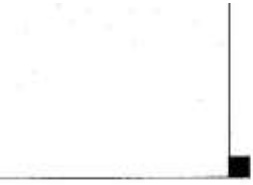


■ *Ciro Alonso Páez Álvarez* ■

**Literatura o mass media:
las alternativas
del lenguaje actual**



Ciro Alonso Páez Álvarez

Literatura o *mass media*: las alternativas del lenguaje actual



La democracia depende en buena medida de la existencia de espacios para la comunicación. Sin embargo, el lenguaje de los medios masivos de comunicación se muestra atrozmente inadecuado para un debate político serio y responsable. Si hoy la política se realiza fundamentalmente mediante un uso específico del lenguaje, el que permiten los medios masivos de comunicación, ¿debemos concluir que hay algún tipo de subordinación de la política al lenguaje de los medios? ¿O del lenguaje a la política? En el primer caso, ¿no sería irresponsable permitir que, en nombre de la publicidad, se eliminen las condiciones de posibilidad para cualquier debate realmente significativo, olvidando de manera irresponsable las exigencias específicas de la política? En el segundo caso, si el lenguaje es el que está sujeto a la política, subordinado a las condiciones de la mayoría, ¿no está entonces anulado como tal, desplazado de sus funciones normales, esto es, silenciado y reprimido?

El lenguaje en el que se expresan los medios de comunicación no es un lenguaje que pueda servir todavía a la discusión, el intercambio, la reflexión, sino un lenguaje empobrecido, banalizado, puesto al servicio de la reificación de lo existente. En él, la multiplicidad dispersa de lo real no sólo comparece sin superar su dispersión, sino que además resulta insignificante y banal. Lo que allí se expresa se dirige preferentemente a la sensibilidad y a la emotividad más inmediatas.

Reflexionando al mismo tiempo sobre la política y sobre el lenguaje, Jacques Derrida plantea con urgencia y agudeza el problema político por excelencia, el problema del destino global, tratándolo como un problema que concierne a Europa -no entendida ésta solamente como lugar geográfico, sino como patria espiritual de una determinada idea- en estos términos:

"Esa responsabilidad [la responsabilidad política] no la hemos escogido, se nos impone de manera tanto más imperativa en la medida en que es, en tanto que otra, y a partir de lo otro, la lengua de nuestra lengua. ¿Cómo asumir esta responsabilidad, este deber capital? ¿Cómo responder? Y sobre todo, ¿cómo asumir aquí una responsabilidad que se anuncia como contradictoria,

¹ Este texto es el capítulo introductorio del informe presentado por el profesor Ciro Páez dentro de la investigación Lenguajes de la política y Políticas del lenguaje, contratada con el Sistema Universitario de Investigaciones de la Universidad Autónoma de Colombia, dentro de la línea Hermenéutica y Estudios sobre el lenguaje.

se anuncia como contradictoria, puesto que nos inscribe de entrada en una especie de obligación necesariamente doble, de *double bind*? La orden nos divide, en efecto, nos pone siempre en falta o en defecto, puesto que desdobra el *hay que*: hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, pero de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es ella...².

Lo que se escatima en la idea de democracia es, con frecuencia, la noción misma de lo político, el *hay que* alude tanto a lo necesario a nivel moral (la presencia y la escucha del *otro*, el espacio público, la lengua común) como a la naturaleza esencialmente jerárquica del poder; el sentido de la autoridad (que, en todo caso, es también autoridad moral, legitimidad, competencia técnica, etc.). Esa obligación es de *double bind* -la alusión es, desde luego, a los planteamientos de René Girard³- porque implica un dilema, un doble riesgo. La necesaria inclusión del *otro* (mediante el recurso a un lenguaje común: por ejemplo, a la cultura videocrática) puede generar también, o enmascarar, la exclusión del *otro*: el silencio absoluto. Como para René Girard, la imitación, la concurrencia indiferenciada, la incorporación del *otro*, puede constituirse también, y a menudo lo hace, en la eliminación del *otro*. La virtud de la democracia es también su peligro; la comunicación masiva, la incomunicación; el consenso inmediato, el disenso profundo.

¿Qué hacer, entonces? Por un lado, está la necesidad de recuperar la referencia al sentido, toda la profundidad cultural sin la cual no puede existir una política merecedora de ese nombre. Entonces, recuperar el *capital* lingüístico y cultural - que es también el lenguaje de la *capital*, el origen del derecho al mando-. Pero, por otro lado, necesidad de incorporar al *otro*,

de sacrificar el sentido al sentimiento inmediato, el espíritu a las palabras, la responsabilidad a los derechos inalienables de la mayoría. E inversamente, por un lado, necesidad de una lengua común, de una *capital*, de un centro de poder que uniformice la producción cultural; pero, por otro lado, exigencia de mantener la diversidad cultural y el derecho a la especialización disciplinar (y al rigor que le es inherente), de mantener la diferencia y el debate, como elementos esenciales a la responsabilidad. Jacques Derrida plantea este dilema en el momento dramático en que la globalización y uniformización técnica se convierten para Europa al mismo tiempo en una promesa (la Unión Europea) y en un peligro o una amenaza (la pérdida del *capital* cultural, el sometimiento a una lengua única, quizás a una autoridad centralizada, a una *capital*, etc.)⁴.

Hasta hace no mucho, la esfera política era una esfera claramente determinada, tenía una dimensión espacial y temporal, una topología como dice Derrida, que permitía situarse fácilmente en relación con ella. No era sólo cuestión de una presencia casi sensible de la política; más que eso, ella era el sentido que se habitaba, garantizando la unidad de todos los movimientos, la integración de todas las iniciativas, la concurrencia de todas las disciplinas, el bien final al que todo otro bien debía estar subordinado, como quería Aristóteles. De alguna manera, si el problema de la política parece un tanto abstracto, y para la mayoría, como un no-problema, es porque la política hace presencia hoy en la forma de su ausencia. La sociedad actual parece completamente horizontal; su verticalidad se escamotea, los ámbitos de poder son difusos, inaprehensibles. ¿Quién gobierna? ¿En nombre de qué? El carácter cada vez más difuso -globalizado- de la economía, la tecnología, los discursos, los saberes, hace que estas cuestiones no puedan ya recibir las respuestas intuitivas y directas de hace un par de siglos. O más bien: esas respuestas directas son todavía las únicas que se reciben -y es difícil decir por cuanto tiempo lo seguirán siendo-, pero ya no dicen nada. Como si el poder no existiera ya allí donde nos empeñamos en seguirlo localizando.

Miremos un poco más detalladamente cómo se daba la doble presencia de la política y del sentido -y entonces de un tipo especial de lenguaje- en el antiguo mundo griego, para examinar la realidad (¿o la apariencia?) de esa doble

² Derrida, Jacques, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, pág. 30.

³ René Girard, antropólogo y filósofo francés contemporáneo, ha desarrollado una teoría en la que explica el origen de la violencia social y los fenómenos religiosos a partir de la lógica del deseo. Para Girard, el deseo es indeterminado en el sentido de que en principio carece de objeto. Los hombres desean, pero de manera inmediata su deseo no apunta a algo preciso. El deseo de cada persona se construye por imitación o mimesis: cada cual desea lo que desean los otros, y solamente lo desea, porque lo desean los otros. Esta convergencia en el deseo no genera, como podría pensarse, el acuerdo entre todos, sino la violencia. El dilema, el *double bind*, reside en que precisamente cuando cada cual se esfuerza más por identificarse con el otro, imitándolo en el deseo, tanto más obligado se ve a competir o luchar contra él -para poder satisfacer su deseo. Esta teoría la desarrolla Girard en varias obras, como el *Chivo expiatorio*; *La violencia y lo sagrado*; *Shakespeare y los fuegos de la envidia*.

⁴ Derrida, Op. cit., págs. 37-38.

ausencia -de la política y del sentido- en el mundo actual. Aquí, Aristóteles será nuestro guía. En la *Ética nicomaquea*⁵, afirma Aristóteles que toda actividad humana se realiza con vistas a un bien, o lo que para él vale lo mismo, a una finalidad. Pero entre los bienes, hay unos que se desean en vistas de otros, mientras algunos se desean por sí mismos. El filósofo considera que los bienes que se desean en función de otros deben estar subordinados a aquellos que se desean por sí mismos. Así por ejemplo, la fabricación de instrumentos musicales estaría subordinada a las artes relacionadas con la interpretación musical; el oficio de curtir el cuero, a la fabricación de zapatos, etc. Pero Aristóteles supone también que debe haber un bien último, en el que confluyan todos los demás. Para él, este bien es la felicidad, y la actividad que tiende a alcanzarlo es la actividad política.

Adicionalmente, Aristóteles introduce otra distinción: unas actividades tienden a la producción de una obra, mientras que otras no son un medio, sino un fin en sí mismas. A esta segunda categoría, que el filósofo considera de dignidad superior, pertenece la actividad política, cuya finalidad no es la producción de un bien exterior a la existencia humana, sino esta misma existencia, en tanto se realiza bien y plenamente, esto es, en comunidad. Claramente, en esta apreciación -que no es exclusiva de Aristóteles, sino de los antiguos griegos en general- está implícita una consideración despectiva de las *técnicas*, que se ocupan no de fines, sino de medios. Las actividades dignas del ser humano no son las que propenden por el dominio sobre la naturaleza, sino aquellas que tienen como objetivo la plenitud de la existencia humana, la cual no puede conseguirse sino al interior de una ciudad-Estado. Como el desenvolvimiento pleno de las potencias que anidan en el hombre no puede darse sino en el ámbito de la *polis*, ningún ser humano digno de ese nombre debería marginarse de la actividad política. El hombre libre no se ocupa del trabajo técnico, transformador de la naturaleza, por cuanto al hacerlo se aparta de sus fines más esenciales; y cuando se ocupa de la naturaleza, lo hace de manera puramente contemplativa, en tanto que también en ella se hace evidente una organización ideal, esto es, conforme a fines.

Es conocido también el argumento de Platón según el cual el trabajo artesanal (manual) mantiene a los seres humanos hundidos en lo sensible, sirviendo y adulando a la parte irracional de su alma, en tanto que la parte mejor, capaz de intelección y llamada por naturaleza a la contemplación de lo más verdadero, es sometida y olvidada⁶. Pero más allá de ese argumento de orden metafísico contra las *tecné* artesanales, hay en Platón una profunda desconfianza en relación con la eficacia misma de las *técnicas en general*. Antes de la era de las máquinas, a Platón ya le era familiar la reflexión sobre el fenómeno del automatismo, en los dos sentidos a que se refiere este término: por un lado, una forma de actividad mecánica e inconsciente; por otro lado, una operatividad rápida e inmediata (es decir, ni diferida en el tiempo, ni mediada por la razón). Por lo que implica de automatismo, el dispositivo técnico es en sí mismo un instrumento democrático: allana las diferencias, disuelve las complejidades, simplifica los procesos, promete la entrega de todos los bienes a todos, sin hacer distinciones jerárquicas de ningún orden. No podemos detenernos aquí a examinar con detalle los análisis que Platón dedica a los diferentes dispositivos técnicos, pero podemos mencionar algunos, relacionados directamente con el tema que estamos tratando: el lenguaje. El primero es la enseñanza. Considerada como *técnica*, la enseñanza permitiría eludir el largo aprendizaje individual, en tanto que permitiría que los diversos saberes sean "trasvasados" - utilizo a propósito este término que evoca actividades manuales-, mediante las palabras, de una conciencia a otra. Un segundo dispositivo técnico es la escritura. Concebida como *técnica* -porque, desde luego, ésta no es la única forma de considerar la escritura, ni la que mejor le hace justicia-, la escritura podría servir al doble fin de la conservación y transmisión del saber de las generaciones pasadas.

⁵ E.N., L.I., 1094a-1094b, 10.

⁶ República, Libro IX, 590c.

generaciones pasadas. Sin embargo, Platón discute y problematiza incansablemente la posibilidad de esa transmisión. La adquisición, preservación y transmisión del saber no pueden ser, para él, objeto de técnica alguna.

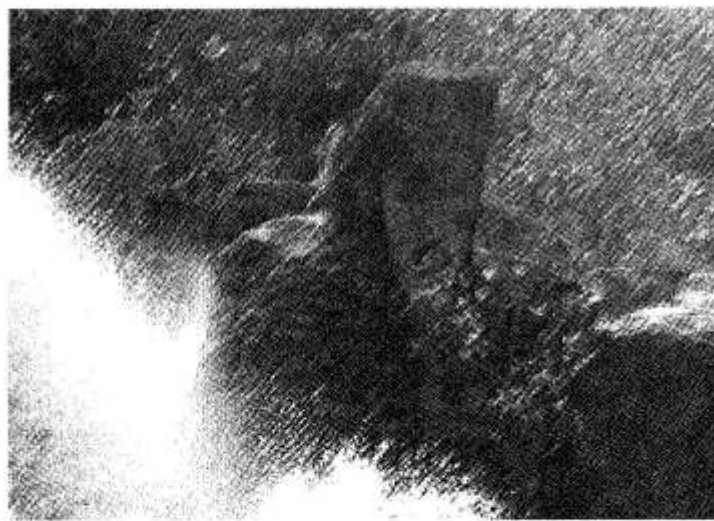
Lo mismo puede decirse de la retórica, en tanto que técnica. Platón no acepta que el manejo del lenguaje y la habilidad política -destrezas ambas de las que pretende ocuparse la retórica- puedan ser objeto de una técnica. En tanto que dispositivo técnico para la persuasión, la retórica no sólo funciona, sino que lo hace admirablemente: consigue la adhesión inmediata de la mayoría y, en tanto que es dueña de un bien susceptible de ser entregado a todos sin ningún distingo -la adulación, según Platón-, es también eficaz y eficiente. Sin embargo, la finalidad de la actividad política no consiste solamente en la adquisición del poder -la cual puede ser objeto de una técnica- sino también y sobre todo en su buen uso. Ahora bien, el saber que garantizaría el buen uso del poder no puede ser objeto de técnica alguna. Como técnico en la adquisición del poder, el retórico tiene éxito; pero enfrentado a lo esencial, el ejercicio mismo del poder, fracasa sin remedio. El retórico -como el técnico en general- conoce los medios, pero ignora los fines.

En Platón, el camino al saber no pasa por la técnica, sino por la dialéctica, que es todo lo contrario del automatismo y la inmediatez. El dialéctico rehusa a dar nada por sentado o establecido; ni siquiera puede aceptar como buenos sus puntos de partida; lo suyo es un trabajo paciente de análisis, revisión, redefinición, contrastación, creación y destrucción de conceptos.

Este punto de vista, sobra decirlo, cambió mucho en la modernidad. Desde los tiempos

de Francis Bacon, no sólo se valoran positivamente los saberes técnicos, sino que incluso se ha invertido el criterio antiguo: se tiende a considerar como más importante la transformación de la naturaleza que su mera contemplación, mientras la política, desde Maquiavelo, parece preocuparse más por los problemas de índole operativa relacionados con los medios, que por la reflexión, de índole puramente especulativa, sobre los fines. Ese proceso no hizo sino acentuarse con la aparición de las ciencias humanas y sociales, hasta el punto de que hoy se suele aceptar sin mayor reflexión que el saber político puede ser objeto de una *tecné* particular, la ciencia política, mientras se abandona poco a poco -como algo superado- el estudio de la *filosofía* política.

El último gran intento de pensar la actividad política desde la filosofía lo constituye la obra de Hegel. Heredero de Bacon, al mismo tiempo que de Platón y Aristóteles, Hegel logró una síntesis maravillosa de los planteamientos del pensamiento antiguo y el moderno, pues es retomando la dialéctica platónica, como consigue revalorizar la noción de *trabajo*. En cierto modo, Platón y Aristóteles, sin utilizar esa expresión, defendían ya el *trabajo* mediante conceptos. A los ojos de Hegel, el *trabajo* es aquella potencia de la negación mediante la cual el ser humano (en tanto que ser vivo, racional y autoconsciente) disuelve la ilusión de la materia como algo objetivo y ajeno al espíritu⁷.



⁷ Aunque ya en la *Física* de Aristóteles hay algunos pasajes que se pueden interpretar en el sentido de aproximar el modo como se trabaja en las artes y las técnicas y los modos como opera la naturaleza (*Física*, Lib. II, 199a y ss.).

Por vía de la reflexión sobre el **trabajo**, la cuestión aristotélica del sentido ya no se opone al problema técnico de la operatividad. Para Hegel, como para Marx, el sentido es la totalidad determinada⁸ en la que se superan todas las oposiciones: entre medios y fines, entre sujeto y objeto, entre sociedad y naturaleza, entre técnica y política. Ahora bien, **sin trabajo no hay sentido**, pues éste no existe sino por la despiadada superación de todas las determinaciones finitas (así como, a nivel del lenguaje, no arribamos a lo que llamamos "sentido", sino cuando superamos las palabras). Ellos no consideran, como los antiguos, que la actividad humana se degrade en la obra, simplemente porque el sujeto no desaparece en la obra: al crearla, se recrea a sí mismo; al transformar la naturaleza, la humaniza (y se humaniza él mismo). La actividad que tiende a una obra que le permanece ajena es vista a partir de este momento como un tipo particular y anómalo de la actividad transformadora: el trabajo alienado, el trabajo sin **sentido**, el trabajo **mecánico** que no le aporta nada al que lo realiza. En principio, no hay ya oposición entre política y trabajo. Para Marx, el trabajo verdaderamente transformador y, por lo tanto, político, de la clase obrera no es el que ella realiza en las fábricas -éste es, al contrario, trabajo alienado-, sino el que realiza fuera de ellas, mediante su capacidad para revolucionar, es decir, para transformar radicalmente, como un todo, a la sociedad. Nos encontramos con una especie



de eco de la idea aristotélica que vincula a la política no con una actividad particular (por ejemplo, el "trabajo" que puede realizar un obrero en función de un interés particular), sino con la actividad general (transformadora de la sociedad); no con el beneficio de unos pocos (por ejemplo, los propietarios de los bienes de producción), sino con el beneficio de todos.

Se podría decir, a partir de Hegel y Marx, que lo propio de la actividad política es el **trabajo**, entendido ahora como la superación efectiva de todas las determinaciones fijas y parciales, única manera de realizar -en acto, como diría Aristóteles-, la autoafirmación del hombre como fin último y ser infinito. La finalidad esencial del hombre se alcanza en el Estado moderno, concebido como resultado y conquista final de la historia del trabajo humano.

Esta concepción moderna del trabajo no está tan lejos, como se creería a primera vista, de ideas antiguas relacionadas con la naturaleza del alma y del Estado. Platón concebía el alma a la vez como armonía, poder y principio del movimiento. Como el alma humana, el Estado poseía partes, de las cuales unas estaban subordinadas a las otras en una estructura jerárquica y según una determinada concepción de la justicia. Pero lo esencial en ambos casos es que los elementos activos y racionales se imponían sobre los instintivos y pasionales. A partir de este concepto, pero secularizado, liberado de sus connotaciones mítico-religiosas, Jean Bodin y Thomas Hobbes crean para la política el concepto de **soberanía**. Lo que se defiende en esta idea, como en la noción platónica de la **justicia**, o en el concepto hegeliano del **trabajo**, es la anterioridad del todo con respecto a las partes y la primacía de los principios activos sobre los receptivos y pasivos.

⁸ Totalidad determinada en tanto que se llega a ella a través del trabajo en lo finito.

Sin embargo, por el giro que le da al concepto hegeliano, el marxismo señala ya *el fin de la era del trabajo*, en la medida en que supone que las condiciones materiales determinan completamente la vida espiritual, en lugar del principio que subyacía a la noción original de trabajo (inspirada en la concepción tradicional del alma): que la vida espiritual es capaz de imponerse objetivamente y producir la transformación del mundo. Por otra parte, si bien las ciencias y las técnicas parecen representar en muchos sentidos la expresión tangible del triunfo del hombre sobre la naturaleza inerte, el fetichismo hacia los objetos de la técnica más bien legitima que niega *el fin de la era del hombre*. Todo ocurre como si el asombro por los logros tangibles de la técnica acabara por despertar un injustificado desprecio por las condiciones no tangibles que los hicieron posibles. La creatividad, la autonomía y el pensamiento son desdeñados en nombre de logros que se tienen por definitivos y seguros. De alguna manera, lo que ha sido suprimido es el trabajo, la idea del trabajo, y por lo tanto, también, la idea de lo político.

¿Dónde está, pues, actualmente lo político? Se nos hace creer que en los medios masivos de comunicación: ellos hablan a todos, aparentemente de todo, aparentemente por todos. ¿No son ellos el nuevo *ágora*, el nuevo espacio de la democracia? ¿No concurren a ellos las voces más disímiles, para estar de acuerdo o hacer oposición? Sin embargo, evaluados con los conceptos que hemos venido examinando, comprobamos que lo que le falta a los medios es justamente el sentido: hay choque, hay confluencia, hay oposición, pero no se da el *trabajo* de lo negativo. Hay multiplicidad, hay variedad, incluso están todos representados; pero

no está el todo. Lo que está ausente en los medios -y su nombre lo dice-, es precisamente la *finalidad*, el sentido, la vida del espíritu.

¿Dónde se plantea, pues, la cuestión de la finalidad última, del bien de bienes, del sentido? Si los medios son una potencia impotente, y en ese sentido no pueden hacer sino reificar, servir al *statu quo*, ¿en dónde reside aún la potencia de la negación? Una de las respuestas posibles nos sugiere que en la literatura y en todas las cosas del mismo género.

Nos acogemos a una idea brillante de Maurice Blanchot⁹. En un mundo gobernado por la técnica y la racionalidad instrumental, por el principio de utilidad, la negación no puede existir sino en la forma de lo más inútil, de lo menos racional, de lo menos real que existe: la literatura. Ella constituye además un espacio en el que se realiza todavía un *trabajo* sobre el lenguaje y, por lo tanto, un espacio en el que cabe esperar la apertura de lo político a partir del lenguaje. Maurice Blanchot retoma a Hegel y a Marx; pero la potencia de lo negativo de que él habla no se emplea ahora -y este quizás sea el rasgo distintivo de lo postmoderno- en hacer saltar anquilosadas estructuras sociales que se pretendían eternas, sino en hacer saltar la aparente solidez de las palabras. Porque las palabras no son las cosas, y porque las cosas mismas son pura ilusión, el lenguaje no habla humanamente hasta que no es capaz de dar acogida a lo negativo. En un mundo en el que se ha desterrado la presencia de la muerte -la muerte no existe porque no viene a terminar nada, porque no hace temblar nada; está simplemente, como una cosa más-, el trabajo no puede residir sino en volver a hacer fluido el lenguaje, en transformar su obstinada y pétrea inmovilidad en algo vivo. La literatura destruye las palabras, en la medida en que para decir lo que debe decir se niega a aceptar las posibilidades inmediatas -dadas- del lenguaje. El verdadero escritor lo sabe: las palabras no están hechas para decir el sentido. No hay ninguna afinidad esencial entre las palabras y el sentido que debe ser pronunciado. Si en las palabras las cosas están ausentes, con mucha mayor razón el sentido. Nombrar no es decir, no es revelar; más bien es ocultar. El nombre es como una lápida. Por eso, el lenguaje del escritor discurre por debajo de las palabras, contra las palabras. Y solamente porque se pronuncia en contra de la realidad fragmentada, contra la pretensión de cada

⁹ Blanchot, Maurice, *De Kafka a Kafka*, F.C.E., México, 1993.

palabra de nombrar un ente determinado -como si un ente pudiera tener existencia separada, como si el lenguaje no fuera de manera inmediata la potencia de lo negativo que disuelve toda determinación en un intercambio infinito-, la literatura es la única posibilidad de configurar un sentido que nos queda. Entonces, ¿no puede ser la literatura el último espacio político, bien que un espacio irreal, ficticio, separado?

Volvamos a Aristóteles. Decíamos que a él no le preocupaban tanto los **medios** como los fines. Para él, la idea del bien no era una **cosa** universal, autónoma, separada y real, como acaso se podría interpretar el Bien de Platón, sino un bien **determinado** y con minúsculas, que sin embargo no se dejaba identificar con ningún bien particular, como no fuera el bien político. No era un bien abstracto y universal, como el Bien de Platón; pues un bien **en sí** no les serviría a los hombres, dado que -por definición- jamás podrían adquirirlo. Tampoco podía ser un bien contemplativo. Aristóteles señala no sólo que toda actividad tiende a un bien, sino también que el bien mismo se constituye en la actividad. El bien político es ese bien, entonces, que se constituye en la actividad política y que no existe con anterioridad a ella.

Hay, pues, una analogía evidente entre el bien al que debe tender esencialmente la política y el bien al que tiende ahora la literatura. La obra no existe antes de ser escrita, como sí existe, por ejemplo, la mesa para el carpintero, o el par de zapatos para el zapatero. El escritor auténtico no trabaja con moldes, ni con ideas preconcebidas. Ni siquiera tiene ya las palabras, porque debe transformarlas, luchar contra la pretensión que inmediatamente hay en ellas de ser claras y distintas. Pero además tienen de común la literatura y la política **como debería ser** el hecho de ser concebidas como actividades supremas, que no se dejan subordinar. La política por su propia esencia soberana; la literatura con la excusa de su inutilidad. La literatura no se deja ubicar claramente en el organigrama de las actividades y los bienes porque carece de propósito claro. Es inútil, nula, vacía, marginal. Por eso, cuando la gente corriente quiere aludir a la falta de valor -valor de verdad, de eficiencia, de utilidad- de un texto, dice: "pero esto es solamente literatura".

Cuando el escritor produce su obra, a pesar de que realiza un trabajo -y en cierto modo, realiza el trabajo por excelencia, pues apunta a la transformación más radical-, no actúa en función de la obra, sino en función de una necesidad imperiosa e íntima que le obliga a actuar en relación con el caos de su propia vida interior; que en el fondo no es sino la necesidad, tal como se puede manifestar en un sujeto, de comprender y dar sentido al mundo exterior. Aquí hay que insistir en que en el auténtico trabajo se disuelve la aparente dualidad entre sujeto y objeto. El escritor siente dramáticamente el vacío, lo absurdo de la situación en la que está inmerso, el sin sentido de la política real: coacción sin propósito, violencia sin legitimidad, ausencia de finalidad. La esfera de la política representaba, en otro tiempo, el ámbito donde se definía y realizaba la finalidad suprema del hombre. En relación con ella, todo lo demás era medio; por esa razón, la política podía también restringir, prohibir, marginar; limitar, permitir. Pero este último aspecto, negativo en su esencia, estaba subordinado al Bien que pretendía realizar. Actualmente, la política es el espacio de una negatividad caprichosa: prohíbe, limita, restringe, pero lo hace en nombre de nada, o en nombre de la nada. Se confiesa nihilista, porque no puede justificar su finalidad. Es, o bien pura negatividad, o bien la afirmación de un sentido ilusorio.

Pero el escritor no puede conformarse con la enunciación de un sentido tal. La cuestión de la finalidad todavía no está saldada en él. La obra no aparece como el fin del artista genuino, precisamente porque él es consciente -como el político **que debe ser**- de que ningún bien particular puede ser el bien final, y entonces tampoco su obra. Sin embargo, hay algo en la obra que hace que ella se rebase a sí misma, y es el hecho de que pretende dar cuenta de la totalidad del ser;

de lo universal,

de lo universal, así aparentemente constituya una realidad física concreta, y así el mundo forjado por ella sea un mundo particular y concreto, aunque irreal. La literatura apunta al ser de una manera que no puede hacerlo ya el discurso de la política. Mientras el lenguaje de la política se conforma al nuevo orden (o al nuevo desorden de las cosas), incentivando el acostumbamiento, la literatura describe el vacío, pero lo describe como lo que es, como vacío. Así no enuncie un sentido, la literatura hace evidente por lo menos la ausencia del sentido. Y mantiene viva la cuestión del fin (fin que es muerte; pero también vida, sentido).

En una sociedad utilitarista, nihilista, la obra es la justificación última de todas las actividades. Solamente el escritor es consciente de que la obra no puede constituir su finalidad; solamente él subordina su obra a la finalidad. No solamente porque es consciente, de una manera en que no lo es ningún otro artesano, de que la obra se le enajena una vez terminada -pues la condición del mercado es la enajenación, el inevitable intercambio con los otros-, convirtiéndose en una mercancía exterior; múltiple, mundana, que no responde ya a su exigencia y a su deseo más íntimo;

sino porque sabe que ninguna *cosa* puede constituir una auténtica finalidad, pues finalidad no puede ser sino el *trabajo*, el *sentido*. En principio, toda obra es subvertida por aquello que ella pretendía subvertir; si el escritor había tratado con ella de convertir la densa oscuridad en luz, la salida a la luz de la obra implica necesariamente la conversión de la luz en densa oscuridad.

Pero la obra no existe para el escritor también por otra razón: porque rebasa todo fin concreto. Antes de escribirla, el escritor no puede concebir su obra. Ésta se le escapa necesariamente. La mesa puede existir para el carpintero en un dibujo detallado, que luego sigue con fidelidad; así puede existir también el edificio para el arquitecto. Pero la obra del escritor no tiene el tipo de finalidad que se puede encontrar en el "trabajo" útil. Lo que hay en el primer momento es la nada, la pura desesperación, el vacío. El escritor no trabaja sobre un proyecto que pueda proponer en un espacio público, u ofertar de algún modo. No le queda más recurso que decir: "Lo mío no sirve para nada, es verdaderamente nada, o solamente literatura".

Supongamos que en la obra terminada se pudiese identificar algún fin político -lo cual no es imposible, pues el escritor no está marginado del mundo, aunque lo parezca; no le es indiferente lo que ocurra en el espacio público, ni es ajeno al tráfico de las gentes, con las que acaso gusta de mezclarse-. Aun entonces el escritor no resulta confiable para ninguna causa. La literatura no puede identificarse plenamente con



la quietud y la inmediatez de una presencia, simplemente porque en ella el lenguaje se reconoce de manera esencial como vacío, como búsqueda de sentido, como escritura. Y la escritura es esencialmente ambigua. La escritura solamente existe para la interpretación. Ahora bien, la política **real** funciona con certezas inmediatas. Mientras la literatura hace comparecer la esencia más íntima del lenguaje, restándole consistencia a las palabras y las cosas, la política real, por su propia naturaleza, desprecia lo que hay de inestabilidad en el lenguaje y le obliga a fijar, a establecer, diciéndola, lo que debe ser la realidad.

En tanto que la literatura entrega al lector a lo absolutamente otro -pues el auténtico escritor es fiel a su búsqueda y no a la expectativa de ningún lector entrevistado de antemano-, lo propio del lenguaje político realista es conformarse a él, pues dirige su mensaje a un receptor previamente establecido. La política realista produce, porque predice bien. Opera en el mundo, y como es responsable por los efectos, debe calcularlos de antemano. Por eso, hoy en día la política se confía mejor a la imagen que al texto. En la medida en que la fotografía reproduce lo existente, sin violentarlo, es tautológica: el lector se lee a sí mismo. En cierto modo, la fotografía retrata al que la lee.

La política necesita de un lenguaje que se deje disponer, que responda por anticipado a la pregunta aristotélica por el propósito, el bien, el fin, el aporte a la felicidad del individuo y del grupo, el logro evidente, la causa final que decide todos los movimientos. El fin -dado de antemano, enunciable, presente- justifica los medios y los medios prometen el fin. Para la política realista, el uso del lenguaje es una **actividad** más, con vistas a un bien (no el bien mediado, lejano, complejo de la política **como debe ser**, sino el bien inmediato de la persuasión). Por eso, aquí el enfoque pragmático es casi obligatorio. La literatura promete apenas la infelicidad, el abismo, el temblor; la potencia disolvente de la nada, **el trabajo**; el lenguaje domesticado por la política realista, en cambio, está obligado siempre a hacer algo, a producir algo, a solucionar algo, a servir a algo.

El fin justifica los medios, ¿pero qué justifica el fin? La política realista, la política actual, elude esta pregunta, como si para ella la cuestión de los medios, el problema de la operatividad, fuera el único relevante. Es verdad que el fin esclarece los medios, pero ¿qué esclarece el fin? ¿Desde

dónde se establece el sentido? En cierto modo, ese es el problema que angustia a la literatura. Así como en el tráfago de la acción anodina, en la reiteración de lo mismo, en la operatividad sin objeto hay la más absoluta falta de movimiento y de creatividad, así también, en la nulidad en que se reconoce -y conque es reconocida - la literatura, reside la promesa de mundos nuevos, apenas entrevistos. Justamente porque es capaz de destruir idealmente el mundo de la presencia -marginándose de la utilidad, del bien-, y porque no se compromete con ningún objetivo determinado y finito -aunque parece ocuparse de lo particular, su propósito es lo universal-, sino con el sentido. La literatura desconfía de la utilidad, se aparta de ella, y así es como reorienta y aclara el destino común.

La apariencia de impotencia y de inocuidad deriva en la literatura de su naturaleza ficcional; pero es ella también la que le permite ocuparse con seriedad del problema del sentido. En cambio, la literatura realista, en la medida en que preserva la ilusión del mundo conocido -es decir, el desconocimiento y la ignorancia-, sirve a los mismos fines inmediatos a los que sirve la política realista, la única que conocemos a través de los **mass media**. *Crafia*



