

## COMUNICACIONES

---

### **“El texto como transmisión y desvío. Rastros de la alegoría en la hermenéutica deconstructiva”.**

Anderlini, Silvia (UNC, UCCor)

En esta ponencia se intenta mostrar que la alegoría, reinterpretada por Benjamin, al presentar una brecha irreductible entre significante y sentido, prefigura la interpretación deconstruccionista de la lectura como diferencia, distancia y desvío.

El *método alegórico*, en contraposición al llamado *método histórico gramatical*, ya en sus orígenes antiguos responde a la exigencia de adaptar a la mentalidad de una época más consciente los textos de la tradición. En este método hermenéutico el vínculo con el pasado es superado por el surgimiento de una nueva intención, que no es ya la del autor y su contexto espiritual, sino la intención del lector y el nuevo universo de sentido en el cual la obra transmitida es recontextualizada. Si bien Dilthey consideraba más racional y “científico” el método histórico-gramatical, Maurizio Ferraris destaca que “justamente al alegorizar opera una secularización mucho más intensa, desde el momento en que la autoridad del mito es subordinada a la actualidad del presente y a la *intentio lectoris*.” (Ferraris, 2002, p. 18)

Walter Benjamin reinterpreta la alegoría como quiebra de la pretendida intemporalidad de lo simbólico. Frente a la reconstrucción del sentido del mundo por medio de la creación del espíritu en la obra de arte romántica, la alegoría consagra y acentúa la percepción histórica y fragmentaria de los significados textuales. Esta inversión, que parte de la temporalidad histórica, hace que en la alegoría la imagen sea sólo “una firma, sólo un monograma de la esencia, no la esencia misma tras su máscara.” (Thiebaut, 1990, p. 65).

Habermas por su parte observa que los cabalistas habían elaborado durante siglos la técnica de la interpretación alegórica antes de que Benjamin re-descubriera la alegoría como clave del conocimiento. Mientras que Cassirer veía en la forma simbólica, al igual que Goethe, cómo lo inexpresable es traído al lenguaje, y la esencia, al fenómeno, Benjamin advierte que:

Todo lo que la historia tiene desde el principio de prematuro, de sufriente y de malogrado se resiste a quedar expresado en el símbolo y se cierra a la armonía de la forma clásica. Presentar la historia universal como historia del sufrimiento es algo que sólo puede lograrlo la exposición alegórica. Pues las alegorías son en el terreno del pensamiento lo que las ruinas en el reino de las cosas”. (Habermas, 1986, p. 48,49)

Es en la alegoría en su configuración barroca, y no en el símbolo en su configuración en la crítica romántica, donde se encuentra la penetración más clara en la constitución del lenguaje literario. La propuesta benjaminiana de recuperar la alegoría frente al símbolo como clave de interpretación del drama barroco tiene un alcance mayor aún en Paul de Man, quien ha querido recoger este análisis y hacerlo figura global del discurso literario de la modernidad:

La alegoría nombra el proceso retórico por el cual el texto literario se mueve desde una dirección fenoménica, orientada al mundo, hacia otra gramatical, orientada al lenguaje. (...) Mientras el símbolo postula la posibilidad de una identidad o una identificación, la alegoría designa primariamente una distancia con relación a su propio origen y, al renunciar a la nostalgia y al deseo de coincidencia, establece su lenguaje en el vacío de esta diferencia temporal. Así, impide que el yo se identifique ilusoriamente con el no-yo, aquel que ahora se reconoce total, aunque dolorosamente, como no-yo. (Thiebaut, 1990, p. 65)

Benjamin había insistido en que la alegoría destruye la ilusión de organicidad con la que el símbolo pretendía establecer el vínculo entre el espíritu y la naturaleza. El emblema que aparece en la alegoría es un fragmento de historia que recoge y construye un fragmento de naturaleza; pero carece de otro privilegio que el que el discurso le suministra y por lo tanto la vinculación orgánica con la naturaleza como fundamento de sentido se vuelve imposible. Benjamin habla así del “mandamiento que ordena la destrucción de lo orgánico de forma tal que el verdadero significado que había sido escrito y fijado pudiera ser recogido en pedazos.” (Thiebaut, 1990, p. 65) Los procesos de significación alegórica acaecen así como fragmentos en el lenguaje. El lenguaje mismo es una “cesura” en la que se constituyen, se enlazan y se enfrentan las dimensiones de sentido y de referencia.

Por ejemplo, en el teatro barroco alemán, el luto es un sentimiento que reanima el mundo vacío al colocarle una máscara, y en ello radica su esencia: “La máscara que le ponen al mundo los poetas y dramaturgos –en luto por el desamparo cósmico- está formada por un conjunto enigmático, de naturaleza cuasicabalística, de símbolos, alegorías, emblemas y jeroglíficos.” (Bartra, 2005, p. 138) Benjamin encuentra en el luto la última categoría revolucionaria, la de la redención, como ha sugerido Adorno. La mirada melancólica despoja de vida a los objetos al transformarlos en alegorías. Al morir, el objeto deja de irradiar su propio sentido o significado. Ahora es el alegorista quien le da significado, quien escribe un signo que transforma el objeto en algo distinto.

En realidad la alegoría, al igual que la colección y que la cita, tiene algo de revolucionario. Hannah Arendt señala que Benjamin podía comprender la pasión del coleccionista con una actitud semejante a la del revolucionario: “Coleccionar es la redención de las cosas, que es complementar la redención del hombre” (Arendt, 2001, p. 204), porque en ese sentido se las está liberando de su “*labor monótona de la utilidad*”. Y eso ocurre también con los libros, que no tienen que ser totalmente leídos por un bibliófilo, sino simplemente “coleccionados”. Del mismo modo, cuando se procura el significado de un texto, cuando damos por supuesto que ese significado existe, entonces podemos tener la tranquilidad de que ese texto es “útil”. Porque posee un sentido. Pero si se suspende la relación inmediata con el sentido, si damos lugar a la diferencia y a la errancia, entonces el texto ya no tiene que ser útil. O quizá lo que surge de mi lectura es una “utilidad” diversa o diferente, de otra naturaleza.

Algo similar sucede en el uso de la cita por parte de un escritor. Desde la perspectiva benjaminiana, a pesar de ser él quien escribe, eso que escribe no procede de él, tiene su origen en otro lugar y en otro tiempo; y, más aún, él mismo, en el acto de copiar, se debe a esa alteridad. Eso que el pasado ha descartado como inútil, como inservible, es lo que el presente puede y debe rescatar; y la descontextualización, la cita, es el método de este rescate. La cita, al igual que la alegoría, no *representa*, sino más bien *presenta* o expone, de ahí su *diferencia*, su *desvío*, con respecto al contexto original de su producción.

Si el símbolo presenta cierta motivación (o analogía) entre significante y significado, la alegoría en cambio implica una *brecha* entre ambos. La significación alegórica varía en función de la diversidad de los contextos históricos, y por lo tanto no es posible unificar su sentido. Es decir, no es posible que se produzca plenamente una *fusión de horizontes*, ya que el vínculo con el pasado se quiebra, y es superado por el horizonte y la intencionalidad del presente. Entre la literalidad original del texto y el nuevo significado se abre una diferencia irreductible, que impide clausurar el sentido de la alegoría.

En este marco podemos sugerir que la alegoría prefigura la interpretación deconstruccionista de la lectura como diferencia, distancia y desvío. Con la radicalización efectuada por Derrida, sobre todo en sus primeras obras, nuestra relación con el texto no es el desafío de superar el malentendido de la distancia temporal, sino más bien una experiencia de interrupción y de separación. Toda interpretación, en el horizonte de una hermenéutica del sentido, está ya acordada de inicio, basada en el presupuesto de que el texto tiene un sentido, garantizado por la continuidad de la transmisión histórica. Pero si la escritura es “la huella muda de una tradición caduca” (Ferraris, 2002, p. 214), la lectura como interpretación es un proceso sin fin, una deriva perpetua, una experiencia de errancia en la que no importa tanto el *sentido verdadero* del texto, sino su transmisibilidad, es decir, su reproductibilidad significativa, que deja en suspenso al sentido.

No es posible saber qué cosa significa un texto transmitido por una tradición opaca, dice Derrida (1981). Si no hay *sentido verdadero* de un texto, es porque no poseeremos jamás el contexto que lo define. La deconstrucción se acerca así al método alegórico, aunque éste resuelve esa brecha otorgando un sentido nuevo al significante original cuyo significado se ha vuelto opaco, lo que implica una variedad de interpretaciones en función de los diversos contextos históricos. La gramatología interpreta la tradición como un *texto sin voz*, cuya felicidad de interpretación no depende de su conformidad con un sentido acordado (por lo demás, conjetural), sino por su felicidad en cuanto a sus efectos. Para Gadamer el valor de un texto está dado por la *historia de los efectos*, pero la diferencia es que los hace depender de la historia, de la mediación entre historia y verdad.

En la deconstrucción, la literalidad material del texto es su condición de posibilidad, que se ofrece como espacio de lectura y reproductibilidad. No hay clausura en torno a un sentido privilegiado, sino que se insiste en el retorno de *lo mismo como otro*, en tanto indicio inquietante de la inagotabilidad del sentido en el gesto escriturario que lo presentifica.

Se produce así el corrimiento de la noción de lectura de las hermenéuticas instaurativas. Leer consiste en experimentar la inaccesibilidad del sentido. No hay sentido escondido detrás de los signos, porque la experiencia del texto supera el concepto tradicional de lectura. Lo que se lee es una cierta *ilegibilidad*. Se pone énfasis en la errancia, mientras que en la fusión de horizontes gadameriana no habría alternativa para esta errancia del significado. Leer errando es asumir un riesgo. El lector en su errancia tiene la posibilidad de establecer cómo el texto se autodeconstruye, y de este modo reconocer los límites de toda travesía hacia el sentido.

La lectura deconstructiva se desliza en la superficie rugosa de los textos. Uno de sus gestos constitutivos son las diversas modalidades de los *injertos* que se van tramando en su textura. Donde el logocentrismo ha leído una superficie lisa, homogénea y sin grietas, la estrategia deconstructiva revela una inserción, la marca de un desvío, la mixtura de un hibridaje.

En varios de sus numerosos ensayos, Derrida toma un texto desconocido o desplazado y lo inserta en una textualidad mayor, reconocida como principal por la tradición, o parte de una nota al pie de página y la trasplanta al centro de un discurso. Esta estrategia hace coincidir las operaciones de deconstrucción discursivas con los movimientos de lectura/escritura que invierten la oposición central/marginal. Derrida a veces toma un elemento marginal en un texto (por ejemplo, una nota a pie de página o un texto menor, normalmente despreciado) y lo eleva a punto central de la obra. Aplica con ello lo que ha llamado la *lógica de la suplementariedad*: lo que se ha dejado a un margen por los intérpretes anteriores puede ser importante precisamente por esas razones que lo marginaron. Al invertir la jerarquía, se muestra que lo que anteriormente se ha creído marginal es, de hecho, central; pero, por otro lado, se cuida que este elemento marginal, al que se ha atribuido una importancia central, no se convierta en un nuevo centro, sino en un lugar de subversión de las distinciones establecidas.

En la concepción de la “cita” de Benjamin ya encontramos *huellas* de esta *lógica de la suplementariedad*. En el pensamiento de Benjamin, la cita, la palabra arrancada de su contexto, ya no dice nada de su supuesta utilidad originaria, no dice nada de la intención a la que en un principio debía responder, pues escapa a toda intención para entregarse a la celebración de su verdad, a su pura expresión:

En su descontextualización la cita se ve liberada de la opresión avasalladora de una voluntad que en el clamor del uso silencia a la lengua y condena a la palabra a ser mero instrumento, herramienta de una arrogancia; se libera de su valoración utilitaria para ser rescatada como valor, en la gratuidad de su pura exposición. (Collingwood-Selby, 1997, p. 67)

Sin embargo, en la deconstrucción este *valor* no está asegurado. La posibilidad constitutiva del texto, sobre todo el literario, de ofrecer una magnitud de sentido inalcanzable, hace que la errancia del lector tenga como destino final la incompletud, cuestionando así el prejuicio de compleción de la hermenéutica de Gadamer.

Peter Sloterdijk señala, siguiendo a Régis Debray y a Derrida, que “si la última palabra de la filosofía empujada a sus márgenes había sido «el escrito», la palabra siguiente del pensamiento sólo podía ser «el medio» (*medium*)” (Sloterdijk, 2008, p. 59). A ello se debe el hecho de no reconocer hoy los desfases y desfiguraciones como un mero efecto de las operaciones de lo escrito, tal cual lo proclamó la deconstrucción, sino, más aún, como el resultado del lazo entre el texto y el transporte. La actividad de diferenciación debe considerarse como un “*fenómeno de transporte*”. El relato bíblico del Éxodo muestra el interrogante sobre si lo que tenía que ponerse en escena era aquí la aventura del transporte de la antigua humanidad, como vector de una significación sagrada.

A propósito del transporte, ya desde la Antigüedad, “en la *elocutio* (campo de las figuras) las palabras son *transportadas, desviadas, alejadas*, de su hábitat normal y familiar” (Barthes, 1990, p. 156), y en ello consiste el fundamento de la alegoría. Así como en el símbolo lo inexpresable es traído al lenguaje, la alegoría, más que *comunicar* un determinado sentido, lo *transmite*. Se comporta así como un *vehículo de transmisión*. No *representa* ya el sentido previo del texto, sino que lo *expone* en una nueva o diferente *presentación*, tras su previa descontextualización. En la deconstrucción la errancia del sentido es mucho más profunda, y por ello sólo cabe el riesgo de la experiencia interminable e inconclusa de la lectura y de la escritura, experiencia en la que no importa tanto el contenido de verdad del texto, sino su transmisibilidad, su iterabilidad, es decir, su escritura y su re-escritura infinitas.

## Referencias Bibliográficas

Arendt, Hannah (2001) "Walter Benjamin 1892-1940" en *Hombres en tiempo de oscuridad*. Barcelona: Gedisa. pp. 161-213.

Barthes, Roland (1990) *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.

Bartra, Roger (2005) *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Bogotá: FCE.

Collingwood-Selby Elizabeth (1997) *Walter Benjamin. La lengua del exilio*. Consultado en: <http://www.scribd.com/doc/14451155/Walter-Benjamin-La-Lengua-Del-Exilio>

Derrida, Jacques (1971) *De la gramatología*. Siglo XXI, Bs As. Trad. de Oscar del Barco.

(1975) *La diseminación*. Madrid: Fundamentos. (Trad. de J. Martín)

(1988) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra. (Trad. de C. González Marín)

(1985) *Posiciones*. Valencia: Pre-textos. (Trad. de P. Peñalver)

(1981) *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos. (Trad. de Arranz Lázaro)

Ferraris, Maurizio (2002) *Historia de la Hermenéutica*. México: Siglo XXI.

Habermas, Jürgen (1986) "El idealismo alemán de los filósofos judíos (1961)" en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, pp. 35-57.

Sloterdijk, Peter (2008) *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Thiebaut, Carlos (1990) *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*. Madrid: Visor.