Trama y Fondo

lectura y teoría del Texto
Número 6, mayo de 1999, 1200 ptas.

Violencia real y violencia representada

Jesús González Requena:
Pasión, Procesión, Símbolo
Luis Martín Arias:
La teoría del texto y el por qué de la guerra
Manuel Canga:
Escisión y fantasma (Introducción a la pintura de David Salle)
Lorenzo Torres:
El zen en Primavera Tardía, *de Yasujiro Ozu*
Juan Barja:
El destino de sí (El soneto como forma material)
José María Bonachera:
Geografía de la tristeza
Álvaro Ortiz de Zárate:
Felipe II contra el Primado de las Españas
José Luis Castrillón, Manuel Espina, Luis Martín Arias, Gustavo Martín Garzo y Jesús González Requena:
Violencia real y violencia representada

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
Basilio Casanova, Enrique Castelló, José Luis Castrillón, Vicente García Escrivá, Ignacio Martín Jiménez, José Miguel Gutiérrez, Pedro Poyato, 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, 6ª, 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 y Fondo

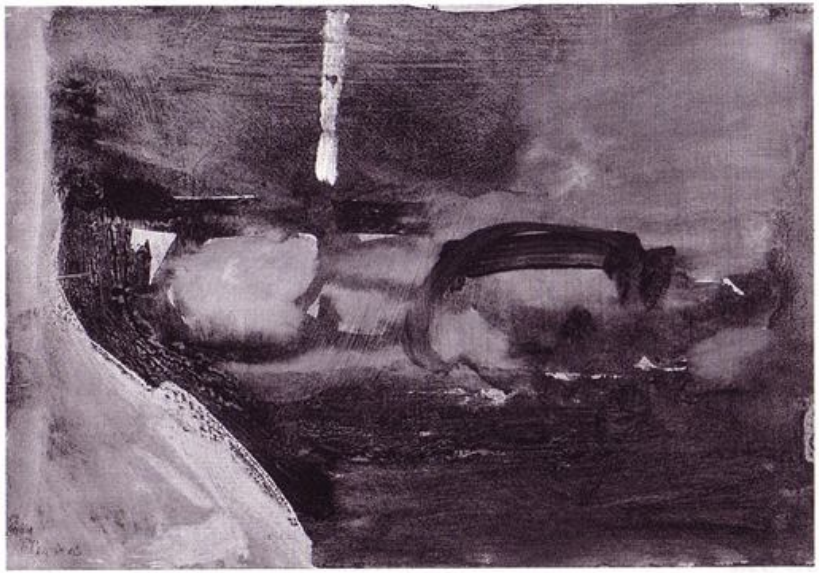
lectura y teoría del Texto

6

ÍNDICE

Editorial p. 5
Jesús González Requena: *Pasión, Procesión, Símbolo* p. 7
Luis Martín Arias: *La teoría del texto y el porqué de la guerra* p. 21
Manuel Canga: *Escisión y fantasma (Introducción a la pintura de David Salle)* p. 51
Lorenzo Torres: *El zen en* Primavera tardía, *de Yasujiro Ozu* p. 77
Juan Barja: *El destino de sí (El soneto como forma material)* p. 93
José María Bonachera: *Geografía de la tristeza* p. 111
Álvaro Ortiz de Zárate: *Felipe II contra el primado de las Españas* p. 119
José Luis Castrillón, Manuel Espina, Luis Martín Arias, Gustavo Martín Garzo y Jesús González Requena: *Violencia real y violencia representada* p. 127
Reseñas:
La espiral que no cesa, por Manuel Canga p. 155

Ilustran el número 6 de Trama y Fondo las pinturas de María del Mar Fernández Agis: portada, contraportada y páginas 4, 20 y 76



Editorial

Sin duda, los mismos que se indignan contra la fiesta taurina rechazan la violencia que se manifiesta una y otra vez en los estadios de fútbol. A la vez que se manifiestan activamente contra la primera, reclaman medidas radicales para suprimir las agresiones que se suceden y crecen en los segundos. Y, en ambos casos, reclaman legislaciones restrictivas, a más de demandar de las fuerzas del orden su intervención decidida. Pero diríase que la intensidad de su común indignación vedara en ellos la ecuanimidad necesaria para el análisis.

Pues sucede que existen algunas diferencias palmarias. Así, la violencia que sin duda se manifiesta en la fiesta de los toros tiene lugar, tan sólo, en el centro del ruedo. Ninguna, en cambio, entre sus espectadores. Pues éstos, cultivadores de una ya antigua ritualidad, la respetan minuciosamente. Demuestran saber, incluso, beber sin emborracharse, y es por ello del todo innecesario que les sea prohibido introducir sus botas de vino en el recinto de la fiesta, como sucede ya en los estadios futbolísticos. Y, por supuesto, nadie ha pensado necesario levantar allí las alambradas concentracionarias que se consideran imprescindibles para enjaular a los violentos aficionados del fútbol.

Y, sin embargo, huelga detenerse en lo apacible, escasamente violento del deporte futbolístico en sí: en él la agresividad de los jugadores está sometida a reglas del todo precisas, además de a las exigencias de la armonización del juego en equipo y, sobre todo, a lo contenido de su metáfora central: no más que meter goles en la portería del equipo contrario. Nadie en su sano juicio, desde luego, abogaría por la prohibición de tal deporte.

Esta es, entonces, la cuestión que queremos suscitar: ¿cómo es posible que deporte tan sensato y civilizado como éste pueda generar en su entorno tan agria, cuando no letal, violencia, mientras que nada parecido se manifiesta en la fiesta taurina, donde sin embargo la muerte del toro es siempre convocada y donde los riesgos para la vida del torero alcanzan una intensidad inimaginable en el caso del futbolista?

¿No será acaso precisamente por eso, porque la violencia que late inexorable en la condición humana es asumida e integrada en el núcleo mismo de la fiesta taurina y, a la vez, ritualizada al modo de una ceremonia y de un arte que permite contenerla dentro de los límites que el ritual mismo ciñe? Hay algo más, desde luego: que en la fiesta la violencia se focaliza no sobre el equipo contrario (de otra nación, o de otro pueblo, o incluso de otro barrio) sino contra un animal de otra especie, el toro, por el que, a la vez, se manifiesta el más extraordinario respeto: es hoy, seguramente, el último animal totémico que sobrevive en el mundo de la Modernidad.

Por eso, incluso los que rechazan toda violencia, aquellos que conciben la idea de un mundo donde ésta pudiera ser *del todo* suprimida, quizás debieran, provisionalmente, y desde el punto de vista de la apaciguación de la violencia inmediata dirigida contra miembros de nuestra propia especie, pensar en la utilidad de promover la fiesta taurina como un modelo mucho menos letal que el que se manifiesta en el ámbito de los espectáculos futbolísticos.

Y si eso es mucho pedirles, deberían, al menos, reconocer que nada hay tan disparatado como pretender prohibir a los menores asistir a la fiesta acompañados de sus padres. Pues tal medida no tendría otro efecto que cortocircuitar el proceso de transmisión y aprendizaje de esa ritualidad, de padres a hijos, de la que, lamentablemente, tan poco sobrevive hoy en el mundo del fútbol.

He aquí, en todo caso, otro ámbito donde el análisis textual, la exploración detenida de las constelaciones simbólicas que los textos configuran, debiera preceder a la apresurada toma de medidas que sólo se apoyan en los lugares comunes de la ideología de la Modernidad. Sobre todo cuando resulta obvio que éstos conducen a las más evidentes contradicciones. Así, por ejemplo, ésta: a la vez que, apelando a la libertad y a la responsabilidad de los progenitores, se han eliminado las últimas restricciones de acceso de los niños a las salas cinematográficas, se piensa en introducirlas por la puerta de atrás en el mundo de los toros. Diríase que se considera más gravoso para la sensibilidad del niño contemplar la muerte ritual de un toro que las de seres humanos perpetradas en serie por la multitud de psicópatas que pueblan las pantallas cinematográficas.

Pasión, Procesión, Símbolo

JESÚS GONZÁLEZ REQUENA

SUJETO, LENGUAJE

¿Cómo se ubica el sujeto en esa red que es la del lenguaje?[1]

No es ésta una cuestión cualquiera. Pues, en cierto modo, en ella se juega, para nosotros, sujetos, todo, o casi todo. Pues el lenguaje constituye nuestro universo y es por eso vital que en él pueda llegar a articularse la pasión que nos habita.

Que se trata de una cuestión esencial es algo que, por lo demás, vivimos cada uno cuando nos asalta la desazonante sensación de que los discursos que hablamos en nuestra vida cotidiana están huecos, son impermeables a nuestra subjetividad; que nos hacen hablar tanto como permanecen inmunes a la diferencia que nos hace sujetos. –Es esa sensación de vacío, de perdida de anclaje, la que nos impulsa, inevitablemente, a pronunciar cierto enunciado: *¿quién soy yo?* En seguida habremos de ocuparnos de él, pero antes conviene que prestemos atención al estado de la cuestión en el ámbito de la semiótica.

SEMIÓTICA: ENUNCIADOR/ENUNCIATARIO, YO/TU

La semiótica aborda la cuestión de la subjetividad en los términos de la teoría de la enunciación. Muestra cómo en el discurso se configu-

1. Este texto fue presentado como ponencia en el VI Simposio Internacional de la Asociación Andaluza de Semiótica, en Sevilla, el 28 de octubre de 1996.

ran ciertas figuras, las del enunciador y del enunciatario –cuyas más directas manifestaciones son los deícticos *yo* y *tú*–, que hacen posible la inscripción de los sujetos que, a través de él, entran en contacto.

La cosa parece evidente y, sin embargo, deja de serlo en cuanto s la considera más atentamente. Pues sucede que estos signos, *yo* y su espejo comunicativo, *tú*, son, de entre todos los signos, los más refractarios a la inscripción de la subjetividad. Pues, después de todo, ¿qué es la subjetividad? ¿Qué hace de cada uno de nosotros un sujeto sino esa radical singularidad que nos constituye y que, por ser tal, escapa siempre al carácter genérico de los signos?

Y es que lo propio de los signos es designar no cosas singulares, sino categorías de objetos. Por eso, por su carácter categorial, por su pertenencia a una institución, la lengua, que se impone soberana sobre los individuos que la hablan, por eso los signos resultan siempre refractarios a esa singularidad que es la que constituye a cada uno en sujeto, es decir, en ser radical, ontológicamente, diferente, singular, irreductible.

Pues bien: de entre todos los signos, el más acentuadamente genérico, y también el más vacío, el más transparente, es el signo *yo*. Son muchas las pruebas que de ello podrían aducirse; pero la primera de ellas, y la más contundente, es que *yo* lo puede decir cualquiera: que es un signo absolutamente intercambiable, que todos usan e intercambian en ese juego de ping-pong que es el del *yo* y *tú* y *tú* y *yo* –*yo te llamo a tí tú y, si nos entendemos, tú me devuelves mi interpelación en espejo, diciendo a tu vez yo y llamándome tú*.

Ni masculino, ni femenino: PC

He aquí una segunda prueba: que en *yo*, como en *tú*, está tan excluida toda diferencia que si ni quiera se hace presente la diferencia sexual. Es desde luego notable que, a diferencia de lo que sucede con la inmensa mayoría de los signos de nuestra lengua, *yo* y *tú* no son ni masculinos, ni femeninos –cualquiera, hombre o mujer, los emplea indistintamente–, pero tampoco son, desde luego, neutros –pues signos neutros son los impersonales, los que nombran precisamente *aquello* que se percibe como lo más distante de las personas, mientras que *yo* y *tú*, como *él* y *ella*, son los pronombres *personales* por antonomasia.

Y sin embargo, a diferencia de *él* y *ella*, donde la diferencia sexual se

escribe tan acentuadamente, *yo* y *tú*, en cambio, la excluyen con absoluta rotundidad. Podríamos decirlo, también, de otra manera, más actual: nada tan políticamente correcto, nada tan PC, nada, también, tan *personal computer* como los signos *yo* y *tú*: tan intercambiables, tan transparentes, tan refractarios a la diferencia sexual como unos ordenadores conectados en red intercambiándose pulcros mensajes operativos. –Desde luego, ningún acoso sexual resulta ahí posible.

No piensen que estoy hablando en broma. Estoy tratando, por el contrario –eso sí: por la vía más rápida posible–, de ponerles en contacto con la cuestión de la que se trata. Pues lo que constituye el tema de esta ponencia es el sujeto, la pasión que le habita y las dificultades de su inscripción en esa red de signos que el lenguaje constituye. Por eso, si les llamo la atención sobre ese carácter absolutamente genérico, transparente de puro intercambiable, en espejo, del *yo* y el *tú*, si les reclamo la atención sobre el hecho de que en ello no se inscribe ni siquiera esa diferencia tan decisiva para la identidad de cada cual que es la diferencia sexual[2], si insisto en todo ello es por que plantar con rigor el problema de la subjetividad exige un desplazamiento de ese ámbito en el que la semiótica al uso trata de ceñirlo, el de las figuras discursivas del enunciador y del enunciatario.

Yo / Sujeto

Pero presentemos nuestra tercera prueba; emerge por sí sola del análisis de un texto bien breve: «¿Quién soy yo?».

Resulta obligado atender a su originalidad: es en lo esencial del todo diferente a cualquier otro enunciado interrogativo común, como, por ejemplo: «¿qué es esto?, ¿qué es el jabón?, ¿de dónde es Margarita?». Pues todos ellos constituyen interrogaciones desplazadas sobre los objetos. «¿Quién soy yo?», en cambio, es un enunciado acentuadamente diferente porque polariza la interrogación sobre el *yo*: es decir, no sobre su predicado, sino sobre el sujeto gramatical que designa al individuo mismo que lo pronuncia.

Sin duda, aparentemente, existen infinidad de respuestas para esa

2. Y por cierto que eso plantea considerables problemas a los enamorados, pues ellos a pesar de todo están destinados a chocar con esa radical diferencia del cuerpo del otro que la diferencia sexual tiene la misión de anunciar.

pregunta, por ejemplo: «Yo soy Luis, Yo soy español, Yo soy el que come patatas», etc. Sin embargo, si lo meditamos más atentamente constataremos en seguida que éstas son sólo aparentemente respuestas apropiadas a la pregunta «¿Quien soy Yo?». Son, por el contrario, las que responden a una pregunta bien diferente y que, de hecho, le es opuesta: «¿Quien eres tú?».

En tanto que *yo* creo saber quien soy, en tanto creo saber que *yo soy yo*, dirijo la pregunta a *tú*, es decir, al otro: «¿quien eres tú?». Y es éste el que responde: «Yo soy Luis, Yo soy español, Yo soy el que come patatas, etc.». Son éstas, por tanto, las respuestas que proceden del *tú* al que son dirigidas, en tanto él es a su vez un *Yo* que sabe que *yo soy yo*.

Por eso mismo, esas respuestas no pueden responder a la pregunta «¿Quien soy yo?». El que se la formula, si no es amnésico, ya las posee y, sin embargo, no le son suficientes: a pesar de todo algo en él –su pasión– le impele a insistir en esa interrogación.

O en otros términos: sólo se formula tal pregunta quien carece de respuesta para ella. Aquel, precisamente, que hace la experiencia de la inanidad de ese otro enunciado, *Yo soy Yo*, con el que cada cual trata de negar la interrogación que a pesar de todo, inevitablemente, le acecha.

Así, para la pregunta «¿Quién soy Yo?» sólo es posible una respuesta por la vía de la quiebra de esa identidad, de la especularidad de ese enunciado plenamente tautológico que es *Yo soy yo*. La única respuesta posible es, entonces, su negación: *no(Yo soy Yo)*.

O en otros términos: para aquel que se formula la pregunta «¿Quién soy Yo?» resulta obligada la respuesta de que, necesariamente, ese *Quién* que *soy* no es *Yo*.

Escozor, angustia

De hecho, una especial intensidad punzante se escribe en ese *quién* que *soy*: un punto de hendidura sonora que encuentra su expresión figurativa en ese acento –*quién?*– sobre el que se focaliza la frase.

Ahora bien, sucede que todos, cada uno de nosotros, nos hemos hecho alguna vez esa pregunta –«Quién soy yo?»–. Cuando eso ha sucedido, y si no ha tenido lugar en un contexto radical de angustia, estaba presente, al menos, cierto escozor por ella coloreado. No podría ser de otra manera, pues la vivencia de angustia está directamente vinculada a la entrada en quiebra de la seguridad que la identidad –*Yo soy yo*– ofrece[3]. Esa huella de la angustia que tiñe la enunciación de la interrogación permite constatar que esa negación –*no(yo soy yo)*– es una negación propiamente experiencial, de la que se deduce que el sujeto es otra cosa que *yo*: algo, precisamente, escondido bajo la pantalla del *Yo*. –Pues, el escozor que anida en la interrogación procede de un lugar que no es el del *yo*; de cierto lugar indiferenciado del cuerpo más acá de ese *Yo*-identidad.

Así, cuando, espoleados por el aguijón de ese escozor, nos desplazamos de la tautología, cuando constatamos que ese *quién* que *soy* no es *yo* porque si no jamás habría hecho la pregunta, en ese momento, localizamos al auténtico sujeto: emergiendo de la hendidura misma que ha quebrado la tautología del Yo, escrito en forma de ese *quién* que late bajo la pantalla del *Yo*. Es decir: el sujeto que habita el inconsciente.[4]

Enunciación: el sujeto del habla

De manera que el sujeto debe ser diferenciado de esas figuras formales que la semiótica reconoce en el discurso –y que están prefiguradas, también, en las frases de la lengua– que son el enunciador y el enunciatario. Pues son precisamente eso: figuras formales y, en tanto tales, hechos de estructura. Entidades, por eso mismo, totalmente diferentes al sujeto de la enunciación, es decir, al sujeto del habla. Pues si el signo *yo* supone la inscripción de la enunciación en la superficie del enunciado, la enunciación misma, en cambio, constituye un momento previo a esa inscripción y de un estatuto esencialmente diferente: no algo inscrito en el enunciado, sino un acto que precede y desencadena la articulación de éste.

3. En *El malestar de la cultura* (*Obras Completas*, tomo VIII, Biblioteca Nueva, Madrid) Freud ha llamado la atención sobre la falsa evidencia del Yo: «En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás [...] esa apariencia es engañosa [...]».

4. Jacques Lacan (*El Seminario 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Barcelona): «El núcleo de nuestro ser no coincide con el yo», «El inconsciente es ese sujeto ignorado por el yo, desconocido por el yo [...] cuando Freud [en la *Traumdeutung*] trata del proceso primario, está hablando de algo que posee un sentido ontológico y que él llama núcleo de nuestro ser».

Un acto, desde luego, que sólo es posible por la existencia previa de la lengua. Pero, igualmente, uno que sólo puede ser desencadenado por algo totalmente exterior y extranjero a la lengua: un cuerpo: un cuerpo real.

Pero no les estoy hablando del cuerpo signo, del cuerpo cubierto, tejido por los signos que lo muestran funcional, eficaz, operativo... Les hablo del cuerpo-cuerpo, de ese cuerpo que habitamos y que se nos resiste: el cuerpo real en el que cada uno de nosotros somos. Les hablo, en suma, de ese cuerpo radicalmente singular en el espacio y en el tiempo y por eso condenando a padecer su diferencia de cualquier otro –y por tanto, también, su soledad.

El sujeto de la enunciación es pues el sujeto del habla: habita en un individuo singular, material, real, dotado de un singular aparato fónico, existente en un momento dado del espacio y el tiempo. Nada, pues, tan en extremo opuesto a las propiedades del signo lingüístico *yo*. Pues si la reversibilidad perlocutoria, y especular, del *yo* y el *tú* realiza la plenitud del ajuste comunicativo, si el *yo* y el *tú* circulan acompasadamente de un lado al otro del proceso comunicativo, el sujeto, en cambio, es exactamente todo lo contrario. Pues el sujeto, la experiencia de la subjetividad, puede ser definidos, en términos operativos, precisamente como eso que no pasa, que no circula en el proceso comunicativo: lo que no puede circular, lo que no puede ser convertido en significación, en información que, objetivada, circule y se transmita, de un lado a otro del proceso. O en otros términos: eso que no puede ser codificado. Lo que se manifiesta refractario, en su radical singularidad, a toda codificación.

El texto es algo más que un objeto semiótico

Y bien, si esto es así, si la problemática de la enunciación no puede reducirse a la del aparato formal que la inscribe a través de las figuras del enunciador y del enunciatario, entonces es necesario reconocer que esa problemática desborda el ámbito de la semiótica. Y constituye, en sentido propio, la problemática misma del texto.

Pues un texto es algo más que un objeto semiótico: no puede ser reducido, por eso, a mero espacio de significación. Es, a la vez, espacio de escritura. Y frente al carácter inmaterial de la significación –es decir, del signo, del significante y el significado– la escritura se nos manifiesta

como un hecho eminentemente material: un texto está compuesto de signos, sin duda, pero de signos materializados por el trabajo del cuerpo que los pronuncia o escribe y que, en ellos, deja su huella.

Discursos: científicos, tecnológicos, funcionales / míticos, religiosos, artísticos

«¿Quién soy yo?» Si tarde o temprano nos vemos abocados a formular esta interrogación es porque, en esos momentos, los discursos de los que participamos en nuestra vida cotidiana, en sus ámbitos laborales, sociales o domésticos, se nos descubren huecos. Sentimos que los signos que los constituyen, a pesar de poseer significados evidentes, objetivos, están, por lo que se refiere a nuestra experiencia de sujetos, vacíos, carentes de sentido.

Nos sucede especialmente ante los discursos científicos y tecnológicos –pensemos en el discurso de un teorema matemático, para los primeros, y en el manual de un electrodoméstico, para los segundos–; discursos que se nos muestran intensamente estructurados, es decir, fuertemente institucionalizados y convencionales, del todo gramaticalizados, y, por ello mismo, independientes de los individuos que los hablan. En todo eso: en su institucionalización, en su convencionalidad y en la independencia que exhiben frente a sus hablantes, se manifiestan muy próximos a la lengua, pues, como sabemos, tales son las condiciones del carácter sistémico de ésta. Su eficacia, pareja a su sistematicidad, devuelve la medida misma de su impersonalidad; sentimos, por eso, que esos discursos no son *nuestros*, que, por el contrario, nos imponen sus reglas. El sujeto, su pasión, no puede inscribirse ahí.

Y bien, sucede entonces que recurrimos a otro tipo de discursos, como son los míticos, los religiosos o los artísticos: y sucede que en ellos un menor grado de estructuración –o, si se prefiere, la apertura, la polivalencia e indeterminación de su estructura– se manifiesta pareja con una fuerte experiencia emocional de desencadenan los individuos que operan con ellos. De manera que, al menos en ciertas ocasiones, la pasión del sujeto encuentra en ellos su expresión –y deberíamos añadir: su articulación. Ahí, en la lectura de esos textos, el individuo se reconoce sujeto.

Punto de ignición

De manera que eso que en los discursos se manifiesta al modo de una falta, de un déficit de estructuración, de sistematicidad, tiene que ver con el sujeto, con las condiciones de su emergencia en el ámbito del lenguaje.

Podríamos, pues, formularlo así: el sujeto se hace presente en el texto como un déficit de estructura que cobra la forma de una hendidura, de un punto de quiebra en su tejido discursivo. Algo para lo que proponemos el nombre de punto de ignición, pues se trata de los puntos que, en nuestra experiencia de lectores, nos interesan a la vez que nos queman: lugares del texto donde el discurso que contiene se descubre hendido.

Dos cosas podemos decir de esa hendidura que constituye en punto de ignición. La primera: que, desde el punto de vista de los discursos funcionales, se manifiesta como un déficit, una quiebra de su coherencia lógica. La segunda, esta vez, desde el punto de vista del sujeto, de la experiencia que en ellos hace, que duele: pues el sujeto se reconoce precisamente en tanto que siente, en de ellos, su quemadura.

Muerte y Resurrección: incertidumbres

Y bien, como es de la pasión del sujeto de lo que hablamos, ¿qué mejor ámbito para proseguir nuestra indagación que el texto mismo de la Pasión?

Pues ese núcleo de la mitología evangélica que es, sin duda, el de la muerte y resurrección de Cristo, está poblado de sorprendentes incertidumbres polarizadas sobre dos puntos de ignición. El primero es el constituido por las aceradas palabras que, instantes antes de su muerte, pronuncia Cristo (lo recogen Mateo y Marcos): «Dios mío, por qué me has abandonado». El segundo se localiza en el desconcertante hecho de que, tras su muerte, cuando retorna resucitado, sus más próximos discípulos, incluso la Magdalena, la mujer que más apasionadamente le amó, fueron incapaces de reconocerle resucitado. Así sucede en el pasaje en que se aparece a dos de los apóstoles en el camino de Emaus: «el mismo Jesús se les acercó e iba con ellos, pero sus ojos no podían reconocerle» (Lucas). Y también más tarde, cuando, «Llegada la mañana, se hallaba Jesús en la playa; pero los discípulos no se dieron cuenta de que era Jesús» (Juan). Y, por lo que se refiere a María Magdalena, el mismo Juan nos informa que, al volverse, se encontró frente a «Jesús que estaba allí, pero no conoció que fuese Jesús», sino que le confundió con un hortelano.

Hiancia: sujeto, soledad

Extrema, pues, la desgarradura, el núcleo en ignición que atraviesa el texto *evangélico* en su mismo núcleo –pues, como se sabe, su nombre de evangélico designa precisamente eso: que es el texto de la buena nueva la de la Resurrección–: la imagen de un Cristo que se siente abandonado de Dios y, a la vez, no reconocido por sus discípulos. Es decir: absolutamente sólo. Pues lo que se designa ahí, en esos dos radicales puntos de ignición que encuentran su expresión visual en ese momento fulgurante en el que se desgarra el velo del templo, es la más radical soledad del sujeto en esa su diferencia que le separa de cualquier otro. Insistamos en ello: ni Dios, ni discípulos: absolutamente solo.

Reconocen un símbolo

Si se toma la letra del texto en serio, todo parece indicar que el Jesús que tras la muerte se presenta ante los discípulos no se parece al que en el pasado estos conocieran. Sin duda, hay una explicación para ello: el Cristo reencarnado es diferente, porque se ha transformado en su travesía por la muerte. Pero, ¿cuál es la índole de esa transformación? ¿por qué llega hasta el extremo del no reconocimiento?

En todo caso, por la vía de ese tercer punto de ignición que es el desgarro del velo del templo, lo que el texto ofrece es ya algo que nos convoca totalmente fuera del campo de las imágenes –se nos dice: en el campo de las imágenes eso que resucita no puede reconocerse.

De ahí que sea totalmente fuera de ese ámbito donde tengan lugar los hechos que, finalmente y a pesarde todo, hacen posible el reconocimiento. San Lucas: «Puesto con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Se les abrieron los ojos y le reconocieron, y *desapareció* de su presencia». Y más tarde, en su aparición a los once: «Ved

mis manos y mis pies, que yo soy». Igualmente en San Juan: a María Magdalena: «Díjole Jesús: *¡María!* Ella, volviéndose, le dijo en hebreo: *Rabboni!*, que quiere decir *Maestro*».

Lo que hace posible el reconocimiento no es pues su imagen, sino ciertos símbolos que de él reciben, ciertas palabras y gestos que prefiguran los rituales simbólicos nucleares del naciente cristianismo. Así la palabra con la que la Magdalena es nombrada, o el gesto simbólico de partir el pan, previamente establecido, en la última cena, como el núcleo mismo de la ceremonia de la comunión que les nombró como discípulos de Cristo: es decir, como seres dignos de comer su cuerpo y beber su sangre.

Comunión de, en la palabra: reencarnación

Es una lectura literal del texto evangélico, y por ello estrictamente materialista, la que proponemos. Y eso nos permite constatar que jamás se planteó en el cristianismo –esa fue por lo demás una de sus más notables novedades históricas– otra comida que la simbólica: en ella la comunión se presenta no como otra cosa que como comunión en la palabra en tanto recibida como don simbólico. No hay, pues, comida de corderos ni de personas: tan sólo de símbolos. Comunión, por eso, con un cuerpo místico. Es decir, literalmente, con un cuerpo simbólico: con el cuerpo mismo del símbolo: con la palabra en su más pura materialidad.

Pues, ¿no se manifiesta ahí, después de todo, la materialidad radical de la palabra? La de una palabra que vale no por su significado –pues el significado convoca siempre una imagen y es, en esa medida, imaginario–, sino por el sentido del gesto de donación de quien la enuncia.

De manera que, leída literalmente, la Resurrección evangélica es, estrictamente, una resurrección de la Palabra: en su dimensión más puramente simbólica, es decir, de la palabra que nombra –y que, al nombrar, funda el ser.

tiene lugar por eso, después de todo, una reencarnación bien literal: la reencarnación misma de la palabra.

Impostor, héroe, hijo de Dios

Y después de todo, si sus discípulos no le reconocen, ¿no será porque el que ahora se les acerca es otro? ¿No sería por eso lo más sensato deducir que., cuando Jesús murió, un segundo hombre ocupó su lugar y decidió proseguir su tarea?

Alguien, por cierto, que no dijo *Yo soy el Cristo*, sino que retomó el acto de enunciación de Cristo, relanzando, reactualizando así su palabra. Alguien, pues, diferente de aquel primero que se obcecó hasta el final (tres veces fue interrogado por Pilatos, otras tres por el Sanedril) en sostener su palabra; otro, cierto impostor que decidió que merecía la pena ocupar su lugar y proseguir su tarea, es decir, retomar su palabra, reencarnándola.

Mas en tal caso, si así hizo, debiéramos convenir que no le es apropiado en término de impostor, sino, más bien, el de héroe. Alguien, en todo caso, que no mentía, sino que decía la verdad: pues realmente cierta palabra reencarnaba en él: la palabra del otro que él repetía. –Tal es, después de todo, es el milagro de la reencarnación: que un cuerpo muera, desaparezca del todo y su palabra, sin embargo, pueda seguir viva, reencarnada en otro cuerpo capaz de pagar el precio de hacerla suya.

Héroe: tarea de dos

El relevo del acto de la enunciación manifiesta en ello su dimensión propiamente heroica. Pues la estructura de esa función simbólica que es la del héroe por antonomasia de nuestra mitología, es tarea de dos.

Y uno de ellos, al menos, es un héroe anónimo –su nombre no ha quedado escrito en ningún lugar– que debió decir no-yo[5]; alguien, en suma, que renunció a su propio yo para decir: yo, si puedo ser algo en lo simbólico, no puedo ser otro que la reencarnación de cierta palabra que me precede y me funda y que merece la pena que siga existiendo.

5. Como antes hiciera, en el comienzo mismo del texto evangélico, y en otro de sus puntos de ignición, San José: yo no he sido, no-yo, sino Dios.

No-yo; Dos articulados en una trama terciaria

Pero es evidente que también el otro, el primero, dijo no-yo: pues se proclamó hijo de Dios: encarnación pues de su palabra. Y si Dios es el Verbo, la palabra en acción, el núcleo mismo del relato, en nada mentía cuando se proclamaba hijo de Dios.

Dio todo lo que tenía –su vida–, convirtiendo su muerte en un acto supremo de enunciación: murió crucificado obcecándose en insistir en su palabra. Murió, pues, si se nos permite la expresión, *crucifijado*: es decir: fijando la palabra, fijando un acto de enunciación que fue definitivo porque fue el último; depositando, cristalizando, así, un símbolo capaz de pervivir más allá de la muerte –tal y como se materializa en los cementerios–: la cruz: el símbolo de la pasión del sujeto ante lo real[6].

Pues la cruz es un símbolo tenso, dramático, trágico. El de un sujeto afrontando su acto supremo de enunciación ante la muerte, hasta lograr que esa muerte adquiera el estatuto simbólico del sacrificio. Y entonces merece la pena, porque obtiene sentido; porque produce, porque desencadena sentido.–Pues sólo es humano aquello que encuentra su lugar y su sentido en un relato, escapando así del aciago caos de lo real.

La función del héroe es pues una tarea de dos. Pero dos articulados en una trama terciaria: la que conforman esos dos que realizan el acto esencial del relevo simbólico y esa palabra simbólica, tercera –Dios–, que se relevan en el acto de enunciación.

Dios

Y es que ese Dios único para todos los hombres, ese Dios monoteísta cuya aparición en la historia supuso la conquista de una alta cima de la espiritualidad humana (cfr. Freud), fue la condición lógica necesaria para que naciera en el mundo la idea, la decisión, la voluntad de que, a pesar de lo real, los hombres, todos los hombres, podrían, deberían ser iguales en dignidad –tal es el núcleo radical de la propuesta evangélica–: igualmente hijos de Dios, igualmente portadores de su palabra. De manera que Dios existe materialmente como lo que es: esa palabra que es la palabra más pura, porque no nombra ningún objeto, porque no suscita ninguna imagen: porque sólo se nombra a sí misma en tanto palabra: en tanto puro acto de enunciación.

Pero, es necesario añadirlo de inmediato, sólo existe en la medida en que haya al menos dos hombres capaces de enunciarlo: de encadenar sus actos de enunciación en un relevo simbólico, y de pagar el precio que hace, de su enunciación, algo verdadero.

6. Chesterton llamó la atención sobre el carácter extremadamente tensional, dramático, del símbolo de la cruz. Esas dos líneas atravesadas, conviene añadir, a la vez que rechazan toda figura armónica, gestáltica, delimitan con precisión, en su cruce, un punto de ignición.

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?

¿Acaso no es eso precisamente lo que significan esas que son las más desgarradas palabras del Nuevo Testamento: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Se trata, en cualquier caso, del momento definitivo en el que el Dios imaginario sale de cuadro en el texto evangélico.

Pues diríase que en ese momento fulgurante, heroico, ese sujeto llamado Cristo está solo y sabe que la existencia de Dios –es decir, la de la palabra– depende tan sólo de eso: de su voluntad, de su valor para sustentarla.

En suma: que Dios sólo existe si él lo sustenta. Y que si él no lo sustenta, entonces Dios no existe.

Pero como logra sustentarlo en el último momento, ante la muerte, entonces es posible que al día siguiente alguien retome, relance su enunciación.

¿No es después de todo eso lo que da su sentido a la ceremonia de la Procesión, ese rito de la Pasión en el que una serie de individuos aceptan el anonimato cubriendo su rostro –es decir, situándose del lado del no-yo– para cargar una cruz y, al hacerlo, reencarnar una palabra, un acto de enunciación que, de lo contrario, dejaría de existir?

www.gonzalezrequena.com