

# Acta Poética

Ana María Escalera

*Acta Poética*, revista del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, núm. 2, México, 1990.

**E**n un libro llamado *La derrota del pensamiento*, su autor, Alain Finkielkraut, se hace la siguiente pregunta:

“¿Por qué privilegiar la vida guiada por el pensamiento más que el arte de la calceta, la masticación del betel o la costumbre ancestral de mojar una tostada generosamente untada con mantequilla en el café con leche de la mañana?” (Finkielkraut, 1987, p.5).

Oponer la vida cotidiana a la vida guiada por el pensamiento ha sido, hasta la fecha, una constante en el pensamiento occidental. Se ha hablado del nacimiento de este último o del *Logos* precisamente en el momento en que el filósofo opone el lenguaje cotidiano al lenguaje del pensamiento. Sin abundar demasiado en lo que esta oposición hizo posible, es interesante, no obstante, que la emergencia del *Logos* se corresponde con la creencia en la espontaneidad de los lenguajes. Habría un lenguaje connatural al alma, así como otro connatural al cuerpo, lo cual querría decir que existe un vocabulario por el que les gusta ser nombrados, llamados. La ficción de la espontaneidad de los lenguajes puede describirse como la idea según la cual los lenguajes están inscritos en las realidades de quienes son portavoces. Inscripción se usa en lo anterior para dar cuenta de la relación de expresión, por ejemplo, entre realidad corporal y lenguaje de la vida cotidiana (opinión); a diferencia del uso pragmático del término inscripción por el que se quiere decir “interpretar a partir de otro vocabulario específico” y que se indica aclarando: “inscripción en el orden de”.

Decir “estar inscrito” indica una actividad técnica, relacionar según ciertas técnicas, evitando

con ello sacar conclusiones sobre el carácter natural y consustancial de los lenguajes respecto de lo que suponen representar.

Por lo que respecta a la oposición entre lenguaje cotidiano y lenguaje del pensamiento, diré dos cosas más: es necesaria cierta ingenuidad para confundir lo que en principio es una diferencia con una oposición; nada obliga a que una distinción se convierta conclusivamente en una oposición, y, por otra parte, esta oposición debidamente sancionada por la tradición, en principio, y por la institución filosófica, después, se vuelve indispensable, o, lo que para el caso es lo mismo, la oposición entre opinión y conocimiento regula, ahora como en la filosofía griega, la producción de proposiciones. Ingenua o no, lo positivo es que esta ficción fundamenta el *output* filosófico.

La insistencia en el término *ficción* para determinar la oposición de la que venimos hablando se debe a que, al margen de su reductibilidad a la verdad o falsedad de lo que ella contribuye a significar, el papel de esta ficción, como el de las demás ficciones reguladoras, es marcadamente técnico y operativo: ellas constituyen (a la manera en la que Kant usaba la noción) el mundo del discurso, que es el único mundo posible.

Si estamos de acuerdo en reconocerle a la oposición un papel productivo sin igual, estamos obligados, por lo mismo, a reconocerle a la renuncia a ella una importancia decisiva en la reflexión filosófica. Y así arribamos a lo que me ocupa aquí: texto o acto, el gesto que lo anima es el mismo y laudatorio en extremo: ¡por fin la modernidad sin atributos! Brevemente, la oposición entre *doxa* y *episteme*, tal como fue llamada y posteriormente retomada por la institución filosófica es, por encima de todo, el nacimiento del problema del significado. La renuncia a la oposición o la renuncia al significado, el desplazamiento del discurso filosófico y teórico hacia otros problemas, sin cancelar lo anterior, se decide por la otra alternativa.

Si se quiere, se decide por el vagabundeo y la errancia. En honor a Greimas, podríamos reconocer su escenario *actancial* en esta renuncia al significado. El relato de la filosofía moderna se produce allí donde el gesto de la renuncia inventa la reflexión sobre su propia actualidad.

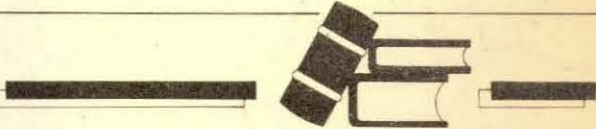
La filosofía, a diferencia de lo

que preocupa a Gadamer, no celebra la modernidad, su modernidad, por la diferencia y la novedad de su pensar, sino por su indiferencia.

¿De qué filosofía hablo? Posiblemente de ninguna en particular, posiblemente de un modo de reflexión que Nietzsche abrió y otros han seguido, afortunadamente en unos casos y desafortunadamente en otros.

Ahora bien, la indiferencia no es un atributo de la modernidad, el significado último y fundamental de la misma; el pensamiento indiferenciado descubre en sí mismo su vocación ordinaria, su normalidad, su no diferencia con el llamado lenguaje de la vida cotidiana. Y esto, que es a lo que he nombrado renuncia al significado o acto de indiferencia, es lo que pretendo elogiar aquí.

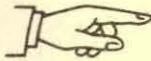
La indiferencia no es necesariamente el índice de una semejanza, sino un extrañamiento, un gesto que, perfectamente preservado, continúe asombrándose de que los lenguajes humanos, diferentes e intraducibles entre sí, son, sin embargo, no humanos. Lo que equivale a decir: no naturales, no esenciales, etcétera, etcétera, es decir, indiferentes a la naturaleza humana, inventados tal vez, azarosos, circunstanciales y del orden del acontecimiento, como quería Foucault.



## TOMO 17

UNA LIBRERÍA NUEVA DE TODO A TODO

Atención personal  
Asesoría bibliográfica  
Libros y revistas extranjeros



NUEVO CONCEPTO EN LIBROS, S.A. DE C.V.  
Insurgentes Sur, 2098 ■ Teléfono 548 43 20  
Carmen, 17-A; Chimalistac ■ Teléfono 550 71 84



Los problemas que la renuncia al significado trae consigo son de muy variada condición, pero la preocupación que su gesto hace presente es la inquietud que anima la edición de *Acta Poética* que hoy se presenta.

No es necesario reclamarse de la modernidad para estar hablando en ella, como lo testimonia la publicación.

Una de las marcas del presente, según como nos lo anunciara Kant, es la incommensurabilidad de los lenguajes: la imposibilidad de la traducción, la traducción imposible. Sin embargo, el romanticismo, pensando contribuir en algo a la historia moral de la humanidad, quiso destruir lo que, dejado intacto, hubiera significado un nuevo camino para Occidente. Todo lo humano, incluso el lenguaje, pertenece a la historia —insinuaría un conocido romántico ante la desesperanza kantiana—. Con lo cual, este romántico quería decir que, siendo la historia el espacio y el tiempo donde se desarrolla el alma general de los hombres, lo común, lo constante, sería la unidad y no la diferencia, la traducción y no su imposibilidad. Ese otro romántico que habita en todos nosotros agregaría, con el co-

rrer de los años, que esa voluntad de unidad consustancial a la historia encarna definitivamente en el lenguaje.

Walter Benjamin, de quien me niego a decir que era un romántico, conjeturó, por el contrario, que en el lenguaje no anidaba la unidad moral de la humanidad, ni lo haría jamás. Que el lenguaje, escribirá Benjamin, no está inscrito en el corazón de los hombres. Con lo que nosotros entendimos que, en lugar de la unidad final del lenguaje, tantas veces prometida, no era más que eso: una promesa. Ahora sabemos que el lenguaje es mera promesa y que las promesas existen porque existe el lenguaje. Lo que Benjamin enseña es que este acto de prometer, propio de la lengua, no tiene más morada que Babel.

En lugar de la unidad final de la lengua original encontramos nuestra Babel; no como un pasado perdido, una edad lejana, sino como un presente permanente.

La confusión de las lenguas que Babel nos anuncia no es un peligro acechante, se llama incommensurabilidad y se viste con el ropaje de todo lo que se resiste a la traducción. Pero el lenguaje, así lo quiso Walter Benjamin, sufre esa resistencia. Padecimiento del lenguaje, poesía que resiste toda interpretación, todo significado clave.

Se puede acusar a Benjamin de místico; sin duda, es una alternativa. Yo prefiero, junto con el Paul De Man del artículo que tan sabiamente fue escogido, al Benjamin que hace del padecimiento del lenguaje un efecto no intencional, casi diríamos casual, efecto de superficie si nos ponemos rigurosos, de los avatares de una lengua fallida. ¿Por qué efecto de superficie?

El lenguaje no nos conduce al hombre ni a su naturaleza, ni a la cultura, ni a cualquier otra figura bajo la cual se haya pensado ese *espacio interior* consustancialmente humano. El lenguaje no lleva a otro que no sea él mismo: la traducción, decía Benjamin, es una relación de lenguaje a lenguaje; no pasa por ningún sujeto. No hay, por lo tanto, en Benjamin recurso alguno fundamentalista. En este sentido, la lengua es puro efecto de superficie. Y aún hay más que decir al respecto: Benjamin hizo del padecimiento del lenguaje un acontecimiento no fundado ni originado; a su vez, el sufrimiento es la falla, la caída del lenguaje.

Afortunadamente para Benjamin y desafortunadamente para

nosotros, la metáfora mística de la caída del lenguaje se sostiene. Benjamin no fue un místico ingenuo; él sabía que fuera de la caída no hay nada más. No hay creación sin falla, como no es posible pensar un Paraíso sin Catástrofe, según escribió Esther Cohen.

Pero, sin duda, toda caída es productiva. No hay negatividad en la conceptualización de Benjamin que no sea contrapuesta por la idea positiva de la Caída.

Benjamin llegó a decir que el lenguaje no es humano. Con ello no hizo una simple concesión al misticismo y a su herencia judaica. Ambiguo y escandaloso como parece, ingenuo o simple como se figura, se trata de un enunciado radical. Evita cualquier intento por reducir el lenguaje a la esencia de lo humano, a hacer de él el fundamento moral y ontológico del mundo humano, y, sobre todo, hace de cualquier tentativa de hablar o escribir sobre él un acto, desde siempre, fallido. Pero —y esto es lo que me interesa destacar—: Benjamin consigue abrir un campo problemático nuevo sobre el lenguaje, extrayéndolo del cuerpo de saberes que lo habían erigido como modelo cognitivo.

La importancia decisiva de lo anterior tal vez se me escape en estas pocas notas; resulta infinitamente difícil dar cuenta del papel radical de la teoría del lenguaje en Benjamin; a lo sumo, trataré de hacerlo recurriendo a un juego que sería grato a él. Lo radical de esta teoría es que no puede ser tal: esto es, no es posible hacer una teoría del lenguaje, no es posible nombrarlo mediante un vocabulario técnico, no sería posible describirlo sino renunciando a hacerlo, más que recurriendo a una suerte de pragmática sobre el lenguaje.

Que el lenguaje no sea humano significa que no puede inscribirse en vocabularios humanos, esto es, no puede ser descrito en otra jerga, excepto si aceptamos que el resultado será siempre el efecto de un acto fallido. Fallido, no imposible.

He aquí la importancia que tiene la lectura de Benjamin: al hacer uso de la noción de traducción se cuida de no atribuirle ni la posibilidad ni la imposibilidad; en ambos casos, esto supondría el original, la obra auténtica, la lengua pura; por el contrario, él se refiere siempre a la falla y a su metáfora mística: la Caída. ●

