

BARTHES Y EL PROBLEMA DE LA LECTURA

Juan M. Garrido

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

¿Cuál es la relación entre la lectura y la semiología (de Barthes)? En el desarrollo de esta pregunta, intentamos, fundamentalmente: 1°, especificar la relación que mantienen la “escritura” y la “lectura”; 2°, dejar que asomen algunas notas esenciales para un concepto de lectura; 3°, iniciar una interpretación de la semiología (de Barthes) entendiendo que su objeto propio es la lectura.

Abstract

(What is the relation between the act of reading and (R. Barthes's) semiology? By addressing this question, we attempt: first, to specify the relation between "reading" and "writing"; second, to suggest some essential characteristics of the concepts of reading; third, to undertake an interpretation of (Barthes') semiology, departing from the idea of the act of reading as its proper object.)

La lectura, para Barthes, ¿un problema? O, aun, ¿por qué Barthes y el problema de la lectura?, ¿qué autoriza esa conjunción, qué autoriza la coincidencia entre Barthes y el problema de la lectura? Después de todo, podría decirse, nada es más ausente en su obra, nada es más ajeno a su interés inmediato, que una pregunta –y para qué decir una teoría– acerca de la lectura. De las aproximadamente 5.000 páginas que Seuil logró reunir para sus obras completas, no alcanzan a ser una docena las dedicadas a dicha pregunta¹.

Pero nada es más presente *también* –naturalmente que con esa presencia solapada y sospechosa de lo “obvio”–: la cuestión de la

¹ Particularmente, nos referimos a dos textos, muy breves, y que leeremos más adelante: “Sur la lecture”, publicado en 1976 (en *Œuvres complètes*, tomo III, París: Seuil, 1995, pp. 377-384) y “Pour une théorie de la lecture”, publicado en 1972 (*Œuvres complètes*, t. II, pp. 1455-1456).

lectura, en Barthes, siempre es implícita, y siempre está implicada; justo allí donde lo que sea la lectura va “de suyo”.

Dicho con más precisión: es el mismo Barthes quien llena de sentido su silencio. Proponemos brevemente tres ejemplos:

- es un hecho indiscutible que nadie, en ningún lugar, en ninguna tradición, podría desconocer que la Crítica literaria, o que el Análisis del relato, o que la Semiología, o, en suma: *que la lectura misma*, ha sufrido modificaciones irreversibles después de Barthes;
- o bien, desde una perspectiva más radical: “... ¿jamás os ha ocurrido *leer levantando la cabeza?*! Es aquella lectura, a la vez irrespetuosa, porque corta el texto, y prendada, porque vuelve a él y de él se nutre, es aquella lectura la que intenté escribir”²; es decir, la lectura –su concepto–, nada menos, podría definir la Crítica, o el Placer, del Texto;
- en fin, un último ejemplo: ¿por qué eso que desde la mitad del siglo se ha venido desarrollando como una “teoría de la escritura”, y que intenta suplir la antigua pareja “obra/autor” por “escritura/lectura”, ha permanecido tanto tiempo privada de su correlato esencial, una “teoría de la lectura”³?

El silencio de Barthes no podría ser insignificante; este silencio es un verdadero problema. Pero, si hemos de tratar aquí la lectura *como* problema, se entiende que no nos propongamos “realizar” eso que podríamos llamar –y que llamaremos– el “deseo de Barthes”, a saber, una “teoría de la lectura”. Se trata, tan sólo, de asumir la lectura *al interior* del horizonte en que es problemática, al interior del horizonte en que debía ser cuidadosamente interrogada y en el que no lo fue. ¿Es, al interior de la “semiología barthesiana” (en toda la amplitud de este nombre), la “teoría de la lectura” una simple ausencia, explicable por contingencias empíricas y difíciles? ¿O esta ausencia es, antes bien, el síntoma de una fractura más profunda, la marca de una brecha inaudita en el horizonte mismo en cuestión, y, como tal, nos impone la necesidad de empujar este horizonte, y de desplazarlo, la necesidad de abrirlo a otro horizonte, acaso a su más propio y verdadero horizonte?

*
* *

Nos referiremos, en general, a un solo texto, “Sur la lecture”⁴.

² “Écrire la lecture”, *Œuvres Complètes*, tomo II, París: Seuil, 1995, pág. 961.

³ Cfr. “Pour une théorie de la lecture”.

⁴ Cfr. nota 1.

(Es una conferencia y vale la pena notar enseguida, brevemente, el gesto que la inaugura: Barthes menciona un punto en común y otro no en común que comparte con los concurrentes. El primero es, evidentemente, la pregunta por la lectura; el segundo se refiere a su “incompetencia” pedagógica. Sin duda no es azaroso que su conferencia principie con esta consideración acerca de la *comunidad* convocada, que no es ni una comunidad de “expertos en lectura” (los une una pregunta), ni una comunidad herméticamente institucional (invitan a un “profesor” marginal, hasta subversivo). Es una comunidad de voces particulares, de prácticas particulares, nos dice; a la cual él viene a ofrecer *su* lectura, también ella, particular (y no deja de preguntarse, entre paréntesis: “¿como toda lectura?”). Voz y lectura: es decir eco, es decir, comunidad. Más adelante, quizás, podamos entender por qué Barthes celebra la libertad, la no-autoridad o el no-autoritarismo de esta comunidad.)

Barthes escribe, segundo párrafo:

“Me encuentro, con respecto a la lectura, en una gran desazón doctrinal: no poseo una doctrina acerca de la lectura: mientras que, enfrente, una doctrina de la escritura se bosqueja poco a poco. Esta desazón llega algunas veces hasta la duda: ni siquiera sé si debe haber una *doctrina* acerca de la lectura; no sé si la lectura no es, constitutivamente, un campo plural de prácticas dispersas, de efectos irreductibles, y si, por consiguiente, la lectura de la lectura, la Metalectura, ella misma no es otra cosa que un estallido de ideas, de temores, de deseos, de goces, de opresiones, del cual conviene hablar uno por uno, a la imagen del plural de talleres que constituye este congreso.”⁵

Nos interesa interrogar ese “mientras que” (*alors que*) de la segunda línea. ¿Por qué una doctrina de la escritura viene a *enfrentar*, a *equilibrar*, la desazón doctrinal de Barthes? O, más exactamente: ¿por qué Barthes supone un equilibrio o desequilibrio (en ambos casos, una correspondencia), un enfrentamiento, entre la (ausencia de) doctrina de la lectura y la doctrina de la escritura?

Pero aquélla no es la pregunta rigurosamente formulada: ¿Por qué, *al mismo tiempo* en que establece una correspondencia (“mientras que”) entre la doctrina de la escritura y de la lectura, Barthes *duda* de la necesidad de una doctrina de la lectura? ¿Por qué, por un lado, la pregunta por la lectura parece ser acogida por la cuestión de la escritura, y, por otro, la misma pregunta, pone en entredicho la posibilidad y la necesidad de una doctrina de la lectura? ¿Por qué Barthes, al preguntarse por la lectura, hace de ella un problema,

⁵ Pág. 377.

mientras que sólo debiera haber, en el fondo, apenas, un vacío, un olvido, una “ausencia” de doctrina, iluminada desde una presencia, la doctrina de la escritura? Después de todo, cuatro años antes, Barthes no vacilaba en convocar, directamente, a pensar una “teoría” de la lectura, y en ningún momento la pregunta por la lectura vino a confundirlo o a crear un problema⁶. Después de todo, los predicados que recibe la (Meta)lectura y que hacen que Barthes “dude” respecto de la posibilidad y necesidad de esta doctrina, son perfectamente atribuibles a la (Meta)escritura (“estallido de ideas, de temores, de deseos, de goces...”, etc.). La desazón –el problema– de Barthes es algo más que una prudencia pedagógica, o aun teórica: es, como dijimos, un verdadero *síntoma*, y como tal exige ser interpretado.

“Desde hace unos veinte años, existe, diversamente trabajada, una *teoría de la escritura*. Esta teoría intenta sustituir a la antigua pareja “obra/autor”, que ha absorbido desde hace un siglo toda la energía de la crítica y de la Ciencia literarias, una nueva pareja: “escritura/lectura”. La teoría nueva, luego, postula una teoría de la lectura, mas hay que reconocer que esta segunda teoría está mucho menos elaborada que la primera. Es tiempo de trabajar en ella: primero, porque, de hecho, nunca ha habido una teoría de la lectura; la única idea que se ha tenido hasta ahora del “lector” es vagamente proyectiva: el lector se “proyectaría” en la obra del escritor (“Hipócrita lector, mi hermano”, o bien, Bachelard: el lector es el fantasma del escritor); enseguida, porque, sobre este problema de la lectura, es posible hoy día hacer converger ciencias nuevas: la sociología, la semiología, el psicoanálisis, la historia misma; por último, porque actualmente hay, si no crisis, al menos mutación de las condiciones técnicas y sociales de la lectura.”⁷

Está claro por qué es necesario (hoy o dentro de poco) una “teoría”, o un Análisis, de la lectura –una Anagnoseología⁸. Tres razones:

- porque debemos completar la pareja escritura/lectura; porque el deseo que motiva, *hoy*, una “teoría” de la lectura es el mismo deseo que ha motivado los diversos esfuerzos para elaborar una

⁶ Cfr. el otro texto mencionado, “Pour une théorie de la lecture”. (Es verdad que, al final de ese texto, Barthes se refiere someramente a ciertos “desarreglos” que produce, para la “teoría”, el hecho de que la lectura sea un objeto-desbordante, o un objeto-conflicto, un *objet-ejeu*. Pero esto lo hace una vez descritos los “niveles de análisis” para una teoría de la lectura (es decir, sin haberla, como aquí, puesto en entredicho).)

⁷ “Pour une théorie de la lecture”, pág. 1455.

⁸ El neologismo es de R. Barthes y aparece en “Sur la lecture”. Siguiendo el *Dictionnaire Grec-Français* de Bailly (París: Hachette, 1919), la *anagnosis*, “acto de reconocer” (del verbo *anagnorízo*, “yo reconozco”), puede significar, literalmente, *lectura*.

- “teoría” de la escritura; porque –adivinémoslo– la escritura *desea* una lectura y una lectura *desea* escribirse: una misma textura, hecha de un mismo deseo, comunica escritura y lectura;
- porque la lectura es un objeto que exige un trabajo interdisciplinario. Esto significa no tanto que deberá ser trabajado en distintos niveles de análisis y a través de distintas disciplinas (todo esto no sería más que una consecuencia). La “interdisciplina” significa la *destrucción* de estas disciplinas en provecho de un “objeto nuevo, que no le pertenezca a nadie”⁹;
 - porque la lectura es impresión y expresión de nuestras vidas, se modifica y modela con ellas; es decir, el Deseo de lectura, también él, está sujeto a una multiplicidad de represiones y afirmaciones.

Examinemos la primera razón.

¿A qué “teoría de la escritura” se refiere Barthes? Es y no es pertinente formularnos esta pregunta. Es pertinente porque sin duda Barthes alude a un contexto histórico relativamente determinable: el desarrollo de la Ciencia literaria, del Análisis estructural del relato, de la Semiología, etc., todos ellos derivados, fundamentalmente, de la lingüística contemporánea. Pero no lo es porque, cualquiera sea la “teoría” en que esté pensando Barthes, ella será excedida, necesariamente, no creemos menester discutirlo¹⁰, por lo que pudo llamarse, hace ya más de 30 años, *gramatología*. Luego, debemos abrir, inmediatamente –y esto no significará abandonar nuestra lectura de Barthes, sino inscribirla en otra economía, más general y más radical–, debemos abrir *De la grammatologie*.

Derrida entiende que –todo esto es conocido–, tras 25 siglos del logocentrismo y fonologismo que dominan la “racionalidad” occidental¹¹, el advenimiento de la escritura delimita, hoy –obedeciendo a los límites de su propio juego–, una época histórico-metafísica que determina como “lenguaje” su horizonte problemático¹². Es esta de-

⁹ “Lo interdisciplinario, del que se habla mucho, no consiste en confrontar disciplinas ya constituidas (al cual, de hecho, ninguna consiente a abandonarse). Para practicar lo interdisciplinario, no basta con tomar un “tema” y convocar a su alrededor dos o tres ciencias. Lo interdisciplinario consiste en crear un objeto nuevo, que no le pertenezca a nadie”. R. Barthes, “Jeunes chercheurs”, en *Œuvres Complètes*, tomo II, pág. 1420.

¹⁰ De todas formas, quedará claro a continuación.

¹¹ Cfr. J. Derrida, *De la Grammatologie*, París: Minuit, 1967, pp. 21 y ss.

¹² “El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego; el juego hoy día se entrega a sí mismo, borrando el límite desde el cual se creyó poder regular la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las plazas fuertes, todos los refugios del fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje.” *Idem*, pp. 15 y ss.

limitación la que permite identificar, en la deconstrucción de conceptos críticos como el concepto de signo¹³, los presupuestos logocéntricos en las pretensiones de *cientificidad* de la lingüística y de la semiología¹⁴. Sus proyectos reposan sobre el *factum* de una escritura como escritura “fonética”, técnica secundaria y mala copia de la *phoné* de la presencia a sí de cualquier unidad del “pensamiento-sonido” (palabra, monema, etc.)¹⁵. Es la escritura misma –su juego– la que hoy denuncia, en la necesidad del encierro de la escritura fonética como sistema exterior a la lengua, una violencia, transversión o transvaloración¹⁶. Es la escritura la que denuncia este encierro como presupuesto del proyecto saussuriano de una lingüística general¹⁷. *Es la escritura la que hoy limita y libera a la lingüística general hacia una gramatología*. “Lo que Saussure veía sin verlo, sabía sin poder tener cuenta de ello, siguiendo en eso a toda la tradición de la metafísica, es que un cierto modelo de escritura se impuso necesaria pero provisoriamente (...) como instrumento y técnica de representación de un sistema de lengua. Y que este movimiento, único en su estilo, fue inclusive tan profundo que permitió pensar, *en la lengua*, conceptos como el de signo, de técnica, de representación de un sistema de lengua. El sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en que se produjo la metafísica logocéntrica que determina el sentido del ser como presencia. Este logocentrismo, esta *época* del habla plena (*parole pleine*), siempre puso entre paréntesis, siempre *suspendió*, reprimió, por razones esenciales, toda re-

¹³ Una explicación clara y sucinta al respecto puede encontrarse en *Positions*, pp. 28-34.

¹⁴ Cfr. *De la grammatologie*, pp. 24 y ss.

¹⁵ Cfr. *Idem*, pp. 46 y ss.

¹⁶ «“La escritura [fonética] vela la vista de la lengua: ella no es una vestimenta sino un travestimiento” (Saussure: *Cours de Linguistique Générale*, pág. 51). Extraña “imagen”. Se sospecha ya que si la escritura es “imagen” y “figuración” exteriores, esta “representación” no es inocente. El afuera entretiene con el adentro una relación que, como siempre, no es nada menos que de simple exterioridad. El sentido del afuera siempre ha estado en el adentro, Le dehors entretient avec le dedans un rapport qui, comme toujours, n’est rien moins que de simple extériorité. Le sens du dehors a toujours été dans le dedans, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente» (*Idem*, pág. 52). Véase particularmente cómo el autor demuestra que conceptos saussurianos tales como la arbitrariedad y diferencia del signo son impensables antes de la posibilidad misma de una escritura (*Idem*, pp. 65 y ss.).

¹⁷ Cfr. *Idem*, pág. 59 y ss. “¿Por qué un proyecto de lingüística *general*, que concierne al sistema interno en general de la lengua en general, dibuja los límites de su campo excluyendo, como exterioridad en general, un sistema particular de escritura, por muy importante que fuera, y fuera de hecho universal? Sistema particular que tiene justamente por principio o por lo menos por proyecto declarado el ser exterior al sistema de la lengua hablada. (...) La escritura fonética *no existe*: ninguna práctica es alguna vez puramente fiel a su principio.” Y pág. 63: “(...) Una lingüística no es *general* mientras defina su afuera y su adentro a partir de modelos lingüísticos *determinados*; (...) el sistema de la escritura en general no es exterior al sistema de la lengua en general.”

flexión libre sobre el origen y el estatus de la escritura (...) / Es en el momento en que ya no trata expresamente de la escritura (...) que Saussure libera el campo de una gramatología general. Que no sólo ya no sería excluida de la lingüística general, sino que la dominaría y la comprendería en ella. (...) Entonces algo se escribe en el discurso saussuriano, que jamás había sido dicho y que no es nada otro que la escritura misma como origen del lenguaje.”¹⁸

Se comprende, pues, que una “ciencia” como la gramatología (que una “teoría de la escritura”) debería buscar su objeto en la raíz misma de la científicidad –el concepto de escritura dando la clave para entender el campo de las ciencias¹⁹. Una disciplina “nueva” que transformará la relación que pueden sostener las distintas disciplinas, *inscribiendo y de-limitando* la ciencia, consolidando lo que en la práctica tradicional de las ciencias “ha siempre ya comenzado a exceder” las normas onto-teológicas del logocentrismo²⁰.

Pero antes de profundizar en algunos rasgos esenciales a su objeto, la escritura, y examinar en ellos su relación con la lectura, preguntaremos: ¿dónde se inicia este proyecto –este deseo– de una gramatología? ¿Cómo, cuándo, se produjo esta “liberación” de la escritura? ¿Cómo, cuándo, se produjo el *quiebre* definitivo, el “advenimiento de la escritura”? En suma: ¿cuál es *la tradición* de la gramatología?

Derrida responde: es Nietzsche. Nietzsche²¹ habría “contribuido poderosamente” a liberarnos de la certeza sobre la cual se organiza la tradición occidental, a saber, la creencia en un “significado trascendental” como el respaldo último y primero en que descansa la “esencia formal” del significado: la *presencia* y su complicidad *lógica* con la *phoné*. Es Nietzsche, que “radicalizó” todos los motivos que no han dejado, nunca, de “atormentar” a la “filosofía”. Nietzsche “habría contribuido poderosamente a liberar el significante de su dependencia o de su derivación con respecto al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquiera de los sentidos en que lo entendamos. La lectura y por tanto la escritura, el

¹⁸ *Idem*, pp. 63 y 64.

¹⁹ Cfr. *Idem*, pp. 42 y ss.

²⁰ *Positions*, París: Minuit, 1972, p. 48-50. “Puede decirse *a priori* que en toda proposición o que en todo sistema de investigación semiótica (...) presuposiciones metafísicas cohabitan con motivos críticos. Y ello por el solo hecho de que habitan hasta un cierto punto el mismo lenguaje o más bien la misma lengua. La gramatología sería sin duda menos otra ciencia más, otra disciplina nueva encargada de un nuevo contenido, de un nuevo campo bien determinado, que la práctica vigilante de esta repartición (*partage*) textual.”

²¹ Cfr. *De la Grammatologie*, pp. 31 y ss.

texto, serían para Nietzsche operaciones ‘originarias’²². (Dejamos pasar esta última afirmación para mostrar, como ejemplo de lo que más tarde nos ocupará, la soltura de ese *et donc*, “y por tanto”). Nietzsche –su nombre–, luego, inaugurando *in nuce* lo que deberá adquirir la forma de una gramatología.

A nuestro entender, antes que de marcar, con el nombre de Nietzsche, el momento de un giro en la “conciencia” del lenguaje, se trata de identificar un cierto “acontecer”, algo así como un “efecto-Nietzsche”, un *fatum* Nietzsche. De hecho, existe, pese a todo, una voluntad de tradición –un amor– con respecto al texto de Nietzsche. Por ello Derrida, en las mismas páginas que estamos leyendo, deberá leer, también, el otro nombre de Nietzsche –la otra repetición de su “efecto”–, acaso el más importante de todos, acaso el más decisivo de todos, es decir un nombre *en virtud del cual* podemos (es decir *debemos*) comprender, hoy, que Nietzsche *es* su *fatum*, una (nuestra) fatalidad: Heidegger²³. La “tradición” de la gramatología la inaugura, también, el nombre de Heidegger –veremos en qué medida. O Nietzsche, si este nombre significa *la lectura* de Heidegger (del *pensar*; pues la lectura, la *apropiación*, de “Nietzsche”, es una apropiación del pensar²⁴).

Por ello no puede sernos indiferente lo que Heidegger (lo que el pensar) piensa como tradición. Comprender el destino de Nietzsche, el destino de la propia gramatología, esto es, el destino de la propia escritura y de su relación con la lectura, pero sobre todo la escritura y

²² *Idem.* pp. 31-32.

²³ “Tal vez no hay que sustraer a Nietzsche de la lectura heideggeriana, sino al contrario ofrecerlo totalmente, suscribir sin reservas a esta interpretación; en una *cierta manera* y hasta el punto en que el contenido del discurso nietzscheano está más o menos perdido en favor de la cuestión del ser, su forma encuentra su extrañeza absoluta, ahí donde su texto al fin apela otro tipo de lectura, más fiel a su tipo de escritura: Nietzsche *escribió lo* que escribió. Escribió que la escritura –y en primer lugar la suya– no está originariamente sujeta al logos y a la verdad.” *Idem.* pp. 32-33.

²⁴ Para un estudio filosóficamente riguroso al respecto cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, “L’oblitération”, en *Le sujet de la philosophie (Typographies I)*, París: Aubier-Flammarion, 1979. En efecto, la escritura y el pensamiento “de” Nietzsche, perdido a favor de la cuestión del ser, está perdido a favor de la cuestión del “pensar” (esencialmente diferente de la “filosofía”). Por tanto, para el pensar, aparece una “ambigüedad” en Nietzsche (es la última víctima de un largo error y, en tanto que última víctima, el testimonio de una nueva necesidad), y, sobre todo, una amenazante proximidad –fatalidad, *Schicksal*– que la estratagema de la *Entfernung* ya no puede conjurar. Operará entonces una *obliteración* –una lectura– que no sólo borrará, sino que también sobreimprimirá. Y la propia locura de Nietzsche –ese sujeto que es “Nietzsche”, o ese nombre–, *en tanto que* (de)constitución del sujeto, será sublimada en y como el pensar, por cuanto es el destino o la fatalidad del pensar. Esto es, la (de)constitución del pensar será pensada como lo impensado que da que pensar. Se responderá entonces al *desideratum* más profundo de *Ecce Homo: perder a Nietzsche*, perder su locura y obliterar su escritura, pérdida que “no es nada otro que la *apropiación* misma, la *Verwindung* de lo impensado” (pág. 160).

la lectura como destino, depende de que indagemos el modo propio del “acontecer” de la escritura (de la escritura como la “escritura de Nietzsche”). Debemos tener en cuenta lo que significa “tradicción” del pensar, para el pensar, y, más concretamente –con una finalidad que sólo más tarde podrá ser apreciada²⁵–, y aunque lo hagamos de un modo grosero, el concepto heideggeriano de “traducción”, la *Übersetzung*. Porque ella es –lo veremos enseguida– nuestra condición de posibilidad para comprender el *fatum* Nietzsche, su lectura y su escritura, *es decir, la lectura y la escritura*.

La traducción es pensada como transmisión de tradición “que mueve la historia propiamente acontecida” del pensar: “(...) la traducción (*die Übersetzung*) no se limita a ser exégesis, sino tradición (*Überlieferung*). En cuanto a tradición, pertenece al más íntimo movimiento de la historia acontecida (*Geschichte*). (...) esto significa que una traducción esencial corresponde en cada caso a una época del sino del ser (*Seinsgeschickes*), y ello de manera que, en el sino (*Geschick*) del ser, habla un lenguaje (*ein Sprache spricht*). (...) Es esta transmisión de tradición, aquí mentada, la que mueve la historia propiamente acontecida”²⁶. Recordemos brevemente que, para el “pensar”, el lenguaje es el que habla, y no –nunca– el hombre; porque en las palabras se retiene y se da la experiencia del ser, y del ser del hombre. De allí la importancia que tiene para el “pensar” la experiencia poética: la palabra da el ser, lo memorable del pensar conmemorativo (*Andenken*), del pensar que piensa su tradición. El pensar, hoy, se dona el pensamiento de la huida y retirada de la tradición histórica: el pensar piensa que no pensamos. Pues el ser se da y se retira, se da en su retirada y se retira en su donación: éste es el modo de su acontecer apropiante (*Ereignis*); el ser, en su destinación o envío (*Geschick*), en su donación y reserva, despeja el espacio de juego del tiempo en que acontece: pensar piensa su historia acontecida (*die Geschichte des Denkens*), historia distinta a la que se recoge y reúne en el cómputo historiográfico; la historia acontecida del pensar es el pensamiento de lo “sido” del ser en su envío.

Nos interesa ir directamente a subrayar (cierto que, insistimos, de modo bastante brutal y grosero), nos interesa ir directamente a subrayar una traducción, diferencia o dislocación “*originarias*” del ser –pero ningún “origen” podría estarse dis-locado. Nos interesa postular una *traductividad* en el origen. “La *traductividad* tendría que alojarse en el alba misma, y ello en la misma medida en que lo

²⁵ A saber, con el fin de vincular el concepto de traducción con el de lectura.

²⁶ M. Heidegger, *La Proposición del Fundamento*, Barcelona: Odós (trad. F. Duque y J. Pérez de Tudela), pág. 157.

dis-locante germina en ella”²⁷. Esto, en virtud del *olvido originario del ser*: ser *no* puede *sino* enviarse. Y el envío –como el trazo, como la huella– es entrega y reserva, diferimiento y diferencia, el ser es “antes”, siempre ya, *différance*: ni identidad ni presencia es posible concebir en el “origen”. Para Heidegger, (se) piensa (o conmemora) el (“propio”) envío (“originario”) del ser. Piensa la traductividad, el juego de la traducción, el ser como juego. El “juego”, aquí, es el abandono de lo dislocante a sí mismo, el desprendimiento de todas las condiciones exteriores que amenacen reducir la destinación del ser, en la medida en que es ella misma quien reclama la necesidad de pensar, o de traducir, el ser.

Así, no nos tomaría mucho tiempo mostrar cómo el “juego” es en realidad una petición de la escritura de Nietzsche; el juego –el “pensar”– sería la *repetición* del exceso de Nietzsche: la petición como *fatum* –con el nombre de radicalización de los temas “tormentarios” para la filosofía.

Pero no podemos detenernos aún. Pues, ¿acaso diremos que apenas vamos a traducir al vocabulario de Heidegger lo que ya sabíamos, esto es, que el ser mismo es el que (se) impone (como) la exigencia de una gramatología, o que la necesidad de la gramatología (cor)responde al propio sino del ser pensado *como tal*, pensado en su retención y su destinación? De ser así, la conclusión es fácil y el caso está cerrado: si realmente es la “gramatología” la *correspondencia* con el juego, o con la *traductividad*, del ser, si en verdad es la gramatología la que hoy puede y debe “pensar”, una Anagnoseología no sólo lleva unos veinte años (cincuenta a estas alturas) de retraso; ella es imposible, y ni siquiera deseable. No hay lugar para ella en la “tradicición” de la gramatología. La gramatología, que *inscribe* y *delimita* las fronteras onto-teológicas de la ciencia, consolidando lo que en su práctica tradicional “ha siempre ya comenzado a exceder” las normas del logocentrismo, sería, en cuanto pensar de la escritura, en cuanto pensar de la traductividad, la única posibilidad del *fatum* Nietzsche, la única lectura posible de Nietzsche como fatalidad. Y, así, el deseo de Barthes, la Anagnoseología, no sería sino la represión del deseo de liberar la “teoría de la escritura” a eso que la excede poniendo en entredicho su propio estatuto, el deseo de entregarla sin reservas a la gramatología. Y el problema de Barthes no sería más que una ilusión; sería el último falso fracaso, el último estertor de un proyecto ya presto a su muerte...

²⁷ Leemos Pablo Oyarzún, “Heidegger: tono y traducción”, en revista *Seminario de filosofía*, 2º semestre de 1989, Santiago: ed. P.U.C.Ch., pág. 98.

Pero aún nos queda un siglo antes de poder leer a Nietzsche. Existe un segundo nivel, más radical, en que el concepto de traducción es la condición de posibilidad de la gramatología (de la comprensión del *fatum* Nietzsche). Este segundo nivel se relaciona con la constitución misma del “objeto” de la gramatología, la escritura, y exigirá que por lo menos reajustemos los predicados que Derrida le atribuye. Es lo que intentaremos mostrar en seguida.

Hay un modo peculiar de entender la traducción en Heidegger. Específicamente, se trata de la “decisión” como teoría de la traducción²⁸. “Hablar y decir es en sí un traducir, cuya esencia de ningún modo se resuelve en que la palabra traductora y la palabra traducida pertenezcan a lenguas diferentes. En cada conversación con otros o consigo mismo prima y se despliega un traducir originario. Con ello no mentamos primeramente el evento de reemplazar un giro lingüístico por la misma lengua y de que nos sirvamos de la ‘paráfrasis’. El cambio en la elección de las palabras es ya secuela de que aquello que ha de ser dicho, se nos ha traspuesto (*übergesetzt*) en una otra verdad y claridad, o, acaso, cuestionabilidad. Este traducir puede acontecer sin que se altere la expresión lingüística. La poesía de un poeta, el tratado de un pensador, está en su palabra propia, irrepetible (*einmalige*), única. Nos urge escuchar esta palabra siempre de nuevo cual si la oyésemos por primera vez. Estos primerizos (*Erstlinge*) de la palabra nos transponen cada vez a una nueva orilla. El llamado traducir y parafrasear sigue siempre y solamente al traducir nuestro ser (*Wesen*) total al dominio de una verdad cambiada (*einer gewandelten Wahrheit*).”²⁹

La decisión de decir y de no decir, de incluso no decir cuando se dice y de decir cuando se calla, es traducción, *decisión* de traducir. “Traducir y traducir no son lo mismo: todo el acento recae sobre el pasaje, sobre el *trans* del traducir, el trance de traducir. El acento y la decisión, sobre todo la decisión de traducir.”³⁰ Cuestión de acento, la decisión, pues —es lo que vamos sostener—, como el aliento, el pulso e impulso mismos del “juego”. Si en verdad hay una traductividad “originaria”, se debe a que es la decisión la que disloca el “origen” —sin cese posible. El envío del ser es, *siempre ya*, una decisión “del” ser: no podríamos imaginar —esto es dicho hasta cierto punto a despecho de Heidegger—, no podríamos imaginar una “reserva” o una “fuente” de sentido que *se despliegue* en su transmisión: el sentido

²⁸ P. Oyarzún, *Idem*, pp. 91 y ss.

²⁹ Heidegger: “Parménides”, citado en P. Oyarzún, *Idem*, pág. 92.

³⁰ P. Oyarzún, *Idem*, pág. 93.

“sólo se despliega en la circulación de los mensajes, en la transmisión histórica”; por ello, “para Heidegger, *todo es traducción*.”³¹ En otras palabras, lo “acontecido del pensar”, en cuanto acontecimiento, se anticipa, acontece, en la decisión. En el “origen” mismo, lo dislocante es la decisión; el “origen”, si no es absurdo insistir en esa palabra, es *ya* una decisión.

Por lo tanto, eso que hoy se “libera”; lo que desde Nietzsche se libera en la radicalización de los temas “no filosóficos”; la emancipación del signo con respecto a su “esencia formal” como presencia y la revaloración de su no-presencia; el juego mismo de las diferencias (la *différance*) volviendo imposible al significado trascendental; en suma, la escritura misma, debe albergar, también ella, este acento, este trance, de la traducción. De hecho, para qué ocultarlo, mérito de Derrida fue enseñarnos a pensar la decisión *como* huella, fue pensar la huella *como* decisión. La escritura debe ser ella misma, en medida esencial, decisión. Es decir: la decisión, *necesariamente* –porque se trata de un mismo juego–, la decisión como el *aliento propio* de la “escritura”. ¿Qué significa esto?

Se recordará cómo Derrida construye su concepto de escritura. Los predicados de la escritura, nos dice³², son, en el fondo, una “generalización” de los *mismos* predicados que posee la escritura en sentido “clásico”, considerada bajo el modelo alfabético-fonético: espaciamiento, iterabilidad, ruptura del contexto. Con esta “generalización”, por una parte, logra de-limitarse el fonologismo y logocentrismo que sustentaba al concepto tradicional de escritura; y, por otra, se produce un nuevo concepto de escritura, que desde luego excede al “lenguaje”, o lo hace aparecer como escritura: “Puede llamarse *grama* o *différance*. El juego de las diferencias supone en efecto síntesis y envíos que prohíban que en algún momento, en algún sentido, un elemento simple esté *presente* en sí mismo y que no envíe más que a sí mismo. Sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin enviar a algún otro elemento que no está, él mismo, simplemente presente”, etc.³³. El *texto* sería el encadenamiento de estos elementos, unos siendo la huella de otros, unos borrando a los otros. Texto cuyo “origen” estará siempre en otro texto; el texto sólo puede ser la transformación, la traducción de otro texto. Y el *sentido* no es sino el producto del juego de diferencias; el “sentido” se encuentra allí entre

³¹ *Idem.*, pág. 96. Se invita a confrontar directamente las argumentaciones del autor: nuestras citas las recortan y endurecen sobremanera.

³² Cfr. “Signature événement contexte”, en *Marges – de la philosophie*, París: Minuit: 1972, pp. 377 y ss.

³³ *Positions*, pp. 37-38.

elementos diferidos, allí en ese juego insensato. Conclusión: “El *grama* es entonces el concepto más general de la semiología –que se vuelve de este modo en gramatología”³⁴.

Pero, ¿*debía* esta “generalización” producir en efecto un “nuevo” concepto de “escritura”? Sea la estructura de la “huella”: presencia que inscribe su ausencia, aparición que inscribe su desaparición, en virtud del “juego” de sus diferencias, unas siendo la huella de las otras. Ninguna huella que no sea la huella de otra huella... Sea la estructura del “texto”: siempre la traducción, la transformación de otro texto, escrito siempre desde más allá de sus límites. Ningún texto que no sea un inter-texto, esto es, que no repita o anticipe el tejido de otro texto... Entonces, la huella y el texto en realidad no escriben; *transcriben*. Y si *transcriben*, entonces en la huella y en el texto permanece algo indeciso, indecidedo, justamente eso que otra huella, otro texto, decide en su inscripción. Y si *transcriben*, la huella y el texto *son* esa decisión de la inscripción, son esa inscripción en tanto decisión: *la escritura es, necesariamente, la decisión de la escritura*. No es posible una escritura que no sea *ya* una transcripción; no es posible una escritura que no decida su inscripción.

Y si ahora preguntamos: ¿cómo, en qué “acto”, *decide* la escritura? (Estamos preguntando por el trance, por la esencia, de la escritura.) ¿Cuál es, en este sentido, la condición de posibilidad de la huella, de su inscripción? – Pues bien, debemos responder: ¿qué otra cosa podría *decidir* la transcripción, es decir la inscripción, en qué otro “acto” podría la escritura *anticiparse* a su inscripción, es decir cómo podría transcribir, *si no es en la lectura*?

La lectura “es” la escritura, en cuanto decisión de la escritura.

La huella *es* la decisión, la *lectura* de una (de otra) huella... El texto *es* la decisión, la *lectura* de un (de otro) texto... La lectura, pues, está pensada aquí como el trance, como la esencia (como la *escena*), de la escritura. O la lectura, en este sentido, como traducción; pues la decisión *inscribe*, es decir transcribe, su esencia es transcribir y en eso consiste su (originario) dec(id)ir. La decisión es incluso la posibilidad de cualquier escritura “originaria”: no puede haber una huella que no sea una decisión, un trance, la decisión de transcribir: *toda escritura es una transcritura*.

La escritura, por lo tanto, y no sólo la escritura fonética, *no existe*.

Ciertamente, el concepto de lectura que debiera ir perfilándose desde ahora poco o nada tiene que ver con la *ana-gnosis*. Pues la lectura escribe, inscribe, es decir anticipa toda huella y todo texto en

³⁴ *Idem.*, pág. 38.

cuanto decisión. La lectura no es un reconocimiento; es una antelación, una anticipación: diríamos, una *cata-gnosis*. La lectura como la condición, o como el *a priori*, de la escritura. Y aquí habría que ver la primera necesidad de una “teoría” de la lectura: no para dominar la decisión –imaginar una decisión “objetiva” para olvidarnos de la *responsabilidad* de decidir–; es la necesidad de impedir a toda costa que la continuidad de la decisión dislocante, su fatalidad, caiga en el olvido.

Pero, ¿qué pudo suceder, entonces, que sólo llegó a ver la luz la necesidad de una gramatología, y no la necesidad de la Anagnoseología? A decir verdad, nada. Porque si la escritura no existe, la gramatología tampoco. Es sólo (“sólo”) que Derrida forma parte de una tradición acostumbrada a ver la lectura como secundaria con respecto a la escritura, la lectura como *anagnosis* y no como *catagnosis*. Lo revela, por ejemplo, ese giro del que hicimos mención: “la lecture *et donc* l’écriture...”, como si aquello que concierne a la lectura concerniera, *a fortiori*, a la escritura. Pero este giro debía ser rigurosamente explicitado...

Por eso, allí donde se escribe:

“comenzando a escribir sin línea, se relee también la escritura pasada según otra organización del espacio. Si el problema de la lectura ocupa hoy día la avanzada de las ciencias, es en razón de este suspenso entre dos épocas de la escritura. Porque comenzamos a escribir, a escribir de otro modo, debemos releer de otro modo”³⁵

debiera simplemente leerse:

“comenzando a *leer* sin línea, se *reescribe* también la *lectura* pasada según otra organización del espacio. Si el problema de la *escritura* ocupa hoy día la avanzada de las ciencias, es en razón de este suspenso entre dos épocas de la *lectura*. Porque comenzamos a *leer*, a *leer* de otro modo, debemos *reescribir* de otro modo.”

Después de todo, esta es una cuestión de la escritura, *es decir* de la lectura; es ella quien marca su historia y la nuestra, y es ella quien practica, hoy, una (re)lectura, su propia y más próxima lectura –¡pero eso significa la destrucción de lo “propio” y de lo “próximo”! Luego, es la Gramatología, y no la Anagnoseología, la *represión* de otro

³⁵ *De la grammatologie*, p. 130.

deseo, el deseo de una *Catagnoseología*³⁶. Porque el proyecto mismo de una gramatología supone a la lectura como *catágnosis*, es decir un concepto de escritura que “es”, en verdad, un concepto de lectura, la lectura como lo que verdaderamente escribe y decide de su inscripción –quiera o no dar(se) cuenta de ello.

Esta suposición explica que en ningún momento de la “tradicción” de la gramatología se haya planteado la necesidad radical de una anagnoseología. Y, por ello, esta suposición también provoca, no puede dejar de provocar, que la pregunta por la lectura –ya olvidada y por poco impertinente– *extrañe* a Barthes, produzca su desazón. Ya podemos bosquejar una primera interpretación del “deseo de Barthes”, deseo que no es, solamente, el deseo de modificar la gramatología y de ir *hacia* una catagnoseología.

Barthes “cree” que es la “teoría de la escritura” la que premedita, desde Nietzsche, la necesidad de una anagnoseología (la gramatología, inscrita en la escritura de Nietzsche, plantearía la necesidad de desarrollar una anagnoseología). Pero su inconsciente debe decir: como hemos comenzado a *leer*, y a leer de otro modo, ha sido de *un cierto* tipo de lectura (de un cierto tipo de traducción) del texto de Nietzsche, de una cierta decisión de sus efectos, que ha ido desarrollándose una gramatología. O bien, dicho con más precisión: si desde Nietzsche la escritura consigue *escribir*, si desde Nietzsche ha ido abriéndose el espacio de la posibilidad y necesidad de una “teoría” de la lectura, *lo que escribe su escritura es la lectura que desde siempre ha resistido; su escritura “es” la lectura al fin “liberada” de las constricciones logocéntricas y gramalogistas*. Luego, la semiología, mi semiología al menos, que “ha nacido de una intolerancia a esta mezcla de mala fe y de buena conciencia que caracteriza a la moralidad general”³⁷, ha nacido de la intolerancia a esa voluntad de olvidarse de la responsabilidad de decidir. *Ella misma* ha sido todo el tiempo la interpretación o traducción, la decisión de (por) una “teoría” de la lectura que nos permita *seguir leyendo* el texto de Nietzsche, es decir que nos permita *afirmar* la continuidad de la decisión dislocante, atroz, desazonante. Por eso, al reunirnos aquí y preguntarnos por la lectura, algo interrumpe mi trabajo, una cierta desazón –una cierta decisión– *sorprende* mi trabajo: mi deseo de leer a Nietzsche, de leer la lectura de Nietzsche. La pregunta que nos

³⁶ Aunque este neologismo es mucho menos prudente. En efecto (sigo el *Dictionnaire Grec-Français* de Bailly), mientras la *anágnosis*, “acto de reconocer”, significaba, literalmente, *lectura*, *catágnosis* significa “mala opinión de algo o alguien”, “reproche”, “condena”.

³⁷ *Leçon*, París: Seuil, 1978, pp. 32-33.

revela la imposibilidad de la Anagnoseología, pues, revela otra imposibilidad: la de mi semiología. Y pensar mi semiología en su imposibilidad —única vía desde ahora posible—, significa pensarla como la voluntad de seguir leyendo, de seguir amando el *fatum* Nietzsche, voluntad de pensar a Nietzsche como fatalidad (y así responder por fin a su exigencia más difícil). La desazón que me provoca la pregunta por la lectura desgarrar mi voz, *ella es* mi voz desgarrada. La irrupción de la lectura como lo olvidado de la escritura es desde ahora la voz de mi semiología; por ello la ha desprendido de su *sentido* y la ha volcado, como un brillo, como un ruido, hacia ustedes, plural de voces que también pregunta, que son la pregunta por la lectura. La desazón que (me) expone (en) mi trabajo, expone su sentido insensato. Aquí, justo aquí, con ustedes, en el eco, en la resonancia, de esta pregunta; como si ella fuera el límite, nuestro límite, el límite —¡la verdad!— de lo nuestro: *juna comunidad de lectores!* —mi deseo, el nombre de mi deseo.

Ya podemos retomar nuestra lectura (nuestra interpretación) del texto de Barthes. Hasta ahora hemos podido explicar por qué no hubo ni habrá nunca una Anagnoseología, tal como pudo desearlo alguna vez la semiología de Barthes. Nos queda ahora leer más a fondo esta imposibilidad; nos queda intentar una relectura general de lo que Barthes pudo llamar “su semiología”, y al menos prevenir, al menos advertir, cuánta tierra se le echará, y se le echa, encima, para hacer soportable y audible la atrocidad de su voz. Nos queda iniciar la reinterpretación de la semiología en relación a ese “objeto” que la excede, la lectura; queda que nos hagamos cargo de la semiología como fatalidad, queda que escuchemos este exceso inaudito que nos la entrega en su verdad.

Las dos últimas razones que se evocaban para justificar la necesidad de una “teoría de la lectura” (por una parte, la lectura sería un objeto que convoca a un trabajo interdisciplinario, esto es, un objeto que provocaba la destrucción de las distintas disciplinas en provecho de una disciplina “inaudita”³⁸; y, por otra parte, hoy existe, si no una crisis, al menos una mutación en las condiciones técnicas y sociales de la lectura, es decir, una mutación en las vías del placer y de la represión de leer); ambas razones, decíamos, debíamos interrogarlas, ahora, de la misma forma en que interrogamos la primera.

En efecto, con respecto a la segunda razón, debíamos preguntarnos cuál es (cuál era) el sentido y el significado de una interdisci-

³⁸ Cfr. “Pour une théorie de la lecture”, pág. 1456.

plinariedad en el trabajo de las ciencias humanas, y por qué la lectura revela ser un objeto “privilegiado” para este trabajo comunitario. Sin duda la “disciplina inaudita” significa una cierta muerte de las “ciencias humanas”. A una verdad nueva, decía Lacan, no se la acomoda, es ella quien lo hace aunque deba incomodarnos. Debiéramos referirnos, particularmente, tanto a las revoluciones que la Ciencia de la literatura (en Barthes) y el Sicoanálisis –o la “semántica” sicoanalítica– (en Lacan) han provocado, como a los presupuestos que las volvieron posibles. Debiéramos especificar, particularmente, en qué puntos se conjugan sus esfuerzos. Sin duda Barthes piensa en la lectura porque es ella –esto lo hemos visto– la *escena* de todo objeto –así, en lo que Derrida llamó la “escena de la escritura”, la lectura aparecería como la decisión, como la “represión” originaria en la estructura del inconsciente³⁹. Y sin duda la práctica conjunta de estas ciencias es la práctica comunitaria de seguir leyendo Nietzsche, sin duda esta comunidad no es sino la repetición de su fatalidad.

Sin embargo, esta tarea, aunque no nos alejaría de nuestra pregunta por el deseo de Barthes (y por ello mismo es necesaria), nos obligaría a cumplir con ciertas formalidades (referencias, explicaciones, protocolos, etc.) que nos tomarían demasiado tiempo. Conviene reabrir en seguida “Sur la lecture”. Además, ya se podrá comprobar, tendremos la suerte de estar obligados a examinar la tercera razón que fue evocada; pues si algo, piensa Barthes –y tiene mucha razón–, dificulta una Anagnoseología, ese algo es el Deseo.

¿Por dónde empezar? Esta pregunta se justifica, se intensifica, tanto más cuanto que es la lectura el nombre de lo que desborda a Barthes. ¿Por dónde empezar? Quizás por donde la lingüística misma pudo hacerlo, quizás por donde *puede* darse un comienzo: la noción de *pertinencia*. Si pudiera decidirse una pertinencia cabría la posibilidad de desarrollar, bien organizadas las cosas, una Anagnoseología.

Pero, por una parte, los *objetos* de la lectura no podrían ser unificados más que por una *intención* de lectura (y derivarían entonces de una fenomenología) y no –sería imposible, son demasiado variados– por alguna categoría formal o sustancial. Por otra parte, los *niveles* de lectura son indescriptibles, la lectura no puede ser delimitada por ninguna “constricción estructural”; y, por último, si esperáramos definirlos en la captación de sentido, podríamos decidir que *todo* es legible, o decidir que en todo texto permanece un resto ilegible. No es posible, entonces, decidir una pertinencia.⁴⁰

³⁹ “Freud et la scène de l’écriture”, en *L’écriture et la différence*, París: Seuil, 1967.

⁴⁰ Cfr. “Sur la lecture”, pp. 377-378.

Y, en realidad, ¿cómo la lectura podría dejarse contener por el horizonte que domina y organiza a la lingüística, que le da su nombre de “ciencia”, esto es, una pertinencia que más la posee a ella que ella a la pertinencia, a saber, *el sentido*? ¿Cómo la lectura, posibilidad misma de que en el mundo pueda trazarse algún sentido, no desbordaría, ella, la noción misma de pertinencia? ¿Cómo la lectura, su juego, es decir el juego de sus decisiones, su *tractividad*, no vendría a desbordar a la “estructura” misma –pues se le anticipa, y su juego es la condición de posibilidad de las estructuras? Barthes, luego, dice bien: la “*impertinencia* es de algún modo congenital a la lectura”⁴¹; por ello, si aun –dice– la lectura está sometida a la(s) estructura(s), es decir, si aun la *anágnosis* no sabría ser espontánea, “libre”, no deja de anotarse, como rasgo esencial, que ella debe ser un “suplemento interior de perversión”, la lectura *pervierte* a la estructura.

No es casual que, en el texto que se publica cuatro años antes, “Pour une...”, a Barthes le hagan falta tan sólo unas cuantas comillas de prudencia teórica para lanzarse a describir los “niveles” en el acto de leer (así como las disciplinas a las que, en cada caso, corresponde el análisis), y que, ahora, se compruebe la inasibilidad de la lectura. “Lectura”, en uno y otro texto, Barthes debe intuirlo, no significan lo mismo. Es legítimo pensar esta interrupción de la búsqueda de una pertinencia como *una interrupción que provoca la lectura ya no como anágnosis*. De ahí el alcance de esta interrupción: la impertinencia no sólo amenaza el desarrollo de una Anagnoseología; Barthes dice que “la misma aventura parece en ocurrirle a la lingüística y a la narratología”⁴². Por allí, sin duda, *quiere* decir que la lectura interrumpe la cientificidad de las ciencias del lenguaje.

Pero que no parezca la lectura como “agente” de esta interrupción: su “advenimiento”, si puede decirse, *es* la interrupción de las ciencias del lenguaje. La interrupción, la deconstrucción de estas ciencias, permite que la lectura “desazone”, extrañe; permite que leamos, y que leamos “de otra manera”. No en vano, en los últimos años de su trabajo, es decir menos leído que nunca, Barthes dice que la semiología (*su* semiología) *es* la deconstrucción de la lingüística⁴³. Pues la lingüística, por una parte, se formaliza cada vez más, y, por otra, se atiborra de objetos que la alejan de su campo original: “en suma, sea por exceso de ascesis, sea por exceso de hambre, endeble,

⁴¹ *Idem.*, pág. 378.

⁴² *Idem.*, pp. 378-379.

⁴³ *Leçon*, pp. 29 y ss.

la lingüística se deconstruye. Es esta deconstrucción de la lingüística lo que llamo, por mi parte, *semiología*.⁴⁴ La semiología de Barthes es el “trabajo que recoge lo impuro de la lengua [esto es, todo lo “impuro” que la lingüística pretende depurar, todo residuo que ponga en peligro la “pureza” de su objeto], el desecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje: nada menos que los deseos, los temores, las caras, las intimidaciones, los avances, las ternuras, las protestas, las excusas, las agresiones, las músicas, con que está hecha la lengua activa.”⁴⁵ Así, la semiología, su objeto, su *enjeu*, es eminentemente *político*: “la lengua trabajada por el poder”, o el Texto como “el índice mismo del *despoder*”⁴⁶. ¿Una definición *personal*? –por que *regional*, es decir servil, en ningún caso– pregunta Barthes, la voz particular de Barthes. ¿Definición *engreída*? –denunciamos, nos cegamos, los universitarios. Mas debe ser una definición vital, como todo lo que es esencial.

La semiología, porque *es* la interrupción de la lingüística, de su servidumbre, nos permite comprender lo desbordante del lenguaje *como* lectura. Tanto porque la lectura es lo que desborda *a* y *en* la semiología, como porque la semiología misma –ésta que es de Barthes, su Voz, su Deseo– *es* lectura. Desborda “a y en” quiere decir: *en* ella, porque si no fuera una lectura, ningún poder tendría, es decir no habría interrupción. A ella, porque se plantea la exigencia –política también– de interrumpir las nociones de “lengua” y de “Texto” (o sólo la de “Texto”, pues éste ya ha excedido a la noción de “lengua”, de “lengua trabajada por el poder”⁴⁷). Desde luego, ya se comprendió, de ahí también la “desazón”, la “duda”, de Barthes. Antes de explicar por qué la semiología *es* lectura, preguntémosnos un instante qué significa que la lectura exceda *a* la semiología.

La *impertinencia* de la lectura, entonces, debe poner en entredicho la noción de Texto. Para explicar esto, agregaremos algunas breves consideraciones a lo ya referido⁴⁸. El texto, todo lo plural, infinito, o escurridizo que se quiera, es el tejido mismo del sentido. Es el “lugar” de las significaciones; pues, las desacralice o no, las pervierta o no, es en el texto donde se inscriben, donde se diseminan. Es en virtud de esta “sensatez” del texto que se produce la “paradoja” que observa Barthes, a saber, que puede decidirse tanto una legibilidad como una ilegibilidad del texto. Pero esta observación, por una parte, reposa sobre el *factum* de una lectura como *anágnosis*, ya que está

⁴⁴ *Idem.*, pp. 29-30.

⁴⁵ *Idem.*, pp. 31-32.

⁴⁶ *Idem.*, pp. 33 y 34.

⁴⁷ Cfr. *Idem.*, pp. 33-35.

⁴⁸ Cfr. *supra.*, pp. 12 y ss.

supuesto que la legibilidad o ilegibilidad no es una cuestión de la lectura, sino del texto; y, por otra, *olvida* el concepto de lectura como *catágnosis*: pues el texto, la sensatez del texto, es en el fondo una transcritura, una traducción, una *decisión* de sentido: *es decir*, el texto es, *también*, una *insensatez*. *La lectura, la catágnosis, introduce la insensatez en el seno mismo del “sentido”*. El “sentido” no existe, o no puede ser sensato: él *es* la decisión de sentido. El sentido sería algo que no puede simplemente –impunemente– *ser*. Si un texto es tejido de sentido, esto se explica *porque* es, *ya*, la decisión de sentido. En verdad, “un texto” es *completamente* ilegible, irreconocible, e irrecuperable. Sólo una decisión de sentido podría (volver a) escribirlo, *transcribirlo*, y eso es escribir “otro” texto, el otro del mismo texto. El texto es ilegible (irreconocible) porque sería imposible “recopiarlo” sin traducirlo; no hay ninguna copia que no sea traducción, es decir no hay texto que no sea una lectura (véase el texto de Menard, pero ese que uno *lee* cuando lee a Borges...).

Justo en la medida en que el sentido de todo texto es *incomunicable*, la lectura es, debe ser, la afirmación (insensata) de esa imposibilidad. Esta afirmación ya no podría inscribir significaciones: la lectura vuelca al sentido, lo enloquece, lo pervierte. No porque lo transforme, o lo traduzca; sino porque, al exponer su no simplicidad de ser (no “es”), lo expone en su indeterminación: es decir, nada más, lo *ex-pone*, y no lo ins-cribe, o inscribe su sensatez exponiendo, *fuera del texto*, necesariamente fuera de él, su sentido insensato. La lectura excede al texto en su afirmación. Como si ella quisiera siempre, únicamente, *malentender* el “sentido” del texto, inscribiendo, o decidiendo, *otro* sentido; y, en ese gesto, exponiendo, allende la inscripción, no el sentido, sino esa *alteridad* del sentido, su insensatez. “Lectura” es el nombre de esta alteridad.

Dijimos, por otro lado, que la semiología es ella misma una lectura. Nos permitiremos postergar la explicación de esta idea fundamental.

Reabramos otra vez “Sur la lecture”. “Algo”, reflexiona Barthes, viene a confundir el análisis de los objetos y niveles de lectura, algo provoca y expone esta impertinencia congenital a la lectura. Es el Deseo. Por ello, dice, pervierte las estructuras. Lo primero que hará Barthes será reconocer las vías de represión de la lectura⁴⁹. Son, se le ocurren, dos. La primera deriva de las constricciones sociales que hacen de la lectura un *deber*. Así, el acto de leer está determinado por una ley. Leyes de grupos, micro-leyes (por ejemplo, ¿quién podría

⁴⁹ “Sur la lecture”, pp. 379-380.

considerarse un Militante Postmoderno sin *haber leído* a Bataille?), a la luz de las cuales la “libertad” de lectura puede a veces ser la decisión de no leer. La segunda represión, dice Barthes, es la Biblioteca, su *facticidad*. Por estatuto, la Biblioteca es infinita, siempre ofrece mucho más y mucho menos de lo que queremos; es el espacio de los sustitutos del deseo, lo real que llama al deseo a su orden; y los libros, su demasía y escasez, la castración. Además, la Biblioteca sólo puede ser visitada, no habitada. El libro que ella nos ofrece no reemplazará jamás al delicioso fetiche que conseguimos en alguna librería, sobre todo si éste trae olor a nuevo y nos costó plata.

Por otra parte⁵⁰, si hay deseo en la lectura, y la lectura es estar con el objeto del deseo, hay también un erotismo de la lectura. Dos rasgos esenciales marcan la lectura deseante: primero, el lector se encierra, se sustrae al mundo (se concentra en cuidar su relación dual con el libro, procura estar a solas con su Imagen, pegado al libro). De esta manera, el lector se asemeja a otros dos tipos de sujeto: el místico y el enamorado. A los tres caracteriza el deseo de sustraerse al mundo. Pero, también, los tres representan un límite, una puesta en entredicho, del mundo –de lo social. Uno podría preguntarse, tal vez, por qué Barthes no insiste en este último aspecto, por qué, digamos, lo reprime. Los tres sujetos se definen por un *cierto tipo* de comunicación: es ella en efecto lo que ha de poner en entredicho a lo social, a la comunicación social. Y no debiéramos apresurarnos en invocar, aquí, la Muerte, ese *sentido*, y decir que es ella quien provoca la heterogeneidad radical del sujeto místico o enamorado: la comunicación mística y la comunidad de los amantes, tal vez, se hallan, como la comunicación literaria –qué horror ese nombre–, *interrumpidas*⁵¹.

⁵⁰ *Idem.*, 381 y ss.

⁵¹ ¿Qué ocurre con la comunicación mística una vez interrumpido su *sentido* (Dios, la Nada, la Muerte, etc.)? ¿Qué permanece más allá, o acá, del deseo de fusión entre los amantes? ¿qué desgarrar, qué arrebatarse, qué sorprender, qué *expone* el deseo del místico y del enamorado *en la insensatez de su sentido*? Es necesario pensar *ese* deseo insensato, que no puede ser muy diferente al deseo de la lectura. ¿Cómo, qué inscribe, qué decide la pasión, qué la decide? ¿Qué significa pensar la Muerte en su sentido insensato? La muerte como lectura, como el límite que expone el deseo, la súplica sin respuesta de la pasión. La muerte, locura de la existencia, como el límite y la esencia, como la escena, el *espaciamento*, de la comunidad. Y el beso del amante, y la mujer, como *heridas*; esa *brecha* ya no como símbolo, ya no como signo, mas la insensatez misma del deseo, su apertura ilimitada del límite, que *comunica*, que *es* la comunicación.

De modo que sí puede hablarse de una “comunicación”, pero de una que consiste en la pura exposición de la imposibilidad de comunicar sentidos. Comunicación que *expone* el sentido insensato del malentendido, de la lectura o de la inscripción (escritura, transcritura) que es toda lectura. La comunicación como pérdida, como falta, y la inscripción de esa falta: *la comunidad de lectores*. Comunicación (comunidad) que es el límite que expone la lectura, límite en que la lectura decide, ilimitadamente, la verdad de una escritura, de una voz. Y el

Pero Barthes prosigue. El segundo rasgo esencial de la lectura deseante: en la lectura el cuerpo está presente, el cuerpo es lo que está en la lectura. Lo que lee (lo que escribe), es el cuerpo. Todas sus emociones están allí, “mezcladas, enrolladas: la fascinación, el sosiego, el dolor, la voluptuosidad; la lectura produce un cuerpo conmovido, mas *no parcelado*”⁵². Acto seguido (estamos resumiendo)⁵³, Barthes se pregunta por una tipología de los placeres de lectura. Distingue tres tipos, o, más exactamente, “tres vías por las cuales la Imagen de la lectura puede capturar al sujeto leyente”⁵⁴. En la primera, el lector mantiene una relación fetichista con el texto; se trata de un tipo de lectura metafórico o poético, se trata de un erotismo de la palabra. La segunda vía es el placer en la “usura” del texto; es un tipo de lectura metonímico, un erotismo del relato. La tercera vía de placer es, si puede decirse, la Escritura. Deseo escribir, deseo el deseo de lectura de la escritura que leo. La lectura, entonces, como *producción*, como *trabajo*: la lectura ya no está sometida a una economía consumista, ella reconvierte su consumo en producción. Produce escritura, produce deseo de lectura. Mientras no nos libereemos de la idea pasiva y consumista de la lectura –como Institución socialmente admitida por “seres” socialmente admitidos (es decir por los “autores”, “lectores”, “escritores”, etc.), Institución que impone mil barreras al escritor (“los aficionados a la escritura se hallan dispersos, clandestinos, agobiados por mil coerciones, interiores, incluso”⁵⁵)–, no comprenderemos que en nosotros escribe, es decir vive, o *existe*, como puede existir desnuda una existencia, la lectura: hasta (ser) su sentido insensato. La escritura de una vida no es la inscripción de su sentido; es, si puede decirse, con Nancy, la *excripción*⁵⁶ de su sentido, es decir su insensatez, es decir su muerte.

lenguaje, porque lectura, no es ningún “medio” de comunicación (de transferencia) –sólo se transfieren “contenidos”, interioridades, sentidos. La comunicación es la lectura que expone el fuera del texto. Es la lectura, la transcritura ilegible, la exposición de una voz insensata, la voz de la escritura que excede su inscripción. La comunicación es la resonancia y el eco de la escritura. La comunicación es la definición, la singularización, de las voces que resuenan, superficiales, en la comunidad, cada una desde su ilegibilidad, irrecuperabilidad. La comunicación *es* la exposición insensata de las voces convocadas a la comunidad. Pensar la comunidad, la necesidad de este pensamiento, se ha vuelto, de Bataille a Nancy, con Bataille y con Nancy, por fin viable, por fin insoslayable.

⁵² *Idem.*, pág. 381.

⁵³ *Idem.*, pp. 382 y ss.

⁵⁴ *Idem.*, pág. 382.

⁵⁵ *Idem.*, pág. 383.

⁵⁶ Cfr. Jean-Luc Nancy, “L’excrit”, en *Une pensée finie*, París: Galilée, 1990. Pero, en rigor, debiéramos enviar a varios otros textos de este autor. (Al menos dejemos en claro que este ensayo, entero, no es más que una tentativa de comprender algunos escritos de este importante pensador.)

Eso es la lectura. “Mi convicción profunda y constante, dice Barthes, es que nunca será posible liberar la lectura si, con un mismo gesto, no liberamos la escritura”⁵⁷. *Ese gesto*, la lectura.

Hay un último punto que Barthes quiere referir. Para “colgar” a un lector de una teoría de la narración, habría, quizás, que considerarlo como un punto de vista más desde el cual el sujeto del enunciado se sitúa para relatar; el lector como personaje. Así, por ejemplo, en la Tragedia griega, el lector está en escena y escucha doblemente, múltiplemente, lo que los participantes del diálogo escuchan sólo una vez. La lectura, el lector, puede percibir “la multiplicidad espontánea de los sentidos, de los puntos de vista, de las estructuras”⁵⁸. Este lector, o por lo menos la imaginación de este lector, “totalmente múltiple”, permite “entrever lo que podría llamarse la Paradoja del lector”.

Si leer es, como comúnmente se piensa, decodificar; el lector, en la “acumulación” de estas decodificaciones (la lectura es infinita); una vez que la lectura es gatillada en “rueda libre”; cuando el lector comienza a producir los lenguajes amontonados que lo atraviesan, entonces, el lector “es apresado en un vuelco dialéctico”.⁵⁹ Tal vez en esta última parte que leemos se confunden, como en ninguna otra, la lectura como *anágnosis* y como *catágnosis*. La lectura sería, por una parte, decodificación, por otra, sobredecodificación⁶⁰. A decir verdad –quedará claro enseguida–, esta sobredecodificación no desbordaría la *anágnosis* si no estuviera pensada, ella, como *catágnosis*. De ahí la importantísima conclusión que extrae Barthes: porque ya no descifra, sino que produce, el lector *está en la situación misma del sujeto humano*. ¿Qué significa esto, el sujeto humano, un lector?

Ante todo, por supuesto, no debe escucharse la palabra “sujeto” en sus sentidos clásicos. Es un sujeto desprendido de toda unidad, sostenido únicamente por un “carrusel de lenguajes”, es decir, es sujeto en la medida en que amontona lenguajes. Pero, más exactamente, es sujeto *en la medida en que lee*, sujeto que es en la lectura. *La lectura, entonces, como una, como otra decisión: decisión de la voz, de la escritura –doble genitivo en ambos casos–, singular, individual*⁶¹. Decisión que *es* esa singularidad –su verdad. O bien, la

⁵⁷ *Idem.*, pág 383.

⁵⁸ *Idem.*, pág 383.

⁵⁹ *Idem.*, pág 383.

⁶⁰ Pero esto no significa llanamente que “sobredecodificación” sea lo mismo que “catagnosis”.

⁶¹ Aunque esta última palabra, “individual”, no conviene, su sentido es muy problemático. Mejor es que hablemos sólo de “singularidad”. Cfr. J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París: Christian Bourgois, 1990, pp. 17-ss. y 70-ss.

lectura sería la decisión de esa voz o escritura que *resiste* tras el “sentido” de un sujeto, tras el sentido que unifica al sujeto. La lectura, solamente, es eso que *existe* al sujeto, eso por lo cual el sujeto existe: su voz. La lectura es la “existencia” de una singularidad porque el lector (es) la insensatez de su sentido, es decir el sentido que se sustrae (y vuelca), sin cesar, al “sentido de su ser”. El lector es la sorpresa, la interrupción, del sujeto, o de la subjetividad. El lector, descabelladamente, tan sólo, *está*: él (es) la voz y la escritura que decide la locura de su existencia –cual aprobara su vida hasta en la muerte.

Ahora se puede entender *por qué* Barthes escribe –citamos a pesar del equívoco que conlleva la palabra lectura, pero tal vez ese equívoco sea connatural a la palabra–: “toda lectura proviene de un sujeto, y no se separa de este sujeto más que por mediaciones raras y tenues, el aprendizaje de las letras, algunos protocolos retóricos, más allá de los cuales muy rápidamente es el sujeto el que se reencuentra en su estructura propia, individual: o deseante, o perversa, o paranoica, o imaginaria, o neurótica –y desde luego también en su estructura histórica: alienado por la ideología, por rutinas de códigos.”⁶² De este modo: “el lector es el sujeto entero, ... el campo de la lectura es el campo de la subjetividad absoluta”⁶³.

“Esto es para indicar que no puede esperarse razonablemente una Ciencia de la lectura, una Semiología de la lectura, a menos que se conciba que algún día sea posible –contradicción en los términos– una Ciencia del Inagotamiento, del Desplazamiento infinito: la lectura es *precisamente* esta energía, esta acción que va a asir en este texto, en *este* libro, justo eso “que no se deja agotar por las categorías de la Poética⁶⁴”; la lectura sería, en suma, la *hemorragia* permanente por donde la estructura –útil y pacientemente descrita por el Análisis estructural– se desplomaría, se abriría, se perdería, en tal cosa conforme a todo sistema lógico que, *en definitiva*, nada puede cerrar –dejando intacto aquello que bien debe llamarse el movimiento del sujeto y de la historia: la lectura estaría allí donde la estructura enloquece.”⁶⁵

Habíamos dicho que la Semiología de Barthes, también ella, debía ser una lectura, una lectura de Barthes –o, tan sólo, que ella debía ser “Barthes”–, es la idea que postergamos hace un rato. A ello

⁶² *Idem.*, pág 384.

⁶³ *Idem.*, pág 384.

⁶⁴ Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, París: Seuil (“Points Essais”), 1972, p. 107.

⁶⁵ *Idem.*, pág 384.

sin duda responde la insistencia con que Barthes nos recuerda la *particularidad* de su voz, una entre un plural de voces. Su voz calla acerca de la semiología institucional⁶⁶. Su voz calla como *pedagogo* o como *experto* en el coloquio que lo recibe. Advierte al inicio: “permaneceré en una lectura particular (¿como toda lectura?), la lectura del sujeto que soy, que creo ser.”⁶⁷ Su voz, cierto es, calla. (Por eso ni siquiera ha sido leída, porque sólo leemos en la Institución, en el Entendido.) Pero no calla por alguna voluntad: su voz es voz por ese silencio. Es el silencio, o la imposibilidad de seguir *hablando, como Universitario, como Profesor, como Investigador, como Escritor, como Autor*; su voz es ese silencio. Una voz que se deja escuchar, precisamente, en la interrupción de la Institución. Voz que *es* esa interrupción, así como la semiología *es* la interrupción de la lingüística. La voz del silencio de todos los comunismos y consumismos Institucionales, la voz que nace justo allí donde éstos callan. La voz que interrumpe todo sentido común, o todo comunismo de sentido. La misma voz que se deja escuchar como la lectura del sujeto particular que es “Barthes”, o que cree ser. *El campo de la lectura es el campo de la subjetividad absoluta porque la lectura es el límite de la insensatez de toda existencia, de todo nombre, de “Barthes”, que interrumpe los sentidos comunes y hace de esa interrupción su esencia.*

El deseo de Barthes, su semiología, es el deseo de una Voz que se reencuentra en la afirmación de la lectura, y es el deseo de hacer escuchable su voz como una pura resonancia de lecturas. El deseo de Barthes, su voz, se escucha allí donde la pregunta por la lectura lo desazona; es el deseo de permitir a esa extrañeza convocar las *otras* voces, la voz del otro; un plural de voces, cada una en su “propia alteridad”, es decir todas huérfanas de un lugar, de un sentido, todas dis-localadas, haciendo de esa dislocación el espaciamiento de su comunidad. El deseo de Barthes: la semiología como la comunidad de voces, allende la legibilidad de su escucha, comunidad *de* la insensatez. *Erotismo*, la lectura, sí, porque aprobación del sentido hasta en la insensatez. *Político*, el objeto de la semiología, sí, porque la lectura es el deseo de la comunicación insensata que nos hace a cada uno ser en el límite, allí donde ocurrimos como voz, como escritura y como verdad –como la insensata verdad de nuestra existencia.

⁶⁶ “Sé lo que una tal definición posee de personal. Sé lo que me obliga a callar: en cierto sentido, y harto paradójicamente, me obliga a callar acerca de toda la semiología, aquella que se busca y que ya se impone como ciencia positiva de los signos, y que se desarrolla en revistas, asociaciones, universidades y centros de estudio.” *Leçon*, pág. 32.

⁶⁷ *Idem.*, pág. 377.

La semiología de Barthes, nada menos, *es* lo que puede llamarse “el advenimiento de la lectura”. La semiología es esa interrupción, esa dislocación, *porque* es lectura. La semiología *es* el *fatum* Nietzsche, es, digamos, “Nietzsche”, la decisión y su juego afirmados en la desolación. La semiología es la voz singular que adviene en un plural de voces que (es la) escucha (de) esa singularidad. La semiología es esa escucha en cuanto comunidad. La semiología es el límite en que adviene la comunidad de lectores. La semiología es nuestro límite, nosotros en el límite, nada más que lectores, por fin, nada más, que lectores.