



Revista de Artes y Humanidades UNICA
Año 9 N° 21 / Enero-Abril 2008, pp. 158 - 174
Universidad Católica Cecilio Acosta • ISSN: 1317-102X

¿Deconstruccionismo o razón poética? Una opción humanista desde la cultura hispanoamericana

MATURO, Graciela

Universidad del Salvador (Argentina)
gracielamatur@arnet.com.ar

1. Sobre la necesidad educativa de la inculturación de las ciencias del hombre.

No es novedoso hablar de crisis epocal, ni decir que esta crisis prolongada afecta en sus mismas bases la continuidad de la cultura y la educación en países como los nuestros, hoy abocados al problema de su adaptación a la nueva atmósfera mundial generada por la globalización tecno-económica, y al mismo tiempo a la impostergerable recuperación de su cultura, luego de sucesivas frustraciones históricas.

Es dentro de ese marco histórico que yo quisiera situar las posibilidades de una *teoría literaria latinoamericana*, como paso previo a la formulación de sugerencias críticas.

Somos innegablemente hombres situados en una geografía y un tiempo histórico insoslayables, sin que esta realidad signifique negar la universalidad de la ciencia y aún de la filosofía en sus presupuestos básicos.

Pienso que es necesario, y legítimo, alentar un *pensamiento situado*, no desde luego sólo en una geografía sino, sobre todo, en un *ethos* cultural propio. No resulta apropiado para la comunidad

Recibido: Septiembre 2007 Aceptado: Diciembre 2007

de las naciones latinoamericanas, que gestan su propia identidad en proceso de cambio y también en creciente auto-reconocimiento, aceptar acríticamente todas las propuestas filosóficas y metodológicas que se van dando en el ámbito nordatlántico, hoy abocado a una crisis muy profunda. Ya se ha debatido suficientemente en las últimas décadas la legitimidad de las culturas de reformular permanentemente las innovaciones propias o ajenas dentro de su peculiar historicidad. No estoy proponiendo ninguna sustitución de otros enfoques, sino su acompañamiento por cátedras de Poética, Cultura Latinoamericana, u otras materias que sean capaces de equilibrar el punto de vista teórico, relanzar el humanismo, revalorar nuevas miradas y metodologías.

Me propongo, pues, dentro de este marco, evitar el discurso de un ingenuo y rechazante nacionalismo americanista, así como la falsa universalidad centrada en la ciencia nordatlántica, que incurre en adopción mecanicista de modas efímeras, de endeble vigencia epistemológica, que prontamente han ido criticadas por sus propios gestores, tal como ha sido el caso de Roland Barthes, Julia Kristeva o Gianni Vattimo, por dar algunos ejemplos de teóricos que han tenido resonancia en el ámbito de los estudios literarios, y fueron sujeto de drásticas variaciones. Parecería que tal adopción acrítica ha sido la ley prevaleciente en los estudios literarios de nuestras universidades en la segunda mitad del siglo Veinte. Nuestros profesores, caracterizados por el afán de estar al día de lo que se produce en Yale, París o Bolonia, han sido inclinados a adoptar las evoluciones últimas de ciertos pensadores, ignorando que algunos de ellos miraban con cierta esperanza hacia este lado del mundo, entreviendo en nosotros la posibilidad de una salvación en momentos de crisis cultural. Viene a darse pues la paradoja de que un filósofo argentino, Rodolfo Kusch, empiece a ser estimado entre nosotros desde que los alemanes o algunos estudiosos latinoamericanos radicados en los EEUU, han reparado en su existencia.

Queda dicho pues que soy ajena a los extremismos sean de tipo chauvinista o mecánicamente imitativo de las atmósferas intelectuales que se postulan incesantemente como vanguardias de la teoría literaria. He preferido transitar desde hace casi cuatro déca-

das, el camino ascético de una reflexión teórica que bucea en las características reales del hombre americano, en su peculiar mestización, *ethos*, simbólica, rasgos estéticos, voluntad política, en fin, todo aquello que nos señala como pueblos con una identidad no estratificada ni inmutable pero tampoco deleznable e inexistente como para no pesar en nuestra propia teorización cultural.

Hablar de teoría y de crítica literaria es para mí tener en cuenta este basamento identitario que reside en el humanismo americano caracterizado, precisamente, por su disposición dialogante y su capacidad de fagocitar todo lo humano, como decía Kusch, pero también de cribarlo y rectificarlo de acuerdo con su propia idiosincrasia o de postular otras vías acordes con el rumbo que de ella se deriva.

Nos lo han dicho los grandes maestros americanos que fundaron nuestra cultura, discípulos de las fuentes occidentales que Europa misma fue echando en olvido. Hablo, por ejemplo, del Inca Garcilaso, quien aplicó al reconocimiento de su raza y al diálogo posible de las culturas, la filosofía del amor aprendida en León Hebreo. Pienso igualmente en Andrés Bello, que orientó la educación de Chile, y de América, hacia los altos ideales del humanismo. Recuerdo a Bolívar y San Martín, que proyectaron nuestra emancipación sobre auténticos ideales humanitarios a veces traicionados por sus propios seguidores.

No haré un panorama de la crítica literaria hispanoamericana del siglo Veinte, sino que me limitaré a señalar la existencia de diversas líneas que sólo es posible reconocer desde el esclarecimiento de sus fundamentos teóricos. Cada vez más, es preciso hablar de *teoría literaria* antes que hablar de *crítica literaria*. Y para hacerlo es inexcusable partir de una cierta concepción del hombre, la cultura, el lenguaje, el símbolo, el conocimiento; ello conduce a aceptar que a esta altura de los tiempos, esos conceptos no pueden ser formulados de una manera unívoca ni dogmática. La aceptación de determinadas orientaciones teóricas dependerá siempre de convicciones últimas, de una *Weltanschauung* comunitaria (que ha sufrido fragmentación y deterioro) y de su acepta-

ción por la persona en libertad. Destaco el hecho de que no se trata de una cartilla ideológica, sino de una visión del mundo que generalmente se tiene asumida por educación, por impregnación cultural, aunque en ejercicio de la libertad individual pueda ser rechazada o legitimada por cada uno de nosotros. Por mi parte apuesto a esa mentada y debatida identidad latinoamericana para sustentar mi perspectiva teórica y crítica. Es un tema abierto a la discusión en las universidades latinoamericanas.

En el campo de los estudios literarios han prevalecido en la segunda mitad del siglo distintas orientaciones básicas: el sociologismo, el psicoanálisis, la lingüística positivista, el formalismo, el estructuralismo, las corrientes derivadas de la fenomenología, es decir la fenomenología científica, la estética de la recepción y la fenomenología trascendental, el de-construccionismo, la hermenéutica.

La orientación sociologista, inspirada en postulaciones del marxismo, no deja de tener una parcial vigencia en América Latina, donde los problemas sociales imponen la perduración de criterios historicistas que fueron dejados de lado en Europa. Esta corriente despliega la noción de literatura como producción, incorporando el concepto de praxis social, según el cual la literatura sería el reflejo de los conflictos sociales y un elemento más de la acción política. La crítica, a su turno, debería penetrar en ese reflejo de las estructuras sociales descubriendo la voluntad de cambio del escritor. Para esta corriente, una literatura aparentemente desentendida del compromiso social resulta poco estimable, y es acusada de practicar una fuga o evasión imaginaria. No es posible negar a esta corriente, así como al psicoanálisis, movido por una búsqueda igualmente prejuiciada, cierta voluntad hermenéutica, aunque parcial, aplicada al texto literario. Así lo han reconocido maestros como Gilbert Durand y Paul Ricoeur. Sin embargo, en el panorama teórico y crítico contemporáneo estas orientaciones fueron relegadas por el fuerte impacto del cientismo, originado en los años 20 en la lingüística saussuriana.

El paradigma histórico venía a ser sustituido en gran medida por el de la ciencia, con su ambición de sistematizar, ordenar y

analizar objetos. Ferdinand de Saussure, que fue sin duda un humanista, no es responsable de la consecuencia extrema de su postulación del signo lingüístico como relación arbitraria y convencional entre una imagen acústica y un concepto, relación útil para los estudios de la lengua pero difícilmente aplicable al lenguaje vivo y más aún a los lenguajes metafóricos que en su conjunto llamamos “literatura”. Es preciso admitir que la teoría del signo instauró un basamento positivista, relativamente útil aunque limitado, para los estudios literarios, en sus distintos tramos formalista, estructuralista y semiológico.

El formalismo, cuyos aciertos en la revaloración de las formas literarias y de la significación que alcanzan en tanto formas, nadie osaría negar, consideró a la literatura como objeto lingüístico, artificialmente producido, tan convencional como el propio signo del que se habría generado. La teoría del texto-artefacto, responsable de la crítica analítica, en un tiempo llamada interna o inmanente por su prescindencia de la génesis epocal o biográfica, indujo a introducir el escalpelo del análisis en las formas literarias, que serían una desviación de la supuesta norma lingüística, para conocer el funcionamiento técnico del texto a ser analizado. Estoy lejos de desconocer su descubrimiento de novedades formales y técnicas, y el saludable rigor que impuso esta corriente en los estudios literarios. El desarrollo de estos presupuestos debía generar, necesariamente, una semiología o ciencia general de los signos, tal como lo había sugerido el maestro de Ginebra.

La semiología, difícil de resumir en sus diversas vertientes, arrastra esta marca positivista de origen, si bien algunos de sus representantes, por ejemplo Roland Barthes, rebasaron sus límites en muchas ocasiones hacia una hermenéutica textual.

Deberíamos recordar asimismo la amplia corriente llamada estructuralista, que gravitó muchos años en los estudios literarios. Si bien por su génesis se conecta con la teoría matemática de conjuntos, y tiene por lo tanto un moldeado científico, no podemos ignorar que algunos de sus iniciales mentores eran deudores del pitagorismo clásico, tal el caso de Paul Valéry y Etienne Souriau, quie-

nes reivindicaban los modelos simbólicos de la antigüedad, y las leyes de la analogía. Tal estructuralismo basado en modelos simbólicos hubiera podido proporcionar una base adecuada a una hermenéutica, pero la teoría estructuralista tomó otros cauces, especialmente a partir de los años 50, cuando el notable antropólogo Claude Lévi-Strauss aplicó los principios de la fonología a las ciencias sociales, produciendo un verdadero manifiesto científico que tuvo vigencia durante varias décadas.

Los estudios literarios se habían adaptado a las necesidades y modos de la ciencia, y tendían peligrosamente a alejarse de la historia real, así como de los procesos creativos concretos. A partir de los años 70 era muy extendida en América Latina la vigencia de una teoría científica de la literatura, y la aplicación de métodos críticos tomados al formalismo, el estructuralismo o la semiología. Se insinuaron algunas críticas en función de la fenomenología y la hermenéutica, por ejemplo la nuestra, que fue descalificada por críticos positivistas o ideólogos. No dejó de observar que en esos años, así como algunos de nuestros profesores repitieron acríticamente la teoría y la práctica estructural, otros hallaron en ellas basamentos fecundos para trabajos de gran interés.

En las últimas décadas, al constituirse en un formal-estructuralismo de signo positivista, el estructuralismo fue cuestionado tardíamente por la crítica sociológica, que a través de Althusser había concebido una alianza de estructuralismo e historicidad, y también desde otros frentes, tales la fenomenología y la hermenéutica.

El redescubrimiento del teórico ruso Miguel Bajtín, cuyas traducciones empezaron a circular a comienzos de los años 80, puso sobre el tapete su inicial posición crítica ante el formalismo. Sociólogos e historicistas intentaron encuadrar a Bajtín en la teoría marxista, ignorando su formación en la fenomenología y la estética.

En Francia, donde el estructuralismo se había desplegado con gran fuerza, surgió también a fines de la década del 60 la corriente denominada post-estructuralista, inspirada de algún modo en la fenomenología, pues sus impulsores fueron traductores y di-

fusores de Husserl y Heidegger, como Francois Lyotard, Michel Foucault, y Jacques Derrida.

En su obra *De la grammatologie*, Jacques Derrida dio por terminados los fueros del *logos* y la *foné*, anunciando la etapa de la escritura. Esta corriente, influida por el nacimiento de la cibernética, se difunde en América hacia a partir de los 80. Es reconocible cierto entronque de este pensamiento en la fenomenología, pero asimismo su inversión o deformación, pues convierte la *epojé* o suspensión metódica del juicio adquirido en situación permanente de destrucción o des-cons-trucción cultural. No quiero silenciar que esta corriente fue alentada por grupos feministas que cultivaron abiertamente la irreverencia cultural.

El gran contrincante de ese deconstruccionismo, aún actualmente tan difundido ha sido la hermenéutica, desplegada desde los ámbitos religiosos tanto protestante como católico. No pretendo hacer un cuadro comparativo de estas orientaciones, ni mucho menos descartar cuanto tienen en sí mismas de interés en la generación de diversas actitudes que pueden aportar, y de hecho lo hacen, a la construcción de un paradigma americano. Tanto el historicismo marxista y el psicoanálisis, en tanto hermenéuticas parciales, como la Hermenéutica Fenomenológica -por mi parte propongo una Fenomenología Hermenéutica- enfrentan desde su propia constitución la noción científica del texto como caja cerrada, la exclusión de autor y lector, la supuesta idealidad de una inmanencia interna al texto. Pero no basta el rechazo del cientismo, es preciso criticar esta nueva etapa post-estructuralista, que interpretando una atmósfera occidental de fin de la historia declara la clausura de los mitos, la caducidad de los grandes relatos, la omisión o relegación del fondo ético de las culturas y en fin, de toda noción de historia o proyecto humano.

El deconstruccionismo ha prosperado en las universidades latinoamericanas, abiertamente, desde la década de los años 80. Me atrevería a decir que los dramáticos sucesos de nuestros pueblos en la década del 70 detuvieron su creciente influencia y la desplazaron por enfoques de tipo social o por la hermenéutica humanista

que se iniciaba también por esos años. A fines de los 80 esa corriente retomó su lugar, y vemos su continuidad en foros y congresos, donde se entremezclan sus autores con los filósofos de la hermenéutica, que ahora se han difundido. No se han trasladado a nuestras aulas las fuertes polémicas que ellos tuvieron en Europa.

Se hace necesario acudir a los basamentos filosóficos del deconstruccionismo, cuyos formuladores, inspirados en algunos aspectos de Nietzsche y Heidegger, aunque sin retomar su impulso instaurador, afirmaron los conceptos de des-trucción, diferencia y deconstitución del sujeto. Estos conceptos, decontextualizados, operan como incentivos de un movimiento que avanza hacia la diseminación o dispersión del sentido. Predicadores y divos de esta corriente, unas décadas atrás, fueron Roland Barthes y Julia Kristeva, muy difundidos y repetidos en trabajos críticos y aún en manuales de enseñanza secundaria de los países latinoamericanos, sin tenerse en cuenta su versatilidad y ocasional autocrítica. Kristeva declaró luego, como el filósofo Gianni Vattimo, su conversión al catolicismo, luego de haber alentado una crítica irreverente, voluble, de cambiante expresión, que simula un espejo invertido de la creación literaria.

El concepto de lectoescritura propuesto por Julia Kristeva en su obra *Para una semiología de los paragramas* y por Roland Barthes en *S/Z* representaba una concepción escrituraria del lenguaje, que abolía los privilegios de la oralidad - tan vigente en América Latina - e incluso la noción de intersubjetividad lingüística, alentada por la fenomenología. Esta corriente prolongó asimismo la conceptualización del texto como “objeto literario”, entendiendo el acto de escribir como “*textualizar*”, y la lectura como un “*re-textualizar*”. No se trata solamente de un cambio de nomenclatura, sino de un acentuado cambio en el terreno filosófico, que comporta la negación del humanismo, la omisión del acto de la creación y la interpretación, la relegación del contexto cultural y su sustitución por sistemas sígnicos que un lector “*competente*” -como dirá en esta misma línea la *lecturología* norteamericana- deberá dominar para saber actuar a la altura del texto codificado que opera (V. Roland Barthes: *Le texte. De la théorie a la recherche*). Subsisten, en-

tremezclados con los productos de esta corriente, los de la llamada “teoría del texto” que comprende una Pragmática, una *Text-Linguistik*, una teoría del discurso, una narratología, una neo-retórica. Lejos estoy de negar sus aciertos parciales o novedades técnicas, pero cabe señalar su distancia de una perspectiva humanista, cuyo centro es el hombre.

Según el filósofo recientemente fallecido Jacques Derrida, la *gramatología* habría operado la destrucción del *logos* que subyace en la civilización de Occidente, desde Platón a Saussure, en una etapa que estaría, a nuestro juicio, más próxima de la cibernética que del hombre mismo. En efecto, esta teoría, surgida en el contexto de la civilización pos-industrial, toma como modelo a la máquina, imita su binarismo, horizontalidad, limitación, ausencia de salto creativo. Hemos visto revistas y libros concebidos dentro de esa mentalidad, e incluso ilustrados por dibujos o diagramas computacionales, en las que proliferan nombres diversos que enlazan actitudes muy similares configurando una *teoría de la textualidad*, una *lecturología* o una *teoría de la escritura*. El *texto* fue llevado por esta corriente a su máxima ilusión objetual, presentado como caja cerrada en el océano indefinido del *no-texto*, acusando la marca genética del *pre-texto*, originando su *pos-texto*, acompañado de un meta-texto, desafiando al contra-texto dentro de los márgenes de un supuesto archi-texto. (J. Bellamin Noel: *Le texte et l'avant texte*)- No es que no tengan su razón de ser desde un punto de vista técnico, sólo ocurre que el mundo no es un campo previo a la textualidad. Kristeva propuso la categoría de *intertextualidad*, mientras Yuri Lotman pensaba al texto como un *sistema modelizante segundo* en relación con el sistema de la lengua, abriendo un cierto abismo entre “lengua” y “texto”, en lugar de vérselos a ambos como lengua viviente que, de un lado, se esclerosa en gramática, mientras del otro se revitaliza en creación.

Por su parte los científicos del texto literario atendieron más a los mecanismos lógicos del texto, ofreciendo la visión pragmática de Siegfried Schmidt (*Théorie et pratique d'une étude scientifique de la narrativité littéraire*) o la visión de texto como semiotización a partir de estructuras lógico-semánticas. (*Grammaires tex-*

tuelles et structures narratives). Otros críticos, provenientes del sociologismo o de cierta ampliación del marco semiológico, se inclinaron a adoptar, frente a las ideas de la *clausura del texto*, la noción de “*imaginario social*”, que diseñó un espacio vinculante de los signos y símbolos escritos con lo no expresamente manifiesto, lo vivido, aludido, ritualizado, simbólico de la cultura. En la descripción de este espacio suele actuar, sin embargo, un notable prejuicio ideológico que parcializa o niega determinadas realidades. Así como en ciertos trabajos europeos se privilegia la identificación de lo no-textualizado con las relaciones sexuales (Lacan) o la negatividad absoluta (Foucault), en trabajos de nuestro medio han abundado los intérpretes del imaginario colectivo que han puesto el acento en la marginalidad, carnavalización, subversión, clasismo, oposición étnica, etc. con omisión de símbolos unificantes, religiosos o rituales que, especialmente en América, hacen posible la aglutinación de individuos, etnias, y grupos sociales en entidades más amplias dentro de una determinada tradición espiritual. Un ejemplo de ello ha sido el volumen colectivo *La literatura latinoamericana como proceso*. Pese a la declarada voluntad de abandonar los parámetros del sociologismo marxista por la tradición humanista de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes (tradicción que no nace con ellos sino mucho más atrás) la intransigencia ideológica de algunos autores del volumen los ha conducido a calificar de “idealismo” a la religiosidad, la filosofía de la conciencia, la fenomenología o el personalismo.

Por otra parte, la proclividad a una filosofía negativa, asumida de distintos modos, llevó a una apreciable corriente de críticos y docentes a exaltar la “*carnavalización*”, tendencia ciertamente observada por M. M. Bajtin en la cultura popular del tiempo de Rabelais, y sin duda, una tendencia moderna que vemos culminar en la sociedad contemporánea. Esa tendencia carnavalesca recoge ciertos fundamentos filosóficos en una teoría de lo cómico que representa, innegablemente, parte de la vida, y que existió desde los tiempos de la cultura antigua. Pero para Bajtin y para el propio Rabelais, y de modo notable para la cultura popular, de base religiosa, lo cómico no es un absoluto, ni significa tampoco la disolución de todo valor.

Para algunos críticos y profesores de distintos niveles de enseñanza, lo más válido del hombre parece ser la transgresión, la negación, la inversión. Se inscriben así presuntamente en la tradición de las *Saturnalia* sin aceptar su aspecto catártico y temporario; eligen los textos transgresores, o inculcan en sus alumnos el valor permanente de la transgresión. Prefieren estudiar los graffiti, el panfleto, el texto paródico, negando las obras de creación; intentan sustentar a la parodia como uno de los universales del arte. En consecuencia el imaginario colectivo es presentado tendenciosamente como suma de imágenes disolventes, contrario al espíritu de las “obras clásicas” que serían represoras y autoritarias. La propia figura del autor ha sido rechazada como autoritaria. Una nueva variante de este campo heterogéneo asimiló *textualidad e informática*, negando totalmente la obra, el sentido, la lectura comprensiva. El texto fue sustituido por *superficies textuales*, el sentido por una *combinatoria de significaciones*, el acto de lectura por una *infinita semiosis*. En este punto la obra se presentó como algo antiguo y ya superado por la naturaleza deletérea de los fragmentos que se entrecruzan en un mundo de terminales informáticas.

El diálogo humano, la intersubjetividad, el campo de la cultura, van siendo relegados por estas líneas seudoteóricas que otorgan su crédito a la “comunicación” de las máquinas y la *información*, que circularía en la superficie de un planeta sin sujetos, al fin despojado de mitos y supersticiones.

Este panorama ha empezado a matizarse a partir de las últimas décadas, por la difusión que han alcanzado en los ámbitos literarios autores como Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Merleau Ponty, Ortega, Zubiri, María Zambrano, pero a mi juicio no siempre se trata de una opción clara y sistemática, se corre el riesgo de adoptar como nuevas modas a pensadores cuyos discursos se entremezclan con otros diversos, sin revelarse suficientemente las polémicas que mantuvieron o la cercanía que algunos de ellos tienen con nuestra propia cultura. Tampoco se visualiza la posibilidad de enriquecerlos con aportes del pensamiento y la creación latinoamericana.

2. Creación y expresión literaria.

El vocablo “literatura”, acuñado para la Europa de los últimos siglos, no abarca ni el Poema de Giglamesh ni las expresiones de los *poemón* venezolanos. Prefiero hablar de creación y expresión por la palabra. Esa creación es vía de conocimiento que abarca y relaciona el yo, el mundo y el ser. O sea, es un modo del filosofar, anterior a la filosofía socrática y posterior o coetáneo de esta, común a las diversas tradiciones de la humanidad.

El humanismo se perfila hoy como una posibilidad acaso única de defensa del hombre y su cultura, en la etapa más crítica que ha vivido el mundo. Decir humanismo es para nosotros, designar el humanismo cristiano, un humanismo *teándrico*, que supera el marco teocéntrico de antiguas culturas y también el antropismo de la Modernidad.

El humanismo teándrico, cuya expresión es el Barroco americano, es un humanismo de la presencia, y por serlo permite la plenificación de la cultura. Los procesos de abstracción, nivelación, sustitución de la experiencia directa, destrucción cósmica, inversión y destrucción de los valores, eliminación del diálogo, relegación de la voz, el sentimiento, la volición, el proyecto, son fases de una deshumanización creciente a la que en vano se pretende rodear de eficientismo práctico o realizaciones técnicas. No es un humanismo tecnocientífico el que puede “curar” esta enfermedad, sino un humanismo pleno, capaz de ampliar la razón hacia su integridad. A diferencia del fundamentalismo, el humanismo de la presencia hace lugar al libre pensamiento. Al reinstalar la religación presente y actuante entre lo humano y lo divino, el humanismo cristiano hizo posible la iniciación de una era nueva, iniciada desde el sacrificio de Jesús, y con una realización a ser cumplida. Tal es nuestra convicción, sin fanatismos religiosos.

Conviene repasar algunas nociones fundamentales sobre las ideas del ser, conocimiento y verdad, tal como han sido puestas de relieve por la fenomenología existencial, que enriquece y amplía la fenomenología husserliana.

En la línea de la fenomenología existencial, Rubén Vasconi (*Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial*, U.N.L., Rosario, Argentina, 1967) plantea tres tesis de naturaleza filosófica y gnoseológica que por nuestra parte aplicaremos a la esfera del arte.

1) Los actos no intelectuales tienen también un valor de conocimiento (no sólo virtual sino formalmente).

2) Esta ampliación del conocer incluye la aparición de nuevas modalidades del ser.

3) hay formas de conocimiento en que no se dan un objeto frente a un sujeto. El cognoscente deja de ser un sujeto intelectual; lo conocido no puede ser abarcado racionalmente. La tradicional división entre sujeto y objeto no aparece en ciertas modalidades del conocimiento (Vasconi, 1967, pp 9-11).

La fenomenología existencial, que parte de lo dado en el marco de la existencia, ha tematizado una serie de nociones que emanan de datos fundamentales: el hombre es el ser-en-el-mundo, el ser en situación, el ser encarnado, el ser con los otros, el ser tendido hacia su realización trascendental (Cfr. Gabriel Marcel: *Le mystère de l'être*, París, 1951).

De esta aceptación se infiere que no es posible ignorar la situación del hombre en el cosmos y su correspondencia con él. Somos seres situados en un espaciotiempo, y nuestro ser se halla dispuesto para una correlación hombre-mundo. La corporalidad no es meramente objeto sino una modalidad preobjetiva del ser-en, del ser encarnado que somos. Ligado al cuerpo aparece el tema de la percepción, la experiencia del mundo y de sí mismo, la relación con el otro, mediada por la mirada, el gesto y la palabra. Nada de esto es concebible fuera de la conciencia corporal y la convivencia.

El conocimiento racional sustituye la riqueza perceptiva y experiencial por esquemas abstractos, fecundos en la construcción de la Ciencia donde la sensación es pensada y objetivada de una manera general. En cambio, el artista, atento a la experiencia originaria, otorga a las percepciones su carácter pasivo-activo, devolviendo su riqueza peculiar a lo indeterminado e instaurando un

modo nuevo de conocimiento, por participación, comunión e inserción en un medio existencial (Vasconi, 1967, p. 33).

El reconocimiento de la participación por la experiencia no racional nos conduce asimismo a la afectividad, motor irrecusable de la creación artística. Max Scheler y Jean Paul Sartre, siguiendo en esto al filósofo Brentano, formado en la filosofía tomista, han restituido su valor a la afectividad, viendo en ella un modo de conocer y re-conocer. Tanto el amor como la angustia aparecen como *temple de ánimo* que asume para la actitud fenomenológica el carácter de vía metódica. En tal sentido la emoción se impone a la simple razón como posibilidad de alcanzar en forma supra-racional el atisbo o la presencia del ser (J.P. Sartre *Esquisse d'une théorie des émotions*. París, Herman y Cie, 1939.). Son vías de una razón poética que amplía la razón "razonante".

Wilhelm Dilthey ha destacado con fineza la presencia de la afectividad en la raíz del proceso poético. No basta la percepción, la cenestesia, la conciencia de estar en el mundo, para el afloramiento del móvil expresivo, acorde generalmente con una cierta proyectividad a la acción por la palabra. Se da conjuntamente con ellos el reconocimiento valorativo que es propio de la emoción (Cfr. Dilthey: *Poética*. Trad. esp. de Elsa Tabernig. Losada, Buenos Aires).

Ni la percepción, ni el sentimiento ni la proyección, que pertenecen al orden del participar-comprendiendo, suponen la distanciamiento sujeto-objeto, que es propia del orden racional. Se instalan, en cambio, en el crecimiento de una conciencia cósmica, supra-racional, filosófica en el profundo y originario sentido de amar a la sabiduría y acceder a ella.

El escritor, y con amplitud el artista, es el hombre doblemente motivado por el acto vital de la participación-comprensión, y el acto proyectivo, manifestativo, dialogante de la expresión estética. Encarna esa actitud en un trayecto vital que le permite ir modelando simultáneamente estos dos niveles. Por ello ha sido largamente frecuentada por los poetas y los filósofos del arte la imagen del alquimista, que al trabajar sobre las sustancias del atañor (esfera ex-

presiva) trabaja sobre los procesos internos de su propia vida (esfera ético-religiosa) haciendo suya la inseparable relación vida-obra, que es propia de los grandes artistas. Son creadores genuinos porque son hombres excepcionales, que aprenden de su propia creación. Reconocen en ella un espejo de su propia visión del mundo en creciente proceso de comprensión y conversión conducente a la instauración de la *ipseidad*, núcleo ontológico de la persona.

De la soledad, la náusea y el exilio, el filósofo-artista ha de pasar a la participación, la aceptación, la integración. El horizonte de la santidad aparece como horizonte de lo humano, en sustitución del horizonte de la ciencia, el poder y la técnica, que han polarizado las exigencias de lo humano en un tramo y una zona de la historia. Aún cuando el artista no cumpla totalmente estos pasos, su trabajo creador es siempre un avance que le ayuda a crecer, como a su turno, la lectura o recepción creadora genera estos pasos en el lector o espectador.

Ser-en y *ser-con* son, en el lenguaje de la fenomenología, existenciales, modos constituyentes del *ser-ahí* o "*Dasein*" (Heidegger). Si el *ser-en* es origen de la *poiesis*, el impulso pre-reflexivo y vital hacia la comunión cósmica, que se traduce en expresión, constituida en lenguaje, el *ser-con* aparece como el justificativo de la comunicación, que es vínculo intersubjetivo. El lenguaje, lejos de ser mero signo convencional, es morada espiritual en que el hombre se desenvuelve y convive con otros.

La consideración del lenguaje desde el humanismo y la fenomenología lo aleja de la cosificación objetual, la reducción signica, o la diseminación atomizadora del sentido. También valoriza a los sujetos como entes reales que no pueden ser cosificados. La creación estética por el lenguaje establece un modo especial de comunicación, mediada por imágenes o ficciones, que vincula a sujetos reales, no a un productor y a un destinatario ideales figurados dentro de la propia textualidad.

Las ciencias sociales, en cierta vertiente cientista, tienden a formalizar un concepto de sujeto que es en verdad visualizado como objeto. La fenomenología, como revolución epistemológica,

nos propone en cambio redescubrir al sujeto, y hacerlo asimismo desde la asunción del sujeto cognoscente que protagoniza ese conocimiento. Vale decir que para el sociólogo-fenomenólogo, son sujetos vivientes tanto él mismo como el hombre estudiado. Asimismo para una fenomenología literaria cuentan los sujetos autor-lector como sujetos reales y situados, y por lo tanto el propio estudio se incluye en la categoría de sujeto que legitima su propia situacionalidad. No hace falta aclarar que esa relación autor-lector se halla en ciertos casos mediada por otros sujetos, los personajes narrativos o dramáticos, que son vividos por la fenomenología como sujetos reales y no como entidades ficticias.

¿No es acaso, la “literatura” la que nos ofrece el máximo ejemplo de una fenomenología de la ipseidad, así como del yo y el tú; del yo y el nosotros, del yo y el Ser? El otro (los otros, o la otredad) al no ser un objeto no puede ser captado por el intelecto objetivante, que enfoca y constituye los objetos. Bajtin, mal interpretado como marxista cuando es un fenomenólogo, nos ha descubierto en la actitud del escritor -el novelista, el dramaturgo- la irrupción del otro como dimensión interior antes de configurarse como entidad autónoma. El *ser-con* aparece justificando la comunicación estética, y sosteniendo la mimesis de personajes personas a los que sentimos como tales, tanto en la narración como en el drama (Bajtin: *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI, 1979). Lo han expuesto e el siglo veinte muchos novelistas y dramaturgos, antes de que Ricoeur viniera a plantearlo nítidamente (P. Ricoeur: *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990).

Plantear en América Latina una vuelta a las fuentes de nuestra propia tradición significa rescatar las tradiciones populares, y recobrar el estrato primario de la cultura, la poesía, haciendo de la teoría del escritor un primer peldaño de la teoría americana. Así como la poética heideggeriana de Octavio Paz (*El arco y la lira*, 1950) nos ha ayudado a combatir la cosificación lingüística, las poéticas del cuento y la novela enunciadas por Cortázar y Sábato, por dar algunos ejemplos, abren vías interesantes en favor de un humanismo instaurador de sentido, ajeno al impulso deconstructivo absoluto.

MATURO, Graciela

Todo ello nos induce a aceptar que la creación y expresión por el lenguaje es ejercicio de un filosofar que no pasa sino en segunda instancia por el intelecto racional; vía de conocimiento fundante; campo de desarrollo del hombre; escala de ascenso a lo sagrado -tal como lo consideró la tradición órfica, conservada por los poetas- es gestación de una intersubjetividad muy refinada que constituye lo más elaborado de la cultura. Sin caer en abstracciones o simplificaciones, cabe reconocer que las grandes obras de arte siguen siendo baluartes de la cultura, es decir, de un sentido de lo humano que responde a los más altos designios de la especie, frente a todo tipo de barbarie deshumanizante. Recobrar una concepción humanista del hombre, el lenguaje, la creación, el arte, nos impone naturalmente una reformulación de métodos críticos para abordar los estudios literarios, o al menos una revisión desde la perspectiva de nuestra cultura.