

Filosofía y literatura: sendas entrecruzadas

Julián Serna

Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia

Reivindicada la literatura como la más idónea de las vías para registrar las diferencias, para sensibilizarnos hacia el otro, se reconoce su valor filosófico, en particular desde el punto de vista del pluralismo, al tiempo que se toma distancia de algunas teorías rivales: la de Habermas, comprometida con la escisión filosofía-literatura; la de Derrida porque asimila la filosofía a la literatura.

*

"Philosophy and Literature: Crossroads". Reinstated literature as the most appropriate way to register differences in order to sympathize with the Other, the A. acknowledges its philosophical value specially from the viewpoint of pluralism. At the same time, he drifts away from some rival theories, such as Habermas' conception engaged with the gap between philosophy and literature, and Derrida's, whereby philosophy is assimilated to literature.

1. Introducción

Al tiempo que el proyecto político-filosófico de la modernidad profesa valores claramente pluralistas como los contenidos en el célebre tríptico: igualdad, libertad y fraternidad, no menos cierto es que los filósofos de la modernidad se comprometen con un modelo de mundo que gira alrededor de un centro. De allí sus vínculos con el universalismo fundado en la idea de un sólo dios, un sólo mundo, un hombre tipo, conceptos como los de historia universal y hombre normal, la pregunta por el método, inclusive. De allí que la modernidad sea una etapa de transición entre el universalismo platónico-cristiano y el advenimiento de un pluralismo todavía más radical, el mismo que con diversas etiquetas (perspectivismo, contextualismo, deconstruccionismo, entre otras) pugna por emanciparse de la metafísica.

¿Por qué los filósofos de la modernidad insisten en la defensa del universalismo, cuando las diferentes disciplinas humanísticas –antropología, lingüística, psicología, historia– no cesan de aportar evidencias en favor de la diversidad, y en última instancia, del pluralismo? Porque la aplicación del proyecto político-filosófico de la Ilustración se concreta a través de los universales, bien sea de unos derechos humanos universales, bien sea de unas reglas de juego universales. Si se deja de lado el universalismo, argumentan los filósofos en cuestión, se terminaría por legitimar el *statu quo*, se concluiría que *todo vale*, y el ideal de justicia social colapsaría en consecuencia. Advierte Mardones: “Si hay un cierto ‘todo vale’ (*anything goes*) histórico-cultural, quedamos presos de lo que hay, de lo que existe y se impone.”¹ Reivindicar el universalismo no es tarea fácil, sin embargo.

82

A partir del proceso de descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial, el multiculturalismo se hizo todavía más evidente, así como la defensa de los ideales político-filosóficos de la Ilustración

¹ Mardones, José María, “El neoconservadurismo de los posmodernos”, en: Vattimo, Gianni, *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona: Anthropos, 1994, p. 30.

difícilmente pudiera realizarse en torno a determinado fin de la historia, a determinada escala de valores, cuando al respecto abundan las diferencias. Hay quienes postulan, en su defecto, la universalidad de los criterios para dirimir diferencias y construir acuerdos. Ni siquiera eso. Porque la universalidad del método implicaría una relación del investigador con el asunto al margen de las circunstancias, ello sería discutible. Han pasado los tiempos de la *filosofía de la conciencia*, cuando se asumía que hablar es hablar de algo así no más; lo cierto es que uno habla de algo con alguien o por lo menos con respecto a alguien (otro tanto ocurre cuando uno piensa), como en efecto ha sido verificado por filósofos y lingüistas.

Habiendo asumido la dicotomía habla-lengua, Saussure circunscribe a la última el objeto de la lingüística; confinado el estudio del lenguaje al hablante-oyente ideal, Chomsky limita la investigación en cuestión a la ideación, al juicio. El habla, la *performance*, sería desplazada a la periferia de los estudios lingüísticos. Se trataría de una situación provisional, no obstante. Con el auge de la pragmática lingüística las cosas cambian. Tanto la lengua, como el hablante-oyente ideal, nada más serían una abstracción, una idealización, una estilización, y lo “real” sería, en cambio, la comunicación, la cual se realiza a través de actos de habla, es decir, del habla que responde, interpela, pregunta, informa a otros, así sea en ausencia; del habla que transcurre en medio de unas circunstancias, en determinado contexto.

Porque Habermas advierte que “todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado”², en los que el autor hablaría para un hipotético escenario universal, no puede menos que reivindicar el protagonismo del contexto, en consonancia con los nuevos paradigmas de la filosofía y la lingüística, y en particular, lo asume como *mundo de la vida*, es decir, como horizonte universal para la comprensión comunicativa “que queda a las espaldas de los participantes en la comunicación. A éstos sólo les es presente en la forma prereflexiva de unos supuestos de fondo que se dan por descontados y de unas habilidades que se dominan sin hacerse problema de ellas”³.

² Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987, t.1, p. 17.

³ *Ibid.*, t.1, p. 429.

El *mundo de la vida* definido por Habermas estaría al servicio de la comprensión, pero también del acuerdo. El mundo de la vida es, según Habermas: "...el lugar trascendental en que hablante y oyente... salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que puedan criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo."⁴ ¿Por qué no todos los filósofos reconocen en el debate público la más expedita de las vías para conquistar acuerdos, cuando algunos consideran necesario dilucidar primero lo no dicho en lo dicho, pero implicado, a manera de ejercicio hermenéutico, cuando no deconstructivo? Porque toman en consideración la diversidad de contextos. Habermas, en cambio, subraya su unidad.

¿Cómo sustentar la unidad del *mundo de la vida* a pesar de su diversidad, en la que insisten los filósofos comprometidos con la hermenéutica o la deconstrucción? He ahí el reto para quien se propone preservar la dosis de universalismo suficiente para salvaguardar el proyecto político-filosófico de la Ilustración. En particular, Habermas asume una postura evolutiva, "que permita entender la sucesión empírica de las imágenes del mundo como una secuencia de pasos de aprendizaje, reconstruible... desde la perspectiva del participante, como si éste mismo la hubiera recorrido, y abierta a la comprobación intersubjetiva"⁵.

Porque la acción comunicativa se realiza de cara al *mundo de la vida*, un mundo en el que no sólo hay continuidad, sino además progreso, de acuerdo con Habermas, es posible preservar los alcances ecuménicos del proyecto político-filosófico de la Ilustración, en tanto los mundos de la vida más atrasados serían explicados, discutidos, valorados a partir de los más adelantados.

Reivindicada la unidad de la diversidad de los contextos desde un punto de vista evolutivo, Habermas define en los siguientes términos la utilidad de los acuerdos conquistados por los participantes en el diálogo: "Los procesos mediados por el lenguaje, como son la

⁴ *Ibid.*, t.2, p. 179.

⁵ *Ibid.*, t.1, p. 100.

adquisición de saber y la tradición cultural, la formación de identidades individuales y colectivas, la socialización y la integración social, resuelven problemas que se plantean en el mundo.”⁶ No todos los procesos comunicativos conducen a la resolución de problemas, los hay que les compete la apertura de mundo. La literatura por ejemplo. Dice Habermas: “Los correspondientes sistemas culturales de acción administran las *capacidades de solución de problemas* de forma similar a como el arte y la literatura las *capacidades de abrir mundo*.”⁷ Ello amerita una explicación.

En *Cómo hacer cosas con palabras*, cuando se refiere a los actos de habla que no sólo dicen sino que además hacen, Austin atribuye un estatuto “especial” a los enunciados literarios: “...una expresión realizativa será hueca o vacía de *un modo peculiar* si es formulada por un actor en un escenario, incluida en un poema o dicha en un soliloquio... En tales circunstancias el lenguaje no es usado en serio, sino en modos o maneras que son *dependientes* de su uso normal.”⁸ Y es en esa dicotomía entre lo serio y lo no serio, entre los actos ilocucionarios plenos y los actos ilocucionarios huecos, de la que parte Ohmann, antecesor directo de Habermas.

Discutidos los criterios por medio de los cuales se ha pretendido distinguir la literatura de lo que no lo es, habiéndolos reconocido insuficientes, Ohmann aventura la siguiente hipótesis: “...si atendemos a los actos ilocutivos, podemos identificar una ruptura cognitiva perfectamente clara entre literatura –poemas, obras de teatro, novelas, chistes, cuentos de hadas, fantasías, etc.– y discursos que no son literatura. Las obras literarias son discursos en los que están suspendidas las reglas ilocutivas usuales. Si se prefiere, son actos sin las consecuencias normales, formas de decir liberadas del peso usual de los vínculos y responsabilidades sociales.”⁹ Al retomar las ideas de Ohmann, Habermas libera la literatura de los compromisos con el

⁶ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989, p. 247.

⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁸ Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós, 1990, p. 63.

⁹ Ohmann, Richard, “El habla, la literatura y el espacio que media entre ambas”, en: Van Dijk, T.A., *et al.*, *Pragmática de la comunicación literaria*, Madrid: Arco, 1987, p. 44.

mundo, cuando asume que sus enunciados carecen de fuerza ilocucionaria. Leemos en *El discurso filosófico de la modernidad*: “La neutralización de la fuerza ilocucionaria torna virtuales las relaciones con el mundo... y exime a los participantes en la interacción de entenderse sobre algo en el mundo... para poder así coordinar sus planes de acción y, con ello, contraer obligaciones relevantes para la secuencia de la acción.”¹⁰

Aunque es posible reconocer la filiación Austin-Habermas, previa mediación de Ohmann con respecto a la discriminación de los enunciados literarios, debemos señalar la siguiente diferencia. La literatura, cuyos enunciados carecen de fuerza ilocucionaria, no sólo sería una expresión hueca y vacía de acuerdo con Austin, cuando además sus “maneras caen dentro de la doctrina de las *decoloraciones del lenguaje*”¹¹. Más aún, Austin incluye la literatura dentro de los usos “‘parásitos’ del lenguaje, que no son ‘en serio’ o no constituyen su ‘uso normal pleno’”¹². Habermas, en cambio, adopta la concepción de la literatura formulada por Jakobson, de acuerdo con la cual los enunciados literarios son enunciados autoreferenciales. De allí el relevo de una formulación negativa “los enunciados literarios carecen de fuerza ilocucionaria” por una formulación positiva “los enunciados literarios poseen una vocación locucionaria únicamente”, y de esa manera se solapa la discriminación padecida.

Confinada la literatura al plano locucionario, la función de *apertura de mundo* en Habermas¹³ gira alrededor de los elementos ficcionales, narrativos, metafóricos¹⁴. Ello le permite trazar las fronteras

¹⁰ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad, o.c.*, p. 243.

¹¹ Austin, John L., *o.c.*, p. 63.

¹² *Ibid.*, p. 148.

¹³ Porque el concepto de “apertura de mundo” no sólo es utilizado por Habermas, sino además por Heidegger y Gadamer, es menester realizar su deslinde. Mientras la concepción de *apertura de mundo* de estirpe heideggeriana (previa concepción del mundo como mundo apalabrado) provoca efectos perlocucionarios; la función de *apertura de mundo*, atribuida por Habermas a la literatura, limita sus efectos al plano locucionario.

¹⁴ Si bien el lenguaje normal (y la expresión *lenguaje normal* remite a Austin) está “...impregnado de elementos ficcionales, narrativos, metafóricos y en general de elementos retóricos”, de acuerdo con Habermas en: *El discurso filosófico de la modernidad, o.c.*, p. 244, dichos “elementos retóricos” no juegan un mismo papel en los enunciados literarios y en los no literarios. Leemos en Habermas: “La función

entre los enunciados literarios y los no literarios. Ajena a los enunciados ilocucionarios, no comprometida con la resolución de problemas, dominada, en cambio, por sus elementos retóricos, los mismos que hacen de la *apertura de mundo* un fin en sí misma, confinada, en síntesis, a su dimensión locucionaria, la literatura adquiere un estatus diametralmente opuesto al de aquellas disciplinas como la ciencia, la técnica, la moral y el derecho que están en condiciones de provocar mutaciones en el *mundo de la vida*, de resolver problemas, de acuerdo con Habermas.

En particular, nos interesa discutir las siguientes ideas sostenidas por Habermas:

- La posibilidad de reducir a la unidad la multiplicidad de los contextos a través de una concepción evolutiva.
- La incapacidad de la literatura para resolver problemas.

2. Los contextos compartidos

A través de la acción comunicativa formulada por Habermas, los participantes exponen sus pretensiones de verdad, rectitud y autenticidad por medio de un diálogo libre entre iguales, diálogo que eventualmente permita conquistar acuerdos. Porque no todos los actos de habla resultan adecuados para semejante fin, el autor de la *Teoría de la acción comunicativa* plantea algunas condiciones al respecto.

Para la acción comunicativa, "sólo pueden considerarse, pues, determinantes aquellos actos de habla a los que el hablante vincula pretensiones de validez susceptibles de crítica"¹⁵, cuando los participantes en el diálogo formulan pretensiones de verdad, rectitud y autenticidad debidamente argumentadas. Ello no estaría exento de implicaciones. Dada una pretensión de validez argumentada, "los participantes en la interacción quedan en principio en franquía para responder con un 'sí' o con un 'no' a las pretensiones de validez"¹⁶. Quien

lingüística de apertura de mundo no cobra autonomía frente a las funciones expresivas, regulativas, informativas, del lenguaje. En cambio, es precisamente eso lo que acaso ocurra en la elaboración literaria." (*Ibid.*, p. 245).

¹⁵ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, o.c., t.1, p. 391.

¹⁶ *Ibid.*, t.2, pp. 106-107.

no comparta lo dicho por el otro deberá hacer explícito su desacuerdo, porque su silencio sería interpretado como una forma de asentimiento. Expuesta la argumentación, dirá Habermas: "...el oyente sólo puede recusar la emisión de un hablante si *niega* su validez. El asentimiento significa entonces la negación de la no validez de la emisión afirmada."¹⁷ Al conocer las pretensiones de validez argumentadas, el interlocutor quedaría ante la siguiente disyuntiva: o las refuta mediante argumentos, o las acepta. Habermas advierte: "El oyente puede quedar 'atado' por las ofertas de los actos de habla porque *no puede recurrirlas a voluntad, sino que solamente puede negarlas*, esto es, rechazarlas con razones."¹⁸

Como se trata de actos de habla por medio de los cuales no sólo se exponen pretensiones de validez argumentadas, sino que además se posibilitan acuerdos, ellos deben cumplir con algunas condiciones. En primer lugar, cada palabra se compromete con el significado que ha hecho carrera en la respectiva comunidad, es decir, con un hipotético significado propio. Así lo explica Habermas: "Los actores se comportan racionalmente mientras utilicen predicados tales como sabroso, atractivo, chocante, repugnante, etc., de modo que los otros miembros de su mundo de la vida puedan reconocer bajo esas descripciones sus propias reacciones ante situaciones parecidas. Cuando, por el contrario, utilizan estándares de valor de forma tan caprichosa que ya no puedan contar con la comprensión dimanante de la comunidad de cultura, se están comportando idiosincrásicamente."¹⁹ En segundo lugar, el lenguaje se asume como lenguaje proposicional. Leemos en Habermas: "Nuestro saber tiene una estructura proposicional"²⁰, cuando el significado y el sentido del discurso estaría circunscrito al significado y al sentido de las proposiciones contenidas en él. Al impedir la promiscuidad semántica, la circulación de semas allende la proposición, Habermas cierra las puertas al *vagabundeo de lo semántico* (expresión acuñada por Derrida) por medio del cual se gestan significados y sentidos de orden extraproposicional como acontece en la poesía.

¹⁷ *Ibid.*, t.2, p. 107.

¹⁸ *Ibid.*, t.2, pp. 107-108.

¹⁹ *Ibid.*, t.1, p. 35.

²⁰ *Ibid.*, t.1, p. 24.

Porque “un acto de habla se compone de una oración realizativa y una oración subordinada de contenido proposicional”²¹, Habermas no sólo formula condiciones de orden proposicional para los participantes en el diálogo, cuando, además, los compromete con el ideal de la sinceridad. Los actos de habla que interesan, dirá Habermas, son aquellos en los “que el hablante no quiere decir (*meint*) nada distinto del significado literal de aquello que dice”²².

Enumeradas las condiciones exigidas en el marco de la teoría de la acción comunicativa para los actos de habla, surge la siguiente pregunta: ¿basta que los discursos no sean ambiguos (se comprometan con los significados propios de las palabras), restrinjan su significado y sentido al orden proposicional y el autor sea sincero para que nos entendamos, para que estemos en condiciones de conquistar acuerdos? Así Habermas lo crea, otros lo dudan.

Leemos en Winch: “...la inteligibilidad de algo nuevo, dicho o hecho, depende en cierto modo de lo que ya se ha dicho, hecho y entendido.”²³ En otras palabras, la inteligibilidad de un discurso, de un texto, no deriva únicamente de lo dicho, sino también de la tradición en medio de la cual se dice. Es menester precisar los alcances de semejante afirmación. Aun cuando identificar el referente sensible suele ser condición necesaria y suficiente para entendernos en el ámbito físico-biótico; en lo relativo al ámbito socio-cultural, en cambio, la comunicación se hace fluida únicamente hasta donde llegan los contextos compartidos. Aunque múltiples tradiciones unen a los pueblos que participan de la cultura occidental, no faltan las especificidades. Winch dirá al respecto: “La vida francesa y la inglesa difieren, por supuesto, en diversos aspectos, y en esos aspectos puede haber realmente dificultades relativas a la traductibilidad de oraciones de un lenguaje a otro.”²⁴ Variaciones mayores registran las sociedades “primitivas”, las culturas míticas.

Porque Habermas articula la multiplicidad de mundos de la vida dentro de una misma dinámica de progreso, sería posible la compren-

²¹ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1989, p. 83.

²² Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, o.c. t.1, p. 381.

²³ Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 60.

²⁴ *Ibid.*, p. 92.

sión de las tradiciones antiguas desde la racionalidad moderna, en la medida en que la última serviría de patrón y medida para las primeras, cuando la dificultad de dilucidar los enunciados míticos, por ejemplo, estriba en que los mundos objetivo, social y subjetivo no han sido diferenciados todavía, y bastaría separar los últimos para hacer comprensibles los primeros en el marco de la racionalidad moderna.

Para Winch, en cambio, la comparación de las distintas culturas no resulta tan fácil como a primera vista parece, cuando sus diferencias no necesariamente son variedades de lo mismo. Leemos al respecto: "Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podamos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana."²⁵ Lo interesante de otras culturas no son otras maneras de hacer las mismas cosas, sino otras cosas por hacer. Para cada sociedad, el mundo se extiende hasta donde se ha apalabrado sentido, y en lo que respecta al ámbito socio-cultural, las diferencias abundan, siendo evidente que no habitamos el mismo mundo. Ante la multiplicación de los horizontes de sentido, los filósofos universalistas amenazan a los pensadores como Winch con el fantasma del solipsismo. No es otro el punto a discutir.

Si habitamos mundos (horizontes de sentido) parcialmente diferentes, si nuestro léxico y hábitos lingüísticos, nuestra racionalidad, inclusive, no necesariamente es la misma, no faltan las dificultades para alcanzar la comprensión, para conquistar acuerdos, como lo han advertido los antropólogos en todo tiempo y lugar. ¿Reconocer tales dificultades equivale a postular la inconmensurabilidad de las culturas? No. Quienes reivindican la diversidad de culturas no están obligados a concluir que únicamente se entienden con quienes participan de la suya. Si dos personas comparten la misma cultura, se facilita su comunicación en algunos puntos; lo mismo diríamos si acontece con su profesión, sus aficiones, etc. No todo depende del punto de partida, sin embargo. A través de la laboriosa construcción de contextos compartidos, personas vinculadas a distintas culturas, disciplinas, etc., terminan por entenderse en aquellos asuntos en los que previamente se separaban prejuicios, presunciones o presupuestos diferentes.

²⁵ *Ibid.*, p. 77.

Una cosa sería la inconmensurabilidad de las culturas en el momento de su encuentro o cruce, otra sería su inconmensurabilidad en definitiva. Si han sido los antropólogos quienes han reconocido la dificultad de entender otras culturas, de comunicarse con grupos de personas cuyo *mundo de la vida*, cuyos contextos, son diferentes, grupos de personas que parten de otras expectativas, han sido también ellos quienes han terminado por descifrar dichas culturas después de una laboriosa construcción de contextos compartidos, después de haber vivido un tiempo con los nativos, por ejemplo. No es suficiente que nuestros enunciados sean claros y distintos como quería Descartes; que seamos informativos y veraces, pertinentes y claros de acuerdo con Grice; es menester ir más lejos todavía.

No han sido los antropólogos los únicos en reconocer la necesidad de tender puentes entre quienes habitan mundos diferentes, puentes sin los cuales la comprensión, los acuerdos, se dificultan. Filósofos como Heidegger manifiestan cierto desdén hacia congresos y conferencias, actividades intelectuales puntuales en las que los participantes intercambian conocimientos, defienden posiciones, pero no tienen la oportunidad (o la tienen de manera insuficiente) de construir contextos compartidos. En "La época de la imagen del mundo", Heidegger se refiere así al papel del intelectual en los tiempos modernos: "Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación... El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos... Se vincula a contratos editoriales, pues ahora son los editores los que deciden qué libros hay que escribir."²⁶ Las preferencias de Heidegger estarían, en cambio, del lado del seminario. En una entrevista concedida a la Revista *L'Express* en 1970, Heidegger ya jubilado reconoce: "Lo que más falta me hace es el diálogo con una docena de estudiantes en los seminarios."²⁷ A través de un proceso de diálogo, pero también de lectura y escritura, el seminario investigativo alemán permite al grupo de alumnos dirigidos

²⁶ Heidegger, Martin, "La época de la imagen del mundo", en: *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 84.

²⁷ Conversación con Heidegger (Tomado del *L'Express*, 954-20-26 (1969)), en: *Ideas y Valores*, 35-37 (1970), p. 94.

por el profesor apropiarse de los presupuestos y los fines, así como también del léxico característico de un problema, de un autor, todo lo cual les permite cooperar, disentir, emular, y en cualquier caso avanzar en el proceso de profundización.

La diferencia entre las conferencias (cuando el conferencista cumple por ejemplo con las exigencias de Grice) y el seminario investigativo alemán no sólo es de tiempo. En el mencionado comentario de Heidegger consignado en la revista *L'Express*, el filósofo termina diciendo a propósito de los seminarios: "Solamente entonces se puede 'hacer ver', mostrar lo que es importante en la filosofía"²⁸. Porque "mostrar" no es lo mismo que "decir", la diferencia entre las conferencias circunscritas al decir y los seminarios en condiciones de "hacer ver", mostrar; entre la información impartida y la comunicación laboriosa no debe pasarse por alto ni mucho menos.

Porque las exigencias de Habermas relativas a los *actos de habla* pudieran limitar las posibilidades de comunicación de los participantes en el diálogo, se haría necesario adelantar la construcción de contextos compartidos. Porque la diferencia entre la discusión pública puntual y la construcción de contextos compartidos no es sólo de tiempo, cuando la última permite ir más allá del simple "decir", cuando, además, permite "mostrar", de acuerdo con Heidegger, ello llevaría a repensar la pretendida autosuficiencia del discurso no literario confinado al simple "decir".

3. Racionalidad y retórica

Lo que se dice se dice de algo, se explicita a través de proposiciones; lo que no se dice, pero eventualmente se muestra, va más allá de lo dicho y exige, en cambio, la utilización de recursos literarios extraproposicionales. En la poesía abundan los ejemplos. Leemos en la primera estrofa del poema "Al través de los años" de Delio Seraville (seudónimo de Ricardo Sarmiento):

"Al través de los años la imagino
aún en las risueñas alquerías,

²⁸ *Ibid.*, p. 94.

cuando al atardecer, todos los días
me esperaba en la huerta del vecino.”²⁹

Más allá de la anécdota, del reiterado recuerdo de una muchacha (amiga, novia) con quien el poeta se reunía a diario en los predios de la casa contigua a la suya, las palabras, los giros utilizados transmiten resonancias semánticas que al acumularse a través de la lectura nos muestran algo que trasciende lo dicho. La expresión “risueñas alquerías” sugiere la imagen de una estancia campestre exenta de peligros o problemas, en donde la vida nos sonrío. Imaginar a la amiga, a la novia “a través de los años”, pero también haber compartido con ella el atardecer “todos los días”, constituyen otras tantas rutinas, sugieren otros tantos rituales. Consumada la espera, la ausencia se trasmuta en presencia, operación mágica, alquimia del tiempo en la que los enamorados reinciden sin perder el encanto de la primera vez. Convertida en punto de encuentro, la huerta del vecino se erige en *eje del mundo*. La estrofa, en síntesis, no sólo termina por suscitar en nosotros la idea de un episodio romántico, plácido, inocente, cuando, además, nos transmite la sensación de un episodio sagrado, primordial, y en esa medida trasciende el significado proposicional de los versos.

Así resulte evidente el protagonismo de los recursos literarios en la comunicación, Habermas no sólo asume el discurso como discurso lineal-proposicional, sino que, además, reivindica el significado propio de las palabras. Considerando que en la historia de la filosofía se han clasificado como formas de discurso “superiores” las que rehuyen los sentidos figurados, es decir, desviados, y en primer lugar, la metáfora (Aristóteles), las exigencias de Habermas no son una excepción. Así la situación haya cambiado en las últimas décadas, cuando en las obras de Nietzsche, Heidegger y Derrida los recursos literarios adquieren un protagonismo de primer orden, la tendencia a prescindir de ellos todavía tiene adeptos entre los filósofos. Nos proponemos discutirla.

²⁹ Seraville, Delio, “Al través de los años”, en: *Al través de los años...*, Bogotá: Litografía Colombia, 1970, p. 13.

Hay quienes extienden a las disciplinas humanísticas las exigencias propias de la racionalidad apodíctica por medio de la cual se articulan las investigaciones de los fenómenos del ámbito físico-biótico. De allí el compromiso con el *estilo plano*, con la lógica, inclusive. Porque presupone un espacio semántico rectilíneo, en donde las cosas están distribuidas en grupos, y los grupos en grupos de orden superior, en donde un elemento no puede pertenecer a dos grupos a la vez, el silogismo aristotélico no sería aplicable a todos los mundos posibles, sino sólo a los regidos por una rigurosa taxonomía. No sería el caso del ámbito socio-cultural en el que los fenómenos designados por una misma palabra no participan de la misma esencia, sino que comparten un cierto *aire de familia* (expresión acuñada por Wittgenstein) únicamente, como acontece con los fenómenos rotulados con palabras como “filosofía”, “literatura”, “religión”, “cultura”. De allí el protagonismo de las diferencias. ¿Qué hacer?

Para dar cuenta de las diferencias entre fenómenos afines a través de un lenguaje que gravita alrededor del nombre común, no sólo debemos acudir a las figuras retóricas por medio de las cuales se multiplican los usos de la misma palabra sino, además, inducir significados y sentidos de orden extraproposicional. Ello trae sus dificultades. La polisemia de allí mismo derivada genera ambigüedad. Una vez emitida, escrita una palabra, nada ni nadie garantiza que las resonancias semánticas sugeridas en la mente del interlocutor, del lector, sean justamente las que estaban en la del autor, cuando pudieran surgir aquellas otras acumuladas por la palabra a través de sus usos. Leemos en la *Retórica general*, obra colectiva del grupo de lingüistas de Lieja: “como... nuestros discursos están obligatoriamente compuestos por palabras (los semas están más acá del lenguaje, recordémoslo) estamos continuamente obligados a introducir en nuestro discurso semas que no son esenciales a nuestro propósito.”³⁰ He ahí un fenómeno rico en implicaciones. De explicitarlas se ocupa Derrida. Dadas las resonancias semánticas acumuladas a través de sus usos por las palabras, por las frases contenidas en el texto, éste termina por implicar otras palabras, otras frases, otros textos más allá de las inten-

³⁰ Grupo μ , *Retórica general*, Barcelona: Paidós, 1987, p. 78.

ciones del autor, los mismos que a su vez implican otros textos, y así sucesivamente, hasta configurar un texto único, total, el mismo que escribimos y reescribimos a diario, de acuerdo con el insigne pensador francés.

Porque la utilización de los recursos literarios exigidos para expresar las diferencias del ámbito socio-cultural induce la multiplicación de significados y sentidos alrededor de una misma palabra, de respuestas en torno de una misma pregunta, y en última instancia, de *ismos*, ello (también) se traduce en la banalización de las diferencias hasta hacerlas literalmente in-diferentes, dando lugar al relativismo o, inclusive, al nihilismo. ¿Qué hacer? Nos veríamos abocados al siguiente dilema: ¿o reducimos lo racional a lo proposicional y transmutamos la palabra en concepto, simplificando la existencia, miopes ante las diferencias, y ejercemos violencia sobre ellas para imponer verdades o facilitar acuerdos; o multiplicamos las interpretaciones, cómplices de una laxitud semántica en la que *todo vale*, en la que el relativismo más temprano que tarde degenera en nihilismo? Se trataría de un falso dilema, sin embargo. No estamos condenados a elegir entre universalismo y relativismo. Historiadores como Toynbee y Spengler reivindican la existencia de una diversidad de culturas; filósofos como el último Wittgenstein, la existencia de diversos juegos del lenguaje o, como el último Heidegger, de casas del ser. Sin incurrir en el *todo vale*, promueven determinadas posturas en detrimento de otras, como la primacía de la cultura sobre la civilización en Spengler, el desenmascaramiento de los pseudo-problemas de la metafísica en Wittgenstein o la reivindicación de la diferencia ontológica ser-ente en Heidegger.

Aunque la existencia de unidades culturales construidas dentro de límites geográficos definidos ha sido una de las constantes de la historia, no menos cierto es que a raíz del auge de los medios de comunicación de masas, los mismos que no requieren de visa para atravesar fronteras, ellas han perdido su condición de tales, siendo evidente la diversidad de léxicos dentro de una misma sociedad, dentro de una misma ciudad, inclusive. Es cuando los *pensadores apocalípticos* interpretan el pluralismo surgido de la crisis de los sistemas como relativismo, como nihilismo, inclusive. Ello sería discutible. Así no haya un lenguaje universal, ni sea posible la traducción

automática de los discursos, así no haya un léxico en condiciones de erigirse en patrón y medida de los demás, los diferentes léxicos no son fenómenos individuales, sino fenómenos sociales. Entre quienes hablan el mismo léxico, los mundos construidos resultan compatibles cuando no afines. ¿Qué acontece, en cambio, si se comunican personas que hablan diferentes léxicos? Porque una misma palabra en diferentes léxicos refleja los énfasis propios del respectivo rol, la comunicación no sería automática ni mucho menos; porque los distintos léxicos se diferencian a partir del lenguaje ordinario común, no sería otro el punto de partida para la construcción de contextos compartidos.

Discutida la crítica al uso de los recursos literarios, crítica cuyos antecedentes se remontan a Locke, cuando no a la filosofía clásica griega; así como también la crítica al pluralismo, la misma que fuera realizada por los *pensadores apocalípticos*, quienes lo asimilan al relativismo, al nihilismo, inclusive, restaría repensar el estatuto del arte, en general y de la literatura, en particular, los mismos que a los ojos de Habermas no estarían habilitados para la resolución de problemas.

Con Platón, el arte se consideró copia de una copia, es decir, imitación. En la modernidad, el arte se asumió como expresión de la subjetividad. El mundo de las ideas en Platón y la cartografía de las facultades entre los modernos constituyen otros tantos invariantes que los artistas no podían menos que respetar. El valor de los enunciados literarios sería en ambos casos un valor locucionario únicamente. Entre sus corolarios estaría el siguiente: mientras la filosofía se ocuparía de descubrir el orden del mundo, la literatura, en cambio, se encargaría de inventar mundos por el atajo de la imaginación. No fue una situación definitiva.

A partir del reconocimiento de la subjetividad se asume el mundo como mundo construido por nosotros. A partir del *giro lingüístico* se hace evidente que el lenguaje –nuestro léxico, nuestros hábitos lingüísticos– no es neutral, que el mundo para nosotros es un mundo “apalabrado” y que el hombre, asumido como red de significados y sentidos, se reconstruye al construir mundo. Entre sus corolarios estaría el siguiente: no sólo la lectura de un tratado filosófico puede alterar nuestra red de significados y sentidos, esto ocurre con la lectura de una novela, de una poesía.

Cuando los filósofos se ocupan de los universales, si sus discursos están regidos por una hipotética racionalidad apodíctica, ellos reconocen sus obras como diferentes de la literatura. Cuando, en cambio, el mundo se concibe como mundo en construcción, como mundo apalabrado; cuando el hombre se asume como un ser a medio hacer, en camino, resulta evidente que no sólo el pensador provocaría alteraciones en la red de significados y sentidos a través de la cual transcurre su existencia, cuando, además, ciertos poetas harían otro tanto. Porque los filósofos ya no hablan de razón pura, sino de juegos de lenguaje (último Wittgenstein); porque ya no hablan de demostración lógica, sino de argumentación retórica (Perelman), la filosofía empieza a ser proclive al pluralismo como desde siempre lo ha sido la literatura, y más que aspirar a la verdad única o última, preservaría el horizonte abierto del porvenir. Porque las fronteras entre la filosofía y la literatura se difuminan en más de un sentido, Derrida clasifica a la filosofía como parte de la literatura, no sólo porque “el acontecimiento literario atraviesa y desborda incluso a la filosofía”³¹, como sostiene en entrevista concedida a Cristian Descamps, sino, además, porque la literatura tolera, pero también induce e incita a formular preguntas que los textos filosóficos soslayan. Algo similar sucede con Rorty, para quien en el lugar antaño ocupado por la filosofía estaría hoy la literatura.

¿Existe un abismo entre la filosofía y la literatura como pretende Habermas, o es posible, en cambio, reducir la una a la otra como se colige de algunas aseveraciones de Derrida? Sería un falso dilema. Aunque los puntos de encuentro de la filosofía y la literatura son hoy indiscutibles, no por ello olvidamos sus diferencias. Lo propio del filosofar remite a su disposición a repensar los presupuestos y los fines. La literatura, en cambio, se ocupa de la construcción de mundos posibles por el atajo de la imaginación, los hace únicos e irrepetibles, así no necesariamente se limite a ello.

³¹ Entrevista realizada en enero de 1982 y publicada en: VV.AA., *Entretiens avec Le Monde, I, Philosophies*, París: La Découverte/Journal Le Monde, 1984 (tomada de: <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/descamps.htm>)

A pesar de sus particularidades, el poetizar y el pensar se encuentran, se cruzan. A ello se refiere Heidegger cuando advierte: “Lo que se dice haciendo poesía y lo que se dice pensando nunca son dos cosas iguales; más en ocasiones son lo mismo... Esto puede ocurrir cuando la poesía es sublime y el pensar profundo.”³²

No faltan las obras literarias en las que se debatan los fines de determinada sociedad o cultura. A ello alude Martha Nussbaum en *Justicia poética*. No faltan los poetas cuyas obras confrontan los presupuestos de Occidente. No es otra la lectura que hace Heidegger de la obra de Hölderlin. No falta, por último, la filosofía que (también) se ocupa de la creación de mundos posibles (aun cuando su pretensión sea otra) por el atajo de la imaginación, como ocurre con la metafísica.

4. La reivindicación de la literatura

En el marco de la acción comunicativa de Habermas, en la que las pretensiones de verdad, rectitud y autenticidad se debaten con argumentos, abrir un abismo entre la filosofía y la literatura sería una forma de evitar la contaminación del discurso filosófico por la retórica, en un esfuerzo por no dejar difuminar los ideales del proyecto político filosófico de la Ilustración. Ello trae sus dificultades. Si no hacemos uso de los recursos literarios para expresar, modelar, gestar las diferencias, no sólo la comunicación degenera en incomunicación, sino que además los “acuerdos” lo serían con el concurso de la violencia, de un tipo de violencia semántica, en ocasiones subliminal, pero no por ello menos efectiva. ¿Hemos llegado a un callejón sin salida? Por supuesto que no.

No es cierto que los ideales de justicia social se acrediten en el marco de una legislación universal únicamente. La existencia de unas reglas de juego, de unos principios que la garanticen no es incompatible con las diferencias. Para articular justicia social y diferencias, Martha Nussbaum reivindica el contextualismo aristotélico, su proyección histórica. Leemos en *Justicia poética*: “La norma aristotélica de la razón práctica se encuentra bien ejemplificada en los procedi-

³² Heidegger, Martín, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Nova, 1958, pp. 24-25.

mientos típicos del derecho consuetudinario, con su fructífera atención a la historia y a las circunstancias.”³³

De las afinidades electivas entre literatura y contextualismo da cuenta Martha Nussbaum: “La novela construye un paradigma de un estilo de razonamiento ético que es específico al contexto sin ser relativista.”³⁴ Comprometidas con las circunstancias, las obras literarias toman distancia del universalismo sin recaer en el individualismo. La explicación es simple. Porque una obra literaria transmuta las anécdotas en episodios prototípicos, que si bien le suceden a otro pudieran sucederle a cualquiera, la novela nos aproxima a nuestros semejantes. A ello alude Martha Nussbaum en los siguientes términos: “Como los espectadores de tragedias, los lectores de novelas comparten el trance de los personajes, experimentando lo que les sucede como si tuvieran su mismo punto de vista.”³⁵ Al aproximarnos al otro, nos solidarizamos con él, inclusive. Leemos en Rorty: “Nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es ‘uno de nosotros’.”³⁶

Probablemente hubiera sido más fácil asumir los ideales de justicia social desde una postura universalista y, en ese caso, el confinamiento de la literatura al plano de las *aperturas de mundo* con implicaciones locucionarias únicamente hubiera tenido algún tipo de justificación. En las últimas décadas, no obstante, por diversos conductos se ha enfatizado el pluralismo, cuyas raíces últimas remiten a la condición del hombre como ser histórico, como ser abierto a sus posibilidades, a medio hacer, en camino. De allí la crisis de los sistemas. De allí también el advenimiento del contextualismo, como la vía disponible para superar el individualismo sin recaer en el universalismo, y en la que el protagonismo de la literatura sería indiscutible; no sólo porque los recursos literarios nos habilitan para expresar las diferencias, sino, además, porque las obras literarias nos sensibilizan en dirección al otro.

³³ Nussbaum, Martha, *Justicia poética*, Barcelona: Andrés Bello, 1997, p. 123.

³⁴ *Ibid.*, p. 33.

³⁵ *Ibid.*, p. 100.

³⁶ Rorty, Richard, *Ironía, contingencia y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 209.