Ésta es una labor que quiere escapar a la necesidad de clarificar la opacidad de lo dicho, es decir,

⁹ Sobre esta distancia entre Mallarmé y Nietzsche se cumple el recorrido de Foucault en relación con el problema del sujeto. La arqueología es, en este sentido, una exploración a partir de la respuesta de Mallarmé. En tanto, de *El orden del discurso* en adelante, Foucault se atiene a la respuesta nietzscheana. Aunque hay que reconocer que el camino señalado por la pregunta “¿quién habla?” se deja percibir en *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica* y al final de la *Arqueología del saber*, Mallarmé fue, en todo caso, la figura dominante de este periodo [cfr. Martiarena, 1995:47 y s].

de lo escrito; al contrario, surge de esa misma opacidad sin tratar de sujetarse a las coacciones de aquella figura que, al sobrepasar la escritura, transparenta las determinaciones instauradas por una subjetividad fundadora o, paralelamente, se hunde hacia la profundidad de una realidad más allá y más abajo de las palabras. Con ello, se opone a las dos teorías tradicionales que han gobernado las deliberaciones sobre la producción artística, en general, y literaria, en particular. Primero, la mímica, que se remonta a Platón y Aristóteles y que ve a la obra de arte a partir de la metáfora del espejo, de tal manera que el valor de aquélla reside en su cualidad imitativa respecto de la naturaleza, mientras el texto se encontraría arraigado en una exterioridad de la cual depende su calificación literaria. La segunda, la expresiva, propia del siglo XIX y en la cual la obra se encuentra ligada totalmente a su autor y a su capacidad de expresión subjetiva.

Desde esta teoría, por lo tanto, se interroga al sujeto, además, a sus intenciones, a todo aquello que se encuentra escondido en los más recónditos pliegues del alma. La ruta que va del objeto reproducido al sujeto creador busca ser evitada y clausurada por la arqueología. Lo que ésta plantea, a diferencia de las otras dos teorías, es una situación en la que dejamos de hablar la lengua para ser hablados por ella. Desde luego, esto entraña una consecuencia radical: “el discurso tendrá como tarea decir lo que es, pero no será más de lo que dice” [Foucault, 1996:50].

EL MUNDO DE LA ORALIDAD

La literatura como obra, es decir, experiencia del lenguaje que se manifiesta en su propio ser y, al mismo tiempo, espacio de despliegue de su exterioridad, nos advierte un fenómeno crucial: el privilegio absoluto de la escritura como anuncio de la modernidad. Si bien hasta antes del siglo XVII la escritura había sufrido varios procesos de transformación y cambio, por ejemplo, el surgimiento de una literatura “cortesana” que pretendía diferenciarse de la escritura religiosa, la utilización de las lenguas “vulgares”, la aparición de la imprenta, etcétera, fue en el siglo XIX cuando desembocó en un cambio sustancial que determinó la desaparición de un mundo dominado por la oralidad y su sustitución por un mundo nuevo en donde la escritura se convierte en la forma dominante de comunicación. Esto trajo consigo transformaciones en los modos de percepción:

[. . .] de un mundo que giraba en torno de la mirada, el gesto y la voz —la teatralidad— a otro donde lo único que queda es la conciencia como pura inmaterialidad. Del texto a la conciencia sin la mediación de la voz [Mendiola, 1995:48].

Mirada, gesto y voz convocan al cuerpo como elemento central propio de una cultura oral: cuerpo de la mirada que ve en las cosas y en la naturaleza los signos dis-

puestos por dios como marcas visibles y silenciosas, pero en todo caso, accesibles a otra palabra. En este territorio de la oralidad, la naturaleza es como un gran libro, pues el lenguaje se encuentra depositado en el mundo, así que ambos se entrecruzan incesantemente. Pero se reconoce que lenguaje y mundo no pertenecen a la conjunción de un único estrato, de tal manera que se necesita acudir a las artes de la semejanza, la forma mediante la cual ambos pueden concordar con la fuerza de la interpretación, porque si bien los signos están depositados en las cosas, para hacerlos hablar hay que trabajarlos, es decir, descifrarlos mediante la magia y la erudición.

[. . .] Divinatio y Eruditio son una misma hermenéutica. Que, sin embargo, se desarrolla según figuras semejantes, en dos niveles distintos: una va de la marca muda a la cosa misma (y hace hablar a la naturaleza); la otra va del grafismo inmóvil a la palabra clara (devuelve la vida a los lenguajes dormidos). Pero así como los signos naturales están ligados a lo que indican por la profunda relación de semejanza, así los discursos de los antiguos son la imagen de lo que profuncian; si tienen para nosotros el valor de un signo es porque, en el fondo de su ser, y por la luz que no deja de atravesarlos desde su nacimiento, se ajustan a las cosas mismas, en forma de espejo y de emulación; son respecto a la verdad eterna lo que estos signos son a la naturaleza (la marca por descifrar de esta palabra) [. . .] Por doquier existe un mismo juego, el del signo, y lo similar y por ello la naturaleza y el verbo pueden entrecruzarse infinitamente, formando, para quien sabe leer, un gran texto único [Foucault, *op. cit.*:42].

Mirada y verbo se implican necesariamente porque la voz es el modo de transmisión que permite dar a conocer los secretos de esa hermenéutica, lo que muestra la importancia del lugar del locutor. Leer supone el ejercicio de la voz; leer requiere hacerse oír para acercar a los otros a los mensajes descubiertos que provienen de ese texto de la naturaleza y de los otros libros que finalmente forman parte de ese gran texto primero. Leer en voz alta pertenece al campo de la gestualidad: incluye aspectos como modalidad, entonación, uso del cuerpo en un ámbito teatral. Ahora bien, el ritmo de la voz deja aparecer otro elemento, la música, que es un auxiliar en esta puesta en escena; se mantiene enteramente dependiente de la palabra hablada y provoca de manera natural una serie de movimientos corporales que se asemejan a la danza. Es, por tanto, un conjunto de la teatralidad que conduce al disfrute físico y psíquico. La voz tiene una importancia central en las culturas orales porque implica la movilización de otro componente: la actualización como memoria, como incesante re-producción que permite esquivar el olvido, es decir, la memoria, representación legítima que se cumple sólo en sí misma.

Así como la lectura se convierte en un acto público y teatral, la memoria se convierte en signo del oído: una forma de retención que se realiza en la repetición continua de lo que se escuchó, que si bien puede ser reinsertado en un dominio de gene-

realización o de aplicación nuevo, conserva sus elementos paradigmáticos como discurso recibido. Comprender, por tanto, es sinónimo de oír. La realización de esta nemotécnica puesta en juego en la transmisión de valores colectivos impone ciertas determinaciones: promueve la evocación y la persuasión de lo emotivo, antes que el análisis o el examen; forma del placer antes que forma pura del conocimiento reflexivo [cfr. Pérez, 1990:118-122].

LOS LÍMITES DE LA BIBLIOTECA: ENTRE ESCRITURA Y DESEO

Del discurso hablado al discurso escrito —es decir, objetivado en una permanencia material— media una distancia que inaugura cuestiones nodales para la cultura occidental moderna. Escribir puede ser visto como acto de expresión de una conciencia soberana, en este caso el “autor”, que es el lugar originario de la escritura: ‘yo soy el nombre, la ley [...] mi intención debe ser vuestro precepto, plegareis vuestras lecturas, vuestros análisis, vuestras críticas, a lo que yo he querido hacer’ [Foucault, 1981b, v.1:8]. Este modelo expresivo quiere ver en la autonomía de una subjetividad creadora la fuerza de una objetivación concretada en otra superficie. La escritura, como acto de creación, es la configuración básica y material de una operación consciente e inconsciente a la vez, pero en todo caso centrada en una subjetividad que pone fuera de sí elementos esenciales. Para Michel de Certeau es lo inverso: la escritura y el espacio en el que ésta se despliega es la condición de posibilidad para la noción moderna de sujeto y, más que señalar una extensión colmada por su acción, expresa una carencia: “Un faltante nos obliga a escribir, que no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado” [Certeau, 1993b:1]. El proceso de la escritura, desde la primera palabra puesta en el papel, es el ejercicio de un duelo, una ausencia como ley inscrita y silenciosa que obliga a postularla como apropiación; en ese sentido, es la utopía moderna que se origina desde un límite insalvable.

La vinculación entre el deseo y el espacio escriturístico, entre un querer (ausencia) y un nuevo espacio de producción (apropiación), caracteriza la práctica moderna de la escritura. Para ella, la voz se convierte en el lugar de los excesos y dominio de las supersticiones, como lo ejemplifica el caso de los místicos “deportados a la región de la fábula” (simbolización narrativa de una sociedad). Si la fábula habla, “no sabe lo que dice y es necesario esperar del escritor intérprete el conocimiento de lo que ella dice sin saberlo” [*ibid.*:22 y s]. Un destino parecido espera al salvaje (al loco, al pueblo, al pasado), pues su palabra es ahora desplazada de la enunciación y llevada hacia un nuevo ámbito en el que es transformada y producida de otra manera. De tal suerte que la etnología tiene como misión decir (escribir) la verdad que el ha-

bla ignora. La historia moderna se muestra solidaria con tal empresa, pues al igual que la etnología, se sitúa en la palabra del "otro" para transformarla conforme una serie de procedimientos científicos y presentarla como la verdad del otro. Con esto, la escritura moderna pudo asumirse como ruptura de la tradición, porque referida a un lugar social y a un conjunto específico de operaciones constituye un espacio de fabricación. Si antes del siglo XVII la escritura decía el orden (verdad revelada), ahora lo construye (verdad producida). En este artículo se destacan tres rasgos estudiados por Michel de Certeau respecto a esta práctica moderna: el primero es el espacio mismo, la página; el segundo, el texto como sistema; el tercero, el progreso como eficacia social.

La página en blanco, antes de cualquier otra determinación, es la condición del saber moderno porque inmoviliza las palabras en un espacio determinado, de tal modo que ya no vagan en deriva ni tienen que ser retenidas por la memoria. Al ser conservadas en un espacio del que ya no se separan, las palabras se constituyen como tales. Al inmovilizarlas, la página se convierte en lugar de retención que sustituye al oído, lo que implica una ruptura con la oralidad. Entonces, este espacio en blanco se reconoce como parte de una lógica más general de diferenciación: el conocimiento sólo alcanza su pertinencia si logra distanciarse tajantemente de todos aquellos elementos extraños que enturbiarían su horizonte.

El saber moderno tiene que diferenciarse de la emoción, de la capacidad inmediata de los sentidos (del oído y de la voz) y supone tomar distancia, a su vez, de la tradición y del cuerpo; de la tradición, porque rompe con "el cosmos tradicional donde el sujeto quedaba poseído por las voces del mundo" [Certeau, 1996:148]; del cuerpo, porque aísla a ese sujeto de sus propias pasiones al enfrentarlo con un espacio (la página) que se convierte en superficie autónoma para un hacer, un teatro de operaciones que lo salvaguardan del mundo de las "ambigüedades".

A partir de esta distancia, el sujeto se apropia de un campo de objetivación en donde no sólo el mundo se vuelve examinable sino que él mismo es instituido como territorio de análisis. Entonces, ese lugar puede ser visto como ámbito de reconocimiento, de individualización, es decir, donde puede fundarse la unidad imaginaria del "yo". Como soledad de la conciencia frente al discurso que convierte al individuo en sujeto a partir de un espacio, la página es un lugar que, al establecerse, circunscribe un emplazamiento de producción para el sujeto [*ibid.*:151]. En este caso se atestigua la desaparición de la voz como elemento mediador, por tanto, la comunicación se vuelve un problema, pues ahora se trata de un lenguaje escrito, un hacer, mientras que la oralidad y sus determinaciones (el habla) son desplazadas hacia los márgenes de este nuevo mundo. Anteriormente, el individuo se asumía como parte de un orden mayor, de un cosmos organizado que le asignaba un lugar al locutor; ahora ese lugar se ha perdido, se ha convertido en nada, en un vacío "que empuja al

sujeto a dominar un espacio, a plantearse a sí mismo como productor de escritura"; de tal manera que, "por perder su sitio, el individuo nace como sujeto" [*ibid.*].

En ese espacio se construye un texto, es decir, un sistema: operaciones articuladas por una relación fundamental entre el espacio y el lenguaje y que señalan la emergencia misma de la escritura como artefacto. En el corazón de esta maquinaria se consagra la posibilidad de la reflexión y el análisis: las ciencias son totalmente empresas escriturísticas y con ello se indican los marcos de una práctica y de una producción. La página es un lugar que se transforma en un espacio de apropiación cuando se produce un texto. Escribir es un acto, ante todo, de tipo productivo. Michel de Certeau lo denomina "economía escrituraria", pues consiste en la puesta en marcha de un hacer que transforma una materia prima y cuyo resultado es otra cosa: la fabricación de un mundo en el espacio de un texto. En la época "renacentista", como la llama Foucault, la naturaleza es un libro por leer y con esta apreciación se indica que esa lectura recibida no implicaba ninguna noción de actividad para un sujeto reflexivo.

En la época moderna la naturaleza y la sociedad entera se constituyen por medio de la escritura, se establecen al escribirse. De ahí la necesidad, paralela a la formación del lenguaje como objeto de un saber, de contar con lenguajes o discursos escritos que preservaran su carácter científico al purificarlos de las impurezas propias de la escritura cotidiana, de tal manera que fueran capaces de responder por la construcción de un conocimiento objetivo, es decir, alejado de lo fortuito y de lo aleatorio. Las ciencias, concebidas como empresas escriturísticas, son llevadas al nivel de verdaderos artefactos cuya misión es construir sistemas, estructuras de inteligibilidad, formaciones que permiten la apropiación de un espacio exterior. Ésta es la labor propia de una utopía en la que "el modelo de una racionalidad productivista" se funda "sobre el no lugar del papel" [*ibid.*:148].

El despliegue visual del discurso permite ejercicios de examen y crítica para considerar lo escrito como objeto diferenciable del contexto de la vida cotidiana, en ese sentido la dualidad sujeto-objeto es proyectada en el espacio del texto, entendido como un dominio particular. Sólo entonces emerge la posibilidad de un "yo" reflexivo, autónomo e independiente; sólo entonces puede aceptarse la idea, crucial en la historia de esta cultura, de una conciencia que se gobierna a sí misma y que descubre la razón de sus actos. La filosofía, la historia, la ciencia en general, todo lo que pueda caber en la noción de saber moderno, no se pueden pensar sin el primado de la escritura, pues desde entonces y desde esa práctica, razonar y conocer son elevados al nivel de facultades intrínsecas de una conciencia, son asumidos como manifestaciones legítimas que se producen en el seno del dominio del sujeto.

Conocer es una búsqueda que no tiene fin y, por tanto, nunca se cumple, porque como empresa de progreso adquiere la forma de un andar sin término, sometido a

la intensidad de un deseo que siempre se muestra insatisfecho: “caminar y/o escribir, tal es el trabajo sin tregua ‘impuesto por la fuerza del deseo, por el agujón de una curiosidad ardiente a la que nada puede detener’” [Certeau, 1993a:15].¹⁰ Caminar y escribir son las máximas de nuestra cultura moderna, que le otorgan, precisamente, su rango de occidental y de moderna. Conocer (esa “curiosidad ardiente”), al distanciarse de la voz, al subordinar a la oralidad, sólo es viable si es escritura, en otras palabras, conocer se convierte en una tarea realizable porque permite la conducción de un proceso desde la voz hasta la grafía. Por tanto, escribir es construir un nuevo sustrato dentro de los márgenes de “un espacio propio, la página, fabricación de un texto que tiene poder sobre la exterioridad de la cual ha quedado aislado previamente” [Certeau, 1996:148]. Se pretende lograr una “eficacia social” y remitirse a una realidad exterior al discurso con el fin de actuar sobre ella. En otras palabras, al escribir al mundo, lo produce como texto. Pero no sólo la sociedad se produce de esta manera sino el cuerpo mismo de los individuos, pues ahí también se escribe la “ley”.

¿De qué manera puede determinarse el acercamiento de Michel de Certeau al estudio de la práctica escriturística? Como práctica, es decir, teatro de operaciones, la escritura establece la necesidad de atender a su propia historicidad, destacando aquellos elementos (diferenciaciones) que la convierten en producción de sentido. Estas diferenciaciones son: “1) la del presente con el pasado, 2) la del progreso con la tradición y, por último, 3) la que ocurre entre trabajo y naturaleza y que se remite a la separación entre discurso y cuerpo social” [Mendiola, 1993:24]. Pero estos tres puntos, campo sobre el que la sociedad instituye la operación textual como forma de dirimir su propia identidad, son producto de un equívoco originario: aquél que pretende ocultar la alteridad desde los términos de una apropiación (colonización), reduciéndola a formas que puedan ser pensadas a partir del esquema de lo “mismo”. Sin embargo, así como lo rechazado regresa como inconsciente para el psicoanálisis, de la misma manera se produce un retorno en el corazón mismo de la historia de aquello de lo cual intentó distanciarse: la literatura.

HISTORIA Y LITERATURA: EL MUNDO COMO SIMULACRO

Contrario a la yuxtaposición entre el mundo de la ficción (literatura) y el mundo de la verdad (ciencia), propio del siglo XIX, ahora se reconoce la necesidad de repensar

¹⁰ En este mismo texto y en relación con la dualidad que se establece entre el sujeto y el objeto, Michel de Certeau escribió lo siguiente: “Partiendo de una ruptura entre un sujeto y el objeto de su operación, entre un querer escribir y un cuerpo escrito (o por escribir), la escritura de la historia fabrica la historia occidental. La escritura de la historia es el estudio de la escritura como práctica histórica” [Certeau, 1993a:11 y s].

su relación. "Yo muestro de inmediato mi tesis: la literatura es el discurso teórico de los procesos históricos. Ella crea el no-lugar en donde las operaciones reales de una sociedad accesan a una formalización" [Certeau, 1995:98]. Es así como la historia toma de la literatura su capacidad explicativa, es decir, el historiador que busca "la verdad del pasado" sólo puede alcanzarla si utiliza unidades narrativas e introduce elementos de ficción con la forma de estructuras textuales. La historia, como las otras escrituras, pulula sin cesar en los laberintos de la biblioteca; toma de ésta la fuerza imaginativa que la proyecta como saber, pues participa de las reglas silenciosas que constituyen al mundo a partir de lo que ha sido escrito.

Si embargo, en este espacio moderno de la biblioteca que diagrama los circuitos de lo escrito se lleva a cabo la ceremonia de un duelo, es decir, de una pérdida y de un exilio: lo real, aquello que se encuentra siempre inaprehensible del otro lado de sus muros. La biblioteca, entonces, es el escenario donde rige el simulacro y, por tanto, donde la verdad es producida y fabricada. Ésta no pertenece a la esfera de una intimidad lejana y evasiva; es resultado de un "trabajo, histórico, crítico, económico. Compete a un querer hacer" [*ibid.*:150].

Entonces, la escritura muestra el rostro de una voluntad de verdad, deseo que se manifiesta menos en la aprehensión de un estado de cosas, en la comprensión lograda de un orden anclado en el mundo "real", que en la proyección de una voluntad de decir y escribir el mundo, de construirlo al escribirlo. Y así, "llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo de enunciación, hacia el enunciado mismo" [Foucault, 1973:16]. El texto se convirtió en el territorio en el cual la verdad se vuelve posible en virtud de una escritura que de repente alcanzó el poder de fabricarla: la voluntad de verdad se constituye y se afirma como discurso verdadero.

¿Qué se pone en juego en la escritura de Michel Foucault y de Michel de Certeau? Si pensamiento y lenguaje se encuentran implicados de tal manera que es imposible enfrentar al primero sin reconocer la problemática que envuelve al segundo, tendría que partirse de una situación donde el límite de nuestro pensamiento se deje ver en el acto de la escritura. Es posible reconocer que en los textos de estos dos intelectuales hay un esfuerzo por delimitar diferentes estratos, es un proceso que intenta construir un aparato, un dispositivo, un conjunto multilineal compuesto por elementos de diferente naturaleza en desequilibrio constante. Acercamientos, alejamientos, variaciones y derivaciones marcan menos los contornos definitivos que las rutas esquivas de esas líneas que de repente se hunden, se quiebran, se fracturan. El dispositivo evoca una máquina, en este caso, de producción de enunciados, de escrituras cuyos trazos generan efectos diversos. El uso persistente de la metáfora y la utilización de la paradoja como mecanismo desplegado son señalizaciones de un discursar que huye de la linealidad: escritura-laberinto, "jardín de senderos

que se bifurcan”, también es la escritura como método, una poética. ¿Es todavía creíble que la misión del intelectual, al ver y escribir, sea clarificar, ilustrar, hacer ver, iluminar algo, volverlo transparente por medio de una escritura? Estas nociones son recortadas sobre la fuerza de la “luz”. ¿Será éste, también, el lugar donde juega incesantemente un equívoco?

Foucault sigue a Nietzsche de diversas maneras, pero la más importante tiene que ver con la abolición de la diferencia hecha por Platón entre “mundo real” y “mundo aparente” [cfr. Haar, 1979:398-454]. En la lógica de esa distinción, la escritura sería vista como el instrumento adecuado para traspasar la superficie de aquello que sólo resulta aparente, trabajo que permite ingresar a la “esencia” del mundo real. De ahí la necesidad de tener conceptos totalmente adecuados, es decir, que comprendan de forma idéntica y total el contenido que implican y que contengan una gran capacidad de representación. Tanto Michel de Certeau como Foucault se enfrentan con tal pretensión mediante el mecanismo de su escritura, la cual quiere escapar a la lógica de la reducción y de la simplificación, palabras que estallan al asumir que no hay una revelación última de la verdad, que no hay la forma de entrar en la interpretación final y privilegiada que lo dice todo. La escritura es una experiencia que no clarifica en el sentido de la distinción platónica y que se asume como producción y juego de una pluralidad de sentidos que arruinan cualquier lógica fundada en el principio de la correspondencia; es una experiencia lúdica que más que permitir el reconocimiento alienta la posibilidad de perderse en el juego mismo.

Ahora bien, si ya no es posible encontrar las marcas tenues de lo que fue una relación privilegiada entre la palabra y el oído —palabra dicha, gritada, cantada—, ahora sólo es posible vivir la experiencia que se desprende de otra relación sí privilegiada y tirana entre la palabra y el silencio, entre la escritura y la soledad, entonces, se podría sostener que tal experiencia sólo se cumple bajo la forma de un simulacro. La literatura, lenguaje apresado en la dimensión de un espacio, tiene como rasgo central poner en práctica una simulación, atributo fundamental para esa empresa de la verdad que es la escritura occidental. Simulación y voluntad de verdad son partes de un mismo proceso que se manifiesta en la voluntad de escritura. ¿En qué consiste esa dimensión de simulacro propia de la labor de escribir la verdad del mundo, de hacer un mundo verdadero? Es simulacro porque convierte lo absolutamente indeterminado en lo extremadamente determinado; funda el mundo como escritura, quiere apresarlo y ordenarlo en un espacio limitado.

La simulación se dibuja cuando la escritura separa el lenguaje del mundo. Al espaciar la distancia, esta retirada hace al mundo un sistema escriturístico y pretende mostrar, al contrario, que tal operación de retirada lo transparenta, lo hace inteligible, lo convierte en pensable, sólo determinado por sí mismo pero susceptible de ex-

presión lingüística. Esta operación es posible con la mediación de una escritura que se adapta a la realidad, mero instrumento de una razón ya sin cuerpo. Así, la verdad, que radica en el exterior de la escritura, es representada fielmente como escritura verdadera. De nueva cuenta hay doble simulacro, pues al mismo tiempo que aparenta instaurar la posibilidad de transparentar el mundo por las artes de una escritura, se le quiere dar la prerrogativa de constituirse a sí misma como el lugar en donde la identidad del sujeto se vuelve pertinente.

La historia como escritura participa en este doble simulacro: es el lugar que da cuenta del pasado del mundo como realidad, que atiende a la construcción paciente de las identidades. La identidad sólo es posible mediante el enfrentamiento con el "otro" (el pasado), el cual sólo puede constituirse desde el lenguaje; se despliega en el orden mismo de la palabra. La otredad sólo puede perfilarse en la sucesión temporal en que es narrada. Sin embargo, entre narratividad y realidad contada no hay una relación de adecuación o correspondencia, así que la memoria no se sujeta a lo vivido sino que lo recrea y con esto se denota el funcionamiento moderno de la ficción en el corazón desnudo de la historia. Entonces, la ficción en la historia se establece a partir de la disyunción nunca superada entre memoria y vida, entre la narración y lo contado.

En la historia, por tanto, se lleva al límite la función de la escritura cuando se pretende un ingreso a la realidad mediante documentos que no son más que escrituras sobre escrituras en una acumulación sin fin de la cual no puede escapar; es la forma a partir de la cual se lanza como actividad productiva. El pasado, al considerarse como realidad, termina por producirla como pasado: es entonces una escritura eficaz porque "pretendiendo contar lo real, lo fabrica" [Certeau, 1995:59]. Aquí hay una cuestión central para la cultura moderna, aquella que se desarrolló a partir del siglo XIX: la historia, como escritura, se convierte en el espacio privilegiado desde donde es posible el reconocimiento de ella misma; la historia es elevada al nivel de figura que proyecta una autoconstatación, a partir del cual es posible la autocomprensión. Por ello, la modernidad es la edad de la historia porque pretende conjugar escritura e identidad, obra y vida.

Pero esta modernidad es también la edad del hombre, es decir, del juego de una duplicación incesante, al mismo tiempo que fuente de inestabilidad, entre el "ser" del hombre y la configuración de su experiencia finita, entre lo empírico y lo trascendente; lo impensado como condición, que lo obliga a encarar su propia extrañeza frente al mundo y a sí mismo, y el *cogito* lúcido al que aspira. Es una duplicación que se levanta sobre el perfil de una inestabilidad originaria, producida por un deseo que quiere leer la unidad del mundo y del hombre, pero que no cesa de estrellarse en la tozudez de la diferencia. En suma, es hombre que se divide como sujeto y objeto bajo los términos de una interrogación vital. Así, la historia se ve constreñi-

da a la obligación, frente a ese vitalismo como interrogante de poner en marcha la construcción de una identidad narrativa que le dé rostro, que establezca fronteras más o menos claras sobre las cuales la figura "hombre" pueda labrarse un lugar propio. Es, entonces, el espejo con el que la modernidad se mira, logrando así diferenciarse de aquello que la precedió (la tradición). Pero no deja de ser ésta una mirada preñada de extrañeza, pues toda identidad supone siempre una distancia desde la cual se constituye: es una apertura desde el límite del lenguaje. Así que lo que mira y escribe es sólo un reflejo, quizá el mismo que vio Narciso. En este tránsito hacia el dominio de la escritura, la cultura occidental pudo edificarse a sí misma, devino autoconsciente de sí al dotarse de una historia reconocible; tuvo una historia porque se puso a escribirla. En suma, lo que se descubre es la confluencia de un conocimiento, de un saber proyectado como apropiación y de una escritura como sistema productivo. A partir de esta confluencia es como la modernidad por fin fue capaz de desplegar su dominio.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, Karl-Otto

"El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental", en Vattimo, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa.

Abraham, Tomas

Los senderos de Foucault, seguido por un apéndice con tres textos inéditos de Michel Foucault, Buenos Aires, Nueva Visión.

Bataille, Georges

s/f *Lo imposible*, México, Premia Editores, Margo Glantz (trad. y pról.).

Borges, Jorge Luis

"La biblioteca de Babel", en *Ficciones*, Barcelona, Planeta, Agostini.

Certeau, Michel de

1993a *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, Jorge López Moctezuma (trad.).

1993b *La fábula mística, siglos XVI y XVII*, México, Universidad Iberoamericana, Jorge López Moctezuma (trad.), Roberto Flores y Luce Giard (rev. téc.).

1995 *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Alfonso Mendiola (trad.).

1996 *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Luce Giard (ed.), Alejandro Pescador (trad.).

Deleuze, Gilles

1987 *Foucault*, México, Paidós, Miguel Morey (prol.), José Vázquez Pérez (trad.).

Foucault, Michel

1973 *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, Alberto González Troyano (trad.).

1981a *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI Editores, Francisco Perujo (trad.).

1981b *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, vol.2, Juan José Utrilla (trad.).

1984 "Qué es un autor", en *Dialéctica*, Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, México, año XI, núm. 16, diciembre.

1987 "La biblioteca fantástica" (prólogo a *La tentación de San Antonio*, de Gustave Flaubert), en *Estudios*, México, ITAM, núm. 9.

1988 *El pensamiento de afuera*, Valencia, Pre-textos, Manuel Arraz (trad.).

1996 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI Editores, Elsa Cecilia Frost (trad.).

Gabilondo, Angel

1990 *El discurso en acción: Foucault y una antología del presente*, Barcelona, Anthropos.

Haar, Michel

1979 "Friedrich Nietzsche", en Belaval, Yvon (dir.), *La Filosofía en el siglo XIX*, México, Siglo XXI Editores, Eduardo Bustos (trad.).

Martiarena, Oscar

1995 *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, México, ITESM, Campus Estado de México, El Equilibrista.

Mendiola, Alfonso

1993 "Michel de Certeau: la búsqueda de la diferencia", en *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 1, núm. 1.

1995 *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, Guy Rozat (pról.).

1996 "La inversión de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVII", en *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 4, núm. 7.

Pérez Cortés, Sergio

1990 "La escritura y la experiencia de sí", en Aguilar, Mariflor (ed.), *Crítica del sujeto*, México, UNAM, Facultad de Filosofía.