

EL DESTINO DE LA VERDAD

The destiny of the truth

Nicolas Rosa¹

Resumo

Este trabalho apresenta a relação entre linguagem e verdades.

Palavras-chave: filosofia, linguagem, epistemologia.

Abstract

This paper shows the relationship between languages and truth.

Keywords: philosophy, languages, epistemology..

¹ Doutor em Lingüística. Professor da Universidade Nacional de Rosario e da Universidade Nacional de Buenos Aires. (Argentina)

E-mail: nrosa@fhumyar.unr.edu.ar

En todo análisis del lenguaje de los filósofos contemporáneos, y es evidente que es una convención llamarlos filósofos en puridad, se insiste, y con razón, sobre las estructuras hermenéuticas, entendiendo la hermeneusis en el sentido de la relación dialéctica entre ocultamiento y desocultamiento que se revela en el ser de lenguaje, el ser de lo humano como ser parlante. En diversas teorías el ser hablante se convierte en ser interpretante, (el) sujeto a la semiosis de la escucha, casi un ser transcrito de antiguas enunciaciones y escrituras remotas que lo organizan como “ser ilustrado”, como “lugar de citas”, como “entrecruzamiento de endoxas y paradojas”, como puro ser de diccionario. Este humano culto se opone violentamente al humano desilustrado, como la verificación del amplio margen que va separando cada vez más a pobres y a ricos, a pobres de sentencias y de figuraciones y a ricos de máximas, proverbios y axiomas. El “hombre ilustrado” es un tamaño esfuerzo para sacarse de encima la brutalidad constitutiva del sujeto. El sujeto humano, desde la perspectiva de la neurobiología contemporánea, es un depredador cuya morfología imaginaria puede asentarse tanto en la depredación como en la imprecación de sus lamentos e injurias.

Las hipótesis de René Thom, en la línea de la morfogénesis, tienen un carácter universal en tanto se presentan como regulaciones biológicas. La categoría *depredación* permite la categorización de diversos sujetos tanto humanos, animales como no-humanos (por ejemplo los “virus informáticos” o los “opositores” en los juegos del video) llamados *depredadores* y el surgimiento del objeto llamado *presa*. La relación entre el quién (del sujeto) y el qué (del objeto) le posibilita a Thom, y esto es lo que nos interesa aquí, una simple pero necesaria estrategia de comportamiento entre Sujeto y Objeto. En términos semióticos se presentan dos actantes fundantes: el Depredador y la Presa: en términos lingüísticos, Sujeto y Objeto. La relación entre depredación y gramática es pertinente. El problema parece más sofisticado cuando se intenta establecer la reorganización de esta gramática: ¿estructural, transformacional, generativa, de casos, etc.? No es casual que Thom señale las *categorías* y no las *circunstancias* que permitirían incluir el *dónde* y el *cómo* (una sintaxis) fundados en una lógica temporal, las modificaciones tiempo-espaciales y la efectuación positiva o negativa de los colores. Frente al animal el hombre puede ser tanto depredador como presa, pero frente a la Naturaleza como entidad propiamente “natural” es sólo presa. Si el hombre “odia” a la naturaleza (cultura) porque la Cultura (sociedad)

aborrece la Naturaleza y prevé su modificación a partir de una práctica manipuladora-transformadora. La reivindicación ecologista es simultáneamente un mecanismo de defensa y el anverso ideológico del “furor” salvaje. (Cf. René Thom, *Parabole e catastrofe. Intervista su matematica scienza e filosofia*. Milan, II Saggiatori, 1980, y *Modèles mathématiques de la morphogénese*, Milán. II Saggiatori, 1980.) En línea distinta y opuesta, la relación no sería pensadas a partir de un *diferencial semántico* intentando dar cuenta de las oposiciones disgregadas de una *síntesis disyuntiva*. Entonces la relación no sería tal sino una no-relación y el encuentro de la *presa* con el *depredador* sería una des-relación: el *gesto* y no el *ataque* (pasaje al acto) y por ende impredecible como objeto. En el nivel semiótico sería la *sombra* del objeto-subterfugio como reflejo de la cosa: en el nivel lógico sería un *alagon*. (Cf. Jean Petitot-Cocorda. “Identité et cathastrofes. Topologie de la difference”. en L’Icler Paris. Grasset. 1977)

El deseo, entendido como Deseo del Otro, debe combatir de entrada su furor homicida. El ser encarnado tiene dos destinos históricos, regresar a la sustancia animal que le dio origen o sostenerse en la lucha constante para hacerse humano. Si el humano es ser encarnado, es precisamente su carne la que le marca su propio destino. Debemos pensar que es tarea del investigador recrear y mostrar lo humano en las producciones culturales. De hecho, todas las teorías del arte, y sobre todo las expresivas, presuponen alguna forma de sublimación en la cualidad animal o en la constitución de las pulsiones. La sublimación muestra su envés de carnalidad en los momentos cruciales: el hombre-lobo, el hombre-feroz, de Hobbes a Freud, nos confirma en la idea de que la cultura es el único resguardo-resguardo frágil- contra la naturaleza animal del sujeto. El animal que somos y que seguimos siendo está siempre a punto de aparecer. Si el humano se muestra en el esfuerzo cultural del ser encarnado en lo concreto de la totalidad en el gesto corporal, lingüístico o artístico, es porque el mundo de la creación muestra sólo el aspecto imaginario de lo humano, pero si encaramos lo real de la realidad, y a veces no queremos, lo real de la realidad nos enfrenta a nuestro destino de naturaleza. La naturaleza sigue siendo salvaje en su propia esencia, más allá de que admitamos o no su dialectización. Todo registro ético es substancialmente una confrontación con la nomenclatura que la teoría dio a ese destino: el instinto.

De todas las huellas y trazas que el hombre deja sobre la tierra se ha dicho mucho, desde la perspectiva histórica, desde la perspectiva psicoanalítica o psicológica o desde las perspectivas antropológicas. Ac-

tualmente en ese diferendo que sostienen las disciplinas, cada uno hace apelación a alguna de ellas o a todas si es capaz: eso que se llama recurso interdisciplinario o transdisciplinario, generando una circunspecta heterogeneidad donde todos sabemos que se nombra, sin nombrarla, una especie de receta donde las sustancias dejan de tener su propia cualidad. La mixtura da origen a nuevos horizontes o quizá a nuevas versiones de viejos horizontes. La pregunta sería formalmente ¿con qué operadores trabajamos y quizá, para nosotros mucho más importante, los sistemas de transporte y de traducciones con los que podemos intervenir en un mismo problema y por ende en una misma discursividad y cuáles serían las formas de conexión y de desconexión de estos mismos operadores?

Si la cultura tiene como tarea, al decir de Michet Serres, conectar espacios y desconectarlos, entonces el espacio textual, como clase de cultura, es un espacio geodésico, determina la descripción y la función matemática del relieve textual. Si podemos mirar la tierra como un verdadero mapa y todas sus escalas, el texto es un efecto de *mapping*, de atravesamiento entre las figuras del mundo y las figuras del sujeto. El relieve, semióticamente considerado, es siempre un relevamiento de las fosas y de las altitudes territoriales generando una vulcanología y una geografía de altitudes. Los llamados accidentes geográficos son el camino accidentado de la morfología textual: los pliegues y despliegues, el caos, la catástrofe, el derrumbamiento, el terremoto, implican la posibilidad de analizar un campo y simultáneamente un tránsito -el nómada como transeúnte- y el atravesamiento de un territorio vacío, desértico, despoblado, lleno de incrustaciones geológicas y políticas dando lugar a un *CURSUS* de travesías.

La precariedad de los conceptos con los cuales entendemos significar y evaluar la Historia es su mayor prueba. La medida del tiempo histórico, la diacronía y sus relaciones con la sincronía, la larga y la corta duración, nos llevan a desconfiar de las nociones que intentan pensar el tiempo y su transcurso. La instantaneidad, la fugacidad, la detención, el ensimismamiento del tiempo en las formas circulares e imaginarias con que se ve el tiempo histórico, y las ideas tan antiguas pero tan actuales del eterno retorno, entendido como compulsión de repetición prefigurando las postulaciones que van de Nietzsche a Lacan son también pruebas de la angustia contemporánea. La naturaleza ontológica del tiempo del devenir clásico e incluso del historicismo permite una contrarrestaci-

ón de las ecuaciones temporales, no solamente en los fenómenos aspectuales de duratividad y finalización, sino en los fenómenos de fugacidad, de la instantaneidad, de la detención, de la absorción del tiempo en la recursividad. El tiempo histórico es el tiempo de la causa y de su efectualidad histórica, pero no puede prescindir del tiempo del lenguaje. Los animales son seres absortos, fuera del tiempo, como los imbéciles y los oligofrénicos. La temporalidad constituye al sujeto que llamamos humano, hecho para gastarse en el tiempo y en las peligrosas transiciones con que el sujeto se ve precipitado en la Historia. La visión del sujeto en su plasmación histórica es siempre fugaz; sólo, por momentos, en ciertos destellos puede percibir los fenómenos que solidarizan los hechos con sus causas. La Historia es siempre futura en su prospección de origen y presente en su futuridad: qué haré cuando sea más grande, dice el adolescente, qué dejaré de hacer cuando mi tiempo comience a detenerse, dice el viejo. Entre prospección y anteposición se deja diluir lo que llamamos presente. El más allá, el *más allá*, o lo preoriginario, la Cosa anterior a la representación produce una combustión como realización del Objeto y del Sujeto y del Semejante como corresponsables en la marcha del tiempo, postula una contemporaneidad real -y no la constituida por los efectos imaginarios mass-mediáticos- y nos interroga sobre cómo debe ser contada la Historia. Si antes se preguntó quién cuenta la historia, y en el pasado inmediato, qué es y quién es el Sujeto Histórico, ahora se pregunta cómo se cuenta la Historia, desde la reinención del pasado o desde la adivinación del futuro, desde la anáfora o desde la catáfora, y, más frontalmente, la reunión inconciliable del discurso y el hecho. La tranquilidad aparente de la historia contemporánea puede ser también diagnosticada como una versión melancolizada de un futuro que imaginariamente parece a punto de concluir.

Hayden White (Metahistoria, México, FCE, 1991), retomando la fuerte alusión que Marx efectúa en El dieciocho Brumario... (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris. J.J. Pauvert, 1964) sobre el régimen retórico de la repetición en la historia (tragedia-farsa), repone una visión retórico-gramatical del "estilo" del discurso histórico. El problema es complejo. Dejando de lado las diversas concepciones de la noción de "repetición" (en el pensamiento antiguo, en la modernidad: Kierkegaard, Marx, Freud, Heidegger, Lacan), admitamos que el régimen de la discursividad histórica (lo que Barthes llamaba el "discurso de la historia") tiene sus propias reglas retóricas para lograr la exposición de los sucesos y he-

chos: estas reglas pueden adscribirse a las clasificaciones de la retórica clásica (Aristóteles, Cicerón, Quintiliano) y su propia gramática (racionalista, razonada, constructiva, transformacional, etc.) pero habría que establecer de entrada una distinción difícil de precisar en el discurso histórico por la complejidad de su Referente, entre retórica discursiva y hecho histórico, lo que implicaría que la historia no tiene géneros (a los que se refería Marx), salvo los de sus determinaciones y su puro relato, problema que atañe a todo tipo de descripción científica pero que se hace mucho más crucial en el de la historia: la propagación fundamentalmente ideológica del sujeto del discurso histórico y de los sujetos que protagonizan la Historia (sean la Clase, la Nación, el Grupo, el Individuo). El relato de la historia debe apelar -al menos explícitamente- a una formulación argumentativa pero que siempre estará contaminada por la forma narrativa. Es conocida la transformación de los términos de la "lengua natural" en los discursos de Marx, Freud, Heidegger, Lacan, Derrida. Las operaciones son múltiples, recordemos algunas: el empleo de términos del "diccionario" con un sentido nuevo sea tanto figurado como metafórico o proponiendo una regla discursiva oximorónica (novedad del arcaísmo): creación de nuevos términos y por ende nuevos significados (neologismos teóricos): reformulación de una complementación extendida de términos, nociones e incluso categorías que determinan la propia discursividad de la teoría (el ejemplo más claro es Althusser y al mismo tiempo los textos de Althusser sobre Marx): o los términos que se neutralizan dentro de un contexto teórico previo: la producción de "conceptos ficticios" que inscriben su propia desmentida por yuxtaposición de enunciados contradictorios (por ejemplo, el término "literatura menor" de Deleuze en oposición a "literatura alta", "literatura baja", o "cultura superior" y "cultura de masas", o la heterogeneidad de los axiomas de la geometría fractal: la cascada de Novikov-Stewart, la ecuación de Navier-Stokes: la monstruosidad matemática). Pero más allá de la retórica producto de una formación social determinada pueden emplearse para certificar una colisión/colusión de "nuevos y viejos" términos y nociones, el ejemplo de Nietzsche es válido: teórico de la Retórica y consciente de su propia retórica, la combustiona de tal manera, la destruye en sus propios textos como conflictividad positiva. Cf. F. Nietzsche, *Réthorique et Langue*, textos presentados por Jean Luc Nancy y Phillipe Lacoue-Labarthe, en "Réthorique et Philosophie", *Poétique*, 5. 1971. París, Seuil, y Claude Lévesque, *Dissonance. Nietzsche a la limite du langage*, Montréal, Hurtubise, 1988.

Cuando Freud se preguntaba sobre la posibilidad de encontrar un hilo conductor en el tartamudeo de sus pacientes, pensó, para no faltar a la verdad psicoanalítica, en el hilo rojo -luego lo llamará palingénésicamente fósil inductor- que atravesaba enrulándose la textura de las sogas de los veleros y buques británicos para evitar su robo: el hilo rojo era un marca de fábrica y de pertenencia, la propiedad absolutamente privada de los sueños embargando la hipótesis de las ensoñaciones fantasmáticas de la cultura. Ese hilo rojo era también un sendero de la lectura, un camino a seguir, un itinerario a perseguir, un indicio a interpretar. Este hecho dio lugar a diversas interpretaciones del trabajo del analista desde la perspectiva semiótica, como investigador quasi policial en la búsqueda de rastros o como soporte sintomático del discurso del analizante. Pero el misterio no está ni en el tartamudeo del analizado ni en las construcciones-reconstrucciones del analizante, sino en la erupción sintomática de un texto desvaído, hecho de cicatrices y de huellas, y, quizá, la cicatriz sea la huella por excelencia; se dice “las cicatrices del alma”, pero también las cicatrices del cuerpo, aquellas heridas que al curarse dejan una costura, un enhebramiento de marcas, cuya función indicial precisamente es: marcar.

Las cicatrices terrestres, productos de combustiones prehistóricas, de plegados y desplegados de eso que llamamos corteza terrestre, como quien dice corteza cerebral, obra pleistocénica de hecatombes, maremotos, terremotos, desfiguraciones volcánicas. La respiración de los volcanes, término de la geología, nos enfrenta a nuevos misterios, pero sobre todo, si seguimos la ruta metafórica, a preguntarnos si el cuerpo y el aparato o la máquina dicen al hombre en sus mostraciones de animal corpóreo y activo, y quizá como productor de cierta energía. Los volcanes han sido desde siempre sinónimos del ardor y de la violencia, de la pasión y de la sumersión, de la irrupción y de la corrosión; la respiración de los volcanes es una intersemiosis entre el espíritu y la tierra, entre el amor y la pasión, que se enfrenta brutalmente al intento humano de separar la naturaleza y sobre todo la naturaleza animal e inanimada.

Fantasma de advenedizo, dice Clément Rosset, quiere disimular su origen animal para reconocerse como viviente humano y olvidar la naturaleza brutal que lo constituye y lo revela en el genocidio, en el exterminio, en las guerras y en las heridas que rigen cotidianamente los destinos de los hombres en la ciudad. Entre herida narcisista y herida corporal no hay más que un paso y ese paso se llama cicatriz.

La respiración de los volcanes es peligrosa, una respiración entre asmática y vaporosa, entre explosiva y fulgurante. Vulcano, dios entre el surgimiento del fuego y el fuego mismo, quizá el mito más consistente de la cultura occidental: Hefaiostos, la fragua de Vulcano, dios proletario en el Olimpo de los ricos, repudiado por Zeus, forjador de materias ígneas y de pasiones ardientes, enigmático cojo como Edipo, generador de materias extrañas a la superficie terrestre -lava, ceniza, humo- materias y detritus de la combustión entre lo inflamable y lo ígneo, y al mismo tiempo símbolo de la sospechosa y permanente comunicación entre el adentro y el afuera de la corteza terrestre y también de la corteza textual. Si Hefaiostos es un dios artesano, despojado de la jerarquía divina y quizá de su naturaleza y pronto a ser destruido por la alianza de los dioses soberanos, no puede menos que remolonear en la gruta de las divinidades marinas. La gruta es quizá la única relación cavernaria que mantiene con el mundo de los hombres: gruta, grotta, grotesco, al decir de Bajtin. Aristóteles y Platón ya habían previsto el mapa imaginario de las profundidades, extendiendo su filosofía natural y geodésica hacia el campo de la planimetría medieval, una geografía ubicada entre la cosmología que se acentuó con Copérnico, Galileo y Kepler y la espeleología que vendrá a fundar los misterios de la tierra, de los mares, los huecos, las grutas, los canales, los pozos, las arterias, las minas, las cavernas, los ríos profundos en los cuales circulará un imaginario subterráneo. Las teorías actuales, descartando los fluidos eléctricos que provocaban los terremotos, los maremotos, las erupciones y la efracción de la costura terrestre, postulan un núcleo incandescente en el interior de la tierra, sea éste gasiforme o ígneo. La irritación de los volcanes arrastra el litoral marítimo a diversas convulsiones que están enmarcadas, a nuestro entender, por una cicatriz fundamental: el *cráter*, símbolo bífido de la eflorescencia y de la efusión y de la descomposición de la superficie terrestre. ¿Qué pasa entonces en la superficie textual?, y entendemos la superficie textual como una provocación de sentido, sentido evocado, invocado y por momentos revocado por las griterías parlanchinas de los mass-media. Las formas contemporáneas para indicar la dualidad consustancial del sujeto, llámese escisión o *spaltung* freudiana, el clivaje lacaniano, la grieta (*la fêlure* deleuziana) y ahora en nuestra propuesta: cráter, la erupción volcánica de la pasión melancolizada en nuestros tiempos, deja un vestigio y ese vestigio es *cráter*, marca si es posible de la extinción. La indecisión del sentido en nuestras lecturas provoca una incertidumbre sentimental y

lógica que podríamos postular en nuestra imaginación volcánica, como una *basculación* de textos sostenida por la basculación de los contextos semióticos y culturales en la distinción controlada por la geodesia textual. La sismicidad de los textos, sean éstos borgianos, joyceanos o mass-mediáticos, produce fracturas localizadas o difusas, fosas de sentido infinitas, grandes líneas de dislocación. La sismicidad es proporcional a las pendientes, al arrastre, a la caída -el sentido suspendido, en suspenso- de las vertientes textuales, eso que la doxa crítica llama estilo, género o canon. El problema del vestigio se encierra en dos interrogaciones semióticas: para poder ser definitivamente suprimido (*Unterdrückung*), primero tiene que existir, algo puede borrar algo, pero nada no puede borrar nada. No es el resto lo que se llamaba vestigio, es precisamente aquello que está entre algo y su pronto e imprevisible desaparición.

La vulcanología, y más allá de las preocupaciones de los filósofos astrónomos, se adentra en los misterios de la tierra, minas, subterráneos, honduras, fosos naturales, una verdadera entropía terrestre, pero, como un reflejo especular de la grandiosidad celeste que asombraba a Pascal, es producto de la época romántica: el análisis de las profundidades del sujeto humano. Sir Hamilton, el honorable cornudo de lord Nelson en la persona de lady Hamilton, comenzó la expertización de los volcanes. La historia de la vulcanología le dedica poco espacio, la historia de las profundidades del alma le debe mucho. El mito de las profundidades llega hasta Freud. Si el mito de la caverna, mitos de sombras, profundizó la ficción platónica, en el romanticismo se convierte en un espacio sin determinaciones ni límites, a mitad de camino entre el volcán y la planicie, entre el interior y el exterior. La caverna sólo se denuncia como el volcán por su abertura y por su descontrolable fuerza simultáneamente centrípeta y centrífuga, descolocando la sede de la potencia.

El volcán como mito actual es actualísimo, genera la ambivalencia de las fuerzas, desconcentra el reducto de la energía, y en su emulsión *crateriza* el régimen de la causalidad.

La vulcanología está soterrada por enigmas semióticos que abren surcos en la escritura y sobre todo en la escritura literaria, desde la caverna de las fantasmagorías platónicas hasta el Viaje al centro de la Tierra de Julio Verne. Este texto -como el de La isla misteriosa- son formas de la imaginación geodésica de Verne, pero simultáneamente cobran el sentido de una agregación desagregada partiendo de la continentalización y de la colonización de territorios. *Bajo el volcán* de Malcom Lowry y más

recientemente *El amante del volcán* Susan Sontag enhebran un mapa geodésico de la tierra textual, entre cursus y discursus.

Si la vulcanología es una ciencia de la erupción, el rastro como el vestigio convoca un saber imposible, saber de la desaparición. La vulcanología que Michel Serres advierte en Julio Veme es también un saber geodésico que reúne las entrañas de la tierra con la superficie fractal de su territorio, eso que se llama anfractuosidad. El *cráter* quizá sea la forma semiótica de las irregularidades donde tiempo y espacio coexisten, transcurso y acontecimiento, espacios subterráneos y mesetas son el juego no isomórfico de irrupción potencial y de erección volcánica actual. El movimiento eruptivo es por definición catastrófico. El movimiento laminar es pura superficie, es la superficie como espacio de la expectación. El movimiento eruptivo sólo se aprecia en la irrupción y en la experiencia de la ceniza. Ambos dos tienen sintaxis distintas pero co-ocurrentes, una sintaxis paramétrica difractada en irregularidades, de istmos, ensenadas, de orografía marítima; la sintaxis de la erupción es eruptiva, una geometría de flujos y reflujos, de emergencias y desapariciones, de micciones fulgurantes y deposiciones itinerantes, de hecatombes y disrupciones fonológicas, sintácticas y semánticas, una experiencia tanto de la deglución como de la expulsión, un juego de introyección y proyección, un lenguaje del vómito. El misterio sería siempre el mismo: ¿qué es lo que contiene el interior para manifestarse en cataclismos eruptivos y esquizofrénicos?

Rasgo, impronta, sello, estampa, rastro, las secuencias sinonímicas del diccionario -la sabiduría del diccionario es una sabiduría alfabética- nos tranquiliza. Pero la inquietud aumenta cuando comenzamos a visualizar en los enunciados, en las microtextualidades, en los discursos, que a medida que nos alejamos del término inicial la presunta sabiduría del diccionario es engañosa: el ojo avezado en la auscultación -ojo clínico- nos confirma en su absoluta circularidad poniendo en evidencia los círculos del lenguaje en la progresión semántica para disimular en las dificultades concéntricas la centralidad de la entropía lingüística. Si todo remite a todo, es para encubrir la devastación constante del lenguaje, su corrosión neg-entrópica, ocultar las tenues fibrillas de rizomatizaciones que van enhebrando -tarea de indócil tejeduría- o engastando -trabajo de falsos orfebres- el rasgo de la impronta, el señuelo de la impresión, y todos ellos de los índices e indicadores.

¿La huella es tarea de rastreador o de huellero? ¿O sólo el rastro puede ser seguido -y aquí seguir es una convención en tanto suponemos

que el rastro es básicamente fraudulento- a través de pistas visuales y olfativas en el rastreador, y más detectivescamente o quizá políticamente, en el *husmear*, en el sentido que tiene en el sintagma: husmear algo en el horizonte? También esto es un horizonte de expectativas. Aquí tenemos una distinción clara y pertinente por su propia contundencia: olfato/mirada. Se mira la huella de un paso, se ojea, se indaga, se inquiere, la huella del rastro. Se huele, se olisquea, se olfatea -y aquí los sentidos nos juegan una mala pasada- otras sustancias de la misma huella. Sherlock Holmes no sólo era un gran visionario sino un gran olfateador, no sólo un vidente sino un cocinero avisado de químicas y olores y sabores, su saber olfativo iba acompañado de un saber gustativo, figoneaba y saboreaba. El saber detectivesco -el saber del índice- va acompañado de una optometría y de una gastrosofía. Sólo le falta, y por razones de lógica y de lógica narrativa, un saber auditivo por la antecedencia de todo crimen El crimen solo existe para posibilitar la huella.

Cuando Freud habla de las construcciones en análisis previene contra la tentación de convertir el trabajo del analista en algo comparable a la reconstrucción arqueológica, pues la tarea de excavación sólo podrá encontrar fragmentos, verdaderos *restos*, que únicamente pueden reconstruirse con una lógica fragmentaria. La tarea del analista no es tarea de excavación ni de reconstrucción, sino de fluencia, de deflagración del discurso en su propia intermitencia, por lo que podríamos interrogarnos si el vestigio es un residuo, lo que alimentaría la pregunta de ¿qué cosa? Todo residuo convoca la pregunta por el entero que le dio vida. El vestigio es una forma totalmente imaginaria, no puede ser ni un fragmento ni un resto, es precisamente un relumbrón, una luz en medio de las tinieblas, una luz en el momento de su apagamiento, mientras que el resto culmina en su propia precariedad y su destino es la evocación del todo anterior que le dio vida. El vestigio es una traza al borde de la desaparición, no conmina la interpretación ni semiótica ni histórica, sino la extinción. No es producto de una industria ni de un consumo, no pertenece a la lógica de la incrementación-disminución, no es producto de una actividad emergente o dinámica, es sólo una expectación, de una expectación en el mismo momento de su expiración. No invita a la investigación que provoca la señal, ni a la conjetura que sugiere el índice ni a la resolución del síntoma, sino al cumplimiento del misterio y la sospecha. Si admitimos que debemos operar por comparaciones -y no todos lo admitirán en estas postrimerías- diría que es una luz a punto de

apagarse en su propia perennidad de instante, es un vislumbre. Y al vislumbre sólo se lo puede ver pero no mencionar, no hay palabra para designar este puro desprendimiento de la semiosis, de la pérdida irreparable de sentido en el mismo momento de su consumación. Tanto Freud como Lacan, más allá de sus diferencias, en relación con la memoria como huella mnémica, nos permiten suponer que la huella en la problematización cuantitativa y energética es sentida dentro de un proceso de actualización, la huella puede en la memoria ser actualizada y por ende está sujeta a los fenómenos de la rememoración y el olvido y vinculada con las fantasías y la dimensión simbólica del fantasma en su propiedad de “precipitado” como fundamento de toda la producción imaginaria del Sujeto. La huella mnémica es pura huella y se contrasta con la condición de la traza. Si la traza dice sin establecer una relación de develamiento es imposible sostener que pertenece a una fenomenología de la compresión de su aparición y desaparición, sino que la traza es producto de la interrupción o del desenlace de su borramiento. La traza no es un signo como cualquier otro, pero puede ser tomada -no interpretada- como un signo. El detective -personaje contemporáneo en las actuales detecciones de la filosofía y de la antropología social- examina como signo-índice y por ende como revelación de todo lo que se marca en el lugar del crimen; el cazador camina a través de la traza de la presa, el historiador descubre a partir de los vestigios que han dejado las civilizaciones antiguas como horizonte de nuestro propio mundo. La traza significa más allá de toda intención de significar. La significación de la traza dobla la significancia, falsea el signo de la comunicación. La traza desordena el mundo, el vestigio lo destruye. Aquél que deja sus trazas se disuelve en el momento de su propio trazado. El vestigio, verdaderamente inhumano, desconcierta la significación en el momento de la interpretación. Un grafólogo, un conocedor de estilos, un psicoanalista, podrá interrumpir la significación de una huella para develar las presunta intenciones ocultas o inconscientes pero reales de aquél que ha enviado el mensaje. La traza desencadena el presagio, el vestigio, la condena. La traza no revela nada, sólo su propia irreductibilidad, su pasado es un pasado absoluto fuera de la ley del significado y del significante y desbarata el sentido. No co-incide ni con la revelación ni con el disimulo, es la inserción del espacio en el tiempo inmemorial, el punto donde el mundo se inclina hacia la degradación del pasado. Lo que nos lleva a preguntarnos si la traza es la presencia de aquello que alguna vez estuvo allí, o la ausencia de lo que nunca estuvo allí pero fue imaginado como

existente. Pero la traza se presenta en su propia desnudez, indiferente a las intenciones del intérprete, deteriorando su saber interpretativo, postulando una forma de la eternidad: estará allí para siempre. El vestigio genera siempre la sospecha de su pronta desaparición. Los vestigios de la historia no son formas de apelación a la razón de la historia sino formas de extenuación de sus significados, y es la forma más clara de percibir, si es posible, el intento de la semiosis de convertir un índice en un presagio y el presagio en la no-temporalidad de su desaparición.

Los vestigios de la historia son el material sobre los que la verdad aparece y se transforma en los vaivenes del tiempo histórico, de allí proviene al registro ético de la verdad. La historia de la verdad pasa por el destino de la locación donde la verdad se aloja, como asiento de su propia veridicción. En la cultura occidental se privilegió desde sus inicios la religión y la filosofía y luego, en un sutil desplazamiento de la Modernidad, en el registro de la ciencia. Pero la verdad subjetiva, la verdad del sujeto, se centra en la concepción mundana que poseamos de ese decir la verdad. La verdad como resolución de la causa y el efecto, como principio y fin, resolvió el reconocimiento de la verdad teológica; pero a partir del Renacimiento, los avances científicos derogaron el poder eficiente de la causalidad para trasladarlo al poder probatorio de la verdad. En esa instancia, se produce una di-versión de los poderes causales hacia una efectividad de los materiales y sentidos, propios no ya del ejercicio del pensamiento sino de los sentidos y de su sede -la corporalidad-, una "aisthesis" (principio sensorial), que se convertirá tanto en una "estética trascendental" (Kant) como en "estética formal" (ciencia de lo bello) como una gnoseología inferior. El "Bild" de Wittgenstein pudo ser traducido por "pintura" cuando en realidad debió ser "figura". Pero en el error a veces se aloja la verdad, se produjo una modificación de la procedencia y de la efectuación de la representación, convertida en figuración. El predominio de la pintura como efecto de verdad, como mostración de la verdad, deroga el principio de la demostración ya sea silogística o demostrativa de la "esencia de la verdad". Aristóteles es el primero que establece una relación automática entre la imitación (la mimesis) con la pintura: "El poeta es imitador como el pintor" (Poética, 1460 b y 1447 b). Lo "pintado" es el reflejo más inmediato de la verdad, de la verdad que muestra. El avance progresivo-regresivo de la ciencia y de la técnica y la "revolución lingüística" modificó abruptamente los asientos de la verdad. Wittgenstein en el "Tractatus" ya identificaba el espacio de la verdad con el espacio del discurso lógico. El sujeto de la

lengua, liberado y sujetado por la enunciación, quedó atrapado por los poderes liberadores y arbitrarios que coexisten en los enunciados de verdad y de mentira de los sujetos. Las acciones lingüísticas que bordean las reacciones neurológicas, psicológicas y filosóficas, pasaron a un segundo plano para que el “reino del lenguaje” alcanzase su mayor rigor y potencia. Pero las acciones lingüísticas no se superponen al “acto de habla”, son sólo su soporte, cuando el sujeto habla crea “mundos” y al mismo tiempo hace desaparecer otros “mundos” en tanto el acto de palabra se rige por la ficción de los “mundos posibles”, exentos de comprobación referencial. Cuando el sujeto dice, el “yo” se adentra al mundo, se contrapone a él y lo posee; cuando dice yo hablo determina su ipseidad pero también se revela ese adelanto riesgoso sobre el mundo que lo rodea que incluye a todos los sujetos localizados en ese mundo. El mundo puede soportarlo, incluso provisoriamente aprobarlo, pero puede también negarlo. Cuando el Sujeto dice: “Yo juro” no sólo pone en evidencia la performatividad del lenguaje, sino la insita verdad del “juramento” que pone en ejecución el “yo que dice la verdad” y la verdad se anticipa catafóricamente al sujeto. La negación no sólo recusa al sujeto, lo destituye como portador efectivo del enunciado y conmueve la totalidad de la verdad en esa positividad que tiene la negación. La negación es básicamente una afirmación, afirmo que niego la verdad del enunciado.

Son varias las formas en que la verdad se muestra en la reflexión filosófica contemporánea y los avatares de su enunciación: a) caída de la relación verdad-representación, b) la verdad diferida en la diferencia, c) la lucha entre la Verdad y la multiplicación de las verdades que animan al sujeto, desde la duda hasta la conjetura, desde la conjetura hasta la mudez del silencio, d) La verdad entendida como conciencia histórica y e) la verdad alojada en el decir. Las regulaciones del “decir” en la lingüística, en la semiótica, en la teoría del discurso y en el “dicho” del psicoanálisis interpretativo y en particular la acción testimonial y jurídica del dicho. El juramento y la enunciación-denuncia de la verdad que pervierte el carácter performativo para originarla como causativo, la causa de la ley y por lo tanto se proyecta hacia el otro. Si el “dicho” dice que yo soy mi “dicho”, también dice que mi propio decir del dicho desborda el campo de la metalengua que instaura el propio decir del decir, poniendo en evidencia que no hay niveles de lengua salvo en el dicho pronunciado donde el privilegio de la voz es imperioso en el acto y no en la acción. La “introducción a la lengua” es una intromisión de la

pluralidad que se despliega en todas las formas discursivas con las que el sujeto se hace oír hasta sepultarse en el silencio o en la voz de los muertos que vienen por resurrección del pasado. Las emisiones de la verdad en Heidegger son: la verdad del ser siendo, la verdad de la existencia y por ende de la muerte. La existencia problemática de la verdad pregunta y le contestan en la contemporaneidad Derrida, Lacan, Blanchot, Jabès y sobre todo Heidegger, pero cuando la Verdad interroga le contesta el silencio de la muerte. Si aceptamos que la ley la engendra la trasgresión y si el producto de la trasgresión estaría marcado por el régimen judicatorio de la cultura, desde Freud, Lévy-Strauss, Lacan, entonces la ley debe ser comprendida en el régimen de la Pena y el Castigo y sus múltiples representaciones: la ley como castigo (la Thora), la ley como límite (Lévy-Strauss), la ley como expiación (Levinas). La ley ritual del incesto que originaría todas las formas legislativas (“Tótem y Tabú”), es siempre una ley mosaica del concepto de ley en Freud, en tanto las faltas siempre se entienden como “falta” a la ley del Padre sanguinario, la ley abrahámica y su resultado es la Ley Penal en los procedimientos de la modernidad, pasando por el Derecho Romano, el Derecho Canónico, en donde el problema mayor era la constitución del valor de la falta que se prolongó, modificando su orientación, hasta las formas del Castigo y la Penalidad. Kant, en su economía de la razón pública, funda el Derecho en las “leyes jurídicas de la razón pura”, donde la racionalidad se ajusta a la medida del hombre occidental y cristiano. Derrida se afirma en valores fuertes de textos como “Ante la Ley” (Kafka) o “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”. Es allí donde la Ley como afirmación e incluso como negación de una presunta potestad de la Ley, resultaría de una afirmación retrospectiva y doblemente afirmativa anterior a la ley positiva. Aquí la ley como enunciado de Sí misma queda atrapada en el círculo del metalenguaje y pone en evidencia la disimetría que existe entre el Derecho y la Justicia. Derrida, en donde el pensamiento judeo-filosófico pesa cada vez más, no deja de recordar y quizá de no aceptar positivamente en función de una temporalidad “nachtraglich” (acción diferida), el carácter penitencial de la ley mosaica. Las modificaciones históricas a partir del derecho primitivo enumeran todas las formas vindicativas con las que la sociedad pretende castigar, penalizar o paliar la criminalidad en las que se funda el carácter restrictivo de la ley del Derecho Penal.

En la Ley Simbólica que emerge en el pensamiento derridiano

subyace el modo judaico de la aporía. En los neologismos que pueblan el orbe de Derrida, como en Heidegger, como en Lacan, y sin el intento de fundar “otra lengua” de “otro idioma” que superase el “monolingüismo e1 Otro”, existe uno que entendemos capital en esta ordenación: “circonfession”, en donde intiman dos entidades, circuncisión y confesión; no es un lapsus inventado, es una re-velación, la infancia, el origen, la madre y la marca sobre el cuerpo que inaugura en la Modernidad Tardía la “corporalidad”, es decir, la oralidad del cuerpo. Si el cuerpo habla, habla por sus marcas. El síntoma judaico de Derrida intenta emanciparse del Logos griego-nietzscheano y de su alteridad. El uso de las “metafísicas de la anfibología” de lo real y de lo ideal es un mixto de inmanencia y trascendencia. La reivindicación judaica de la alteridad de Levinas es absoluta. El intento formidable de Levinas de escapar a la “bipolaridad” entre inmanencia y trascendencia a partir de radicales irreductibles se revela en la necesidad de categorizar la “huella” como significancia que no se muestra ni como “reflejo” ni como “marca”, sino como “sombra”, por lo que la huella no pertenecería al orden fenoménico ni al orden de la apariencia, sino al orden de aquello que interrumpe el tránsito del fenómeno: irrupción/desaparición. Por eso el Dios de la espiritualidad judeo-cristiana sólo se muestra por sus huellas, en el intento de anular los principios dóxicos y antagónicos. Ya no es huella, es traza.

Referências

THOM René: **Parabole e catastrofe. Intervista su matematica scienza e filosofia.** Milan, II Saggiatori, 1980, y **Modèles mathématiques de la morphogènese,** Milán. II Saggiatori, 1980.

COCORDA. Jean P. “**Identité et cathastrofes.** Topologie de la difference”. en L’Icler Paris. Grasset. 1977.

WHITE. Hayden. **Metahistoria,** México, FCE, 1991.

Recebido em/ Receieved in: 07/07/2004
Aprovado em/Approved in : 10/09/2004