

De la crítica estructuralista a la disolución de la estética, el lenguaje y la realidad

Juan Jacinto Muñoz Rengel

Todo empezó, y no es comienzo baladí, con la crítica que lejano día un impetuoso Nietzsche izara en contra del concepto de Verdad.

Lúcido y premonitor, sus ojos vieron lo que ningunos otros supieron advertir: la confabulación que Sócrates, Platón, los judeocristianos luego, los temerosos de vivir, los cobardes, los resentidos, los hombres teóricos todos, hasta Hegel, habían urdido en torno a la Verdad y en perjuicio de los hombres sobrados de fuerzas y pasión.

Aquellos hombres con miedo a vivir, a incursionar en el oscuro interior de sus instintos, idearon el gran artificio de Occidente, la más descomunal de sus mentiras: la Verdad. La creencia en la Verdad es la premisa fundamental para validar la objetividad del conocimiento, y la pretendida objetividad del conocimiento no es ni más ni menos que la camaza que Sócrates arroja a la cultura grecolatina para desviarla de su pasión vital. Sócrates-Platón representa el triunfo de la pura racionalidad, desvinculada de su sentido trágico, entregada a la sola especulación teórica, olvidada de los deleites del mundo concreto y sensible. Pero el infeliz Sócrates-Platón perdió de vista las fuerzas oscuras que mueven y sacuden el mundo, sus pusilánimes reparos lo llevaron a rechazar la mirada de Dioniso. Debemos a Nietzsche —sin desdeñar a Schopenhauer— la recuperación del antiguo «equilibrio» entre la belleza y el horror, el orden y el caos, la luz y la noche, el principio de individuación y la embriaguez centrífuga del instinto; entre, en definitiva, lo apolíneo y lo dionisiaco.

También debemos a Nietzsche la exaltación de la mentira en sentido extramoral. Fingir, engañar, adular, la mentira y el fraude, la murmuración, el convencionalismo, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, son los mecanismos —y no las fauces o las garras— que desarrolla el intelecto humano como medio de conservación. De todas, la más gorda, patética y necesaria de las mentiras es aquella con la que disfrazamos lo insignificante de nuestra existencia.

Fue Hans Vaihinger, en el estudio que acompaña al fragmento de la versión española de *Sobre verdad*

y *mentira en sentido extramoral* (1873) de Nietzsche, y que lleva por título «La voluntad de ilusión en Nietzsche», quien hizo de la idea de ficción nietzscheana pieza clave de una nueva visión del pensamiento filosófico. Vaihinger —junto con otros como G. Marchesini o J. Bentham— es responsable del más o menos reciente nacimiento del *fictionalismo*; así, la idea de ficción es llevada a su máximo refinamiento en obras como *La filosofía del «como si». Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la Humanidad a base de un idealismo positivista* (1911). Términos como *sumptio*, *principium*, *suppositio*, *conjectura*, *praesumptio* o *fictio*, irrumpen precipitadamente en el nuevo universo cultural contemporáneo a manera de instrumentos necesarios para otras formas de saber; algunos, como el último, no se refieren sólo a la invención poética o mítica, sino también, lo que es mucho más demoleedor, a la científica en su sentido más amplio.

Sin saber ni cómo, las ficciones se convierten de improviso en elementos sustancialmente reguladores de la vida psíquica, moral, social y cognoscitiva del hombre, en elementos imprescindibles para la reconstrucción que se avecina.

Pero no cometamos el error de apresurarnos demasiado en nuestra historia. Algo debió ocurrir a la humanidad que se acercaba al final del segundo milenio, porque, a la par o adelantándose a la vena pragmática irracionalista que Nietzsche abre en el seno del pensamiento occidental, un coetáneo suyo, en la Europa de más arriba de las montañas y los lagos alpinos, allá por 1845 da forma a *La ideología alemana*. Cuando Karl Marx nos invita a horadar en la maraña de la superestructura ideológica que emana de nuestra sociedad, a escindir el velo de valores morales, estéticos o religiosos que los intereses de la minoría nos imponen, no está haciendo otra cosa que proponernos otro modo de interpretar la realidad: un modelo de interpretación que de nuevo destituye de su situación de privilegio a la razón especulativa, y que de nuevo retorna el sentido al mundo sensible, a los modos materiales.

La realidad que ve Karl Marx no es la realidad que ve el resto de los filósofos que ya está dejando atrás, porque no es una realidad de meras relaciones entre conceptos abstractos, de categorías, prejuicios o ideologías, sino una realidad que se sitúa más allá de la razón y que ostenta efectiva existencia. Lo irracional-material existe, más quizá que lo racional, y es el verdadero motor del mundo.

Paradójicamente el marxismo no tardó en convertirse en ideología, y el tiempo dio oportunidad a que el método marxista se intentara aplicar a todo. Como el modelo de interpretación de la realidad que era,

todas las relaciones y acciones humanas eran susceptibles de ser abrazadas por él; no sólo la filosofía, también la literatura quedó impregnada de sus efectos: «escritura y revolución hacen causa común», dictó Althusser. Es sorprendente que una doctrina que aclama lo sensible acabe pensando que el texto no es la representación de la Historia, sino su encarnación. Afincada en todos los flancos, la literatura comprometida cimienta los muros de una nueva realidad.

Es el fin, asistimos a la destrucción de la vieja realidad. En verdad la contienda se libra en contra de la realidad conceptual, de la realidad especulativa: pero como todo modelo alternativo a la razón es también racional, las contradicciones se apoderan de los nuevos paradigmas. Al fin y al cabo la contradicción es un componente esencial de nuestra mente. En Viena, desde 1900 en adelante, el padre del psicoanálisis Sigmund Freud se rinde a la tarea de dejarnos bien claro que aquello que lleva las riendas de nuestra vida no es la pequeña parcela consciente de nuestra mente, sino todos esos engranajes borrosos que asedian nuestro entendimiento. El subconsciente adquiere ahora de esta forma un inesperado cariz dominante. Los miedos inexplicados, los deseos ocultos, las fobias, las manías, las obsesiones, los complejos, los sueños, los lapsus: la irracionalidad de nuevo.

¿Es esta doctrina, el psicoanálisis, una simple teoría psiquiátrica, o más bien como el marxismo se esgrime como un innovador método de interpretación extensible a toda la realidad? En efecto, los enunciados freudianos, que se derraman desde el ángulo de Europa que nos faltaba para completar el fatal triángulo, se asoman a la cultura con pretensiones conquistadoras. Desde este instante la entera sociedad —sus valores, sus leyes, sus costumbres, sus denominaciones— puede ser explicada en base a imperativos del subconsciente. Nada, ni el arte, puede resistirse a la fuerza devastadora del psicoanálisis; recuerdos de infancia o sentimientos parricidas son los verdaderos motores de las obras de Da Vinci, Goethe o Dostoievski. La cultura, en todos sus ámbitos, es transformada por los nuevos métodos interpretativos; nada es ya lo que era, todo queda envuelto por una explicación más profunda, por desgracia casi siempre inaccesible.

El francés Paul Ricoeur supo ver que los que él llamó «los tres maestros de la sospecha» son los tres grandes *destruidores* de la cultura. Sin embargo, los tres pensadores ofrecen nuevas herramientas para establecer un nuevo reinado de la Verdad, los tres se inventan nuevas formas de interpretar, todas basadas en invertir la relación entre lo oculto y lo mostrado. Cuando la mente intenta superar a la mente la para-

doja acontece: nuestros tres hombres batallan contra la ingenuidad, contra la creencia ciega en el modelo interpretativo vigente, pero al caer en la tentación de concebir una nueva práctica de interpretación se incurre en una segunda ingenuidad. El nihilismo activo de Nietzsche es el primer paso para la *reconstrucción*, pero tal reconstrucción tiene por fuerza que ir más allá de la ficción e incidir nuevamente en la fe. La oscilación entre la desmitificación y la restauración del sentido lleva al círculo: comprender para creer, creer para comprender, éste es el *círculo hermenéutico*.

En pos a las tinieblas que levantó el ocaso de los ídolos, advinieron los adeptos. Tras ese universo de apolíneo-dionisiaco, superestructura-infraestructura, consciente-subconsciente, entrado el siglo XX se consolidó el *estructuralismo*. Capitaneando diversos frentes surgieron flamantes paladines: Ferdinand de Saussure en representación de la lingüística, Lévy-Strauss de la sociología, Lacan y Piaget de la psicología, Michel Foucault de la filosofía, Roland Barthes de la crítica literaria.

Empero no quisiéramos cometer el imperdonable desliz de considerar a Saussure un seguidor más del movimiento, en vez de un fundador, a la altura quizá de Nietzsche, Marx o Freud. Sólo a partir de 1916, a través de los apuntes que recopilaron los aventajados alumnos del profesor ginebrino —el famoso *Curso de lingüística general*—, le fueron dados a conocer al mundo todos los conceptos duales, dialécticos y bicornutos que encerraba la teoría saussureana: el *habla* es parte accidental de la *lengua*, al *significante* y al *significado* los une un lazo arbitrario, el estudio *sincrónico* prevalece sobre el *diacrónico*. Nuevamente hay algo que se nos escapa —la lengua, verbigracia, se nos escapa, ni la masa ni el grupo de especialistas es capaz de controlar sus cambios—, algo que se nos oculta, una estructura profunda; y el análisis de esa estructura profunda, la del lenguaje en este caso, debe ser por lo tanto *sincrónico*, en contraposición con el estudio *diacrónico*, histórico o cronológico, que al cabo sólo propiciará estructuras superficiales.

Lo que en Saussure es válido para el lenguaje, es rápidamente aplicado a casi todas las demás disciplinas. Es entonces cuando los buscadores de las estructuras profundas instauran —no de manera organizada ni deliberada— el *estructuralismo*.

Lo que tienen en común los diversos modelos estructuralistas de comprensión de la realidad es rechazar el causalismo y el historicismo, en favor de las formaciones sincrónicas. Las consecuencias de esta determinación son desoladoras: las circunstancias concretas y los pequeños cambios quedan reducidos

al mínimo (ni Nietzsche ni Marx hubieran imaginado que sus teorías, nada más ser consumadas, iban a escabullirse de nuevo del mundo sensible y de las relaciones materiales), el sujeto humano se diluye en la sociedad, y las estructuras profundas quedan siempre fuera de la observación de ese desamparado sujeto, porque en cierto sentido ni siquiera existen (sólo son las formas por las que se articulan las realidades).

No es éste mal momento para que recapitemos lo que hasta aquí ha ocurrido en nuestra historia. Con nuestro crítico primordial, Nietzsche, el «yo» y las «cosas» perdieron sus condiciones de sustancias, quedando ambos transformados en meras ficciones producto de nuestro tan limitado lenguaje, que nos impone necesariamente locuciones predicativas, diferenciando siempre entre sujeto y predicado; el lenguaje asimismo se presenta como una atadura para el libre pensamiento, en especial el lenguaje conceptual, el metafísico, que representa para Nietzsche la necrópolis de las intuiciones; el fruto del lenguaje metafísico, es decir, todas las proposiciones racionales, quedan de golpe convertidas en un vasto artificio momificado y decadente, inservible casi en su totalidad; la Verdad, en definitiva, es, como veníamos diciendo, el ardid soberano que sustenta todas las demás invenciones del hombre teórico. La Verdad es una ficción, y aunque Nietzsche aplaude la ficción lo hace en sentido extramoral: la Verdad metafísica es una ficción construida con los más inmorales fines, negar la vida, la intuición y la pasión. Con Nietzsche, en conclusión, el yo, las cosas y el propio Dios, parecen a finales de milenio en la cultura occidental (cualquier lector avezado advertirá la clara huella de Kant, el padre de la crítica moderna, en todos estos planteamientos; el alma, el mundo y Dios son las tres ideas de la razón pura; y el problema del lenguaje merodeado por Nietzsche y después por el resto de los estructuralistas y deconstructivistas, es llevado por el neokantiano Cassirer a sus últimas consecuencias, al identificar la función simbólica en general con la mediación entre la conciencia y todos los universos de percepción y de discurso). Por su parte, la crítica de Marx no tiene menos alcance, es crítica a la religión, a la teología, a la filosofía, al derecho, a la economía, a la política; la sociedad entera es afectada por la transformación, la sociedad entera tiene que ser desinfectada de la superestructura ideológica que la engloba, y que no produce sino fetiches fantasmagóricos y luchas de clases. Pero qué queda en pie después de Freud: no hay cosa alguna que eluda al psicoanálisis, cualquier acto ejecutado por cualquier ser humano tiene unos fines ocultos, más profundos, dictados por nuestro subconsciente, cualquier palabra, cualquier movi-

miento, cualquier relación con los otros; lo que uno mismo piense de sus propios actos no tiene mayor importancia, hay algo encubierto que dirige el mundo desde las sombras; el yo de nuevo es una ficción, la sociedad otra vez es un ente incontrolable. Y con el resto de los estructuralistas los resultados no son otros. Siempre hay una explicación compleja, global, imprecisa, inaccesible, para cualquiera que sea el objeto de conocimiento; sólo que cada vez la estructura profunda es más hipostizada, y los seres y hechos concretos más abismados en la nada.

Todos nuestros críticos interpretando a la realidad es como la modifican. Todos nuestros críticos escriben obras que critican otras obras, e inmediatamente se introducen en el conjunto de la tradición cultural y se convierten en el objeto de reflexión de otras obras posteriores. Penetran en la cultura en todos sus niveles porque sus métodos todoterrenos admiten cualquier campo o disciplina. Sus obras escritas no son sólo objeto de otras obras, sino que se invisten como metaobras que decretan las normas de funcionamiento de las demás obras, de los mismos textos: la historia, la filosofía, la estética, la teoría del arte y de la literatura, cada vértebra de la cultura es conquistada.

¿Pero por qué sucede todo esto? Es la estampida de la irracionalidad, recluida durante siglos en las polvorientas mazmorras europeas.

Sin embargo, se debe entender el irracionalismo como una nueva conquista. Pese a lo ingente de los nuevos continentes descubiertos, pese a la apariencia inabarcable de la nueva tarea que se despliega allende los nuevos horizontes, al menos las expediciones están emprendidas y el *logocentrismo* ha sido rebasado. El desconcierto epistemológico es comprensible: son los efectos de haber libertado a la *ficción* como instrumento cognoscitivo, de haber indultado a la *metáfora*.

Si el conocimiento debe llegar a todos los lugares donde llega la ficción o la metáfora, su misión es ciertamente extraordinaria. En esta misión se sitúan los lances de los estructuralistas que venimos narrando. Pero aún no hemos dado fin a nuestra historia.

Los críticos estructuralistas, decíamos, interpretando la realidad es como la modifican. La cultura está engendrada a base de ficciones, y los críticos al interpretar unas ficciones crean otras nuevas. La crítica de la cultura, nada más es llevada a cabo, se convierte automáticamente ella misma en cultura. En el caos de los géneros —el ensayo es un relato, el relato y la poesía pueden ser ensayos—, la crítica puede ser cualquier cosa. Para el crítico literario estructuralista Roland Barthes todos los sistemas son ficciones, y el sistema de la semiología de la literatura no

es sino el análisis de elementos a su vez imaginarios. Todo este episodio, que recuerda demasiado a un relato de Jorge Luis Borges —«*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*»—, en el que las realidades del mundo van mutando a imagen y semejanza de las ficciones que sobre él se dicen, vino a culminar en el surgimiento del *deconstructivismo*.

Con la doble influencia de Nietzsche y de Heidegger, el francés Jaques Derrida instaura a finales de los setenta las bases de la teoría postestructuralista de la *deconstrucción*. Heidegger —y en esto podemos ver coincidencia con nuestros restantes críticos— intenta poner en crisis toda la tradición occidental que ha venido pensando al ser como *presencia*, propone el estudio del no-origen del lenguaje, y por tanto de la diferencia originaria, que nada tiene que decir salvo su propio «juego» continuo; propone que del texto entendamos no lo que dice, sino lo que no dice pero a lo que se refiere; propone la validez cognoscitiva de la metáfora. También Foucault habla de la *mirada de reojo* para «ver» la carencia de ser que constituye la realidad; y entiende que la ficción consiste «no en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible». Derrida lleva todo esto a sus últimas consecuencias: si la *diferencia* es la que posibilita toda comunicación posible, ésta no se puede reducir a ninguna presencia, y la *diferencia* se convierte por tanto en la nueva estructura profunda. Sólo que Derrida no habla de estructura, sino más bien de una teoría probabilística, una «teoría de los juegos», que permita saber lo que *podría* suceder allí donde no hay ninguna estructura determinada. Aprender lo irracional con una estructura concreta sería disparatado, por eso al no-origen se llega mediante el *juego*.

Nos estamos moviendo —jugando—, como se puede ver, en los márgenes del texto. El modo tradicional de lectura, el modo metafísico, cree que se puede expresar el significado de un texto de una forma unívoca, es decir, que el texto tiene un único e inalterable significado que puede ser evocado una y otra vez con diferentes palabras sin que haya ningún tipo de desgaste. Para Derrida nuestra cultura establece una prioridad logocéntrica a la palabra frente a la escritura, pero: la palabra no valoriza a la escritura, sino que es mera sustituta destructiva de las presencias del texto. El poder estético de un texto está en el conjunto de todos sus significados simultáneos, no en sus elementos aislados. En conclusión, la labor de la crítica no puede ser entonces buscar el sentido del texto (si es que éste existiera), pues este intento daría lugar a su *dispersión*.

Entonces, ¿tenemos que pensar que la deconstrucción es un tipo de crítica literaria? No, porque no lo

es. La deconstrucción se mueve en los márgenes de los textos y también en el umbral de la propia teoría literaria, no fuera de ella, sino en el marco mismo. La deconstrucción tiene por labor buscar la diferencia en el texto, lo no-dicho; la deconstrucción tiene la cualidad escurridiza de los espectros; a la deconstrucción le está incluso permitido divergir radicalmente en la interpretación de un texto con el propio autor del texto. Su función es, al cabo, sondear los océanos de la metáfora, la sugerencia y la ficción, y para ello casi todo vale. De hecho, si la reconstrucción que prosiguió a la desconstrucción nihilista ya contenía contradicciones, la deconstrucción que sobreviene a la reconstrucción es esencialmente contradictoria: en cuanto se desconstruye un texto, en cuanto se logra su *diseñación*, se forma una nueva construcción, que nuevamente habrá de ser desconstruida.

Todos los textos, incluyendo las obras que versan sobre otras obras, se entrecruzan, se construyen y desconstruyen una y otra vez los unos a los otros. De la lectura y la escritura farragosas, de la interpretación de los márgenes, de la creación de nuevas posibilidades ficticias, de la postulación de sentidos apócrifos, del análisis claro y del oscuro, de la metáfora válida y de la inválida, de lo que puede y no puede ser dicho se nutre la deconstrucción. A finales del siglo XX parece que la contienda cognoscitiva no ha hecho más que desplegar su logística, la última orden ha sido la de asediar todo lo asediable, y luego retomar lo ya tomado, y los caminos, y las hondonadas, y los fondos abisales, y así mientras se pueda. El propio texto del cual ahora ustedes están leyendo las últimas líneas es una crítica de críticas de críticos, una vuelta de tuerca más, otra reinterpretación, otra posibilidad de decir lo mil veces dicho,

otra deconstrucción posiblemente más desatinada que acertada, una más: por eso no tiene ningún valor, o lo tiene todo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, trad. de Marta Hamecker, México, Siglo Veintiuno, 1970, 5.ª ed.
- y BALIBAR, E., *Para leer El Capital*, trad. de Marta Hamecker, México, Siglo Veintiuno, 1978, 16.ª ed.
- ASENSI, M. (comp.), *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco, 1990.
- BARTHES, R., *El grado cero de la escritura*, México, Siglo Veintiuno, 1993, 13.ª ed.
- DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- ECO, U., *La estructura ausente: introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1994.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Madrid, Siglo Veintiuno, 1997.
- , *Nietzsche, Marx, Freud*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1996.
- , *El yo y el ello*, Madrid, Alianza, 1973, 3.ª ed.
- , *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1985.
- , *Psicoanálisis del arte*, Madrid, Alianza, 1973, 3.ª ed.
- , *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1980, 9.ª ed.
- HIGUERA, J. de la, «Ontología y crítica en Foucault», *Alfa* 2 (1997), 41-52.
- MARX, K., *El Capital*, Barcelona, Orbis, 1986, 2.ª ed.
- y ENGELS, F., *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- NIETZSCHE, F., *El ocaso de los ídolos*, Madrid, M.E. Editores, 1993.
- , *Más allá del bien y del mal*, Madrid, M.E. Editores, 1993.
- , *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, con est. de H. Vaihinger, «La voluntad de ilusión en Nietzsche», traducción de Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1994.
- RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno, 1975, 3.ª ed.
- SAUSSURE, F. de, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1991.