

N.º 1 junio 2016

POÉTICAS

Revista de Estudios Literarios



ESTUDIOS

Laura Scarano
CIEN AÑOS SIN DARÍO
(1916-2016)

ENTREVISTA

Marco Antonio Campos
ENTREVISTA CON
EDUARDO LIZALDE

ARTÍCULOS

Jean-Michel Maulpoix
ADIÓS
AL POEMA

POESÍA

Charles Simic
TRES POEMAS
INÉDITOS

POÉTICAS

Revista de Estudios Literarios



ÍNDICE

Págs.

[ESTUDIOS]

Laura Scarano
CIEN AÑOS SIN DARÍO 5

John Batchelor
KIPLING VICTORIANO 23

Víctor Rodríguez Nuñez
EXTRAÑEZA DE ESTAR
O EL UNO CON EL OTRO 53

Pablo Aparicio Durán
DAÑOS (CO)LATERALES 73

Irene García Chacón
LA VANGUARDIA
ANTE EL MUSEO 93

[ARTÍCULOS]

Jean-Michel Maulpoix
ADIÓS AL POEMA 111

David Lehman
POETAS ANÁLOGOS,
TIEMPOS DIGITALES 127

Miguel Ángel Zapata
CÉSAR VALLEJO 137

[ENTREVISTA]

Marco Antonio Campos
ENTREVISTA CON
EDUARDO LIZALDE 149

[POEMAS]

CHARLES SIMIC 169

[RESEÑAS]

Luis David Palacios
EL CANON ABIERTO 177

Sergio Arlandis
A LITERARY MAP OF SPAIN
IN THE 21ST CENTURY 187

Mònica Vidiella Bartual
UN MAL POEMA
ENSUCIA EL MUNDO 191

Francisco Morales Lomas
DESAPRENDIZAJES 195

Normas de publicación /
Publication guidelines 201

Orden de suscripción 209



DAÑOS (CO)LATERALES: ¿LA LITERATURA COMO ACTO DE HABLA?

(COL)LATERAL DAMAGES: LITERATURE AS A SPEECH ACT?

Pablo Aparicio Durán
University of Oxford

RESUMEN

PALABRAS CLAVE { Lectura, Teoría de la literatura, Pragmática, Comunicación, Ideología, Educación literaria }

Como ha hecho ver Juan Carlos Rodríguez en su reciente estudio de 2015 (*Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona- Buenos Aires-São Paulo, 443 págs.), la ideología dominante segrega la noción de “objeto de estudio” con una serie de *lados*, cuya autonomía supondría la *realidad* de tal objeto y la necesidad, por tanto, de estudiarlo desde múltiples perspectivas. El *humus* ideológico del que se segrega esta epistemología única es, en efecto, el horizonte positivista/fenomenológico. En él, pues, se sitúa también este trabajo, precisamente para delimitar su propia historicidad y la de su objeto: en concreto, el hecho de que la lógica subjetiva/objetiva se segregue en una coyuntura histórica (los siglos XIX-XX) en la que la *lectura literal* (no alegórica) del mundo se ha hecho ya hegemónica. Algo que, sin embargo,

Fecha de recepción: 1/2/2016 Fecha de aceptación: 15/4/2016

surge como lógica inconsciente (y radicalmente nueva) en las primeras formaciones sociales burguesas del xiv-xv. En este sentido, se matiza el sentido de conceptos como los de “secularización” y “laicismo”, pues este último supone la necesidad de suturar la nueva contradicción secular: la dialéctica *trascendental/empírico*, cuya normatividad configuradora del arte contemporáneo segrega, a su vez, *su* propia noción sancionadora: la idea de “autenticidad”. Así pues, forzar la teoría de los “actos de habla” (Austin y Searle), aplicándola a la literatura, no es más que otro intento de empirizar aquello que el mundo secular experimenta como su lado expresivo más trascendente y supuestamente libre.

ABSTRACT

KEYWORDS { Reading, Literary theory, Pragmatics, Communication, Ideology, Literary education }

As Juan Carlos Rodríguez points out in his most recent book (*Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona- Buenos Aires-São Paulo, 443 págs.) dominant ideology secretes the notion of ‘object of study’ as having a series of *sides*, that is, those structuring the autonomous reality of the object, and thus the subject’s need to consider it from multiple perspectives. This single, overarching epistemology is, of course, rooted in the positivist/phenomenological problematic. And so is our present attempt to give an account of the historicity of both the debate and its object - namely, the fact that the subjective/objective logic is indeed secreted from a historical conjuncture (the 19th and 20th century) in which the literal (i.e. non-allegorical) reading of the world has been finally established. Indeed, this unconscious (and radically new) logic appears within the ‘first bourgeois social formations’ of the 14th and 15th centuries. In this sense, the meaning of terms like those of ‘secularization’ and ‘laicism’ needs clarification, for what the latter is really transcribing is the need to suture the new secular contradiction: the transcendental/empirical dialectic - a normativity which is all-pervasive in the contemporary arts, where it secretes its own sanctioning notion: the idea of ‘authenticity’. Therefore, forcing ‘speech act’ theory (Austin and Searle) into describing/explaining the literary phenomena is just another attempt at giving an empirical account of that which in the secular world is experienced as the most transcendental -and supposedly free- mode of expression.

I'm looking for the joke with a microscope
Iggy Pop

1. LOS LADOS DEL “OBJETO”

Nos proponemos delimitar aquí lo *realmente* problemático, aquello que siempre escapa al conocimiento porque los términos mismos del debate lo conjuran. Es más: cuando se habla de las “condiciones del conocimiento” (Scheffler) de lo que se habla en realidad es del *en sí* del conocimiento, lo cual excluye, ya de entrada, el hablar de las *condiciones de posibilidad* para que siquiera haya tal debate. En concreto: las condiciones de existencia *radicalmente históricas* de la noción de conocimiento. Con esto nos estamos refiriendo, efectivamente, al efecto de lo *real histórico* en el discurso o los discursos: la *ideología* que transcribe su realidad en los términos legítimos (*id est*, ahistóricos) de la *norma epistemológica* de cada coyuntura histórica. En este sentido, las ciencias o disciplinas “humanas” son efecto directo de la ideología dominante; en concreto, aquella que establece la dicotomía *sujeto/objeto* como base de todo el “conocimiento”. Algo, por lo demás, identificable en toda teoría que haga abstracción de sus propias condiciones de posibilidad (Rodríguez, *Para una teoría de la literatura* 57-59), como es el caso de la teoría de los “actos de habla” *aplicada* al discurso literario¹.

Así, la noción de “método de estudio” aplicable a un supuesto “objeto real” (fenoménico) presupone la realidad de dicho objeto y por tanto su mera *adecuación* a él; es decir, un método aplicable en tanto que configurado para observar, describir, penetrar, etc., uno de los lados en los que invariablemente se concibe el “en sí de la cosa” trascendental/empírica que llamamos

1. Por supuesto, haciendo violencia contra la teoría misma, pues ni Searle ni Austin consideran a la literatura como un “acto de habla”, sino más bien como palabrería, en el sentido de que no se sabe bien a las claras qué cosa se está “haciendo” con las palabras de una obra literaria (por ejemplo, en el *Ulises* de Joyce).

“objeto de estudio”, a saber: los lados interior/exterior, general/particular, quieto/movible, etc., que a su vez requerirán métodos inmanentes/sociológicos, abstractos (teóricos)/concretos (empíricos), sincrónico (o formalista)/diacrónico (o historicista), semántico/sintáctico-estructural, etc. (*ibíd.*) En definitiva: la noción de método presupone un *objeto autónomo* que nunca podemos ver en su totalidad, sino desde *múltiples perspectivas* (como la naranja de Ortega y Gasset) a las que el método se adaptaría objetivamente, haciendo así abstracción del hecho, radicalmente histórico, de que tales *dicotomías* y sus *lados* simplemente traducen la norma epistemológica sujeto/objeto, mediante la cual el discurso de las ciencias humanas borra su historicidad, es decir, su *condición de práctica legitimadora del tipo de relaciones sociales en el que dichas ciencias aparecen*.

De ahí que nuestra propuesta no trate solo de llamar la atención sobre los presupuestos que se amontonan a cada lado del objeto, sino que, expuesta su *norma*, tales dicotomías habrán de quedar sencillamente disueltas, y su ahistoricidad, como mínimo, dañada. Y, por supuesto, esto nos ha de llevar a reformular las preguntas (derrumbando con ellas, en la medida de lo posible, los presupuestos): ¿de qué hablamos, y por qué, cuando hablamos de “actos de habla” (pragmática) o de “comunicación” (la relación emisor-mensaje-receptor)? ¿Cuál es la realidad histórica de la producción de teorías que excluyen —sistemáticamente— el conocimiento de dicha realidad, y, como la teoría de la “comunicación”, tratan en cambio *sobre* un “objeto” autónomo, que, como en el caso del “lenguaje”, tiene supuestamente un lado formal/quieto, al que llama “código”, y otro movible/psicológico, al que llama “mensaje” (que, a su vez, formalmente puede ser “fungible”, “literario/literal”, etc.) y que dicha teoría considera como un fenómeno “en sí”?²

2. Esto se puede decir también, por ejemplo, del “generativismo” (el *en sí de la capacidad humana del lenguaje* frente al *en sí de la comunicación concreta o el acto de habla concreto*, etc.). Y, con todo, cuando Chomsky (*Language and Responsibility*) se muestra en contra de la concepción funcionalista/pragmatista que habla de la “comunicación”

Identifiquemos pues, primero, los *síntomas* (las nociones) y las *problemáticas históricas* que escapan a toda esta serie de tematizaciones teóricas sobre lo pragmático/literario, precisamente porque son las nociones que determinan los límites del discurso sobre los objetos/fenómenos en cuestión, razón por la cual, sus lógicas discursivas pueden ser consideradas, en última instancia, como la ideología que borra (o reprime) su propia historicidad real.

2. ¿LENGUAJE LITERAL SIN VIDA LITERAL?

Es bien conocida la manera —casi mágica— en la que Fernando Lázaro Carreter prácticamente deja zanjado el debate sobre la literatura como “tipo de comunicación” (Carreter, *Estudios de Lingüística* 173-92), cifrando la *literariedad* en la *literalidad* del “mensaje” (149-171), es decir: delimitando la esencia formalista de la literatura como aquel tipo de “mensaje destinado a ser reproducido en sus propios términos”. Aquí, claro, se refiere a la supuesta *materialidad significante* o *mensaje* y a la imposibilidad, en el caso de la literatura, de alterar una sola palabra del texto (pongamos por caso, del *Quijote*) sin alterar la esencia misma de su *textualidad* y, por tanto, su sustancialidad como “obra de arte” o “monumento literario”. Con ello, por supuesto, se esquiva de forma expedita el problema del valor estético/subjetivo, solo que reafirmando a la vez el valor transhistórico (normativo) del “texto en sí” (Carreter, *Estudios de Poética*). De nuevo, dejando siempre a lo real histórico en la cara oculta del objeto literario.

Y, sin embargo, dentro del debate —huero donde los haya— sobre cuál de las teorías es más explicativa o descriptiva frente al

en general y de los “actos de habla” en particular, lo hace esgrimiendo objeciones que se inscriben de lleno no solo en la misma problemática (sujeto/objeto, en este caso desdoblada en agente/sistema) que las teorías a las que ataca desde su postura mentalista, sino acogiéndose a aquello mismo que las alumbró: la fenomenología de los “actos mentales” tal como podemos encontrar tematizada, por ejemplo, en la obra de Husserl.

fenómeno del lenguaje, si la pragmática o la semiótica (en sí mismas todo lo coherentes que se quiera), nada más inane que su aplicación al fenómeno literario y su enseñanza³. Empezando por la estricta necesidad que dichas teorías tienen de fenomenologizar (en este caso como métodos inmanentes/abstractos) a la literatura como conjunto de “actos de habla” o “tipos de comunicación”. Y ello aunque la noción de fenómeno⁴ no sea en absoluto privativa de dichas tematizaciones teóricas, sino de todo el “horizonte positiva”, absolutamente exento del conocimiento de la historicidad que lo determina (Rodríguez, *Para una teoría de la literatura* 58).

Con todo, entre la miríada de definiciones funcionales/nocionales del texto (su “micro” y “macroestructura”, etc.) y el contexto (“histórico” —*sic*—, “estético”, “religioso”, “moral”, y cada uno como sustancialmente distinto de los demás), es posible hallar alguna que otra perla o atisbo de la realidad del problema discursivo, conceptualizaciones que cabe considerar como fruto de una buena intuición o, más bien, un acertado palo de ciego. Es decir: un planteamiento teórico que se acerca inconscientemente a su propia realidad ideológica, solo que sin siquiera sospecharla, y por el camino de la abstracción universalista. Así donde “Van Dijk propone que la literatura es un tipo de acto ilocutivo al que denomina un *acto de habla impresivo o ritual*, que consiste en cambiar la actitud del oyente con respecto al contexto” (Vega 54-55). Hay que decir que esta definición roza inconscientemente (mediante nociones ahistóricas como la dicotomía texto (en sí)/contexto, o su desdoblamiento, actitud (intención)/contexto) la *realidad* del discurso literario. Algo que, sin embargo, tales dicotomías borran por completo, pues haría falta delimitarlo en su radical historicidad, esto es: como el tipo de práctica objetiva que denominamos “producción ideológica” (no *impresiva/ritual*, sino *discursiva/normativa*), que consiste en la *reproducción* del inconsciente ideológico (indi-

3. Para un “estado de la cuestión” exhaustivo, *vid.* Vega, 29-67.

4. Ejemplos de cómo aquello que aún hoy se denomina “filosofía” se conjuga con las ciencias cognitivas (precisamente para suturar la contradicción de lo trascendental y lo empírico) pueden encontrarse en el texto de Miller *The Constitution of the Phenomenal Consciousness* (2015) y en Baumgarten *Subjectivity in Language and in Discourse* (2010).

vidual y colectivo), que de tal modo *retorna*⁵ legitimado (al haber sido expuestas y por tanto suturadas sus contradicciones) a las relaciones sociales desde las que dicho inconsciente se segrega. El “cambio de actitud” en relación con el contexto sería, pues, en el fondo, inconsciente, y más bien destinado a asimilar las contradicciones del sistema y, solo dentro de él, a *cambiar de actitud*.

Veamos ahora un ejemplo tan conocido como problemático: la literatura barroca. Habrá que identificar, pues, su norma ideológica productiva, pues nos las habemos con una *formación social de transición* sumamente contradictoria (Rodríguez, *Teoría e Historia*); algo, sin embargo, que los estudios literarios, al no desentrañar su problemática, nunca resuelven, ya que, o bien lo contextualizan (externalizando la historia, las convenciones literarias, etc.) o bien lo formalizan (hablando de lo inmanente del fenómeno: la formas, los géneros, la semántica conceptista/culterana, la sintaxis barroca⁶, etc.).

¿Qué entendemos nosotros, pues, por Barroco? Algo que de nada sirve identificar solo con el texto o el contexto barrocos, puesto que se trata de un discurso radicalmente histórico, es decir, *un discurso en cuya lógica productiva se inscribe el individuo y la sociedad indistintamente*, por el mero hecho de estar expresando sus elementos contradictorios. Veamos: que en el XVII Góngora empiece a cantarle a la nueva realidad de la *inmanencia de la vida* (Spinoza) a la vez que Quevedo nos recuerda, constantemente y sin piedad, que la vida es un reflejo degradado (bien de la vida divina, bien de la vida noble a la que se aspira desde abajo) no es solo una cuestión de “temática” literaria, sino una cuestión de fondo, esto es, histórica. A esa contradicción específica *animista/organicista* en la España del XVII es a lo que llamamos Barroco⁷.

5. Es clave entender la lógica del discurso en su "partir" (del inconsciente ideológico) y "retornar" (tematizado, institucionalizado, etc.) a la misma matriz o inconsciente ideológico, etc. El matiz y el sentido son importantes, pues, en todo caso, se suele colocar la sistematización (filosófica) en primera instancia de la “producción ideológica” (Rodríguez, *La norma* 19).

6. Vid. Lázaro Carreter, *Estilo, barroco y personalidad creadora* (1992).

7. Ver. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas* (1990) y “Las formaciones ideológicas del Barroco andaluz” (2008).

Y, por supuesto, al hacer referencia al *sentido* de dicha literatura, lo que hacemos es identificar los síntomas del inconsciente ideológico (radicalmente histórico) que se reproduce en el discurso de los autores en cuestión. A este propósito, es claro, la dicotomía texto/contexto nos resulta completamente inservible. Sigamos, pues, por ahí.

Más síntomas: en el Barroco, cuerpo y alma se necesitan para expresarse, tanto en la vida que viven *de prestado* como en la vida que viven *por sí mismos*. En efecto, en el discurso feudal/organicista, nos encontramos con lo siguiente: “el orden mundanal aparece como reflejo del *orden divino*, orden que se lee por “analogía” (esto es, por la dialéctica semejanza/desemejanza) sobre todo en el signo “cuerpo”, donde el alma “actúa” y a la que informa, pero jamás transparentándose directamente —expresivamente— en él. (O sea: jamás uniéndose con él)”. (Rodríguez, *Teoría e historia* 96) Por eso puede decirse que en el feudalismo *no hay todavía literatura*, sencillamente porque no hay autor, pues este, como noción, no aparece hasta que aparecen las condiciones de posibilidad de la expresión íntima ya en el xiv: el “alma bella” de los humanistas.

Y, sin embargo, en pleno barroco, ni siquiera el organicismo puede ser *ya solo* un recuerdo de la muerte, sobre todo viviendo (o aspirando a vivir) entre lo privado y lo público (la nueva norma), donde el alma bella y su relación expresiva con el cuerpo segregan el *mérito* con el que los “hombres nuevos” (106-107) se mueven entre los límites del “Estado Moderno”.

Así, en la poesía barroca es posible dar con un *cuerpo* que, hecho ya cenizas, expresa sin embargo en ellas su esencia amorosa “más allá de la muerte” (Quevedo). Es decir, ya en el medio dominante de la nueva vida, la cual cede su *literalidad*, algo, sin embargo, siempre trascendente. Aquello que, a cada paso descualzo (en sí mismo) del peregrino (Góngora), le devuelve a este su “mismidad”. El síntoma clave de que estamos en el Barroco sería, por tanto, otra contradicción: el valor de los pasos mismos, que, por sí solos, está claro, serían un error; pero un error en una dirección indeterminada/determinada por la ausencia misma de de-

terminación (un errar/vivir en sí mismo), y por tanto sin dejar de ser un peregrinar. Ese y no otro sería el problema expresado en el barroquismo del poema sobre el peregrino errante de las *Soledades*: la contradicción del *en sí literal* (los pasos) del peregrinaje inmanente/laico (pues no otra cosa se busca hoy al *hacer* el Camino de Santiago, o, en todo caso, eso es lo que hoy se transmutaría en fe religiosa, antes o después de la “experiencia/vivencia” íntima). Por lo demás, habría que concluir: a) que esta oposición entre la inmanencia de la vida y las cosas (o la trascendencia de lo literal) es en lo que consiste el laicismo; y b) que el hecho de que esto, ante todo, sea lo *realmente* nuevo en el famoso poema de Góngora es un ejemplo de cómo a la dicotomía *implícito/explicito* también hay que cogerla con pinzas, pues la historicidad de tales nociones no es implícita; al contrario, lo implícito es que lo “poético” debe leerse como *verdad implícita*. En cambio, la historicidad que nosotros reseñamos es explícita *en tanto que sus nociones son identificables*.

Así pues, como ya hemos dicho, el Barroco sería para nosotros, precisamente, la contradicción expresiva entre *animismo* (Góngora) y *organicismo* (Quevedo), propia del *periodo de transición entre el feudalismo y las nuevas relaciones sociales burguesas en su segunda fase resacralizadora*.

En efecto, antes, entre los siglos XIV y XVI, Petrarca en Italia, Garcilaso en España o, más tarde aún, John Donne en Inglaterra, expresaron mejor que nadie los secretos del primer tránsito de la *vida literal* (animista, desacralizada) entre los nuevos límites del Estado Moderno, es decir: el tránsito de las “almas bellas” entre lo *público* y lo *privado*. Se suturaba así la contradicción burguesía/nobleza: el establecimiento de un nivel político autónomo⁸ (el Estado Absolutista, con su ejército profesional y su burocracia y la consiguiente pérdida de poder de la Iglesia) crea, entre los siglos XIV-XVI, las condiciones de posibilidad para el incipiente sistema capitalista, cuya lógica es incompatible con la *vida alegórica* (organicista: jerárquica y sustancialista) propia del feu-

8. En efecto, si la relativa autonomía del nivel político genera, por su propia lógica, una tendencia autónoma (*i.e.*, desacralizadora o secularizadora) del nivel ideológico, es porque el nivel económico, en su nueva lógica autónoma/capitalista, empieza a ser ya el dominante.

dalismo⁹. Efectivamente, *con el siervo pegado a la tierra y a su señor, no puede haber capitalismo* (Rodríguez, *De qué hablamos...*, 642-643; *Tras la muerte del aura* 30-31). Todo ello, por supuesto, no sin residuos y nuevas contradicciones¹⁰.

He ahí la “nueva vida” y he ahí una explicación/descripción de la problemática radicalmente histórica en la que se inscriben los “movimientos literarios” denominados Renacimiento y Barroco. Algo, por supuesto, inscrito también, si se quiere, en la forma del soneto (capaz de “encerrar una idea”), o el retorcimiento y la aparente complejidad barrocas (“exprimir el conceto”), en tanto que expresión de la vida propia de la expresión misma. Algo “radicalmente distinto” a lo anterior, y no fruto de una *evolución* sino de una *sustitución de un sistema por otro*.

En consecuencia: no hay por qué considerar estos síntomas como intentos por parte del emisor por cambiar la actitud del oyente con respecto a su contexto, ya que el oyente, aun el más extrañado por la forma y el fondo, reacciona en todo caso ante algo que también lo determina a él/ella (si vive en la misma coyuntura histórica que el autor del texto) o que únicamente lee desde su propio inconsciente ideológico (si vive en otra, como nosotros respecto del Barroco), pero en todo caso (re)leyendo algo que por tanto ya conoce de antemano: con lo cual la dicotomía emisor/receptor tampoco nos serviría para nada.

9. Por tanto, no es que en el periodo bajo medieval asistamos a un afianzamiento del poder monárquico que vaya a ir “imponiendo su jurisdicción en detrimento de otras instituciones que hasta el momento se habían encargado de ello”, como “la iglesia, los municipios [*sic*] y la nobleza” (Alvar, 5), sino que se trata del afianzamiento del nuevo Estado en su primera fase monárquica. De ahí que Luis XIV diga —si es que lo dijo— “el Estado soy yo”, precisamente porque ya no lo era, pues la monarquía absolutista en los siglos xvii y xviii ya solo está ocupando un nivel cuya autonomía *controla pero no domina*, es decir, *que gobierna sin poder ya alterar su nueva y progresiva subordinación al nivel económico* (Rodríguez, *Teoría e historia* 31-36).

10. En efecto, en la resacralización de la España del xvii, vemos a la Inquisición aplicando la lógica organicista al control (que no dominio) ideológico del Estado, y, por tanto, en el fondo, pretendiendo llevar a cabo sangrías del cuerpo nacional/estatal (i.e., las expulsiones de judíos y musulmanes), la contrarreforma, etc. Y todo ello como intento por parte de la nobleza y la iglesia de intentar recuperar el dominio del que gozaban en el sistema anterior, pero aplicándolo precisamente a aquello que acaba con el feudalismo: la lógica privado/público del nivel político (Rodríguez, *Teoría e historia* 51-55).

De ahí que un Quevedo o un Góngora, aun bien explicados o resueltos (tan solo formal y/o lingüística y contextualmente) resuenen más bien poco en el lector de hoy, quien, si los llega a apreciar, es solo a través de su *culturización*: es decir, la “lectura competente” desde su perspectiva ideológica determinada (Rodríguez, *Teoría e historia* 161). El autor (literario, filosófico, moral, religioso, jurídico, científico, etc.), pues, no hace sino exponer su inconsciente ideológico al exponer *sus* contradicciones básicas. Son estas las que el crítico debe describir/explicar en relación con la norma histórica que las segrega inconscientemente: en este caso, el “sujeto —supuestamente— libre” de las nuevas relaciones sociales capitalistas frente al “siervo” feudal.

Por lo demás, es claro que ni la intención de Góngora ni la de Quevedo es conscientemente la de reproducir la ideología dominante *en* su tiempo, por muy conflictiva que esta sea, sino la de destacar *en* su práctica (el “ejercicio de las letras”). El hecho de que esto solo sea posible dentro de una *norma ideológica* concreta es nuestra única objeción a la “falacia intencional”, pues el autor, sea cual sea su intención, se expresará invariablemente *en* las nociones que determinan la problemática en la que “crea” sus obras.

3. LA NECESIDAD DE DELIMITAR LA PROBLEMÁTICA IDEOLÓGICA DOMINANTE EN CADA COYUNTURA HISTÓRICA

El mito de la intención del autor puede parecernos hoy algo tan trillado o naif como creer en las barbas blancas de Yavé, una representación de cuya irracionalidad sí tuvo Maimónides que persuadir a sus coetáneos, quienes habían puesto las suyas a remojar en vista de las depuradas lógicas con las que sus rivales, los cristianos, venían tomándoles la delantera en la cuestión del “enganche” de los saberes terrenal y divino. Pues esa y no otra era la

problemática del *Utrum* medieval¹¹, lo que preocupaba tanto a los judíos como a los cristianos “filósofos”, esto es: el problema de la razón como medio para el conocimiento de la creación¹².

Y, por supuesto, la única noción de *autor* que cabía concebir en el mundo feudal, con barba o sin ella, era la *del* “Creador”. En efecto, hasta Petrarca y los suyos (también los “antipetrarquistas” (Jossa 191), el “creador literario” no es siquiera imaginable: por un lado, los humanistas empiezan a sacudirse de encima al escolasticismo de la universidad, algo que tan solo se logra definitivamente a partir del xviii. Ningún autor, digamos, se enfrenta al mito de “la página en blanco” hasta el siglo xx. Durante el xix el literato es, en efecto, víctima de algo que lo supera: el propio “genio” y lo que este puede atisbar *en* lo “sublime” de la naturaleza (incluidos los sentimientos) esa especie de *todo* concéntrico/excéntrico, etc. Y es que el autor romántico se expresa como depositario o mediador, bien del Espíritu (Hegel), bien de su propia naturaleza, es decir, el “hombre subterráneo”¹³, etc. La transición entre este *genio del ser de todo* al *genio del ser o la nada* se hace, por un lado, a través de la noción de “voluntad”: de “poder” o de “vida”¹⁴ (Nietzsche) y de “representación” (Schopenhauer); y, por otro, a través de la inversión fenomenológica de “la cosa en sí” (el todo indescriptible, lo sublime) en el “en sí de la cosa” (el “ser”, la “muerte”, la “vida”, los “sentimientos” o la “sensación”, el “momento”, etc. “en sí”).

A partir de ahí el desencanche total: a través de la noción de lenguaje en sí mismo, algo que se lleva por delante al único genio que logra sobrevivir un poco más allá del romanticismo, el de la

11. Ver Rodríguez, “Sobre el Utrum, el enganche y la mirada alegórica en el pensamiento medieval. (Carta/respuesta a Malcolm K. Read)”.

12. Para un estudio de la cuestión Aristotelica que preocupaba al escolasticismo, o sea, si “el filósofo” llega o no al conocimiento divino desde su paganismo, *vid.* Chroust, “A Contribution to the Medieval Discussion: Utrum Aristoteles Sit Salvatus”.

13. Para un estudio de las distintas fases de la Norma crítica que recorre todas estas versiones del sujeto libre, *vid.* Rodríguez, *La Norma literaria* 33-57.

14. “Algo, lo vital, con lo que Goethe simplemente había jugado, ¡y además solo de noche (escribiendo su Fausto)!”, mientras que el día lo dedica a la “crítica pura” (Rodríguez, *Para una teoría de la literatura* 39-44).

lengua (y ello, es claro, dentro de la problemática positivista de la *lengua/nación* tal como la concibe el positivismo o idealismo crítico). Y de ahí el autor, enfrentándose a la nada que supuestamente precede a la palabra y, a la vez, al propio lenguaje, constituido ya en “fenómeno” autónomo: el hombre subterráneo ya no es, por tanto, lo que se expresa, pues la supuesta subjetividad primitiva o instintiva ha sucumbido al yugo de la “enunciación” (la llamada “caída en el lenguaje” en sus versiones logicista —con Russell y Wittgenstein a la cabeza— y culturalista —Dilthey y Cassirer, etc.—), algo que habría que distinguir, por tanto, de lo *natural/verdadero*. Así es como nace el problema de la *autenticidad* del individuo que crea arte, igualmente autónomo, en sí mismo; y el mérito del artista, por tanto, al hacerlo aparecer, suceder, existir, etc. Y sobre la autenticidad y la sinceridad han corrido ríos de tinta, de nuevo, al tratarlas como fenómenos o como el lado trascendente, digamos, del acto de habla empírico. Y esto puede ser llevado al extremo. No por nada Michael Hofmann —y no está solo en esto— llega a triturar prácticamente a Stefan Zweig, más de medio siglo después en el *London Review of Books* (2010), por la cuestión de la famosa nota de suicidio, considerada por muchos como “fría”, “retórica”, “inauténtica”, etc. Es decir, sin reparar en que las palabras Zweig estaban en perfecta consonancia con su hegelianismo trágico, desde el que veía cómo la Viena de mediados del siglo xx dejaba de ser el centro cultural del mundo, y que *eso* era la *verdad* en la que anclar su suicidio¹⁵, algo que el autor de *Acrimonia* identifica simplemente con la falta de “autenticidad” de la que habría adolecido el escritor austriaco, literalmente, hasta su lecho de muerte. Tales son el peso y los “daños colaterales” de la trascendentalidad normativa laica.

A partir de aquí, sí, nos enfrentamos ya a la página en blanco y —solo *en* ella— incluso a la *voluntad de no tener voluntad*, es decir,

15. Para la delimitación de la coyuntura histórico-ideológica del siglo pasado, incluida la problemática del hegelianismo trágico que impregna el discurso de Zweig, algo que —inconscientemente por supuesto— sería después tematizado por Kojève, Derrida, etc., *vid.* Rodríguez, “¿The Waste Land?” (Notas sobre la cultura europea de los años 20 y el caso de Stefan Zweig).

todo el malditismo, por ejemplo, de Rimbaud o Manuel Machado, algo que —aun habiéndose alejado de la “Gran Estética” (Rodríguez, *Tras la muerte del aura* 293-324)— sigue resonando hoy con la misma fuerza: la de la subjetividad libre. Y de ahí, también, el discurso surrealista/dadaísta y, más tarde, el lingüsiticismo trágico de la deconstrucción o el anarquismo primitivista de un Paul Zerzan en “Language: Origin and Meaning” (2006), para quien la supuesta “unidad del hombre y la naturaleza” se habría roto en favor de lo artificial del “discurso del poder”, etc.

Y, no obstante, como decimos, todas esas versiones del sujeto están ya desenganchadas, son ya laicas. Solo que el laicismo y la secularización tienden a verse, ante todo, como un proceso de *autorreconocimiento* de la “naturaleza humana” que habría concluido en la separación de la religión y el Estado. Y, vistas así las cosas, la secularización habría sido un fenómeno continuo desde los supuestos orígenes de la democracia: la Grecia y Roma clásicas, y luego el Renacimiento de ese mismo espíritu “humanista”, supuestamente enterrado o escondido, dormido, y finalmente despertado por la “cultura” del “*Quattrocento*” tras mil años de tinieblas intermedias.

Como vemos, aquí la realidad histórica brilla por su ausencia. Porque, en efecto, la secularización no es un fenómeno latente ni en el mundo grecorromano, ni en el medievo. Por otra parte, hablar de la “escritura secular” para referirse al paso de la interpretación de las sagradas escrituras a la hermenéutica literaria (Fry 29-30) supone igualmente abstraerse de lo real histórico. Es decir, que supuestamente dicha escritura llegue de la mano de la lectura libre/interpretativa protestante, por tanto, considerada como pionera en la práctica hermenéutica, sin reparar en que dicha práctica surge de la lógica subjetiva que informa al sistema capitalista, y no al revés: la moral protestante haciendo al capitalismo, como quiso hacer pensar Max Weber (*The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, 1930). Por lo demás, la noción de progreso del conocimiento que encierra el término “escritura secular” conduce a entender lo *secular* como lo *positivo*, es decir, ante todo, como el

problema de la separación, del desenganche necesario y definitivo entre los saberes positivos (o empíricos) y teológicos. Algo, en efecto, que simplemente transcribe la “separación de poderes” estatal y religioso. Pero es que esto es lo radicalmente nuevo, y no el punto culminante de ningún progreso ni evolución cultural, que ni empieza en Grecia y Roma (un mundo esclavista dominado por la política), ni se pierde en las tinieblas del medievo para asomar luego otra vez en las “ciencias medievales” (Gutwirth 511), consideradas hoy impunemente como las primeras manifestaciones de las “ciencias seculares” —*sic*—, cuando estas únicamente formaban parte de la problemática del enganche de saberes terrenales y divinos.

Y, no obstante, el desenganche secular no es lo único nuevo, porque el *laicismo* es, en efecto, el *nuevo problema secular*, pues se trata de esta vez de otro enganche, solo que ahora entre lo *trascendental* y lo *empírico*, una contradicción que necesariamente hay que suturar, pues el sujeto necesita llenar el vacío del yo con lo único que su historia deja a su alcance tras desaparecer del discurso: el “yo soy sujeto (supuestamente) nacido libre”. He ahí lo verdaderamente nuevo: la nueva trascendentalidad autónoma del conocimiento, es decir, el *mérito* del sujeto libre. Y qué mejor ejemplo de ello que el krausismo de la Institución Libre de Enseñanza y su noción del valor trascendental de la nueva enseñanza secular a principios del siglo xx. Esa es la verdadera contradicción, inherente también, por supuesto, al organicismo retrógrado del franquismo. Démonos cuenta: el secularismo abarca tanto al laicismo como a la confesionalidad, pues esta, en el fondo, no hace sino tratar de consignar el aspecto religioso, es decir, “salvar las apariencias” del Estado apegado a, e incluso dominado (pero nunca ya controlado) por la iglesia. Solo en ese sentido España se resacraliza tras la Guerra Civil: el auge del folklore religioso y del clericalismo, y este dominando ya solo el nivel privado/moral (la familia y el ocio: la misa de los domingos y fiestas de guardar, etc.), son eso, una resacralización como ya la había habido en el xvii; es decir, los últimos coletazos de algo que había empezado en

el xiv-xv: la sustitución de la matriz ideológica Señor/siervo por la de sujeto/sujeto.

Solo que en el siglo xx las cosas están mucho más claras, a pesar de las contradicciones. La transición económica, política e ideológica al capitalismo lleva dos siglos completa. En efecto, si bien el Estado confesional franquista nos construía como *sujetos de fe* (religiosa), ello era sobre el presupuesto de que éramos ante todo *sujetos de conocimiento* (técnico/científico), y ello como contrapartida: porque, en todo caso, se nos construía *ya solo* como sujetos (Rodríguez, *De qué hablamos*, 457-458), en absoluto como siervos (salvo privada y libremente). Esta era la tendencia irreversible desde finales del xvii, y aun, si se nos apura, desde el xv. El krausismo es aquí, por tanto, un perfecto ejemplo de la mistificación de la fe religiosa (del sujeto), fundiendo siempre fe y personalidad (digamos, como en Unamuno) y de la trascendentalización del conocimiento mediante la noción *sujeto biográfico* (Cajal y Ochoa, o Menéndez Pelayo y su discípulo, Menéndez Pidal, etc. como ejemplos de vidas “consagradas”). Y de ahí el auge de la biografía literaria, sobre todo a medida que lo literario se convierte en fenómeno, y, la literatura, en “técnica artística”. Algo, por lo demás siempre latente en el laicismo, aunque no se haga explícito, tal como en los casos de Krause, Giner de los Ríos, Machado, etc.

Olvidar esto es caer en la ahistoricidad, y por tanto trazar el origen de lo secular en “la navaja de Ockham” y aun en Hipatia de Alejandría. Es hablar, por ejemplo, del origen de las “ciencias seculares” (*sic*) a propósito de las polémicas lógico/matemáticas y astronómicas entre judíos y cristianos durante la Edad Media. O de los árabes, de quienes partía el saber de las llamadas “ciencias externas” (a la religión). Algo que, en definitiva, significa ignorar que tales polémicas, como hemos dicho, tenían lugar siempre en el interior de la problemática del enganche, mientras que la secularización significa todo lo contrario: la separación de poderes, sí, pero a la vez la continua suturación del *corte* entre lo empírico y lo trascendente; es decir, un nuevo enganche.

Ahora bien, la importancia de dicha laicidad reside efectivamente en situarse en el centro del orden impuesto dentro de los

límites seculares del Estado moderno (absolutista y luego liberal) que, a pesar de sus resacralizaciones, se basa en una lógica que acaba por completo con el organicismo feudalizante y por tanto con *su* modo de producción. Mientras sobrevivía aquel, la nobleza mantenía aún el *control* del Estado, solo que habiendo perdido ya para siempre el *dominio* en el mismo nivel político, cuya lógica privado/público no solo desplazaba a la religión al ámbito privado, sino que, con ella, también las nociones de “sangre” y “linaje” pasaban a ser atributos tan nobles como burgueses. Y, de bisagra entre ambas clases, el mérito de las “armas y las letras”.

4. CONCLUSIÓN

Hoy, por supuesto, todo eso ha cambiado, o mejor, se han suturado tales contradicciones, y muchas otras: las clases sociales, por ejemplo, han desaparecido (o se han borrado con la desaparición de la imagen de la *fábrica* y la instauración de la imagen del *emprendedor*), pero los signos de la explotación vital cotidiana (la soledad, la competitividad y el culto al cuerpo) persisten y se naturalizan como parte de la “condición/naturaleza humana” (Rodríguez, *Tras la muerte del aura*, 13-28). En definitiva: hoy hemos subjetivizado el sistema (23-24) y, al ir a conocer el mundo, lo externalizamos mediante la “observación objetiva”, y al pretender conocernos a nosotros mismos, lo hacemos mediante la *introspección auténtica*; ignorando, pues, por completo, que, cuando vamos, nuestro inconsciente ideológico siempre está ya de vuelta con *su* “objeto autónomo” y *nuestro* “yo soy libre” tan convincentes como la vida misma, tan diáfanos como un “acto de habla”.

Y así pues, se nos dirá, pretender *otra* forma de conocimiento que nos ponga delante nuestra historicidad *real*y, con ella, la de nuestros discursos subjetivos/objetivos, es no haber cogido el chiste. Tal vez. Pero lo *real* tiene un efecto muy parecido al de buscar el chiste con un microscopio: lo absurdo está en la elección del instrumento; pero la búsqueda del *en sí de la vida* en la célula, al fin y al cabo, no

difiere tanto de la búsqueda del *en sí de la comunicación* en el acto de habla: en ambos casos se nos ha esfumado la historia.

OBRAS CITADAS

Alvar, Javier. Ed. *Diccionario Espasa. Historia de España y América*. Madrid: Espasa Calpe, 2002.

Austin, John L. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Baumgarten *et. al.* Eds. *Subjectivity in Language and in Discourse*. Emerald: Bingley, 2012.

Chomsky, N. “Language and Responsibility” *Pantheon*. Web. 15-3-2016 <<https://chomsky.info/rresponsibility02>>

Chroust, Anton-Hermann. “A Contribution to the Medieval Discussion: Utrum Aristoteles Sit Salvatus” *Journal of the History of Ideas*, 6, 2, (1945): 231-238. University of Pennsylvania Press. Web 10-4-2015 <<http://www.jstor.org/stable/2707365>>

Fry, Northrop. *The Secular Scripture and Other Writings on Critical Theory 1976–1991*, Vol. 18, Eds. Joseph Adamson and Jean Wilson. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

Fry, Paul. *Theory of Literature (The Open Yale Courses Series)*. New Haven: Yale University Press, 2012.

Gutwirth, Eleazar. “History, Language, and the Sciences in Medieval Spain.” *Science in Medieval Jewish Cultures*, ed. Gad Freudenthal, 511–28. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Hofmann, Michael. “Vermicular Dither”, *London Review of Books*, 32, 2. 28 January (2010): 9-12.

Lázaro Carreter, Fernando. *Estudios de poética: la obra en sí*. Madrid: Taurus, 1976.

—. *Estilo barroco y personalidad creadora*. Madrid: Cátedra, 1992.

—. *Estudios de lingüística*. Barcelona: Crítica, 2000.

Lewis, C.S. *The Allegory of Love*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

Miller, Steven. Ed. *The Constitution of the Phenomenal Consciousness*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins, 2015.

Rodríguez Gómez, J. C. *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*. Madrid: Akal, 1990.

—. *La Norma literaria*. Madrid: Debate, 2001.

—. *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*. Granada: Comares, 2002.

—. “La explotación del yo: Una pesadilla histórica”, *Revista Laberinto*, 20-01-2005. Web 6-2-2015 <<http://www.rebellion.org/noticias/2005/1/10288.pdf>>

—. “Las formaciones ideológicas del Barroco andaluz”, *Congreso Internacional Andalucía Barroca: actas, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera (Ciencia, filosofía y religiosidad)*, 17-21 de septiembre de 2007 / Coord. Alfredo J. Morales. Vol. 4, 2008. 161-170.

—. *Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración)*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2011.

—. “¿The Waste Land?” (Notas sobre la cultura europea de los años 20 y el caso de Stefan Zweig). *Álabe* 8. Web. 13-4-2015 <www.revistaalabe.com>

—. “Sobre el Utrum, el enganche y la mirada alegórica en el pensamiento medieval. (Carta/respuesta a Malcolm K. Read)”. *Álabe* 9. Web 13-4-2015 <www.revistaalabe.com>

—. *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*. Madrid-Barcelona-Buenos Aires-São Paulo: Marcial Pons, 2015.

Jossa, Stefano. *The Cambridge Companion to Petrarch*. Eds. Russell Ascoli, Albert and Falkeid Unn. Cambridge University Press, 2015. 191-200.

Searle, John Rogers. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Scheffler, Israel. *Conditions of Knowledge*. Chicago: Scott, Foresman and Company, 1965.

Vega Diez, Marta de. *Lecturas canónicas adaptadas en la formación literaria en español como lengua extranjera. Análisis de corpus y reflexión didáctica*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2013.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. Sidney: George Allen and Unwin, 1930.