

Roland Barthes

Lo obvio y lo obtuso

Imágenes, gestos, voces

Título original: *L'obvie es l'obtus. Essais critiques III*

Publicado en francés por Éditions du Seuil, París

Traducción de C. Fernández Medrano

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © 1982 by Éditions du Seuil, París
- © 1986 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
- y Editorial Paidós, SAICE,
Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-7509-400-7

Depósito legal: B-35.277/2002

Impreso en Huope, S. L.,
Lima, 3 bis - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

Escritores, intelectuales, profesores

Lo que voy a decir se basa en la idea de que hay una relación fundamental entre la enseñanza y la palabra. Se trata de una constatación muy antigua (no en vano toda nuestra enseñanza ha surgido a partir de la retórica), pero que hoy puede ser objeto de muy diferentes razonamientos que ayer; en primer lugar, porque hay una crisis (política) de la enseñanza; en segundo lugar, porque el psicoanálisis (lacaniano) ha desentrañado las vueltas y revueltas de la palabra vacía; por último, porque la oposición entre palabra y escritura se ha puesto en evidencia de tal modo que conviene ir empezando, poco a poco, a extraer de ello algunos resultados.

Frente al profesor, que se inclina hacia la palabra, llamaremos *escritor* a todo operador del lenguaje que se incline hacia la escritura; en medio estaría el intelectual: el que imprime y publica su palabra. Apenas hay incompatibilidad entre el lenguaje del profesor y el del intelectual (a menudo coexisten ambos en un mismo individuo); pero el escritor está solo, aparte: la escritura comienza allí donde la palabra se torna *imposible* (entendiendo esta palabra en el mismo sentido en que, en francés, se aplica a un niño).*

* *Impossible*, aplicado a personas, *insopportable*. [T.]

Dos limitaciones

La palabra es irreversible, es decir: no se puede *corregir* una palabra sin decir explícitamente que se va a corregir. En este caso, tachar es añadir; si quiero pasar la goma sobre lo que acabo de enunciar, no es posible hacerlo más que mostrando la propia goma (tengo que decir: «o mejor dicho...», «creo que me he expresado mal...», etc.); paradójicamente es la palabra, la efímera, la que es indeleble, y no la monumental escritura. Con la palabra, lo único que podemos hacer es añadirle otra palabra. El movimiento correctivo y perfectivo de la palabra es el balbuceo, ese tejido que se agota en el esfuerzo de recomenzar, esa cadena de correcciones aumentativas que recoge para alojarse la parte inconsciente de nuestro discurso (no es ninguna casualidad que el psicoanálisis esté ligado a la palabra no a la escritura: no se puede poner un sueño por escrito): la figura epónima del «hablador» * es Penélope.

Y no sólo eso: nosotros no nos podemos hacer entender (bien o mal) más que si al hablar mantenemos cierta velocidad en la enunciación. Somos como un ciclista o una película condenados a rodar, a dar vueltas, si es que no quieren caer o rayarse; nos están prohibidos por igual el silencio y la flotación de las palabras: la velocidad articulatoria pone a cada punto de la frase al servicio del que inmediatamente le sigue o le precede (es imposible hacer que una palabra «escape» hacia paradigmas extraños, extranjeros); el contexto es un dato estructural de la palabra hablada, no del lenguaje; ahora bien, el contexto es por derecho propio un reductor del sentido, la palabra hablada es «clara»; la abolición de la polisemia (la «claridad») está al servicio de la ley: *toda palabra está de parte de la ley*.

Cualquiera que se disponga a hablar (en situación de enseñante) debe hacerse consciente de la puesta en escena que el uso de la palabra le impone, simplemente como efecto de una determinación *natural* (que tiene su origen en la naturaleza física del soplo articulatorio). Esa puesta en escena se desarrolla de la siguiente manera. O bien el locutor escoge a conciencia el papel de la autoridad; en cuyo caso basta con «hablar bien», es

* Entre comillas, para diferenciarlo del sentido habitual. Aquí sólo significa *el que se define por hablar*. [T.]

decir, con hablar conforme a la ley que subyace a toda palabra: sin vueltas atrás, con la velocidad adecuada, o simplemente con claridad (lo que se le exige a una buena palabra profesional es eso: la claridad, la autoridad); la frase estricta constituye perfectamente una sentencia, *sententia*, una palabra penal. O bien al locutor le fastidia toda esa ley que la palabra va a introducir en sus afirmaciones; bien es verdad que no puede alterar su elocución (está condenado a la «claridad»), pero sí puede *excusarse* por el hecho de hablar (de exponer la ley): y entonces utiliza la irreversibilidad de la palabra como medio para trastornar su legalidad; se corrige a sí mismo, añade, balbucea, se adentra en la infinitud del lenguaje, sobre el mensaje puro, que todos esperan de él, sobreimprome un mensaje nuevo que echa a perder la misma idea de mensaje y, con el espejismo de las rebabas, de los residuos que acompañan a la línea de su discurso, nos está pidiendo que creamos, con él, que el lenguaje no se reduce a la comunicación. Gracias a todas estas operaciones que aproximan el balbuceo al texto, el orador imperfecto espera atenuar el ingrato papel que convierte a todo el que está hablando en una especie de policía. No obstante, al final de ese esfuerzo por «hablar mal» otro papel le está esperando: porque el auditorio (que no tiene nada que ver con el lector), atrapado por sus propias imágenes, recibe esos tanteos como otros tantos signos de debilidad y le atribuye la imagen de un maestro humano, demasiado humano: *liberal*.

La alternativa es sombría: funcionario correcto o artista libre, el profesor no puede eludir ni el teatro de la palabra ni la ley que en él se representa: pues la ley se produce *no en lo que él dice, sino en el hecho de que hable*. Para subvertir la ley (y no limitarse a darle la vuelta), necesitaría descomponer la elocución, la velocidad de las palabras, el ritmo, hasta alcanzar otra inteligibilidad, o bien no hablar en absoluto; pero todo ello le llevaría a representar otros papeles: o bien el de la gran inteligencia silenciosa, grávida de experiencia y de mutismo, o bien el del militante que, en nombre de la *praxis*, elimina todo discurso fútil. Así que no hay remedio: el lenguaje sigue siendo un poder; hablar es ejercer una voluntad de poder: en el terreno de la palabra, no hay lugar para ninguna inocencia, para ninguna seguridad.

El resumen

Por derecho propio, el discurso del profesor viene marcado por la siguiente característica: que puede (o que podría) resumirse (privilegio que comparte con los discursos de los parlamentarios). Es un hecho conocido que en nuestras escuelas se realiza un ejercicio que se llama *réduction de texte*; esta expresión da cuenta a la perfección de la ideología del resumen: por un lado está el «pensamiento», objeto del mensaje, elemento de la acción, de la ciencia, fuerza transitiva o crítica, y por otro lado está el «estilo», ornamento que deriva del lujo, del ocio, y que por lo tanto es fútil; separar el pensamiento del estilo es, en cierta manera, desnudar al discurso de sus hábitos sacerdotales, laicizar el mensaje (de ahí la conjunción burguesa de profesor y diputado); la «forma» es comprimible, y esta compresión no está considerada como nociva en lo esencial: en efecto, vista *desde lejos*, es decir desde nuestro ángulo occidental, ¿resulta demasiado importante la diferencia entre una cabeza de jíbaro vivo y una cabeza reducida de jíbaro?

A un profesor le resulta difícil ver los «apuntes» tomados sobre su curso; no tiene un excesivo interés en ello, quizá por discreción (no hay nada más personal que unos «apuntes», a pesar del carácter protocolario de tal práctica), quizá, con mayor probabilidad, por temor a contemplarse en estado reducido, a la vez muerto y sustancial, igual que un jíbaro manipulado por sus congéneres; nunca se sabe si lo que ha sido recogido (extraído) del flujo de la palabra son simples enunciados erráticos (fórmulas, frases) o la sustancia del razonamiento; en ambos casos se ha perdido el suplemento, el punto en el que se pone en juego la apuesta del lenguaje: el resumen es la negación de la escritura.

La consecuencia contraria es que puede ser declarado «escritor» (tomando la palabra en el sentido en que designa una práctica, no un valor social) todo emisor cuyo «mensaje» (su propia naturaleza de mensaje queda destruida por esta razón) no puede resumirse: condición que comparte el escritor con el loco, el charlatán y el matemático, pero que es la escritura (a saber, una determinada práctica del significante) la encargada de especificar.

La relación de enseñanza

¿Cómo es posible asimilar el profesor al psicoanalista? Lo que ocurre es justamente lo contrario: el profesor es el psicoanalizado.

Vamos a imaginar que yo soy un profesor: hablo, infinitamente, ante y para alguien que no habla. Yo soy el que dice *yo* (poco importan los rodeos del *nosotros*, el *se*, o la frase impersonal), yo soy el que bajo la apariencia de *exponer* un saber, *estoy proponiendo* un discurso, *del que nunca sabré cómo ha sido recibido*, de manera que jamás tendré la tranquilidad de una imagen definitiva, aunque sea ofensiva, que *me constituya*: en la *exposición*, denominación más acertada de lo que se cree, no es el saber lo que se expone, sino el individuo (que se expone a lamentables aventuras). El espejo está vacío: tan sólo refleja la defeción de mi lenguaje a lo largo de su desarrollo. Como los hermanos Marx cuando se disfrazan de aviadores rusos (en *Una noche en la Opera*, obra que para mí es una alegoría de muchos problemas textuales), al comienzo de mi exposición, estoy provisto de una gran barba postiza; pero, inundado poco a poco por el oleaje de mi propio verbo (sustituto de la garrafa de agua en la que Harpo, el *Mudo*, abreva ansiosamente, en lo alto de la tribuna del alcalde de Nueva York), siento cómo mi barba se despega a tiras ante todo el público: aún no he acabado de hacer sonreír al auditorio con alguna «aguda» observación, aún no he acabado de tranquilizarle con algún estereotipo progresista, y ya estoy sintiendo la complacencia que provocan tales provocaciones; lamento la pulsión histérica, querría hacerla retroceder, prefiriendo, demasiado tarde ya, un discurso austero a un discurso coqueto (aunque, en el caso contrario, sería la «severidad» del discurso lo que me parecería histérico); si efectivamente alguna sonrisa responde a mi observación o algún asentimiento a mi intimidación, en seguida me intento persuadir de que esas manifestaciones provienen de imbéciles o de aduladores (estoy describiendo un proceso imaginario); yo, que deseo la respuesta y hasta me dejo llevar por el afán de provocarla, en cuanto se me responde empiezo a desconfiar; y si mantengo un discurso que enfriá o aleja las respuestas, no por ello me siento más *afinado* (en el sentido musical); sino que, entonces, tengo la necesidad de glo-

riarme de la soledad de mi palabra, de proporcionarle la excusa de los discursos misioneros (ciencia, verdad, etc.).

Así, pues, de acuerdo con la descripción psicoanalítica (con la de Lacan, cuya perspicacia todo «hablador» puede verificar), cuando el profesor está hablando a su auditorio, el Otro está siempre ahí, para llenar de agujeros su discurso; y su discurso ya puede estar redondeado por una inteligencia impecable, ya puede ir armado del «rigor» científico o de la radicalidad política, que no por ello resultará menos agujereado: sólo con hablar, sólo con dejar que la palabra fluya, la palabra se escapa. Naturalmente, aunque todo profesor esté en la posición del psicoanalizado, ningún auditorio estudiantil puede sacar partido de la situación inversa; primero, porque el silencio psicoanalítico no tiene nada de superioridad; en segundo lugar, porque a veces un individuo se destaca, y, sin poder contenerse, acude a quemarse en la palabra, a mezclarse en la orgía oratoria (y si el individuo se calla con obstinación, no hace más que hablar con la obstinación de su mutismo); pero, sin embargo, para el profesor, el auditorio estudiantil sigue siendo el Otro ejemplar porque *tiene aspecto* de no hablar, y porque en esa misma medida, y desde el interior de su propia opacidad, habla con tanta más fuerza en uno mismo: su palabra implícita, que es la mía, me alcanza aún más en la medida en que su discurso no me estorba.

Y ésa es la cruz de toda palabra pública: tanto si el profesor habla como si el oyente reivindica el derecho a hablar, en ambos casos se trata de ir directamente al diván; la relación enseñante no es otra cosa que la transposición que ella misma instituye; la «ciencia», el «método», el «saber», la «idea», la gozan indirectamente; son tan sólo lo que se da «por añadidura»; son sólo *restos*.

El contrato

«La mayor parte de las veces, las relaciones entre seres humanos se resienten, a menudo hasta llegar a la destrucción, de la falta de respeto al contrato establecido entre ellos. En cuanto dos seres humanos entran en una rela-

ción recíproca, su contrato, a menudo tácito, entra en vigor. Es lo que regula la forma de sus relaciones, etc.»

BRECHT

Aunque la exigencia que se enuncia en el espacio comunitario de un curso sea fundamentalmente intransitiva, como conviene a toda situación transferencial, no por ello está menos sobredeterminada y se esconde tras otras exigencias, aparentemente transitivas; estas exigencias son las que constituyen las condiciones de un contrato implícito entre enseñante y enseñado. Tal contrato es «imaginario», y no contradice en absoluto la determinación económica que lleva al alumno a buscar una carrera y al profesor a desempeñar un empleo.

Estas son, tal como se me ocurren (pues en el orden de lo imaginario no hay un móvil básico), las cosas que el enseñante exige al enseñado: 1) que le acepte en cualquiera de sus «roles»: de autoridad, de benevolencia, de protesta, de saber, etc. (resulta inquietante un visitante del que no sabemos cuál de nuestras *imágenes* solicita); 2) que tome su relevo, que lo amplíe, que lleve más lejos que él sus ideas, su estido; 3) que se deje seducir, que se preste a una relación amorosa (concedamos todas las sublimaciones, todas las distancias, todos los respetos conformes a la realidad social y a la vanidad presentida de tal relación); por último, que le permita cumplir con el contrato que él mismo ha contraído con su empresario, es decir, con la sociedad: el enseñado es una pieza de una práctica (retribuida), el objeto de un oficio, la materia de una producción (por más que ésta sea difícil de definir).

Por otra parte, y también en desorden, las cosas que el enseñado pide al enseñante son éstas: 1) que le conduzca a una buena integración profesional; 2) que cumpla con los papeles que tradicionalmente se atribuyen al profesor (autoridad científica, transmisión de un capital de saber, etc.); 3) que le transmita los secretos de una técnica (de investigación, de examen, etcétera); 4) que, al amparo del pabellón del santo laico que es el método, sea un iniciador en la ascesis, un *guru*; 5) que represente un «movimiento ideológico», una escuela, una causa,

que sea su portavoz; 6) que le admita, a él, al enseñado, en la complicidad de un lenguaje particular; 7) que a los que tienen el fantasma de la tesis (tímida práctica de la escritura, desfigurada y protegida a la vez, por su finalidad institucional) les garantice la realidad de tal fantasma; 8) por último, al profesor se le pide que sea un proveedor de servicios: que firme matrículas, certificados, etc.

Esto es tan sólo un tópico, es decir, una reserva de opciones que no están necesariamente todas y a la vez encarnadas en un individuo. No obstante, la comodidad de una relación enseñante se pone en juego al nivel de la totalidad contractual: el «buen» profesor y el «buen» estudiante son los que aceptan filosóficamente la pluralidad de sus determinaciones, quizá porque saben que la verdad de una relación basada en la palabra está *en otra parte*.

La investigación

¿Qué es una «investigación»? Para saberlo, habría que tener alguna idea de lo que es un «resultado». ¿Qué es lo que se halla? ¿Qué es lo que se busca? ¿Qué es lo que falta? ¿En qué campo axiomático se situarán el hecho aislado, el sentido revelado, el descubrimiento estadístico? Sin duda esto depende en cada caso de la ciencia solicitada. Pero, desde el momento en que una investigación concierne al texto (y el texto llega mucho más lejos que la obra), la investigación misma se convierte en texto, en producción: todo «resultado» le resulta literalmente *in-pertinente*. La «investigación» es entonces el prudente nombre que, sometidos a la limitación de ciertas condiciones sociales, damos al trabajo de la escritura: la investigación está del lado de la escritura, es una aventura del significante, un exceso del intercambio; es imposible mantener la ecuación: un «resultado» a cambio de una «investigación». Por eso, la palabra a la que ha de someterse una investigación (al enseñarla), además de su función parenética («Escriban») tiene la especialidad de devolver la «investigación» a su condición epistemológica: busque lo que busque, no le está permitido olvidar su naturaleza de lenguaje, y esto es lo que hace inevitable su encuentro con la escritura. En la escritura, la enunciación traiciona al enunciado

bajo el efecto del lenguaje que lo produce: esto define bastante bien el elemento crítico, progresivo, insatisfecho, productor, que el uso común mismo reconoce a la «investigación». Ahí reside el papel histórico de la investigación: enseñar al sabio que está *hablando* (pero, si él lo supiera, *escribiría*, y este hecho produciría un cambio total en la idea de la ciencia, un cambio total en la científicidad).

La destrucción de los estereotipos

Me han escrito comunicándome que «un grupo de estudiantes revolucionarios está preparando una destrucción del mito estructuralista». La expresión me encanta por su consistencia de estereotipo; la destrucción del mito comienza, a partir del mismo enunciado de sus agentes putativos, por el más hermoso de los mitos: el «grupo de los estudiantes revolucionarios» es tan consistente como «las viudas de guerra» o «los ex-combatientes».

Por lo común, el estereotipo es triste, porque está constituido por una necrosis del lenguaje, una prótesis que pretende taponar un agujero en la escritura; pero a la vez no puede por menos de suscitar una inmensa carcajada: se toma a sí mismo muy en serio; se cree más cerca de la verdad por su indiferencia hacia su naturaleza lingüística: está completamente desgastado y, a la vez, lleno de gravedad.

Mantener el estereotipo a distancia no es una tarea política, puesto que el propio lenguaje político está hecho de estereotipos; pero sí es una tarea crítica, es decir, una tarea que intenta poner al lenguaje en crisis. Para empezar, permite aislar el germen de ideología que reside en todo discurso político y atacarlo como si fuera un ácido capaz de disolver las grasas del lenguaje «natural» (es decir del lenguaje que finge ignorar que es lenguaje). Y, además, es separarse de la razón mecanicista, que convierte al lenguaje en la simple respuesta a unos estímulos de situación o de acción; es oponer la producción del lenguaje a su utilización pura y falaz. Y, más aún, es dar una sacudida al discurso del Otro y constituir, en suma, una operación permanente de preanálisis. Y por último, esto: el estereotipo, en el fondo (es un oportunismo: se conforma según

el lenguaje imperante, o más bien, según aquello que en el lenguaje parece imperar (una situación, un combate, una institución, un movimiento, una ciencia, una teoría, etc.); hablar a base de estereotipos es alinearse del lado de la fuerza del lenguaje; este oportunismo debe ser (hoy en día) rechazado.

Pero ¿no sería posible «superar» el estereotipo, en lugar de «destruirlo»? Este deseo carece de realismo; los operadores del lenguaje no tienen capacidad para otra actividad que no sea la de vaciar lo que está lleno; el lenguaje no es dialéctico: no permite más que una marcha en dos tiempos.

La cadena de los discursos

Como el lenguaje no es dialéctico (ya que no tolera el tercer término sino como pura cláusula, aseveración retórica, o deseo piadoso), por eso el discurso (la discursividad), en su crecimiento histórico, se desplaza *a saltos*. Cualquier discurso nuevo no puede surgir sino como la paradoja que toma a contrapelo (y a menudo parcialmente) la *doxa* que le rodea o le precede; no puede nacer sino como diferencia, distinción, destacándose *contra* lo que se le adhiere. Por ejemplo, la teoría chomskiana está construida *contra* el conductismo de Bloomfield; más tarde, una vez liquidado el conductismo lingüístico a manos de Chomsky, una nueva semiótica busca su camino *contra* el mentalismo (o el antropologismo) chomskiano, a pesar de que el mismo Chomsky, para hallar aliados, se ve obligado a *saltar* por encima de sus inmediatos predecesores y a remontarse hasta la *Gramática* de Port-Royal. Pero es sin duda en uno de los más importantes pensadores de la dialéctica, en Marx, donde la constatación de la naturaleza a-dialéctica del lenguaje sería más interesante: su discurso es casi por completo *paradójico*,* y la *doxa* unas veces es Proudhon, otras veces es otro, etc. Este doble movimiento de apartamiento y de vuelta atrás no lleva al círculo, sino, según la bella y gran imagen de Vico, a la espiral, y en esta *desviación* de la circularidad (de la forma paradójica) es donde se articularán las determinaciones históricas. Así pues siempre es necesario buscar a qué *doxa* se está oponiendo un autor (a

* En francés, *paradoxal* incluye más claramente la forma *doxa*. [T.]

veces puede tratarse de una *doxa* muy minoritaria, imperante en un grupo restringido). También puede evaluarse una enseñanza en términos de paradoja siempre que esté basada en esta convicción: un sistema que exige correcciones, traslaciones, aperturas y negaciones es más útil que la ausencia informulada de sistema; así se evita, afortunadamente, la inmovilidad del parloteo infantil, se entra en la cadena histórica de los discursos, en el *progreso (progressus)* de la discursividad.

El método

Hay quien habla del método con glotonería, con exigencia; en el trabajo, lo que desean es eso, método; nunca les parece el método demasiado riguroso, demasiado formal. El método se convierte en ley; pero, como es una ley privada de todo efecto que sea heterogéneo respecto a ella (nadie puede decir qué es un «resultado» en las «ciencias humanas») está condenada a una frustración infinita; al imponerse como un puro meta-lenguaje, participa de la vanidad de todo metalenguaje. Además, es una constante que un trabajo que no cesa de proclamar su voluntad de método resulte al final estéril: todo ha pasado al método, a la escritura no le queda nada; el investigador repite que su texto será metodológico, pero ese texto no llega jamás: no hay nada más seguro que el método para acabar con una investigación y mandarla a engrosar el montón de despojos de los trabajos abandonados.

El peligro del método (de la fijación al método) reside en lo siguiente: el trabajo de investigación tiene que responder a dos exigencias; la primera es la exigencia de responsabilidad: el trabajo tiene el deber de aumentar la lucidez, de conseguir desenmascarar las implicaciones de un procedimiento, las coartadas de un lenguaje, de constituir, en suma, una crítica (recordemos de nuevo que *criticar* quiere decir *poner en crisis*); para ello el método es inevitable, irreemplazable, y no por sus «resultados», sino precisamente —o, por el contrario— porque el método alcanza el grado más alto de conciencia de un lenguaje que no se olvida de sí mismo; pero la segunda exigencia es de un orden bien distinto: es la exigencia de la escritura, espacio de dispersión del deseo, en el que la ley ha sido eliminada; así

pues, en cierto momento hay que volverse contra el método o, al menos, tratarle sin los privilegios del fundamento, como una de las voces de lo plural; como una *vista*, un espectáculo, en suma, engastado en el texto; en ese texto que es, a fin de cuentas, el único verdadero «resultado» de cualquier investigación.

Las preguntas

Interrogar es desear saber algo. No obstante, en muchos debates intelectuales, las preguntas que vienen tras la exposición del conferenciante no son en absoluto la expresión de una carencia, sino la aserción de una plenitud. Con el pretexto de hacer una pregunta, estoy dirigiendo una agresión contra el orador; *interrogar* adquiere entonces su sentido policial: *interrogar* es interpelar. No obstante, el interrogado ha de fingir estar respondiendo literalmente a la pregunta, no a su intención. Así comienza un juego: aunque cada cual sabe a qué atenerse sobre las intenciones del otro, el juego obliga a responder al contenido, no a la intención, si se me pregunta, con un determinado tono: «*¿Para qué sirve la lingüística?*», queriendo decir con ello que no sirve para nada, yo he de fingir responder con toda inocencia: «*La lingüística sirve para esto, aquello, lo de más allá*», y no, de acuerdo con el verdadero diálogo, decir: *¿Por qué me ataca usted?* Recibo la connotación, pero lo que yo tengo que devolver es la denotación. En el dominio de la palabra, la ciencia y la lógica, el saber y el razonamiento, las preguntas y las respuestas son las máscaras de la relación dialéctica. Nuestros debates intelectuales están tan codificados como las disputas escolásticas; sigue habiendo en ellos los que asumen «roles» obligatorios (el «sociólogo», el «goldmaniano», el «telquiano», etc.), pero, a diferencia de la *disputatio*, en la que esos «roles» hubieran sido ceremoniales y hubieran exhibido el artificio de su función, nuestro «comercio» intelectual toma siempre aires de «naturalidad»: pretende estar intercambiando tan sólo significados, y no significantes.

¿En nombre de qué?

¿En nombre de qué hablo yo? ¿De una función? ¿De un saber? ¿De una experiencia? ¿Qué es lo que represento? ¿Una ca-

pacidad científica? ¿Una institución? ¿Un servicio? De hecho, sólo hablo en nombre del lenguaje: hablo porque he escrito; la escritura está representada por su contrario, la palabra hablada. Esta distorsión quiere decir que, al escribir *sobre* la palabra (sobre el tema de la palabra), estoy condenado a la siguiente aporía: denunciar lo imaginario de la palabra a través del irrealismo de la escritura; así pues, en el momento presente, no estoy describiendo ninguna experiencia «auténtica», no estoy fotografiando ninguna enseñanza «real», no estoy abriendo ningún *dossier* «universitario». Pues la escritura puede decir la verdad sobre el lenguaje, pero no la verdad sobre la realidad (actualmente estamos intentando averiguar lo que sería una realidad sin lenguaje).

Estar de pie

¿Podría imaginarse una situación más siniestra que la de estar hablando para (o ante) personas que están de pie o visiblemente mal sentadas? ¿Qué es lo que se intercambia en ella? ¿De qué es el precio esta incomodidad? ¿Qué *vale* mi palabra? ¿Cómo podría esa incomodidad en que se encuentra el oyente dejar de llevarle rápidamente a interrogarse sobre la validez de lo que está oyendo? ¿Estar de pie no es acaso una posición eminentemente *crítica*? ¿Y no es así, por cierto, si bien a otra escala, como comienza la conciencia política: en el *mal-estar*? La escucha me remite la vanidad de mi propia palabra, su *precio*, pues, lo quiera o no lo quiera, estoy situado en un circuito de intercambio; y la escucha es también la posición de aquel a quien me dirijo.

El tuteo

De vez en cuando —restos de mayo— ocurre que un estudiante tutea a un profesor. Estamos frente a un signo potente, un signo lleno, que remite al más psicológico de los significados: la *voluntad* de contestación o de camaradería: el *músculo*. Ya que se impone aquí una moral del signo, podemos, por nuestra parte, ponerla en tela de juicio prefiriendo una semántica más su-

til: los signos deben manejarse *sobre un fondo neutro*, y, en francés, ese fondo neutro es el tratamiento de *vous*.* El tuteo no puede eludir el código salvo en los casos en que constituye una *simplificación de la gramática* (por ejemplo, cuando nos dirigimos a un extranjero que habla mal nuestra lengua); se trata entonces de sustituir por una práctica transitiva una conducta simbólica: en lugar de pretender significar *por quién* estoy tomando al otro (y en consecuencia por quién me estoy tomando a mí mismo), pretendo simplemente que me entienda lo mejor posible. Pero este recurso resulta también, en definitiva, retorcido: el tuteo se corresponde con todas las conductas de huida; cuando un signo no me gusta, cuando el significado me incomoda, me desplazo hacia lo operatorio: lo operatorio se convierte en censura de lo simbólico, y por tanto, en símbolo del asimbolismo; muchos discursos políticos, muchos discursos científicos están marcados por este desplazamiento (del que depende particularmente toda la lingüística de la «comunicación»).

Un olor a palabra

Cuando se ha acabado de hablar, empieza el vértigo de la imagen: se exalta o lamenta lo que se ha dicho, la manera como se ha dicho, *se imagina uno* a sí mismo (se examina en imágenes); la palabra está sujeta a la remanencia, la palabra tiene *olor*.

La escritura no huele: una vez producida (terminado su proceso de producción), *cae*, no del modo como se desinfla un *soufflé*, sino de la manera en que desaparece un meteorito; *viajará* alejándose de mi cuerpo y, sin embargo, no es un pedazo separado de él, y narcisistamente retenido, como lo es la palabra; su desaparición no produce frustración; pasa, atraviesa, y se acabó. El tiempo de la palabra excede al acto de la palabra (sólo un jurista podría hacernos creer que las palabras desaparecen, *verba volant*). La escritura, en cambio, no tiene pasado (si la sociedad le obliga a uno a *administrar* lo que ha escrito, uno lo hace con el mayor aburrimiento, con el aburrimiento de un

* El valor y la frecuencia del *tú* y el *usted* en castellano no son equivalentes a los de *tu/vous*. De manera que las implicaciones pragmáticas no son exactamente las mismas. [T.]

falso pasado). Por eso, el discurso que comenta nuestra escritura nos impresiona con menor intensidad que el que comenta nuestra palabra (aunque sea más importante lo que está en juego): en cuanto al primero, puedo tenerlo en cuenta *de manera objetiva*, puesto que «yo» ya no estoy en él; en cuanto al segundo, por halagüeño que sea, lo único que quiero es librarme de él, porque no sirve más que para estrechar el atasco de mi imaginario.

(Entonces ¿por qué razón me preocupa este texto, por qué, una vez acabado, corregido, apartado, queda en mí o vuelve a mí en forma de duda o, para hablar claro, de miedo? ¿Acaso no está *escrito*, liberado gracias a la escritura? Y, sin embargo, me doy perfecta cuenta de que no puedo *mejorarlo*, he dado con la forma exacta de lo que quería decir: no se trata de una cuestión de *estilo*. Y de ahí deduzco que es su propio estatuto lo que me incinora: lo que me hace que me quede pegado a él es precisamente que, al tratar de la palabra, no le es posible liquidarla por completo *ni siquiera en la escritura*. Para escribir *sobre la palabra* (sobre el tema de la palabra), por mucha que sea la distancia que impone la escritura, me veo obligado a *referirme* a ilusiones de experiencias, recuerdos, sentimientos que ha tenido el individuo que soy yo cuando estoy hablando, que era yo cuando estaba hablando: en esta escritura *todavía queda referente*, y esto es lo que mis propias narices están *oliendo*.)

Nuestro sitio

Del mismo modo que el psicoanálisis, con Lacan, está prolongando la tópica freudiana en topología del individuo (el inconsciente nunca está *en su sitio*), así habría que sustituir el espacio magistral de antaño, que era, en definitiva, un espacio religioso (la palabra en la cátedra, en lo alto, los oyentes, abajo; son las ovejas, el rebaño), por un espacio menos recto, menos euclíadiano, en el que nadie, ni profesor ni alumnos estaría jamás *en su puesto definitivo*. Entonces se vería que no son los «roles» sociales lo que hay que hacer reversible (¿para qué disputarse la «autoridad», el «derecho» a hablar?), sino las regiones de la palabra. ¿Dónde está la palabra? ¿En la elocución? ¿En la escucha? ¿En las idas y venidas entre una y otra? El

problema no está en abolir la distinción de las funciones (*el profesor, el estudiante*: después de todo, el orden es la garantía del placer, como nos enseñó Sade), sino en proteger la inestabilidad y, si es posible llamarlo así, el vértigo de los lugares de la palabra. En el espacio de la enseñanza, nadie debería estar en su sitio en ninguna parte (yo me tranquilizo con este desplazamiento constante: si algún día llegara el día en que *encontrara mi lugar*, ya ni siquiera fingiría enseñar, renunciaría a ello por completo).

Dos críticas

Las faltas que pueden cometerse copiando un manuscrito a máquina son otros tantos incidentes insignificantes, y estos incidentes, por analogía, dan cierta luz sobre la conducta que hemos de tener en relación con el sentido cuando se trata de comentar un texto.

O bien la palabra producida por la falta (cuando una letra inoportuna la desfigura) no significa nada, no encaja en ningún dibujo textual; simplemente, el código está bloqueado: se ha creado una palabra asémica, un puro significante; por ejemplo, en lugar de escribir «oficial» escribo «ofivial», que no quiere decir nada. O bien la palabra errónea (mal acuñada), aunque no es la palabra que se quería escribir, es una palabra que el léxico permite identificar, que quiere decir algo: si escribo «rada» en lugar de «ruda», esa nueva palabra existe en español: la frase sigue teniendo sentido, por excéntrico que sea; es la vía * del juego de palabras, del anagrama, de la metátesis significante, del juego de la transposición de letras: hay un deslizamiento en el interior de los códigos: el sentido subsiste, pero pluralizado, disfrazado, sin estatuto de contenido, de mensaje, de verdad.

Cada uno de esos dos tipos de falta figura (o prefigura) un tipo de crítica. El primer tipo prescinde de todo sentido del texto tutor: el texto sirve solamente para prestarse a una eflorescencia significante; es su «fonismo» lo único que debe ser tratado, aunque no interpretado: se hacen asociaciones, pero no

* Entre paréntesis, el autor incluye aquí *voix* (voz). Jugando con la fonética. Imposible en castellano. [T.]

se descifra; dando a leer «ofivial» en lugar de «oficial», la falta permite ejercer el *derecho a la asociación* (puedo, por mi cuenta, derivar de «ofivial» hacia «ofidial», «ofidio», «orificio», «orifice», etc.); no es únicamente que la oreja del primer crítico oiga los chirridos del micrófono, sino que no quiere oír otra cosa que estos chirridos, y extraer de ellos una música nueva. En cuanto al segundo crítico, la aguja lectora no desprecia nada: percibe tanto el sentido (los sentidos) como sus chirridos. Lo que ambas críticas (me gustaría poder decir que el dominio de la primera es la *significosis* y el de la segunda la *significancia*) ponen (históricamente) en juego, es, por supuesto, diferente.

Pertenece a la primera el derecho del significante a desplegarse donde quiera (¿dónde pueda?): ¿de dónde podrían provenir una ley o sentido que le impusieran limitaciones? Una vez aflojada la norma filológica (monológica) una vez entreabierto el texto a la pluralidad, ¿por qué detenerse? ¿Por qué negarse a llevar la polisemia hasta la asemia? ¿En nombre de qué? Como cualquier derecho radical, este derecho supone una visión utópica de la libertad: se retira la norma *inmediatamente*, al margen de toda historia, despreciando toda dialéctica (por ello este estilo de reivindicación aparece finalmente como pequeño-burgués). No obstante, desde el momento en que se sustraer a toda razón táctica, sin por ello dejar de estar implantado en una sociedad intelectual determinada (y alienada), el desorden del significante se convierte en un vagabundo histérico: al liberar a la lectura de todos los sentidos, estoy, en definitiva, imponiendo *mi lectura*, pues, en *este momento* de la Historia, aún no se ha transformado la economía del individuo, y el rechazo del sentido (de los sentidos) revierte en subjetividad; en el mejor de los casos se podría decir que esta crítica radical, definida por la anulación del significado (no por su huida), es un *anticipo* de la Historia, un antícpo de un estado nuevo, insólito, en el que la eflorescencia del significante no tendrá que pagar a cambio una contrapartida idealista, una clausura de la persona. No obstante, *criticar* (ejercer la crítica) es poner en crisis, y no es posible poner en crisis sin evaluar las condiciones de la crisis (sus límites), sin tener en cuenta el momento en que se da. También la segunda crítica, la que se basa en la división de los sentidos y el «trucado» de la interpretación, aparece (al menos ante mi vista) como más justa históricamente: en una sociedad

sometida a la guerra de los sentidos, y por tanto, precisamente por ello, sometida a reglas de comunicación que determinan su eficacia, la liquidación de la crítica antigua no puede progresar más que en *en el interior* del sentido (en el interior del volumen de los sentidos), y no fuera de él. Dicho en otras palabras, hay que practicar un cierto «arribismo» semántico. La crítica ideológica está hoy en día, efectivamente, condenada a operaciones de hurto: el significado, cuya exención es la tarea materialista por excelencia, hurtá el cuerpo mejor en la *ilusión* de los sentidos múltiples que en la destrucción del sentido.

Dos discursos

Vamos a distinguir dos discursos.

El discurso terrorista no está forzosamente relacionado con la aserción perentoria (o la defensa oportunista) de una fe, una verdad, una justicia; puede sencillamente pretender la adecuación lúcida de la enunciación a la violencia real del lenguaje, violencia originaria que se basa en que ningún enunciado puede expresar directamente la verdad y no tiene a su disposición más sistema que el ejercer la fuerza de la palabra; así pues, un discurso aparentemente terrorista deja de serlo si, al leerlo, seguimos la indicación que él mismo nos proporciona: que salvemos los espacios en blanco o la dispersión de tal mensaje, es decir, que restablezcamos el inconsciente; no siempre es fácil este tipo de lectura; algunos terrorismos de poca monta, que funcionan más que nada a base de estereotipos, realizan por sí mismos, al igual que cualquier discurso bienpensante, la anulación de la otra escena; en una palabra, esos terrorismos *se niegan a escribirse* (se detectan fácilmente porque hay en ellos algo que desentonan: ese olor a seriedad que emanan los lugares comunes).

El discurso represivo no se asocia con la violencia declarada, sino con la ley. La ley pasa al lenguaje en forma de equilibrio: se postula un equilibrio entre lo que está prohibido y lo que está permitido, entre el sentido recomendable y el sentido indigno, entre las limitaciones del sentido común y la libertad vigilada de las interpretaciones; de ahí procede el gusto por la disposición equilibrada, por las contrapartidas verbales, el qui-

te y el esguince de las antítesis; no está *ni* a favor de lo uno *ni* a favor de lo otro (pero, si uno realiza la cuenta de los *ni*, puede constatar que ese locutor *imparcial, objetivo, humano*, está *a favor* de lo uno y *en contra* de lo otro). Este discurso represivo es el discurso bienpensante, el discurso liberal.

El campo axiomático

«Bastaría, dice Brecht, con establecer qué interpretaciones de los hechos, entre las que han aparecido en el seno del proletariado comprometido en la lucha de clases (nacional o internacional), le permiten utilizar los hechos a favor de su lucha. Habría que hacer una síntesis de estas interpretaciones con el fin de crear un campo axiomático». De manera que todo hecho posee varios sentidos (una pluralidad de «interpretaciones»), y, entre esos sentidos, uno de ellos es el sentido proletario (o por lo menos el que ayuda al proletario en su lucha); al conectar estos diversos sentidos proletarios, se está construyendo una axiomática (revolucionaria). Pero, ¿quién establece el sentido? El mismo proletariado, piensa Brecht (*«han aparecido en el seno del proletariado»*). Esta visión implica que a la división en clases le corresponde fatalmente una división de sentidos, y que a la lucha de clases le corresponde, no menos fatalmente, una guerra de los sentidos: mientras haya lucha de clases (nacional o internacional) la división del campo axiomático es irreparable.

La dificultad (a pesar de la desenvoltura con que Brecht dice: «Bastaría») proviene de que un número determinado de objetos de discurso no interesan directamente al proletariado (en su seno no aparece ninguna interpretación respecto a ellos) y, sin embargo, el proletariado no puede desentenderse de ellos, pues constituyen, al menos en los Estados más desarrollados, que han acabado a la vez con la miseria y el folklore, la plenitud del *otro discurso* en cuyo seno el mismo proletariado se ve obligado a vivir, a alimentarse, a distraerse, etc.: se trata del discurso de la cultura (es posible que en la época de Marx fuera menos fuerte la presión de la cultura sobre el proletariado de lo que es hoy día: aún no existía la «cultura de masas» porque no había «comunicación de masas»). ¿Cómo se le podría dar un

sentido de lucha a algo que no le concierne directamente a uno? ¿Cómo le sería posible al proletariado determinar, *en su seno*, una interpretación de Zola, de Poussin, de *Sport-Dimanche* o del último suceso? Para «interpretar» todos estos hitos culturales, son necesarios unos *representantes*: esos a los que Brecht llama «artistas» o «trabajadores de la inteligencia» (la expresión, al menos en francés, parece llena de malicia: ¡el intelecto está tan cerca del sombrero!), todos aquellos que tienen a su disposición el lenguaje de lo indirecto, lo indirecto como lenguaje; en una palabra, los *frailes oblatos* que se dedican a la interpretación proletaria de los hechos culturales.

Y entonces es cuando comienza un verdadero rompecabezas para estos procuradores del sentido proletario, pues su posición de clase no es la del proletario: no son productores, situación de carácter negativo que comparten con los jóvenes (estudiantes), clase igualmente improductiva con la que generalmente mantienen una alianza de lenguaje. De lo que se sigue que la cultura, cuyo sentido proletario tienen que desvelar, les remite de nuevo a sí mismos, y no al proletariado: ¿Cómo evaluar la cultura? ¿Por su origen? Es burguesa. ¿Por su finalidad? Sigue siendo burguesa. ¿Dialécticamente? Aunque burguesa, contendría elementos progresistas; pero ¿qué es lo que, *al nivel del discurso*, distingue a la dialéctica del compromiso?, y, además, ¿con qué instrumentos? ¿Historicismo, sociologismo, positivismo, formalismo, psicoanálisis? Todos están impregnados de burguesía. Algunos optan al final por romper el rompecabezas diciendo adiós a toda «cultura», lo que obliga a destruir todo discurso.

De hecho, incluso en el interior de un campo axiomático clarificado, según parece, por la lucha de clases, las tareas son muy diversas, a veces hasta contradictorias, y, sobre todo, están establecidas en *tiempos* diferentes. El campo axiomático está formado por varias axiomáticas particulares: la crítica cultural funciona *sucesiva, diversa y simultáneamente* oponiendo lo nuevo a lo antiguo, el sociologismo al historicismo, el economismo al formalismo, el positivismo lógico al psicoanálisis, y, de nuevo, *en otra vuelta*, la historia monumental a la sociología empírica, lo extraño (lo extranjero) a lo nuevo, el formalismo al historicismo, el psicoanálisis al cientifismo, etc. Al aplicarse a la cultura, el discurso crítico aparece forzosamente como una

irisación de tácticas, un tejido de elementos, a veces pasados, a veces circunstanciales (asociados a las contingencias de moda), a veces, por último, francamente utópicos: a las necesidades tácticas de la guerra de los sentidos se suma el pensamiento estratégico de las nuevas condiciones en que estará el significado cuando cese esta guerra: en efecto, a la crítica cultural le toca estar *impaciente*, ya que no puede realizarse sin deseo. Así que, en su escritura, están presentes todos los discursos del marxismo: el discurso apologético (exaltación de la ciencia revolucionaria) el discurso apocalíptico (destrucción de la cultura burguesa), y el discurso escatológico (el deseo, la exigencia de la indivisión del sentido, concomitante con la indivisión de clases).

Nuestro inconsciente

El problema que nos estamos planteando es el siguiente: ¿cómo conseguir que las dos grandes *epistemes* de la modernidad, a saber, la dialéctica materialista y la dialéctica freudiana se encuentren, se conjuguen y produzcan una nueva relación humana (sin excluir que haya un tercer término agazapado en el inter-dicto de los dos primeros)? Es decir, ¿cómo colaborar a la interacción entre esos dos deseos: cambiar la economía de las relaciones de producción y cambiar la economía del individuo? (El psicoanálisis, por el momento, se nos muestra como la fuerza mejor adaptada a la segunda de estas tareas; pero podrían imaginarse otros tópicos, como los del Oriente, por ejemplo.)

Este trabajo conjunto se plantea el siguiente problema: ¿qué relación hay entre la determinación de clase y el inconsciente? ¿Qué desplazamiento permite que esta determinación se deslice entre los individuos? No la «psicología», ciertamente (como si hubiera contenidos mentales burgueses/proletarios/intelectuales, etcétera) sino, evidentemente, el lenguaje, el discurso: el Otro que habla, que es todo palabra, ese Otro es social. Por una parte, por más que el proletariado esté *separado*, en su discurso cultural es el lenguaje burgués, en su forma degradada, pequeño-burguesa, quien habla inconscientemente, por otra, por más que enmudezca, sigue hablando en el discurso del inte-

lectual, no como voz canónica, fundamentadora, sino como inconsciente: basta con observar de qué manera *martillea* en todos nuestros discursos (la referencia explícita del intelectual al proletariado no es óbice para que éste ocupe, en todos nuestros discursos, el lugar del inconsciente: el inconsciente no es la in-consciencia); tan sólo el discurso burgués de la burguesía es tautológico: el inconsciente del discurso burgués también es el Otro, pero su Otro es otro discurso burgués.

La escritura como valor

La evaluación precede a la crítica. No es posible poner en tela de juicio lo que no se ha evaluado. Nuestro valor es la escritura. Esta referencia obstinada, además de ser a menudo irritante, parece comportar un riesgo, en opinión de algunos: el riesgo de dar lugar a una cierta *mística*. El reproche está lleno de malicia, puesto que invierte, punto por punto, la transcendencia que damos a la escritura: la de ser, en este pequeño cantón intelectual de nuestro mundo occidental, el *terreno materialista por excelencia*. Aunque procede del marxismo y del psicoanálisis, la teoría de la escritura intenta desplazar, sin dañarlo, su lugar de origen; por una parte, rechaza la tentación del significado, es decir, la sordera para el lenguaje, para la repetición y para la sobreabundancia de sus efectos; por otra parte, se opone a la palabra en la medida en que ésta no es transferencial y hace fracasar —por supuesto parcialmente, dentro de límites sociales muy estrechos, incluso particularistas— las trampas del «diálogo»; en ella se encuentra el esbozo de un gesto de masas; contra todos los discursos (palabras, mitos, rituales, protocolos, simbólicas sociales), y aunque sólo sea bajo la forma de un lujo, únicamente ella, en la actualidad, convierte el lenguaje en algo *atópico*: sin lugar; y es esta dispersión, esta «insituación», lo que es materialista.

La palabra apacible

Una de las cosas que pueden esperarse en una reunión regular de interlocutores es simplemente esto: *la benevolencia*;

es decir, que esa reunión suponga un espacio de la palabra despojado de agresividad.

Y este despojo no puede realizarse sin resistencias. La primera es de orden cultural: el rechazo de la violencia pasa por una mentira humanista, la cortesía (modalidad menor de este rechazo) pasa por un valor de clase, y la benevolencia por una mistificación emparentada con el diálogo liberal. La segunda resistencia es de orden imaginario: muchos desean la palabra conflictiva para desahogarse, y consideran que el evitar el enfrentamiento tiene algo de frustrante. La tercera resistencia es de orden político: la polémica es un arma esencial en la lucha; todo espacio de la palabra debe ser fraccionado para que aparezcan sus contradicciones, debe estar sometido a vigilancia.

No obstante, en las tres resistencias, lo que se preserva es, en definitiva, la unidad del individuo neurótico, que se recomponen en las formas del conflicto. Sin embargo, sabemos perfectamente que la violencia está siempre ahí (en el lenguaje), y por eso mismo podemos decidir poner entre paréntesis los signos que la pertenecen y conseguir así una economía de retórica: no hay necesidad de que la violencia quede absorbida por el código de la violencia.

La primera ventaja sería que se dejarían en suspenso, o al menos se retrasarían, los «roles» de la palabra: que al escuchar, al hablar, al responder, yo no sea nunca el agente de un juicio, de un dominio, de una intimidación, el procurador de una causa. Sin lugar a dudas, la palabra apacible acabará segregando su propio «rol», puesto que, diga lo que diga, el otro me está leyendo siempre como una imagen; pero durante el tiempo que yo invierta en eludir ese «rol», en el trabajo del lenguaje que llevará a cabo la comunidad, semana tras semana, para expulsar toda esticomitía de su discurso, se podrá llegar a una cierta expropiación de la palabra (que se aproximaría así a la escritura), incluso a una cierta generalización del individuo.

Quizá es esto lo que se encuentra en algunas experiencias con drogas (en la experiencia de ciertas drogas). Incluso aunque uno no fume (aunque no sea más que por incapacidad de sus oronquios para tragarse el humo), ¿cómo podría quedarse insensible a la *benevolencia* generalizada que impregna esos lugares extranjeros en que se fuma kif? Los gestos, las palabras (es-

casas), la relación entre los cuerpos (relación, sin embargo, inmóvil y distante) están distendidos, desarmados (así pues, no tiene nada que ver con la embriaguez alcohólica, forma legal de la violencia en Occidente): el espacio parece más bien producto de una sutil ascesis (a veces es palpable una cierta *ironía*). La reunión en torno a la palabra, creo yo que debería intentar lograr esta *suspensión* (no importa de qué: lo deseado es la forma, debería intentar acercarse a un *arte de vivir*, la más importante de todas las artes, como decía Brecht (esta visión sería más dialéctica de lo que se supone, ya que obligaría a distinguir y evaluar los usos de la violencia). En resumen, dentro de los mismos límites del espacio de la enseñanza tal como es, se trataría de esforzarse en trazar pacientemente una forma pura, la de la *flotación* (que es la forma propia del significado); esta *flotación* no destruiría nada; se contentaría con desorientar a la ley; las necesidades de la promoción, las obligaciones del oficio (que nada impide que se desempeñe escrupulosamente), los imperativos del saber, el prestigio del método, la crítica ideológica, todo sigue estando ahí, *sólo que flota*.

1971, *Tel Quel*.