

La Lámpara de Diógenes  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx  
ISSN (Versión impresa): 1665-1448  
ISSN (Versión en línea): 1870-4662  
MÉXICO

2007  
Célida Godina Herrera  
RESEÑA DE "LA FRÁGIL FRONTERA DE LAS PALABRAS" DE PABLO LAZO  
*La Lámpara de Diógenes*, enero-diciembre, año/vol. 8, número 015  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México  
pp. 213-218

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



## RESEÑA

Pablo Lazo, *La frágil frontera de las palabras*, México, Siglo XXI, 2006, 272 pp.

Aquello que parece ser el motivo que transita de un cabo a otro al ensayo de Lazo es la desconfianza a los límites tradicionales entre filosofía y literatura, una sospecha de ese límite que separa y coloca a una y otra actividad en dos “regiones” distintas de ser que se articulan por dos tipos distintos de lenguaje, de lectura y de escritura. Para Lazo resulta necesario una concepción diferente de dicho límite, sólo posible a partir de una crítica radical de la idea de “limitar” entendida por él como una imposición incuestionada y por ello aceptada como obvia.

De modo que el ensayo de Lazo no trata de probar que entre la filosofía y la literatura existe una idea del mundo en común, sólo que expresada de distinta manera, en pocas palabras que filosofía y literatura dicen lo mismo, una mediante conceptos y la otra mediante una expresión imaginativa, ni tampoco se trata simplemente de encontrar un “estilo” en la filosofía o un “contenido” en la literatura. No, su trabajo es mucho más ambicioso que esto. Se trata de cuestionar, de difuminar, o mejor dicho, de expandir los límites o fronteras entre los discursos de la filosofía y la literatura, de manera que sea posible un libre tránsito entre ellos desde una concepción en la que estilo y contenido no sean separables, desde una concepción más libre y por ello abarcadora de la discursividad filosófica y literaria que las tradicionales. A mi modo de ver, dicho cuestionamiento se concretiza en dos movimientos distintos pero internamente solidarios.

Por un lado, el espíritu de desconfianza respecto a los límites tradicionales entre filosofía y literatura conducen a Lazo a poner entre paréntesis la idea de esta separación y a desmontarla críticamente hasta dar con las condiciones que han hecho posible concebirla. De este modo, su trabajo crítico tiene como objetivo exponer y desactivar los presupuestos que articulan dicha separación antagónica y excluyente. En otras palabras, en su ensayo está en juego una destrucción de las ideas tradicionales de filosofía y de literatura.

Sin embargo, no se trata de una mera aniquilación de la posibilidad de la filosofía y la literatura en cuanto tales. Por otra parte, por ello, a esta destrucción de ideas preconcebidas y aceptadas en la tradición le es inmanente una reconstrucción de los fenómenos literario y filosófico, reconstrucción que no debe estar predispuesta por alguna noción *a priori* de qué es filosofía y literatura, sino que debe ser obtenida desde un análisis hermenéutico de la estructura misma de dichos fenómenos, esto es, desde la praxis discursiva en la que concretamente se hace filosofía y literatura. Dicho de otra manera, el trabajo de Lazo es también una comprensión de los límites entre filosofía y literatura estudiados desde la génesis discursiva de los mismos y no desde una revisión histórica o meramente conceptual de éstos.

Desde el punto de vista de la crítica, su trabajo se enfrenta a la descomposición del carácter de verdad de la separación entre filosofía y literatura, de la legitimación de una definición de filosofía que supone dicha separación y que excluye el quehacer literario y viceversa. A mi modo de ver, los diferentes aspectos de aquello que es criticado por él a la definición tradicional de filosofía y la separación que la sustenta, bien pueden ser abarcados con el nombre de *platonismo*.

En palabras de Lazo: “en Platón encontramos quizá por primera vez la idea de legitimación unida a la idea de *separación* de discursos.” (p. 85)

Siguiendo a Deleuze y a Lyotard, él piensa haber encontrado la fuente de toda legitimación del platonismo, la cual consiste en pensar que “llevar a la multiplicidad de lo percibido hasta su sentido de unidad es haber alcanzado la ciencia, significa haber abandonado el terreno inseguro y siempre cambiante de la doxa, o de la retórica... y haber alcanzado lo firme de la verdad, la dialéctica” (p. 101); de modo que desde su crítica del platonismo “un discurso es legítimo si se autoimpone los limitantes de la aspiración a la Unidad-Verdad, sólo si no rebasa el margen de lo que puede ser dicho homogénicamente”. (p. 125)

Aquello que se critica en esta idea de la filosofía que, por lo demás, no sólo está presente en la tradición filosófica, sino también en su comprensión usual y no especializada, es la concepción platónica de la filosofía en la que ésta se concibe como una actividad teórica que da cuenta de la realidad del mundo partiendo de una contraposición entre el mundo de las opiniones y el mundo de las verdades, lo que implica una separación entre un lenguaje polisémico, contradictorio, equívoco, derivado, y un lenguaje unívoco, autorreferencial y riguroso, con un sentido primigenio que se rige por la lógica de la identidad y la no contradicción.

Dicho de otro modo, lo que se critica es el platonismo inmanente a la idea tradicional (clásica y moderna) de filosofía que parte del supuesto de una separación en regiones de ser y, luego, en regiones de discursividad que da como resultado, por un lado, una noción de filosofía como sistema total de significaciones verdaderas unívocas, por ello intemporales y no relativas o dependientes a una circunstancia, en una palabra, una concepción racionalista, substancialista, monológica y hegemónica y excluyente de la diversidad. Y por otro lado, que da como resultado una noción de literatura entendida como mera imitación o representación que no sólo está imposibilitada de una referencia veritativa al mundo real, sino que en sí misma carece de todo ser real al permanecer como un proceso de la pura interioridad, que no puede dar cuenta de la realidad e incluso no puede siquiera nombrarla como tal.

Desde estas nociones de filosofía y de literatura, la praxis discursiva de la filosofía es concebida como una huida de la multiplicidad de sentidos de la palabra, como la búsqueda de la seguridad de un discurso menos variable, lo que implica al modo de ver de Lazo, que dicha praxis se concretiza como una abstracción cerrada sobre sí misma más que como un dar cuenta del mundo, ya que en todo caso es autorreferencial, pues no permite ver fuera del sistema, no permite ver la novedad, la diferencia, lo que es otro que ella, calificándolo como mera apariencia. Por todo ello, la praxis filosófica permanece en un lenguaje superespecializado, en palabras de Lazo en ella “se hace del lenguaje una mera acumulación de fórmulas en donde lo abstracto se ve como concreto y viceversa, en donde el mundo está de cabeza porque no se habla de aquello por lo que se hace experiencia, sino de lo que conviene a un esquema lógico de ideas que hace violencia a la experiencia.” (p. 53)

Mientras que, al ser contrapuesta a la praxis filosófica, la literaria se concretiza como un ficcionar el mundo real que no tiene pretensiones de ingerencia o de acción en él, esto es, un discurso que se cierra sobre sí mismo, que tiene validez sólo en su campo discursivo que se instala en un espacio y tiempo “irreal”, contrapuesto al mundo real del que habla la filosofía y en todo caso la ciencia. Concebida de esta manera, la literatura evade el mundo pues es una “transgresora del sen-

tido habitual y técnicamente epistémico de las palabras, [por lo que] huye de las definiciones unívocas y juega imaginativamente con su polisemia”. (p. 39)

Al modo de ver de Lazo, esta separación de un lenguaje múltiple y un lenguaje unívoco, de una realidad unívoca y de una irrealdad polisémica da cuenta del sentido del sistema platónico pero no explica el lugar del lenguaje ni su dinámica propia, por lo que no agota la posibilidad de una exégesis de la practica discursiva concreta de la filosofía y de literatura. En su crítica al platonismo, él muestra, siguiendo a Derrida, que de hecho en la praxis discursiva de la filosofía hay un abundante uso no unívoco del lenguaje y que, de hecho, la manera en que se expresan muchos de sus conceptos fundamentales es a través de imágenes (la luz, la base firme, el mundo suprasensible, etc.), de desviaciones del sentido habitual de las palabras, y que la construcción de la significación de sus afirmaciones desafían las fronteras entre un supuesto discurso exclusivamente literario y otro exclusivamente filosófico, pues incluso en este último no es posible abstraer la articulación de su sentido del contexto, de la connotación y de la remisión a su autor y a las circunstancias de su recepción. De modo que, para Lazo, se hace cada vez problemática la afirmación de un orden absoluto, y pienso que en este sentido, objetivo, del discurso filosófico.

Junto con Paul De Man, Lazo piensa que el análisis de las fronteras entre filosofía y literatura no puede ser llevado a cabo desde una concepción abstracta y aceptada de antemano de esta separación que constituye el punto de vista platónico descrito hasta aquí, sino que, como ya se dijo, dicha frontera debe ser analizada desde la praxis discursiva misma, desde el modo concreto en que se hace literatura y filosofía, que “se trata de pensar el acto literario desde su originalidad fecunda.” (p. 43) Para ello, Lazo recurre a la práctica estructuralista representada principalmente por Roland Barthes y la hermenéutica representada por Hans-Georg Gadamer.

A su modo de ver, estas dos tradiciones no se contraponen, por el contrario, convergen en la idea de que no es posible concebir un sentido unívoco del texto debido a que la praxis concreta de creación, de reproducción y asimilación del sentido del discurso, sea filosófico o literario, es llevada a cabo por sujetos concretos, históricos, en una palabra, finitos, que componen y recomponen dicho sentido cada vez y dependiendo de una serie de circunstancias cambiantes, relativas a un contexto, a un propósito tanto del que dice o escribe como del que escucha o lee. De modo que, desde ambas perspectivas, es posible darse cuenta de que el sentido del discurso se constituye a partir de significaciones variables de sentido, en donde brotan libremente unas de otras conectándose o atravesándose o rompiéndose o acumulando sus sentidos en forma temeraria más allá de una lectura institucional y controlable.

Aquello que reconoce Lazo tanto en la práctica estructuralista como en la hermenéutica es que para ellas simplemente ya no es posible creer en un “principio dado a partir de una legitimación institucional” (p 56), sea la idea de una región absoluta de ser o desde un sujeto absoluto que soporta toda significación de manera unívoca y la distingue de las demás. A mi modo de ver, tanto una como otra práctica exegética del discurso se oponen a una concepción platónica de la separación entre filosofía, literatura y de su respectiva definición.

Además, para Lazo la cuestión de analizar la constitución del discurso desde ambas perspectivas implica reconstruir las estructuras concretas del fenómeno discursivo en la “operación gnoseológica del sujeto frente al texto.” Si desde el

planteamiento tradicional el discurso cobra sentido gracias al sustento proporcionado por un *subjectum* que es dueño del significado verdadero y “real” de las palabras, en cambio desde estas otras dos perspectivas el discurso es comprendido como una red de significaciones que se construye en el acto de significar y no que está puesta de antemano en un orden atemporal y absoluto.

En el análisis de estructura de esta red de significaciones, la práctica estructuralista muestra cómo el sujeto concreto y finito que lee y con ello interpreta el discurso, no es un simple receptor pasivo de significaciones acabadas, sino que, por el contrario, dicho sujeto teje nuevas conexiones entre las palabras ya escritas, construye su propia red de entendimiento y contención de los significados de un texto que para él son relevantes. De modo que, la lectura no es un esperar pasivo el significado objetivo del texto, sino una reconstrucción siempre activa. (p. 62)

Dice Lazo, siguiendo a Barthes, que la operación interpretativa de un texto no comienza desde un punto cero —pues las palabras están ya siempre cargadas de un sentido— sino que es el continuo de un proceso que empezó incluso antes de nuestro contacto con el texto... sólo se entiende si se recupera desde antes su sentido actual, si se rearmen estos términos con experiencias propias y ajenas en un tejido novedoso de índole heurística.” (p, 63) Esto implica, además, que la validez significativa de un texto es dependiente de un contexto dado, y éste, a su vez, está definido por una tradición, es decir, por “una serie de intenciones que componen su sentido”. Las imprecisiones de un texto son insuperables, el texto vive en la ambigüedad. Esto no es un caos pues “los términos se conectan entre sí, se les *inventa* un significado, un nexo posible, pero siempre dentro de un cierto uso ya vigente en ellos (no se trata por lo tanto de una invención a partir de la nada)”. (p. 67)

Esto tiene fuertes implicaciones para la concepción de la literatura que están en completa oposición a la idea tradicional o habitual de ella, por lo que implica un rompimiento con la tajante distinción respecto a la filosofía. Siguiendo de cerca a Gadamer, Lazo da cuenta de que si bien la obra literaria puede ser comprendida como una representación, en cambio, no puede ser pensada como contrapuesta al mundo, a lo real, pues su propia generación o creación discursiva se produce en aquella conformación de significación del discurso, que recién vimos, y en la que hombres concretos en circunstancias concretas toman parte.

Sin embargo, desde la perspectiva de Gadamer, Lazo nos quiere mostrar que en cuanto una representación, la obra literaria no es una mera reiteración de lo ya dicho, sino que en ese traer a la presencia en la representación de la obra literaria se da un incremento de ser de lo afirmado. Así que, desde la perspectiva hermenéutica y frente a la concepción platónica, la imagen de la obra literaria, no sólo tiene una valencia óptica propia, sino que no se concibe como una copia o mala copia de algo real, sino que en ella se pone ya una nueva valencia plena de sentido en el mundo. Desde la hermenéutica gadameriana, y siguiendo en esto muy de cerca de Heidegger, Lazo nos dice que la obra literaria es un modo de estar abierto al mundo, cuando algo es representado en la imagen de la obra literaria y éste es recibido, leído, algo acontece en el mundo, se tiende un puente de sentido entre lo mentado por el autor, la tradición y lo captado activamente por el lector.

“La literatura es una función esencial, una conservación y transmisión cultural tanto como lo es el cuadro o la creación arquitectónica, aporta al presente un incremento de ser en donde la historia está presente, y por ello podemos hablar,

de una tradición cultural viva” (p. 71); es así que no es posible comprender a la literatura como un afán de permanencia, como un afán de cancelar el espacio y el tiempo concretos y la creación de un tiempo eterno, sino un modo de participar, esto es, de tomar parte en el tiempo y espacio del mundo humano y su recepción, su lectura no es algo pasivo o desinteresado como se podría llegar a creer.

Del mismo modo en que es posible llevar a cabo un análisis hermenéutico de la constitución de la significación del discurso en la lectura, es posible un análisis del mismo tipo en la escritura. Siguiendo de cerca a Barthes y Derrida, Lazo vuelve a intentar superar esta distinción tradicional entre filosofía y literatura, esta vez desde la perspectiva de la producción de un discurso escrito. Dicho análisis intenta mostrar la diferencia entre el simple repetir de manera cuasiautomática las estructuras formales e inertes del lenguaje y el sentido comprometido con la expresión de una experiencia en la función de la escritura comprendida como la labor creativa de descomponer y recomponer, no repetir lo dicho, sino de descubrir un sentido (significante).

Resumiendo lo dicho hasta aquí desde la perspectiva de la práctica hermenéutica que intenta reconstruir el fenómeno discursivo, para Lazo la distinción entre filosofía y literatura es insostenible debido a que no hay regiones absolutas que sustenten el sentido, sino que la significación del discurso sea filosófico, sea literario, está permeado por los actos intencionales de los sujetos. Para Lazo como para Deleuze, el “afán de estabilización de los significados de un texto, hace de ellos dogmas sin vida” (p. 104) dado que: “No hay texto que esté aislado del mundo de influencia de los sujetos que tienen contacto con ellos y que ponen en circulación su sentido.” (p. 106)

Para él, la frontera entre filosofía y literatura es más móvil de lo que ha creído la tradición, ambas son actividades concretas en un mundo puestas en acción por sujetos para quienes tienen sentido. Ambas son actividades o producciones humanas en las que se tiende un puente de sentido entre hombre y mundo; son el punto de encuentro entre libertad y mundo en una unidad sintética, que de golpe regresa la conciencia e incita a la acción (p. 47)

De modo que para Lazo, “las palabras literatura y filosofía tienen una naturaleza connotativa enormemente compleja, no reductible a una serie de preceptos, géneros o fronteras; tampoco son asimilables a una experiencia unívoca, todo lo contrario, se refieren ambas a diversas y en ocasiones coincidentes —pero polisémicas— experiencias del mundo y del lenguaje.” (p. 54)

Y como dice Lazo, para poder analizar esa complejidad connotativa y romper con las barreras impuestas se necesita de una mirada “estrábica”, esto es, se necesita salir del punto focal, salirse de toda puntualidad, desorientarse un poco para reencontrar los fenómenos desde otra mirada que no sólo puntualice la atención sino que tome en cuenta el entorno que constituye o es constitutivo de la aparición de algo delimitado y puntual.

Mediante esta mirada, Lazo trata de mostrar que la filosofía y la literatura son más amplias que su concepción de corte platónico o tradicional. Desde este ensanchamiento del campo visual de la mirada es posible ver que no hay distinción entre forma y contenido de la expresión y sobre todo que no es posible concebir un metalenguaje desde el momento en que tampoco es posible concebir un lenguaje originario que tenga contacto con una unidad no lingüística y que por ello tuviera un privilegio mayor, sino que por el contrario, todo discurso, todo lenguaje está ya siempre mediado y es relativo a un mundo, a un contexto y a un sujeto.

Dicho esto, no cabría preguntar a Pablo Lazo si no es posible un acercamiento no platónico, no doctrinal, a los propios *Diálogos* de Platón, esto es, no reducir la filosofía platónica a un sistema, cosa que, desde los *Diálogos* tardíos fue cada vez más puesto en entredicho por el propio Platón. No sería necesario revisar y reconstruir el pensamiento platónico ya no desde la idea tradicional de platonismo, de la metafísica, de sistema, sino de la propia constitución del discurso platónico que tiene lugar en sus diálogos, en la *dialectiké técne*, en el arte de conversación que ha sido plasmado de forma literaria en aquellas obras, que son nuestra única posibilidad conocida de reconstituir desde nuestras circunstancias, desde nuestro contexto, el sentido heredado, y a la vez cada vez nuevo, del pensamiento platónico. En suma, no sería pertinente desconcentrar la mirada del platonismo y expandir nuestros horizontes de comprensión hacia otro Platón, que sin embargo, es el mismo Platón, el de los *Diálogos*, que a mi modo de ver y por paradójico que pueda parecer desde una toma de postura frente al platonismo, son el más vivo ejemplo de que filosofía y literatura están más cerca de lo que se puede creer y de lo que se “ha permitido creer” desde la tradición.

Célida Godina Herrera