Por nuestra parte, frente a tal debate que consideramos urgente y que, por eso mismo, nos comprometemos a abordar en el próximo número de *Trama y Fondo*, queremos proponer un par de hipótesis diferentes, decididas a discutir frontalmente el ideologema de la igualdad.

Pensamos que la violencia forma parte inexorable de lo real —pues constatamos que su roce siempre nos violenta—. Tendemos, por eso, en lo posible, a amortiguarlo —las tecnologías del confort, el Estado del bienestar son, de ello, manifestaciones consecuentes. Pero sabemos también, aunque tendamos a ignorarlo, que, a la vez, algo en nosotros —Freud lo llamaba pulsión— nos empuja hacia la violencia —¿no es acaso una evidente prueba de ello el que llenemos los cines donde los espectáculos de las violencias más extremas se renuevan una y otra vez?

Pensamos, por eso, que postular la supresión de la violencia es tan absurdo —y, finalmente, tan ingenuamente narcisista— como postular la supresión de lo real. Por el contrario: la violencia nos rodea y nos habita, como nos rodea un áspero mundo real y como nos constituye un cuerpo no menos real, áspero e inquietante.

Y por eso, porque lo real es la violencia misma, la violencia late siempre, necesariamente, en ese contacto con el cuerpo real del otro —tanto más real cuanto más otro— que tiene lugar en la experiencia sexual.

Negar la violencia en la relación sexual, concebir ésta como no otra cosa que una suerte de placentero deporte entre iguales, no es sólo un espejismo imaginario: es, además, un grave error que conduce al retorno inesperado, y totalmente desencauzado, de una violencia siempre más letal.

Estás son, por eso, las hipótesis que avanzamos para ese debate que desde ahora proponemos. Primero, que porque es lo real lo que está en juego en el encuentro sexual con el cuerpo del otro, no puede haber, ahí, igualdad posible. Y segundo, pues de ello se deduce, la conveniencia de que el acceso a ese encuentro, por lo demás necesario, sea guiado, configurado, por una simbólica de la diferencia sexual que permita, a la vez, dar salida y canalizar esa violencia siempre inevitable —y, por lo demás, deseada. Y deseable.

Simbolizarla, aquí, no quiere significar tan sólo encuadrarla, canalizarla, sino también elaborarla: hacerla finalmente fecunda. ¿Pues de dónde, si no, podríamos obtener energía?

En el Principio fue el Verbo. Palabra *versus* Signo

JESÚS GONZÁLEZ REQUENA

AL PRINCIPIO: LA PARADOJA DEL TIEMPO

> «Al principio Creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.»[1]

«Al principio...», es decir: hubo principio. He aquí un viejo debate filosófico que la ciencia moderna no ha dejado de retomar una y otra vez: ¿Hubo alguna vez un primer principio antes del cual no había nada?[2]

Se trata de la eterna paradoja del tiempo: desde que pensamos el tiempo, la experiencia como encadenada en un devenir, tendemos a acotarlo entre un principio y un fin y a la vez, inevitablemente, nos preguntamos qué hubo antes del principio y qué puede haber después del final.

Se trata de un problema, sin duda, pero sólo para esa especie que se plantea problemas, es decir, la especie humana. Sólo para ella existe el tiempo, sencillamente porque lo inventa. Y porque lo hace, se pregunta por él. Y ésta es la paradoja de la respuesta: que siempre abre una nueva pregunta. De manera que la interrogación permanece siempre abierta.

1. Ésta y todas las citas del *Génesis* que la seguirán proceden de la *Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas orientales, por Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O.P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1973.

2. El origen de este texto se encuentra en una ponencia presentada en las VIII Jornadas Internacionales de Semiótica: *Los relatos de los orígenes*, Bilbao, 13-XII-1996.

LO REAL ES

Pero nada de esto tiene que ver con lo real. Lo real está ahí, es. Con independencia de toda conciencia que pretenda pensarlo.

Se diferencia netamente, por eso, de esa otra cosa que llamamos la realidad: el mundo en tanto ordenado, pensable, inteligible para esa especie, la nuestra, que se obceca en pensarlo.

Lo real es. Seguramente es ésta la definición más precisa, aunque también la más difícil, de lo real. En ella, el verbo *ser* debe escucharse en su modalidad puramente intransitiva, es decir, aquella que rechaza cualquier predicado. Lo real, entonces, como aquello que es refractario a toda predicación, a toda explicación y a toda inteligibilidad.

LO REAL ES LO INCOGNOSCIBLE

Podemos decir también: lo real es incognoscible —es, pues, lo incognoscible—. Esta segunda es una definición menos precisa, ya que hace transitivo un verbo que aquí no debiera serlo y, así, dota de un atributo a algo que no puede tener ninguno. Pero, precisamente por eso, nos resulta algo más fácil de manejar.

Lo real aparece, ahora, como algo negativo, desde luego, pero con respecto a cierta positividad: la nuestra, la de nuestro yo en tanto conoce y predica esa negatividad. Lo real, entonces, como algo que es posible localizar fuera, en cierta exterioridad con respecto a aquel que lo piensa. La aparentemente más fácil comprensión de esta segunda definición depende del presupuesto antropomórfico que la regula. *Yo*, en tanto entiendo, en tanto me entiendo, localizo, fuera de mí, algo que, en el plano del entendimiento, se me niega, se me resiste.

Sin embargo, en esa misma medida, dificulta la aproximación a aquello de lo que se trata en lo real. Pues dado que mi Yo cree poder recubrir todo mi ser, tiende a ignorar que lo real también me habita. Que soy un cuerpo real en extremo resistente, refractario, opaco a mi Yo —a esa imagen en la que me pienso, me reconozco, me entiendo.

LO REAL Y LA REALIDAD: KANT

En todo caso, la diferencia conceptual entre lo real y la realidad que proponemos puede encontrar así sus credenciales en la teoría del conocimiento de Kant, llamada «crítica de la razón pura»[3], y que fue precisamente eso: una crítica, es decir, una definición de los límites del entendimiento mismo.

El que fue uno de los más grandes forjadores de la modernidad —nadie tan decisivo, después de Descartes, en la creación de las condiciones epistemológicas para la cristalización del discurso de la ciencia— formuló a esa misma Modernidad una advertencia que ésta, sin embargo, tiende constantemente a ignorar. La de que el conocimiento posee un límite más allá del cual se abre el ámbito, no por ello menos real, de lo incognoscible. Lo llamó la «cosa en sí».

La primera consecuencia de este enunciado kantiano es el carácter antropomórfico del conocimiento humano: lo que conocemos es la «cosa para mí», es decir, la cosa en tanto percibida y pensada a través de los aprioris que configuran el conocimiento mismo.

SEMIÓTICA: A PRIORI

Tanto desde el punto de vista semiótico, como desde aquel otro, tan próximo a él, que es el de la filosofía analítica —después de todo, ambas disciplinas reconocen su objeto en el lenguaje— la noción de «a priori» cobra un significado mucho más concreto y operativo del que pudo alcanzar en Kant. Pues los aprioris de nuestro conocimiento no son otros que los determinados por las características estructurales de nuestros lenguajes. —Después de todo, conocer algo es tratarlo, procesarlo a través de determinados códigos. Y de hecho eso son las ciencias que han hecho posible la Modernidad: códigos más precisos, más rigurosos, más capaces de procesar. Así, en Saussure[4] y en Wittgenstein[5], casi simultáneamente, cristalizó la idea que descubre, en el lenguaje, la condición y la estructura de todo entendimiento.

3. KANT: *Crítica de la razón pura*, Losada, México.
4. Ferdinand de SAUSSURE: *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid, 1980.
5. Ludwig WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.

Llevando esa comprensión hasta sus últimas consecuencias, Wittgenstein retomó a su manera la distinción kantiana: frente al «mundo del lenguaje» —el de la «cosa para mí»—, fuera de sus limites y escapando por ello a todo entendimiento, habría de situarse lo «místico» —el territorio de la «cosa en sí»—. Es decir: más allá de la realidad —la del mundo que nuestros lenguajes configuran—, el territorio, ininteligible, de lo real.

Y así, la paradoja de los límites del tiempo —«antes y después», «principio y fin»— retornaba en su forma espacial —«dentro y fuera», «más acá y más allá»—. Nada, en ello mismo, nuevo con respecto a Kant, quien ya lo había formulado expresamente en su «primera antinomia», según la cual, a la razón le era imposible decidir entre dos tesis es sí mismas igualmente razonables y sin embargo contradictorias: la que demostraba la necesidad de un principio y un fin en el tiempo y en el espacio y la que, en cambio, demostraba su imposibilidad. Con la salvedad de que, esta vez, quedaba localizada la causa misma de la paradoja: ésta era explícitamente percibida como efecto del lenguaje en su intento de pensar la experiencia humana.

Es sabido el dictado con el que Wittgenstein cerró su *Tractatus*: de aquello, lo místico, porque escapaba a los límites del lenguaje que eran a la vez, necesariamente, los límites del mundo, nada podía y nada debía decirse.

CORREGIR A WITTGENSTEIN

Creemos, sin embargo, que Wittgenstein, quien tan bien supo aislar el origen del que toda paradoja procede —a la vez que nos ofreció su expresión quintaesenciada en forma de la paradoja de los «límites del mundo del lenguaje»—, al insistir en su negatividad —ese límite donde lo inteligible cesa—, fue incapaz de comprender su otra cara, digámoslo así, positiva. Y cometió por eso el error de decir que de eso, de lo que escapaba a los límites del lenguaje, «nada podía ser dicho», cuando lo que debía haber dicho es que eso *no podía ser entendido*.

Su misma paradoja, como toda buena paradoja, es eso precisamente lo que hace: decir sobre lo real. Pues lo real aparece precisamente en ese filo de sinsentido que se encuentra en el punto de inflexión de toda paradoja: allí donde se cortan sin articulación posible dos cadenas discursivas en sí mismas perfectamente coherentes y articuladas.

Por el contrario: las paradojas —y no hay otras paradojas que las del lenguaje— deben ser tomadas muy en serio: no son juegos gratuitos del lenguaje; todo lo contrario, son las vías por las que el ser hablante, es decir, el ser configurado por el lenguaje, se aproxima a lo que está más allá de éste, es decir, a *lo otro* del lenguaje, a lo real.

ENSIMISMARSE EN LA PARADOJA

Pues es un hecho que cuando uno se ensimisma en una paradoja experimenta ese punto de sinsentido, ese vacío de significado donde cesa toda inteligibilidad.

Entonces *sabe* que hay algo que *no puede entender*. Llamemos la atención sobre la diferencia conceptual que así se traza: *no lo entiende*, pero *lo sabe*. Sabe, precisamente, que no lo entiende. Y hay un sabor para eso: el sinsentido se siente. Y es más: duele.

Ahí, en ese que es el punto de ignición de la paradoja, el sujeto sabe de lo real. Y en esa misma medida, propiamente, se ensimisma: sabe en ese punto en el que, porque no entiende, se quema —¿por qué no pensarlo con la metáfora del cortocircuito del fluido eléctrico, de ese fluido eléctrico que es el del lenguaje?—, sabe, en ese punto, de lo que de real hay en él.

EL TIEMPO

El tiempo es pues una de las dimensiones a través de las que los hombres tratan de ceñir lo real, para poder vivirlo. Se trata por eso —Kant supo explicarlo con toda claridad— de un apriori de la razón. Es decir, si traducimos a Kant en términos semióticos, de un apriori del lenguaje.

Pues el tiempo es precisamente eso que la narratividad introduce en tanto una de las principales dimensiones configuradoras del lenguaje. Nace, por eso, de las series: *antes / ahora / después*, *pasado / presente / futuro*.

El tiempo, la duración, es una de las propiedades de la conciencia humana en tanto ésta, por estar configurada por el lenguaje, se sustantiva y se diferencia del mero sentir animal. —Pues sin duda el animal siente tanto como nosotros, incluso recuerda, pero no tiene conciencia de esos recuerdos como memoria, es decir, como algo perteneciente al pasado. Y es que seguramente, digámoslo de paso, la vivencia de la duración sólo nace con la estructura sintáctica del lenguaje, de los enunciados que lo conforman.

PRINCIPIO PRIMERO

Y bien, establecido el apriori del tiempo, este desencadena sus paradojas: si nada puede ser pensado fuera de la duración, todo debe tener un principio y un final, pero también debe haber un antes del principio y un después del final.

¿Es posible, entonces, hablar de un principio primero, absoluto?

Agotemos la paradoja: sin duda lo es y, sin embargo, siempre hay un antes del principio.

Un antes del principio absoluto es, necesariamente, un antes del comienzo del tiempo. Pero eso, a la luz de lo que acabamos de señalar, es un antes de que la conciencia comenzara a existir. Pues bien: en ese antes estaba lo real. O para ser más exactos: en ese antes estaba *ya* lo real.

Ahora bien, la conciencia, desde que existe, porque existe, trata de colonizar ese antes en que el tiempo no existía. Y vive Dios que lo hace: el tiempo se proyecta hacia atrás, por obra de la física y, especialmente, de la astrofísica.

Evidentemente, la paradoja no queda con ello suprimida, sino, tan sólo, proyectada hacia el pasado. Naciendo así esa bella mitología que es la del *Big Bang*. El momento inicial del universo astrofísico.

Pero la paradoja no puede cesar nunca, porque está inscrita en el apriori temporal mismo: antes del *Big Bang*, entonces ¿qué? Pues bien, digámoslo de nuevo: lo real.

Pero en todo caso porque, desde luego, la conciencia comenzó a existir en un momento dado, hubo un principio absoluto, independientemente de que antes estuviera ya lo real.

LO REAL, LA REALIDAD, CONSTRUCCIÓN

Desde luego, la noción de lo real se nos resiste, no podría ser de otra manera: pues lo real es precisamente la resistencia del mundo a ser entendido. Sencillamente porque el mundo no ha sido hecho para ser pensado. Y por eso —he aquí una tercera definición— lo real es lo que se deduce de este mismo hecho: de que el mundo no está hecho para nosotros —es decir, entre otras cosas, para que nosotros lo pensemos.

Aceptar esa resistencia es precisamente aprender a usar la noción de lo real. Negarla, y negar con ella la noción misma de lo real, no es después de todo otra cosa que un gesto narcisista que hoy ya sólo pervive donde pervive el positivismo: en las ciencias humanas. Porque las otras, las *duras*, hace ya casi un siglo que renunciaron al positivismo y a su reconciliado mundo de la determinación absoluta: el principio de Indeterminación, la crítica de la causalidad y su sustitución por algo tan inquietante como la mera probabilidad, las nociones de entropía, caos, antimateria y agujero negro, delimitan el lugar de lo real con una decisión que debería abochornar a unas ciencias humanas todavía aferradas a la apacible inercia de los usos positivistas.

DELIRIO DE LA MODERNIDAD

Ahora bien, es evidente que ese gesto narcisista constituye la cristalización de cierto delirio de la modernidad: el delirio de un mundo totalmente inteligible, es decir, totalmente dominable, absolutamente racionalizado. El delirio, en suma, de una realidad vuelta de espaldas a lo real, al modo de esos gestos del narcisismo infantil por los que el niño, sin más, niega lo que le desagrada.

Se trata, por lo demás, del delirio narcisista de la conciencia: delirarse en el centro de un mundo configurado para ella. Conviene anotar que es éste un delirio esencialmente nuevo: sólo ha podido cristalizar una vez que, en los textos de Occidente, ha desaparecido el lugar de lo sagrado. Pues una sociedad que concibe lo sagrado es una sociedad que asigna un lugar a lo incomprensible, a lo real.

Sólo el poder imaginario del delirio impide ver lo evidente: que hace-

mos lo que podemos para entender el mundo, pero que el mundo no está hecho para eso.

He aquí la principal virtud de la noción de lo real: que sólo a partir de ella, y por oposición a ella, la noción de realidad, es decir, de realidad humana, alcanza su justo valor. Pues la realidad es, precisamente, el resultado dinámico del costoso trabajo humano de construcción del mundo con esa herramienta de las herramientas que es el lenguaje.

Y es precisamente de ese proceso de construcción, de creación de la realidad por el lenguaje de lo que nos habla, con asombrosa precisión, el *Génesis*.

DIOS: ACTO DE DECIR-CREAR

Y bien:

> «Al principio Creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.»

¿Qué hay al principio? El *Génesis* lo dice así: «Al principio Creó Dios los cielos y la tierra».

Obsérvese que no se dice que al principio estuviera alguien llamado Dios y que, necesariamente luego, ese alguien se pusiera a crear cosas. No: lo que se dice es que el principio fue un acto de creación. De manera que parece más sensato pensar que Dios es el nombre mismo de ese acto.

Pues, ¿cómo crea Dios? A eso nos contesta el segundo párrafo del *Génesis*:

> «Dijo Dios: "Haya luz"; y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz y la separó de las tinieblas; y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero.»

Dios crea, por tanto, *diciendo*: sólo porque Dios dijo «Haya luz» hubo, hay luz.

O bien, y no es ésta más que una manera más precisa de decirlo: ese

acto de decir es localizado, nombrado en el texto bíblico con ese operador textual que es la palabra *Dios*.

ENUNCIACIÓN: VERBO

De manera que, tomado al pie de la letra, el *Génesis* nos presenta la creación del mundo como un acto lingüístico, en su más pura expresión performativa (esa en la que, como Austin[6] dijera, se hacen cosas con las palabras).

Así pues, el acto definitorio de Dios, en tanto creador de todo, *pantocrator*, es, muy exactamente, un acto de enunciación. Un acto de enunciación que crea el mundo enunciado. De manera que sólo hay mundo —enunciado— porque hay enunciación.

Es éste por cierto un tema que será retomado y reformulado con absoluta exactitud en el *Prólogo* del *Evangelio* de San Juan[7]:

> «Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.
> Él estaba al principio en Dios.
> Todas las cosas fueron hechas por Él,
> y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho.»

Lo que debería ser escuchado al pie de la letra: «todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho: el Verbo era Dios».

Es decir, Él, Dios, era el Verbo.

VERBO: PALABRA-ENUNCIACIÓN

El Verbo, es decir, la palabra. Pero la palabra nombrada en su dimensión más activa: en esa dimensión de la acción —diríamos también de la

6. John L. AUSTIN: *Ensayos filosóficos*, Alianza, Madrid, 1989.
7. *Sagrada Biblia*, op. cit.

praxis— que es la del verbo. Y bien: la acción por antonomasia del lenguaje es el decir y, en el decir, el nombrar, como ese movimiento fundador por el que el lenguaje recubre lo real configurando el mundo.

El Verbo es pues la palabra en su movimiento mismo de decir, de nombrar; en el movimiento, pues, de enunciación.

De manera que El Dios del *Génesis* es identificado como la palabra-enunciación, es decir, como la palabra que crea el mundo diciéndolo, nombrándolo, enunciándolo.

El *Principio* presupone pues el Verbo, pero no tanto temporal como lógicamente: sólo porque hay verbo hay principio. De manera que el principio es, necesariamente, el nacimiento del Verbo. Pues el principio nace con el primer acto de enunciación, con la primera palabra enunciada.

En tal contexto debemos leer el primer enunciado del *Génesis*: «Al principio Creó Dios los cielos y la tierra».

LA PALABRA NACE DIFERENCIÁNDOSE DE LO REAL

La palabra, en tanto nace, nace diferenciándose de lo real: es decir, nace afirmándose en su ser específico, en su diferencia con respecto a lo otro, a lo real.

O en otros términos: nace —el acto de enunciación— confrontándose a lo Real, como lo Otro.

Eso es, entonces, el Dios del *Génesis*: la palabra originaria, que por eso sólo se nombra a sí misma, diferenciándose de lo Otro: diferenciándose de eso otro que en el *Génesis* es designado como «los cielos y la tierra».

LO CONFUSO: EL CAOS, LAS TINIEBLAS Y EL ABISMO

Conviene que nos demos cuenta de cómo era eso:

> «La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.»

Eso, lo real, es lo confuso, es decir, aquello donde todo se confunde, aquello, por tanto, donde nada se distingue. Lo que puede, también, ser dicho así: lo confuso es, sencillamente, lo no cognoscible, pues conocer es dejar de confundir, poder diferenciar, discriminar y —pero sólo entonces— relacionar.

O dicho todavía de otra manera: lo real es el caos, el ámbito donde todo se da y sin embargo nada es consistente, pues nada garantiza la constancia, la presencia necesaria.

Es notable, por tanto, la caracterización que el *Génesis* traza de lo real: lo confuso, el caos, las tinieblas que «cubrían la haz del abismo».

LA PRIMERA PALABRA: GRITO CONSCIENTE DE SÍ

Frente a eso, frente a esas «tinieblas» que «cubrían la haz del abismo», se hiergue, se enuncia la primera palabra.

¿Acaso es posible concebir esa primera palabra de otra manera que como un deíctico radical que designa, casi en forma de grito, esas *tinieblas del abismo de lo real* que la rodean? —Pero, por primera vez, se trata de un grito consciente de sí, al modo de una interrogación radical del ser confrontado a lo real.

MARX

Karl Marx[8] decía que era necesario invertir, poner sobre sus pies la dialéctica hegeliana. Y bien, si ésta concebía la materia como un momento del espíritu, la inversión radical de ese primer enunciado hegeliano exige concebir al espíritu como un momento de la materia, es decir, de lo real.

Lo que podría ser formulado así: en un momento dado surgió en el cosmos, por no se sabe qué golpe de azar, cierto espacio de conciencia. Pero desde el momento mismo en que surgió, surgió como algo dotado de cierta, desde luego frágil, autonomía.

Y ese momento, por dialéctico, abrió un movimiento; precisamente:

8. Karl MARX, *El capital*, Siglo XXI, Madrid, 1975.

el de la palabra en su dimensión creadora de conciencia y, en esa misma medida, de realidad.

PRIMERA PALABRA, PRIMER ACTO DE CONCIENCIA DIFERENCIADO

La primera palabra supone por tanto, necesariamente, el primer acto de conciencia diferenciado, consciente de sí: consciencia de una palabra que, por ser tal, es decir, por ser consciente de sí, se sabe diferente de aquello frente a lo que nace y con respecto a lo cual enuncia su interrogación radical.

Queda así trazado el primer significante o, más exactamente, la primera barra significante y, con ella, la primera articulación: la que separa a la primera palabra de lo real a lo que se confronta.

LA PALABRA CREA EL MUNDO: SEPARA, NOMBRA

Y en el proceso que a partir de ello se desencadena, la palabra, literalmente, crea el mundo, la realidad humana, separando —es decir: introduciendo la barra significante en lo real— y nombrando:

> «Dijo luego Dios: "Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras"; y así fue. E hizo Dios el firmamento, separando aguas de aguas, las que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento. Y vio Dios ser bueno. Llamó Dios al firmamento cielo, y hubo tarde y mañana, segundo día.»

Dios nombra y separa, separa y nombra. Separa para que haya cosas y les pone nombre, o bien —es después de todo lo mismo— pone nombre para que haya cosas separadas.

Es imprescindible, para comprender el génesis del mundo, de la realidad humana, prestar atención a lo que en ella introduce la palabra desde el momento mismo en que, naciendo en —de— lo real, se diferencia de ello: el significante.

SIGNIFICANTE: SOBRENATURAL, META-FÍSICO

Y por cierto que al significante, por ese su ser inmaterial que le reconociera Saussure, le corresponde bien uno de los que se consideran los atributos de Dios: el ser *sobrenatural*. Y, en esa misma medida, *trascendente*. Pues con su aparición creadora nace, diferenciándose del magma de lo real, ese espacio que es el de la realidad humana. El significante es por eso sobrenatural y, dando a la palabra su sentido primero, literal, *metafísico*. Y es que del significante, tal y como Saussure lo describe minuciosamente, debemos deducir que, por ser inmaterial, pura diferencialidad sin sustancia material, es, propia, literalmente meta-físico. Es decir: constituye una dimensión otra que la de lo físico. Precisamente: la dimensión del lenguaje.

Pues bien, es así como el significante, una vez introducido en lo real, opera: «separando aguas de aguas», «la luz de las tinieblas». Separando y, a la vez, necesariamente, nombrando —«Llamó Dios al firmamento cielo».

Y por eso, porque el significante fue trazado sobre lo real, porque la palabra comenzó la labor de crear el mundo nombrándolo, enunciándolo, por eso y sólo por eso «hubo tarde y mañana, segundo día». Y todos los otros días que, a éste, siguieron.

Y porque el significante actúa separando, porque los nombres se multiplican, nace una realidad ordenada, reconocible, donde *las aguas* se oponen a *lo seco* y donde todo ser queda bien clasificado *según su especie*.

ACTUALIDAD DEL *GÉNESIS* HEBRAICO

Conviene, por tanto, atender a la actualidad del Génesis hebraico: en él se halla ya cristalizada la conciencia de ese poder racional de la palabra que se manifiesta tanto en la insistencia en el *ordenamiento por especies*, repetida a lo largo de todo el proceso de creación de las plantas y los animales, como en el rigor de su secuencia lógica —de lo más simple a lo más complejo— y narrativa —«seis días» sucesivos.

CONCIENCIA DE SÍ: EL HOMBRE —*DÍJOSE*

Ahora bien: la creación de la conciencia del mundo no puede dejar de ser, simultáneamente, la creación de la conciencia de sí. Por eso el sexto día, nace el hombre.

Y por cierto que el texto bíblico anota de dos maneras ese movimiento reflexivo que es el de la emergente conciencia de sí. En primer lugar, por el dato notable de que si para la creación de todo lo que no es el hombre, el enunciado que describe la acción del verbo divino es el de «dijo Dios...», cuando de la creación del hombre se trata se hace bien patente la inflexión reflexiva: «Díjose entonces Dios...».

A IMAGEN Y SEMEJANZA

Pero ese movimiento reflexivo de la conciencia de sí se anota aún con mayor intensidad en lo que, entonces, «díjose Dios»:

> «Díjose entonces Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza".»

No se trata, evidentemente, de que la imagen del cuerpo del hombre, su configuración física, esté modelada sobre la imagen de Dios, por la sencilla razón de que, como todo el mundo sabe, no existe tal cosa. Pues el Dios hebraico, conviene recordarlo ahora, carece de rostro: es, propiamente, invisible.

De nuevo nos sorprende, por tanto, la novedad, la actualidad del *Génesis*: en él puede leerse con toda precisión el hecho de que lo que hace al hombre hombre, más allá de su configuración corporal, es decir, animal, lo que lo diferencia de cualquier otra cosa, objeto o especie, es algo que está fuera del orden de las imágenes, ya que se trata de la palabra, de la dimensión misma del lenguaje.

Pues el hombre nace a imagen y semejanza de un Dios que carece de imagen, es decir, de un Dios que no es otra cosa que la palabra misma en el movimiento de su enunciación.

REFLEXIÓN DE LA LUZ DE LA PALABRA

Pero no por ello debe ser considerada como gratuita la apelación a la temática de la «imagen» y la «semejanza». Pues si en ella late sin duda la metáfora del espejo —en los espejos se construyen imágenes semejantes a las de aquello que ante ellos se encuentra colocado—, dado que no es posible postular isomorfismo visual alguno entre el hombre y el Dios hebraico, resulta obligado atender a ese mecanismo esencial que caracteriza a la construcción de la imagen especular. Es decir: el proceso de reflexión de la luz. —Y recuérdese que en toda la *Biblia*, pero especialmente en el *Evangelio* de San Juan, la luz es siempre la de la palabra.

Así escuchada, la metáfora especular resulta en extremo precisa: el hombre, es decir, la conciencia humana, nace como espacio de *reflexión* de la palabra. Es decir: como conciencia de sí de la palabra que construye la realidad humana. De manera que, a decir del *Génesis*, el hombre nace como efecto de la reflexión de la palabra en el acto mismo de la enunciación. Es decir, como sujeto de la enunciación.

LA TAREA

La mejor prueba de ello se encuentra en lo que hizo Dios el lunes siguiente a ese domingo en que descansó: como se sabe, creó el jardín del Edén y puso

> «en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal».

Y tras hacerle al hombre la advertencia de que de éste no comiera, porque entonces moriría

> «Yahvé Dios trajo ante el hombre todos y cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo les llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diere. Y dio el hombre nombre a todos los ganados, y a todas las aves del cielo...».

Párrafo éste que concreta el sentido de aquel otro, anterior a la creación del Paraíso, que hablaba del sexto día en el que dijo Dios aquello de

> «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominar sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra».

Tal fue la tarea que el hombre recibió: este «dominar» del que aquí se habla encuentra su más plena dimensión en el «nombrar», es decir, en el acto de mantener viva la presencia de la palabra en el mundo. —Lo que es en sí mismo un buen motivo de que, en español, se parezcan tanto las palabras *hombre* y *nombre*. Someter y dominar la tierra es participar de su creación prolongándola, perpetuándola como Dios ha enseñado, es decir, a golpe de palabra.

Para que el mundo, la realidad humana se sostenga y crezca, debe ser reenunciada, enunciada de nuevo cada vez, en cada nueva generación.

EMERGENCIA DE LA CONCIENCIA: DIMENSIÓN SIMBÓLICA

Estamos hablando de la emergencia de la conciencia, es decir, de la dimensión del ser que se sabe confrontado a aquello mismo de lo que se diferencia —de lo real. Pues bien, a esa dimensión que así nace, por obra de la palabra, desencadenada por el acto mismo de la enunciación, corresponde bien el nombre de *dimensión simbólica* —una dimensión del Lenguaje, en todo caso, diferente a su dimensión semiótica, tal y como la concebimos desde Saussure[9].

9. Lo que diferencia a las palabras de los signos. Y por cierto que no me refiero a la diferencia que va de la lingüística a la semiótica, de acuerdo con la cual las palabras serían un tipo de signos —los lingüísticos— entre muchos otros posibles. Para evitar esa posible confusión, reformularé así la cuestión: lo que quiero es llamarles la atención sobre lo que diferencia a la palabra del signo lingüístico.

TEORÍA GENERAL DEL LENGUAJE

Pues Saussure dejó muy claro que la lingüística no era la teoría general del lenguaje, sino la teoría de lo que en él había de social, sistémico, convencional: «la lengua».

Y por eso la semiología, la semiótica que él mismo esbozó no debía ser entendida como la teoría general del lenguaje, sino tan sólo como la teoría general de lo que en los lenguajes hay configurado sobre el modelo de la lengua, es decir, los sistemas de signos[10].

TEORÍA DEL HABLA: DIMENSIÓN SIMBÓLICA

Resta, por tanto, para que una Teoría General del Lenguaje sea realmente posible, una teoría del habla.

Si ésta no ha terminado de nacer, ello ha sido debido tan sólo a una confusión en la lectura de Saussure, que ha conducido a pensar que el habla no sería después de todo otra cosa que la realización —la actuación, la puesta en práctica— de la lengua. De manera que de la comprensión del sistema de la lengua se deduciría totalmente la comprensión del habla.

Pues si eso es así, si el habla es la actuación de la lengua, lo es tan solo desde el punto de vista de la lengua que es muy precisamente, como Saussure estableció, el punto de vista sistémico, estructural, sincrónico es decir, después de todo: el propiamente semiótico.

Creemos llegado el momento de afirmar que, sin embargo, una Teoría General del Lenguaje no puede ignorar el punto de vista diacrónico, que es propiamente —también fue Saussure quien lo dijo— el del habla.

O en otros términos: la dimensión del habla aguarda a ser reivindicada. Pues esa dimensión, necesariamente diacrónica, se nos descubre ahora como la dimensión simbólica. Y también, por ello mismo, como la dimensión de la enunciación.

10. Jesús González Requena: «El texto: tres registros y una dimensión», en *Trama&Fondo*, n.º 1. Madrid, 1996

LA DIMENSIÓN DEL HABLA: ENUNCIACIÓN

El límite, la paradoja de la problemática de la enunciación que Emil Benveniste[11] introdujo en la lingüística moderna estriba en que fue formulada desde el interior de la semiótica y, por tanto, en términos sincrónicos.

Fue sin duda ésta una paradoja inevitable, pues resultaba de la introducción en la reflexión semiótica la cuestión de la subjetividad, cuando, como el propio Saussure había advertido, esa era una cuestión que pertenecía al ámbito del habla, pero en ningún caso al de la lengua —es decir, al de la semiótica[12].

LA ENUNCIACIÓN Y EL LÍMITE DE LA ESTRUCTURA

El punto de ignición de esta paradoja, la de la teoría semiótica de la enunciación, estriba en tratar de pensar como estructura sincrónica algo, el acto mismo de enunciación, que constituye, en sí mismo, una dimensión diacrónica y, por ello mismo, procesal y energética.

Tal es la paradoja: hablamos de estructura de la enunciación cuando lo que en el acto de enunciación se manifiesta es precisamente lo que, en el lenguaje, escapa a toda estructura —nos referimos al único acto de enunciación real que existe: el de cada cuerpo que, en un momento real del espacio y del tiempo, en un momento, por tanto, absolutamente singular, sin duda atravesado por el lenguaje (pero deberíamos añadir: contradictoriamente atravesado por él) genera una acto de enunciación y, al hacerlo, articula una palabra.

11. Emile Benveniste: *Problemas de lingüística general* (II vols.), Siglo XXI, México, 1971.

12. Se trata, por lo demás, de una paradoja muy próxima a la que presidió el Congreso en el que este trabajo fue expuesto: pues es sin duda notable que la semiótica, una disciplina que nació de la postulación de una inteligibilidad sincrónica, estructural, y que por ello recusó como improductiva la pregunta por los orígenes, se haya visto abocada a dedicar un congreso a *Los relatos de los orígenes*.

DIMENSIÓN SEMIÓTICA / DIMENSIÓN SIMBÓLICA

Pues bien, si la dimensión semiótica es la dimensión sincrónica, sistémica y objetivada del lenguaje, conformada por el sistema estructurado de signos independiente de la voluntad y de la subjetividad de los hablantes, la dimensión simbólica es, en cambio, la dimensión del habla, a la vez subjetiva y diacrónica. Es decir: es la dimensión misma de la palabra.

Y es que una palabra no es un signo: pues el signo es una entidad objetiva —obtiene su objetividad de la sanción intersubjetiva que le concede el formar parte de un código—, independiente del hablante, un hecho de significación convencional, dotado de *significado* objetivado.

La palabra, en cambio, es signo enunciado, pronunciado, proferido en un instante singular, real, del espacio y el tiempo por un cuerpo, por un sujeto no menos singular y real. Y por eso la dimensión de la palabra, la dimensión simbólica, es aquella en la que debe plantearse la cuestión del *sentido* —que, a diferencia del objetivado y codificado significado del signo, se halla enfocado a la experiencia, siempre singular, de un sujeto que afronta lo real.

SENTIDO

Pues sólo hay *sentido* cuando los signos del lenguaje se encarnan en el acto de habla, en un cuerpo real, es decir, en el cuerpo real de un sujeto: sólo entonces algo puede *ser sentido* y, por eso, *tener sentido*.

Quisiéramos llamar la atención del lector sobre la trascendencia teórica de esta diferencia. Pues el redimensionamiento de lo que se juega en el habla —en la dimensión simbólica del lenguaje— obliga a reintroducir una cuestión capital de la que tanto la semiótica como su homóloga anglosajona, la filosofía analítica del lenguaje, se habían desprendido: la cuestión de la *verdad*.

Pues si en el orden lógico, sintáctico, sistémico del lenguaje sólo tiene sentido hablar de congruencia, de coherencia —la verdad reducida a tautología de Wittgenstein—, si en el orden de la realidad concebida tan sólo en su dimensión objetiva, empírica, sólo es dado hablar de objetividad, la cuestión de la verdad se nos descubre ahora como una cuestión que sólo

encuentra su sentido en el ámbito del habla. Es decir: en el acto de enunciación: en el campo de la palabra.

Y, allí, lo encuentra, aunque de ello, demasiadas veces, los profesionales de la teoría no quieran saber nada.

Allí: en ese campo en el que cada uno de nosotros, sujetos, en el momento de hablar, sabemos que nos jugamos el acertar y decir la verdad —y entonces sabemos que decimos algo que merece la pena— o fallar. Y entonces mentir.

Lo que quisiéramos mostrar en el cierre de este texto es que, porque existe la verdad —en ese campo que es el suyo: en el de los efectos simbólicos de la palabra, en los actos de habla—, mentir supone siempre, inevitablemente, destruir un trozo del mundo.

DIMENSIÓN NARRATIVA DEL LENGUAJE

La dimensión del habla, la dimensión simbólica, es la dimensión diacrónica, es decir, la dimensión genética, genésica, del lenguaje.

Es decir, todavía: su dimensión narrativa.

Pero aquí, una vez más, una inversión de acento se hace imprescindible: si la semiótica narrativa lleva un par de décadas en punto muerto es precisamente a causa de sus indiscutibles avances: pues ha sabido hacer ver todo lo que en ella hay de estructura sincrónica, pero ha permanecido, en esa misma medida, incapaz de prestar atención a su dimensión diacrónica.

Y ha olvidado, así, algo esencial: que el relato, desde el momento en que nace —y ese momento no es otro que aquel en el que la conciencia del mundo se convierte en conciencia de sí, es decir, en sujeto— forja el tiempo en lo real.

El *Génesis* se nos descubre, así, como la crónica de la acción de la palabra que, por ser verbo, es esencialmente narrativa: forjadora en lo real, en un siempre duro, incesante combate.

LOS DOS ÁRBOLES

No podía ser de otra manera, pues los dos árboles que Dios puso «en el medio del jardín del Edén», «el árbol de la vida y el árbol de la sabiduría del bien y del mal», designan lo real.

«El árbol de la vida», en su incesante metamorfosis sin sentido —quien lo dude que vea alguno de los admirables y desazonantes documentales que emite la 2 en las sobremesas— y «el árbol de la sabiduría», del saber de ese punto donde el bien y el mal se confunden en el fondo de lo real.

LA MANZANA

Por eso fue necesario dotarle al hombre de una compañera. Multitud de representaciones icónicas nos muestran así la conciencia escindida ante las dos figuras de lo humano, el hombre y la mujer, Adán y Eva, cada uno a uno y otro lado de ese árbol de la vida que es el árbol cuyo sabor —el de su manzana, esa misma que la mujer tiende hacia la boca del hombre— es el sabor de la confusión de lo real.

SUPERVIVENCIA DE LA PALABRA

La supervivencia de la palabra: esa es la cuestión que el *Génesis* plantea finalmente a modo de un relato que se desplegará a lo largo de la *Biblia* entera: el de la repetición del pacto entre Dios y los hombres —es decir, el pacto de los hombres en Dios, en su (la) palabra— cada vez que la entropía de lo real amenaza con disolverlo todo.

Y es también, por eso, la cadena narrativa forjada por los que, en cada generación, repiten, es decir, enuncian la palabra ya enunciada y, así, la reencarnan. La cadena, en suma, de los que repiten el nombre de Dios. La de los que repiten la alianza simbólica con/en la palabra.

PALABRAS QUE SE AHUECAN EN SIGNOS

Pues las palabras, si no son reenunciadas, si no se reencarnan, si no se resubjetivizan, se ahuecan, se vuelven signos tan objetivos —codificados— como vacíos.

Pensémoslo a través de un ejemplo bien próximo: el del ahuecamien-

to de la palabra *democracia* en este nuestro país de países, España, que a su vez se quiere país de ese país más grande que podría llegar a ser Europa: a pesar de que tan sólo hace veinte años era vivida como una palabra densa, cargada de deseo, sentida verdadera —es decir, *justa*, *necesaria*, hasta el punto de que valía la pena la pena que causaba enunciarla—, hoy, tan poco tiempo después, es vivida por muchos no más que como un signo que no tiene otro significado que el que le concede cierta retórica del juego del poder.

UNA CUESTIÓN FUNDAMENTAL

Quizás la cuestión fundamental sea ésta: que sólo hay relato cuando se paga el precio de decir, de enunciar las palabras verdaderas.

¿Cuáles son las palabras verdaderas? —precisamente esas que mantienen vivo un relato que merezca la pena.

Y puede que en eso estribe lo más esencialmente humano: en la obcecación de los hombres en sostener su palabra frente a lo real.

Porque si esas palabras no se reencarnan, la realidad, nuestra realidad humana pierde sus más fuertes puntos de anclaje para quedar ya tan sólo tejida por los frágiles hilos de los signos. Y expuesta entonces, por carecer de toda densidad simbólica, a estallar en mil pedazos.

¿Acaso no es la de la *Biblia* la historia de sus profetas? Pues bien, esto son los profetas: los que repiten la palabra Dios y acto seguido, la introducen en lo real. Dicen: esto deberá realizarse.

Y así, a veces, desde luego no siempre, eso, finalmente, sucede. Es, en cierto modo, una cuestión de obcecación. —Es decir: es una cuestión de obcecación el que podamos tener un mundo, una realidad que pueda merecer la pena.

Vida en sombras: el eclipse del sujeto

Basilio Casanova

Circularidad

Digámoslo inmediatamente: estamos ante un texto que acaba casi como empieza, sólo que con una leve pero significativa diferencia: que al final, en la última secuencia del film —aquella que reproduce la primera en la que una pareja posa ante una cámara fotográfica— comparece la figura de un director como autor —artífice— de la representación, que se nos muestra así desdoblada, representación de la representación, representación, pues, en segundo grado. Por eso, entre otras muchas cosas, la circularidad. Por ésta quisiera que entendiéramos aquí pérdida o imposibilidad de sentido, de dirección —direccionalidad—, pero también de sentimiento, de capacidad de sentir emocionalmente. Polisemia de la palabra sentido que en un film como *Vida en sombras* se manifestará en negativo: porque el sentido no es posible comparecerá su reverso, la circularidad, como ausencia del mismo, es decir, como la otra cara, como el eclipse, entonces, de la narratividad.

Quiebra del relato: de eso es ejemplo *Vida en sombras*. Pero relato como —y esto es así desde, por ejemplo, *La Odisea*— lugar de desplazamiento, de recorrido simbólico, trayecto y evolución. Espacio donde, además, el tiempo existe en tanto es configurado, vale decir escrito como tal. De eso, pero en negativo, es decir, como imposibilidad, es ejemplo el film de Llobet-Gracia.

Movimiento ausente, es decir, repetitivo, mecánico; diríamos, hablando cinematográficamente, que no otro que el producido por la imagen en movimiento; que el descrito, entonces, por el «zootropo», un aparato

Trama & FONDO

Número 5, diciembre de 1998, 1200 ptas.

Textos míticos, textos místicos, tientos y reversos

(El Génesis & Santa Teresa & Ramón Gaya & Mitchell Leisen & Ricardo Franco & Llobet Gracia & Robert Altman)

9 771137 480003

Juan González Posada:
En el Principio fue el Verbo. Palabra versus Signo

Basilio Casanova:
Vida en sombras: el eclipse del sujeto

José Luis Castrillón:
Easy Living. La comedia clásica y el punto de igni ción

Jorge Praga Terente:
Vidas cruzadas, o el laberinto de Borges

Ana Paula Ruiz Jiménez:
La Buena Estrella

Francisco Baena:
Ecos de un silencio

Amaya Ortiz de Zárate:
Santa Teresa (Entrevista con María Luisa Morales)

Juan José García Rivas:
«Sólo de lo perdido»

Trama & Fondo / Ediciones de la Mirada

Consejo Editorial

Directora

Amaya Ortiz de Zárate

Subdirectora, Promoción y Suscripciones

Luisa Moreno

Secretario de Redacción

Manuel Canga

Diseño y Maquetación

Francisco Baena

Administración

Francisco Pimentel

Relaciones Externas y Publicidad

Lorenzo Torres

Junta Directiva de la Asociación Cultural Trama y Fondo

Presidente

Jesús González Requena

Vicepresidente y Secretario

Luis Martín Arias

Tesorero

Francisco Pimentel

Vocales

Antía López, Francisco Baena y Amaya Ortiz de Zárate

Son, además, socios

Lola Bustamante, Basilio Casanova, Vanessa Brasil, Enrique Castelló, José Luis Castrillón, Vicente García Escrivá, Juan Carlos González, Ignacio Martín Jiménez, José Miguel Gutiérrez, Pedro Poyato, Pedro Joaquín del Rey, Ana Paula Ruiz Jiménez y Salvador Torres

Edita

Asociación Cultural Trama y Fondo (Apdo. de Correos 202, 28901 Getafe, Madrid) Tf. 929 233322

Gestión editorial

Ediciones de la Mirada (Avda. del Puerto, 288, 6º, 46024 Valencia) Tf. 96 330 14 66

Imprime

DKtegoria Impressors S.L. (La Olivereta, 5, bajo, 46018 Valencia) Tf. 96 3840103

Gráficas Papallona SCV (Pío XI, 40, bajo, 46014 Valencia) Tf. 96 3575700

Depósito Legal M-39590-1996 - I.S.S.N. 1137-4802

Trama FONDO 5

ÍNDICE

Editorial p. 5

Jesús González Requena: En el Principio fue el Verbo. Palabra *versus* Signo p. 7

Basilio Casanova: *Vida en sombras*: el eclipse del sujeto p. 29

José Luis Castrillón: *Easy Living*. La comedia clásica y el punto de ignición p. 43

Jorge Praga Terente: *Vidas cruzadas*, o el laberinto de Borges p. 65

Ana Paula Ruiz Jiménez: *La Buena Estrella* p. 81

Francisco Baena: Ecos de un silencio p. 93

Amaya Ortiz de Zárate: Santa Teresa (Entrevista con María Luisa Morales) p. 109

Juan José García Rivas: Poemas del libro inédito «Sólo de lo perdido» p. 129

Reseñas:

Lord Jim, por Salvador Torres p. 137

Budismo Zen y Psicoanálisis, por Lorenzo Torres p. 141

Salvar al soldado Ryan, por Luisa Moreno p. 146

Velo, Pintura y Acto, por Manuel Canga p. 148

Una carta p. 151

Ilustran el número 5 de Trama y Fondo las pinturas de Manuel Luis Armenteros: portada y páginas 4, 42, 64, 108 y 158

www.gonzalezrequena.com