FELIX MARTÍNEZ BONATI

La ficción narrativa

Su lógica y ontología

COLECCION TEXTO SOBRE TEXTO

LOM

9. El material de la literatura

El tema de estas líneas se relaciona con la actividad de escuchar o leer un texto literario –lo que hoy llaman el proceso de la recepción de la obra. Doy por sentado, pues ha sido tratado en otros lugares, que este proceso está regido por normas específicamente literarias, además de las normas lingüísticas pertinentes. El juego de leer una obra, si queremos verlo así, como juego, consiste en una partida cuyas movidas particulares están prefijadas, precisamente, por el texto, y a las cuales el lector se somete con un esfuerzo regulado de ejecución. El premio a este esfuerzo, si feliz, es el bien de la literatura. (Si queremos proseguir con la metáfora del juego, diremos que leer poéticamente no es una partida antagónica sino un «ejercicio obligatorio»).

Lo que quiero examinar es esto: ¿qué movemos al ejecutar las movidas que el texto nos indica? En otras palabras, ¿cuáles son los materiales o elementos que el lector procesa al «recibir» la obra? Es muy probable que la mayoría de a quienes alcance esta pregunta responderá que los elementos movilizados son palabras, que el material de la lectura es el lenguaje, más precisamente: la lengua en que está escrito el texto. Mi propósito es sugerir cuán ambigua, insatisfactoria y, en cierto sentido, cuán falsa es esta respuesta.

La ambigüedad reside, por cierto, en las palabras «palabra», «lengua», «lenguaje», «texto» y afines, y, al parecer, no se trata de un equívoco que pueda superarse con arreglos terminológicos. Posiblemente es un equívoco necesario en el sistema del conocimiento humano. ¿Cuál es el ámbito de la palabra? ¿Es la palabra algo más que la configuración sonora o gráfica? ¿Qué hay entre la palabra y la cosa? ¿Termina el lenguaje donde empieza el pensamiento, o es éste sólo el despliegue de aquél? Los filósofos han ensayado repetidamente la ordenación de este campo mediante la tríada palabra/concepto/cosa (lenguaje/pensamiento/realidad, signo/sentido/significado, significante/significado/objeto, etc.), pero esta tríada tiende a contraerse y el campo a recuperar su confusión. Así vemos que Saussure asimila significante a significado como configuraciones de rasgos distintivos grabadas sobre una

materia de sí informe; y algunos de sus seguidores sobrepujan la asimilación reduciendo el campo del pensamiento al significante. ¿Es leer, o entender en general, no otra cosa que movilizar significantes? Todo el mundo aceptará que hay una diferencia entre oír meramente la serie de las palabras y entender lo que significan; pero algunos pretenderán hoy que entender un texto no es sino asociarlo a otros textos, y que ello es un juego de cadenas de significantes.

A muchos nos parece inconvincente esta tesis, porque creemos que la experiencia de la literatura (como la de la realidad en general) nos procura algo más que configuraciones de rasgos distintivos y cadenas de significantes, algo más que *escritura* (tomando uno de los sentidos catacréticos recientes de esta palabra), a saber: imágenes de vida. En lo cual está subentendido que las imágenes (y las experiencias) de la vida son *llenas*, no se agotan en un número de rasgos abstractos. Si esto es así, habrá que admitir que los elementos movilizados al leer son, al menos en parte, de otra naturaleza que los signos. Pero el texto que cogemos para leer sólo contiene signos. ¿De dónde viene la materia (llena) que da su carácter a la experiencia literaria? Si los signos pueden evocar vida y mundo, el sujeto lector tiene que llevar en sí esta materia como un disponible depósito no-lingüístico. A la palabra y al concepto abstracto, debe poder asociarse, en nuestra intelección, una imagen viva de la cosa. Lo que postulamos es que hay un orden de la experiencia (y de la realidad) que es no menos original que el orden de la lengua (con el cual está en relación de interdependencia); que este orden es disponible para el sujeto (es su saber del mundo); y que los elementos de este orden no son *formas* (configuraciones de rasgos distintivos determinados por un sistema abstractivo) sino *materias* (plenitudes conceptualmente inagotables).

Tomemos por ejemplo la palabra *gato*. Su descripción fonológica es comparativamente breve. El concepto formal o significado lingüístico puede reducirse también a pocos rasgos (felino, doméstico), pero estos rasgos definitorios ya no serán elementos simples como las distinciones fonológicas, sino, a su vez, complejos conceptuales susceptibles de definición; y es fácil advertir que los rasgos definitorios de segundo grado son a su vez agrupaciones de rasgos, y así sucesivamente. El regreso analítico de las definiciones del significado no parece tener término. No hay «unidades mínimas» de significación; sí las hay fonológicas. Ya con esta observación queda en claro que la asimilación saussureana de significante y significado es falaz. La organización de uno y otro sistema se deben a principios diversos. (Puede agregarse a esta diferencia esta otra: que la «arbitrariedad» del signo no puede predicarse sino en referencia al significante).

Pero, además, entender la palabra *gato* no implica poseer una definición o los rasgos de un concepto, sino algo muy diferente: saber, inexplícitamente, qué es un gato: su figura, sus movimientos y posturas, sus rumores y silencios, su mirada ausente, el carácter singular de su domesticidad (que no confundiremos con la de otros animales domésticos, pero no podremos definir por más que nos esforcemos). Gato (la noción que poseemos) es una materia, un universal concreto (si se me permite usar esta expresión en un sentido diferente del tradicional que deriva de la estética hegeliana). Y esto tiene que ser así porque, si no lo fuera, no sería un saber adecuado a lo que son los gatos –a cuya realidad, como todas, inagotable, tiene que estar abierto nuestro saber por imperativo vital. (Tal vez pueda sobrevivir un ser cuya relación con el mundo esté limitada a sistemas finitos predeterminados, pero no es tal el ser humano).

En este punto es preciso distinguir la noción cotidiana (el universal concreto), no sólo del significado abstracto que la vincula al significante, sino también de la noción científica o técnica. Ésta es, a su vez, una configuración abstracta, regulada por principios teóricos, que resulta de la exploración sistemática de la realidad de la cosa, más allá de los límites de la cotidianeidad. La interacción de significado formal, noción cotidiana y noción técnica, parece, a primera vista, compleja. Bástenos aquí indicar su existencia. La experiencia cotidiana da la base a la curiosidad sistemática y puede llegar a ser modificada por ésta (por ejemplo, nuestro trato ordinario con gatos cambia en alguna medida de acuerdo a descubrimientos médicos y etológicos). Por otra parte, el significado formal o lingüístico de la palabra, más estable por ser más abstracto y elemental, tendrá que cambiar si la cosa sufre transformaciones esenciales en la experiencia cotidiana (digamos, que el gato dejara de ser un animal doméstico).

Pese a estas relaciones, lo que la palabra evoca en el uso cotidiano no es el saber científico acerca de la cosa (que no es saber común de los hablantes), sino el universal concreto, la realidad vivida, el decantado de la experiencia ordinaria. Este saber es «adecuado» en un sentido diferente del científico. Lo que sabemos de los entes que cotidianamente nos rodean es, como dije, apropiado a ellos, pero sólo en tanto son parte del mundo ordinariamente vivido y sólo tal como en él se dan. Bien puede ocurrir que la realidad de la cosa se revele de súbito como muy diferente de nuestra experiencia ordinaria. Más aún, tal vez sea teóricamente posible (aunque improbable) que todo nuestro saber cotidiano sea «falso» desde el (utópico) punto de vista de una ciencia completa. No obstante, ese «engañoso» mundo concreto será siempre el mundo en que vivimos, la realidad para nosotros. Y ése es el mundo que evocan

las palabras no técnicas de la lengua, que son los elementos de los textos literarios. En este saber cotidiano tiene el poeta su materia, cuya naturaleza debe respetar, según Aristóteles, si es necesario a costa de la verdad (científica), pues «más vale imposibilidad creíble que posibilidad increíble» (*Poética*, XXIV, 10).

Dentro de sus límites (el mundo intersubjetivamente vivido), nuestro saber acerca de las cosas comunes es adecuado y completo. Es inagotable en tanto que no puede ser expresado en definiciones. Es disponible sólo como una certeza inexplícita. Podemos decir de inmediato que, por ejemplo, un gato no es esto o aquello, pero no podemos decir positivamente qué es de manera que la totalidad de su ser vivido sea objetivada. Llevamos con nosotros la noción completa y definitiva de las circunstancias ordinarias de nuestra vida, pero como un intangible que opera sin mostrarse, como un filtro transparente y, como tal, invisible. Estas materias inobjetivables que poseemos determinan nuestras expectativas con respecto al acontecer diario. Nos permiten reconocer las cosas, juzgar de su naturaleza mundana, anticipar su conducta. El análisis reflexivo de este saber nos entrega interminables verdades «sintéticas a priori» –mayormente triviales, pero ocasionalmente profundas y reveladoras del carácter de la vida humana. De esta materia viven la filosofía y la literatura, cada una a su manera. La filosofía crea sistemas conceptuales para objetivar abstractamente (parte de) el saber inexplícito. La literatura lo objetiva en encarnaciones singulares, en individuos imaginarios cuyas propiedades y conducta evocan el universal concreto y parcialmente lo exponen.

Cuando el análisis conceptual o la imagen concreta son acertados, *sentimos* que es así, como si la materia de nuestro saber aceptara sin resistencia la impronta objetiva. ¿Cómo podríamos, si no fuera así, asentir espontáneamente al soneto que declara a los gatos «poderosos y dulces», «friolentos», «sedentarios», «amigos de la ciencia y de la voluptuosidad», etc. (Baudelaire, «Les chats»)? Nos parece que esas imágenes baudelaireanas dan en el blanco. Pero ellas no reciben su legitimación del concepto formal de un felino domesticado ni de la ciencia zoológica. Su verdad es la de nuestra vida vivida –una ilusión, un sueño, que contiene en sí, repetidas, las diferencias de ilusión y realidad, superficie y hondura, accidente y esencia.