

COMUNICACIONES

Interpretosis y gestión de la vida

Mathov, Nicolás (CONICET-IIGG-UBA)

“La tierra, dijo él, tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de ellas se llama, por ejemplo: ‘hombre’”

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*

“Significancia e *interpretosis* son las dos enfermedades de la tierra o de la piel, es decir, del hombre, la neurosis de base”

Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas*

En su *Nietzsche, la genealogía, la historia* Michel Foucault dirá que interpretar consiste en apoderarse de un sistema de reglas –que en sí mismo no tiene significación esencial alguna- para imponerle una dirección, a partir de una cierta voluntad, con la intención de producir determinados efectos (Foucault, 2004:2, p. 41). Si tenemos presente, a su vez, algunas de las consideraciones vertidas por Foucault a lo largo de los cursos de los años 1978 y 1979 –intitulados, respectivamente, *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*-, resulta patente que la cuestión interpretativa es, sin lugar a dudas, un problema eminentemente *pastoral-gubernamental*, de *conducción de conducta* de los hombres, desde el momento en que el juego interpretativo está estrechamente ligado a la producción de “un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone” (Foucault, 2006, p. 219). La técnica *pastoral-gubernamental* de *conducción de conducta* no puede prescindir de esa dimensión que consiste en producir una verdad sobre el sujeto pero que éste deberá asumir como *su verdad*, como el verdadero ser de su *sí mismo*. Aquel proceso de “extracción de verdad” configura el ritual a través del cual la propia institución *reencuentra* dentro del sujeto ya “plenamente” subjetivado, una verdad acerca de sí mismo que éste asume como su más íntima *mismidad*, en tanto que ha sido objeto de un arte o una técnica que lo ha llevado a identificarse con ciertos relatos decidores y decididores de su *sí mismo*. Así las cosas, y puesto que el problema de la interpretación es básicamente un juego de seguimiento de reglas y de *identificación* con ciertas proposiciones que el sujeto deberá exhibir o enunciar como documentos *hominizadores* cuando le fueren requeridos, no sería exagerado sostener que en torno del propio juego interpretativo que el viviente debe aprender a jugar, se pone en juego, una y otra vez, incesantemente, el proceso mismo de *hominización* que habrá de articular al *viviente* con un *logos*. A través de un tal juego, lo que resulta evaluado o ponderado es el grado de *relación* que el viviente ha sabido o logrado establecer con un cierto *corpus normativo* que habrá de inscribirse sobre la carne para *hominizarla*, habilitando así toda esa serie de *montajes* entre lo institucional y lo biológico que Pierre Legendre ha sabido analizar, a partir de esa *función dogmática de la imagen* que permite ordenar normativamente –sintetizar- un *continuum* biológico más o menos caótico. Puesto que el viviente debe, a cada instante, con cada nueva jugada, con cada nuevo acto de habla, confirmar y reconfirmar su conexión con un *logos hominizador*, resulta posible afirmar que el problema de la interpretación –que el

problema del *desencriptamiento de mensajes*- importa una suerte de praxis política fundamental, en torno a la cual, lo que se decide, en última instancia, es la propia condición humana, semi-humana o inhumana, de un *animal racional* que, paradójicamente, sólo al final de un largo proceso técnico-disciplinario de domesticación, estará en condiciones de volverse, efectivamente, un *buen desencriptador de mensajes*: es decir, un *hombre*.

Que la interpretación es una cuestión estrechamente ligada con la animalidad y la hominización es algo que el propio Foucault establece ya en su *Historia de la locura en la época clásica* cuando vincula una serie de nociones tales como *locura, animalidad, imaginación y voluntad*. La “animalidad de la locura” (Foucault, 2004:1, p. 238), pues locura sería “el hombre en relación inmediata con su propia animalidad” (Foucault, 2004, p. 235), está dada más bien por una “calidad de la voluntad” (Foucault, 2004, p. 213) (y no por la integridad de la razón), que no ha sabido comprender el valor, la relevancia o la importancia de ciertas *imágenes normativas*. Foucault escribirá:

Y así como la conciencia de la verdad no es arrastrada por la sola presencia de la imagen, sino en el acto que imita, confronta, unifica o disocia la imagen, asimismo la locura no arrancará más que en el acto que da valor de verdad a la imagen. Hay una inocencia originaria de la imaginación. (...) La locura está, pues, más allá de la imagen, y sin embargo está profundamente hundida en ella; pues consiste solamente en hacerla valer espontáneamente como verdad total y absoluta; *el acto del hombre razonable que, con o sin razón, juzga verdadera o falsa una imagen está más allá de esta imagen, la desborda y la mide con lo que no es ella* (Foucault, 2004 p. 362)

Y es en este último pasaje que reaparece la cuestión interpretativa en tanto que *técnica política de gestión de lo audiovisual* (de fijación del sentido que una serie de ruidos, colores y formas, hubiesen de tener). Esa heterogeneidad entre *visión y dicción* - señalada por Foucault en *Las palabras y las cosas*, donde lo visto no reside jamás en lo dicho, ni lo dicho se desprende, jamás, de lo visto- es la que resulta de algún modo puesta en juego a partir del problema, por así decir, estético-político, de la interpretación. Así las cosas, es posible sostener, ya a esta altura, que el problema interpretativo-hominizador está esencialmente ligado al problema del *sentido de las imágenes*.

En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari se referirán a la estrecha conexión que existe entre poder y lenguaje, como así también a aquella cuestión de la heterogeneidad entre *visión y dicción*; en ese sentido escriben:

Las palabras no son herramientas, pero a los niños se les da lenguaje, plumas y cuadernos, como se dan palas y picos a los obreros. Una regla de gramática es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico. La orden no está relacionada con significaciones previas, ni con una organización previa de unidades distintivas. Es justo lo contrario. La información tan sólo es el mínimo estrictamente necesario para la emisión, transmisión y observación de órdenes y mandatos. (...) Si el lenguaje siempre parece presuponer el lenguaje, si no se puede fijar un punto de partida no lingüístico es precisamente porque el lenguaje no se establece entre algo visto (o percibido) y algo dicho, sino que va siempre de algo

dicho a algo que se dice. En ese sentido, no creemos que el relato consista en comunicar lo que se ha visto, sino en transmitir lo que se ha oído, lo que otro nos ha dicho. Rumor. Ni siquiera basta con invocar una visión deformante procedente de la pasión. El ‘primer’ lenguaje (...) es el *discurso indirecto*. (...). El lenguaje no se contenta con ir de un primero a un segundo, de alguien que ha visto a alguien que no ha visto, sino que va necesariamente de un segundo a un tercero, *ninguno de los cuales ha visto*. En ese sentido, el lenguaje es transmisión de palabra que funciona como consigna, y no comunicación de un signo como información” (Deleuze-Guattari, 2002, p. 82)

En ese mismo sentido, el propio Lyotard planteará su *Discurso, Figura* como una “defensa del ojo”¹ que ha sido engegucido por la *consigna*.

En sus estudios sobre cine Deleuze le dará a la “consigna” el nombre de “tópico”; así, en *La imagen-tiempo*, escribirá:

Por un lado la imagen no cesa de caer en el estado de tópico: porque se inserta en encadenamientos sensoriomotores, porque ella misma organiza o induce estos encadenamientos, porque nunca percibimos todo lo que hay en la imagen, porque ella está hecha para eso (para que no percibamos todo, para que el tópico nos oculte la imagen...). ¿Civilización de la imagen? De hecho se trata de una civilización del tópico, donde todos los poderes tienen interés en ocultarnos las imágenes, no forzosamente en ocultarnos la misma cosa sino en ocultarnos algo en la imagen. Por otro lado, al mismo tiempo la imagen intenta permanentemente horadar el tópico, salir del tópico. No se sabe hasta dónde puede llevar una verdadera imagen: la importancia de volverse visionario o vidente (Deleuze, 2009, p. 36)

Pero es sobre el final del primer volumen, *La imagen-movimiento*, donde se explicita la función política fundamental del *tópico*:

Se pregunta uno qué cosa preserva al conjunto en este mundo sin enlace ni totalidad. La respuesta es simple: lo que sostiene al conjunto son los *tópicos*, nada más. Nada más que tópicos. Por todas partes tópicos... (...). Son imágenes flotantes, tópicos anónimos que circulan por el mundo exterior, pero que también penetran en cada uno y constituyen su mundo interior, hasta tal punto que cada cual no posee en sí más que tópicos psíquicos por medio de los cuales piensa y siente, se piensa y se siente, siendo él mismo un tópico entre otros en el mundo que lo rodea (Deleuze, 2008, 290)

Retomando *Discurso, Figura* de Lyotard: cuando “vemos” la letra “A” o la letra “N” no vemos la combinación de tres segmentos de recta sino un *signo* que pone su presencia material-sensible (su calidad de ser un simple dibujo, un mero trazo) al servicio de un amo-emisario inteligible. Y entonces la interpretación sería el juego que mantendría al viviente cautivo dentro de una carrera pedagógico-hominizadora infinita que sólo concluiría al morir (puesto que la *infancia* es la condición existencial misma de

¹ Lyotard, J.-F., *Discurso, Figura*, p. 30

un animal-hombre que ha sido infantilizado ontológicamente de por vida, para de ese modo quedar expuesto a una empresa pedagógico-gubernativa infinita).

En *Nietzsche, Freud, Marx* Foucault dirá que si la interpretación no puede acabarse nunca, ello se debe a que no hay nada que interpretar (Foucault, 1969, p. 43). En *Diálogos* Deleuze dirá: “Las cuestiones de dificultad o comprensión no existen. Los conceptos son exactamente como los sonidos, los colores o las imágenes: intensidades (...). Nada que comprender, nada que interpretar”(Deleuze-Parnet, 2002 p. 12). Lyotard en *Dispositivos pulsionales*: “Las palabras sirven como intensidades no como significaciones” (Lyotard, 1981, p. 287); Lyotard en *Economía libidinal*:

No suponemos, para empezar, que los signos (...) sean vehículo de mensajes comunicables en principio. No empezamos por decir: hay alguien o algo que nos *habla*, tengo que oírlo. Oír, ser inteligentes, no es esa nuestra pasión predominante. Ambicionamos más bien ponernos en movimiento. Es por eso que nuestra pasión sería más bien la danza, como quería Nietzsche (Lyotard, 1990, p. 62)

Georges Bataille en *La experiencia interior*:

De la poesía, diré ahora que es, según creo, el sacrificio cuyas víctimas son las palabras. Las palabras las utilizamos, hacemos de ellas instrumentos de actos útiles. No tendríamos nada de humano si el lenguaje en nosotros debiese ser por entero servil. No podemos tampoco prescindir de las relaciones eficaces que introducen las palabras entre los hombres y las cosas. Pero las arrancamos de esas relaciones con un delirio (Bataille, 1981, p. 143)

Si, como dice Bataille, la poesía es el sacrificio de las palabras, es decir, la destrucción de la relación referencial entre lo audiovisual -entre los ruidos y los dibujos que constituyen el lenguaje hablado o escrito- y el mundo, entonces, por contraposición, la interpretación sería el sacrificio del sacrificio, el meta-sacrificio que intentaría destruir, o al menos regular, la capacidad *poético-psicótica* de establecer nuevas conexiones entre imágenes-ruidos y mundo.

En un pasaje de *La fábula mística* Michel de Certeau escribe:

Finalmente, el secreto es la condición de una hermenéutica. No hay interpretación si no se supone algo oculto que debe descifrarse en el signo. Pero hay que suponer igualmente que existe un orden entre la cosa callada y la que la oculta, si no, se desploma la hipótesis misma de una interpretación (Certeau, 1994, p. 120)

El segundo capítulo de *La fábula mística* está dedicado a El Bosco y su *Jardín de las delicias*. Certeau, al igual que Lyotard en *Discurso, Figura*, hará, a su modo, una nueva “defensa del ojo”; o, en una línea análoga a la de Deleuze en su *Francis Bacon*, intentará teorizar una mirada táctil o *háptica* que, de algún modo, se sustraiga a la *trascendencia de la significancia o de la interpretosis*. En un pasaje perentorio Certeau dice:

Lo ‘oculto’ es la ilusión óptica por medio de la cual la imagen se constituye en su diferencia con relación al signo. El Jardín nos hace suponer que da a *entender* una cosa distinta de la que da a *ver*. Su ‘mentira’, tentación diabólica (hacer como si ocultara, es *seducir* al discurso, a la vez hacerlo nacer y extraviarlo), es precisamente su manera de plantear la alteridad del cuadro, de desbaratar las colonizaciones interpretativas y de mantener, preservado del sentido, el *placer de ver*. Produce lo innombrable al organizarse como si las figuras fueran el vocabulario de algo no nombrado, las claves de algo no-dicho. El jardín tiene como secreto *hacer creer* que hay uno, que se puede decir, o más bien prometer un secreto (...). Se ha dicho del Bosco que era ‘delirante’. Al contrario, *hace delirar*. ‘Pone en marcha’ a nuestras maquinarias productoras de significaciones. (...) Un *comienzo sin sentido* hace producir discursos de sentido (Certeau, 1994, p. 68)

El *Jardín* no es sino una transgresión-orgía de *cuerpos* que se confunden entre sí, pero que “encubre” una transgresión-orgía infinitamente más sutil, de *signos-cuerpos* que se aparean unos a otros. La verdadera orgía del *Jardín* es la orgía de los signos pervertidos –travestidos- que ofrecen un enigma inexistente y, en tanto que tal, irresoluble. El signo “normal” (no el “perverso” que El Bosco hace proliferar y delirar por su cuadro) instaura un juego de seducción, de mostración y de ocultamiento, al que un lector o un observador debidamente adiestrado concurre alegremente a jugar. La lógica “normal” del signo supone un contrato de fidelidad bajo el cual el signo funciona como un reenvío de una cosa a otra. La regla de juego –la ley- de ese contrato es que un mismo significante mantenga inalterado aquello a lo que usualmente reenvía, de modo tal que ese pequeño engaño que comporta el signo (su decir algo a través de algo otro) se vea inmediatamente neutralizado por la rutina de un reenvío que permanece siempre más o menos constante. Se trata, como dice el gramatólogo Jacques Derrida, de “destruir el concepto de ‘signo’ y toda su lógica” (Derrida, 2003, p. 12), en su pretensión teológica de conjugar la materia y el espíritu, a partir de “la unidad del sonido y del sentido” (Derrida, 2003, p. 74), en lo que sería un “tranquilizador cierre del juego” (Derrida, 2003, p. 74). Todo el problema político-interpretativo, alrededor del cual se dirime la propia hominización del animal poético, está ligado a la cuestión de los *reenvíos* que organizan y gobiernan los cuerpos-conciencias, a través de una *interpretación* que decide, como de antemano, y *por turnos*, qué es lo que debe ser *desencriptado*, es decir, hallado como “oculto”, tras la materialidad audiovisual de los ruidos, los colores, las líneas y las formas.

Referencias Bibliográficas

- Bataille, G. (1981) *La experiencia interior*. Madrid: Taurus
Certeau, M. de (1994) *La fábula mística*. México: Universidad Iberoamericana
Deleuze, G. (2008) *La imagen-movimiento*. Buenos Aires: Paidós
(2009) *La imagen-tiempo*. Buenos Aires: Paidós
Deleuze G. y Guatari, F. (2005) *El Anti-Edipo*. Buenos Aires: Paidós
(2002) *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos
Deleuze G. y Parnet, C. (2002) *Diálogos*. Madrid: Editora Nacional
Derrida, J. (2003) *De la gramatología*. México: Siglo XXI
Foucault, M. (2004:1) *Historia de la locura en la época clásica I*. Buenos Aires: FCE

- (2004:2) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos
- (1969) "Revista Eco 113/5. Bogotá
- (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE
- Lyotard, J.-F. (1979) *Discurso, Figura*. Barcelona: Gustavo Gili
- (1981) *Dispositivos pulsionales*. Madrid: Fundamentos
- (1990) *Economía libidinal*. Buenos Aires: FCE