



Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Facultad de Filosofía y Educación

Departamento de Filosofía

*La impropiedad del nombre: la potencia política de la nominación
en la experiencia filosófica/poética*

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE
PROFESORA DE FILOSOFÍA

AUTORA: Michelle Silva Figueroa

PROFESORA GUÍA: Marcela Rivera Hutinel

SANTIAGO DE CHILE, SEPTIEMBRE DE 2020.



Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Facultad de Filosofía y Educación

Departamento de Filosofía

*La impropiedad del nombre: la potencia política de la nominación
en la experiencia filosófica/poética*

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE
PROFESORA DE FILOSOFÍA

AUTORA: Michelle Silva Figueroa

PROFESORA GUÍA: Marcela Rivera Hutinel

SANTIAGO DE CHILE, SEPTIEMBRE DE 2020.

Autorizado para

Sibumce Digital





IDENTIFICACIÓN DE TESIS/INVESTIGACIÓN

Título de memoria: La impropiedad del nombre: la potencia política de la nominación en la experiencia filosófica/poética.

Fecha: Septiembre de 2020

Facultad: Filosofía y Educación

Departamento: Filosofía

Carrera: Licenciatura en Educación y Pedagogía en Filosofía

Título y/o grado: Profesora de Filosofía

Profesor guía/patrocinante: Marcela Rivera Hutinel

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Michelle Silva Figueroa

Santiago de Chile, Septiembre de 2020

Agradecimientos

Escribo en este espacio, el cúmulo de gratitud sentida

A las personas que están conmigo sin saberlo

A quienes me impulsan, desde su tacto involuntario, al recuerdo de lo que más quiero

A Frida, el ser que más extraño. Jamás voy a soltar el pronunciamiento de tu nombre

A mis amistades por su amor y permanente presencia

A mi amor por su pacífica calidez, y ternura protectora

A Marcela por su confianza y cariño, siempre recíproco

A las circunstancias y sus temblores que se inscriben discretamente en mí,

impulsando el movimiento de mi pensamiento

con azarosa impetuosidad.

Índice

| | |
|--|-----|
| Agradecimientos..... | I |
| Índice..... | II |
| Resumen..... | III |
| Introducción..... | 1 |
| Cap. 1. La pregunta por el nombre: La paradoja ontológica-identitaria..... | 14 |
| 1.1. Aproximación a la rectitud del nombre en la filosofía occidental: El conocimiento de lo nombrado..... | 22 |
| 1.2 Aristóteles y la expresión de <i>lo que es</i> en el lenguaje: un vuelco a lo sustancial..... | 31 |
| Cap. 2. Inflexión contemporánea hacia la ilusoria propiedad del nombre..... | 37 |
| 2.1. Posibilidades del nombre propio: la (im)potencia de su propiedad..... | 42 |
| 2.2. Nombre y propiedad en la escritura: una relación tendida en la dificultad..... | 48 |
| 2.3. Escritura, una apertura a la cohabitación..... | 56 |
| Cap. 3. La potencia de lo impropio, grafías que permiten su levantamiento..... | 63 |
| 3.1. Silvia: El padecimiento de una falta..... | 68 |
| 3.2. Carmen: Habitar la extranjería en el lenguaje..... | 73 |
| Conclusión..... | 80 |
| Bibliografía..... | 85 |

Resumen

“Como signo, el nombre propio se ofrece a una exploración, un desciframiento” (Barthes, 1989, p. 177). Es este enigma del nombre propio el que permanece impensado desde la confianza cotidiana en la dimensión referencial del lenguaje. La noción de “nombre propio” se entiende habitualmente a partir de una relación concordante entre significado y significante, o bien, desde el vínculo entre un sujeto –el singular así nombrado- y la palabra asignada como *su* nombre desde el nacimiento, sin interrogarse por el modo en el que se construye y fundamenta dicha propiedad, necesaria para afirmar la supuesta referencialidad comunicativa. La presente memoria parte de la invitación barthesiana que insta a repensar el valor filosófico del nombre propio, retomando, en primer lugar, la pregunta por las categorías que fundamentan la propiedad del nombre, para posteriormente volcarse hacia el espacio de pensamiento que permite su cuestionamiento. Centrándonos en el trabajo de Barthes, pero también revisando el momento inaugural de esta reflexión en el *Cratilo* de Platón, nos preguntaremos: ¿qué ocurre cuando se cuestiona el nombre mismo, su propiedad?, ¿qué suscitaría en la experiencia de la escritura, ya sea poética o filosófica, la posibilidad radical de una ausencia del nombre propio, la pérdida de ese fundamento?

La puesta en cuestión de la propiedad del nombre obliga a tomar posición frente a las particularidades de la constitución identitaria y del ideal de fijación del sentido adosado a *lo propio* del nombre, así como también exige poner en entredicho el valor de propiedad que puede adquirir el nombre en el campo escritural (la firma, la propiedad intelectual) como inscripción que posibilitaría concebir a la escritura bajo lógicas mercantiles. En este sentido, se pensará la noción de “impropiedad” del nombre como *otro modo de ser* de la escritura filosófica/poética -pero también en el cine, como *otra grafía a leer-*, que abre un cuestionamiento de la ya mencionada confianza en la dimensión referencial del lenguaje, y de las limitaciones del sentido y de la nitidez de la propiedad que dicha concepción requiere. Finalmente, esta impropiedad del nombre será destacada como *potencia política* que permite el levantamiento de aquello no dicho, exiliado de lo propio del signo, y que posibilita una relación entre el yo y lo otro sin-nombre/fuera del nombre, acaso *lo extranjero*, en una experiencia compartida y desinteresada, suspensiva de la lógica de la propiedad, y por ende, incalculable en sus posibilidades de exploración y desciframiento.

Introducción

Piensa en una persona de pie, sola en un cuarto. La casa está en silencio. La persona lee un pedazo de papel. No existe nada más. Todas sus venas se pasan al papel. Toma la pluma y escribe en él unos signos que nadie más va a ver, le confiere así como una plusvalía, y todo lo remata con un gesto tan privado y preciso como su propio nombre.

Anne Carson. *Podrías I*

Examinar el problema del nombre propio se plantea como una tarea no sólo densa e inconmensurable en cuanto a los diversos ejes que es preciso abordar, sino que también implica sumergirse en una amplia tradición que ha intentado hacerse cargo de este asunto, con sus aporías y conflictos. Ser nombrado, asignar un nombre, mantener una relación con el mundo en base a este reconocimiento, conlleva la mirada múltiple de las áreas que se ven trastocadas por el emplazamiento de tales signos, que pasan por la lingüística, la semiótica, la filosofía del lenguaje, incluyendo también a los estudios antropológicos que emprenden la búsqueda de los cimientos que subyacen a este modo de estructurar el conocimiento de lo que se presenta, puesto que el acto de nombrar se despliega como momento constitutivo de la relación fundada con el mundo. Acusando recibo de los alcances y la relevancia de este problema, podemos constatar que el nombre continúa ejerciendo una fascinación investigativa a la cual adherimos, siendo un signo que cae sobre nosotros, que nos acaece desde el primer momento y hasta el último instante de la vida, incluso en nuestra ausencia. El nombre propio se presenta, por tanto, como un terreno común, extendido para su exploración.

En la presente memoria, la principal área de investigación implicada tendrá que ver con el despliegue filosófico del nombre propio en el lenguaje y en la escritura, adentrándonos en dicha propiedad, cuya asignación se fundamenta a través de la tradición occidental. El detonante de la investigación, tal como indica el título de nuestra memoria, será la pregunta por su posible impropiedad, propuesta desde el pensamiento contemporáneo (Barthes, Derrida) como un modo alternativo de acercarse al nombre: si al examinar lo propio del nombre, surge la necesidad de vislumbrar las categorías establecidas para que se asegure dicha propiedad desde su origen, y las implicancias de esta operación, la impropiedad o el

nombre (im)proprio será una fisura en la cual puede anidar la reflexión y el pensamiento de una potencia política otra, que emerge del cuestionamiento de tal propiedad fundada.

Siguiendo este lineamiento que revela al proceso de la nominación como un lugar tensado por la dificultad, en el sentido de ser constitutivamente posibilitante de su cuestionamiento, la pulsión transversal de este escrito será la de encauzar la discusión del nombre hacia la posibilidad de pensar la impropiedad del nombre propio en la escritura. Este nuevo lugar de pensamiento, por su parte, será esencial al momento de realizar la inflexión de la discusión hacia un espacio escritural -filosófico y poético- que se desinterese de las categorías que circunscriben el entendimiento del nombre -común y propio-, concibiéndolo como un signo que indica y significa a la cosa. Por ende, se trata de interrogar la puesta en escena del nombre sin la necesidad de una propiedad originaria que de garantías de su uso.

Para lograr aquello, y por razones de estrategia expositiva, esta memoria estará compuesta por tres capítulos ordenados de tal modo que su articulación se comprenda como un acompañamiento del lector hacia el entendimiento del título en su conjunto. Comenzaremos, en primer lugar, desde el pensamiento de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles, con el examen de la propiedad del nombre y de aquellas condiciones que debieran cumplirse para que se asuma dicha propiedad como tal, para posteriormente realizar un vuelco hacia el pensamiento contemporáneo, rastreando la pregunta por la impropiedad del nombre y las posibilidades que dicha impropiedad vislumbraría en el espacio de la escritura, extendiendo la pregunta hacia diversas grafías, como es el caso de la irrupción del problema del nombre en el cine, que será referido al final de nuestro trabajo. De manera paralela, como una pregunta tendida a lo largo de nuestro trabajo, y teniendo siempre presente las nociones de Roland Barthes, será fundamental ahondar en la posibilidad de un nombre que no pretende demostrar el vínculo de propiedad entre el signo y el poseedor del ente nominado, dislocando a la concepción filosófica que aspira a la propiedad de lo dicho *bajo su nombre*, lo que implica concebir el nexo entre el nombre y la escritura bajo lógicas mercantiles, destacando que esta lógica de la propiedad persiste incluso en el modo de concebir la escritura.

En términos de contenido, en el primer capítulo el problema del nombre emergerá desde los cimientos de la discusión abierta por la filosofía griega de Platón y Aristóteles, destacando, en el caso de Platón, el conflicto entre el nombre y conocimiento, o dicho de otro modo, el examen de la facultad del lenguaje para hacer posible el acercamiento hacia

una verdad esencial que guarda en sí un sentido y una definición ideal de todo lo que se presenta contingentemente, manteniendo siempre presente en la reflexión las implicancias de la distinción platónica entre mundo sensible y mundo de las ideas. De la interrogante que recae sobre el nombre a partir del pensamiento clásico, rescataremos dos ejes fundamentales a considerar: por un lado, intentaremos comprender aquellas condiciones que deben cumplirse para hablar efectivamente de *propiedad* en un nombre, y por otro, nos abocaremos a pensar en la naturaleza del enlace entre el nombre y cosa nombrada, para cuestionar la exactitud o rectitud de los nombres como principio del conocimiento verdadero. Respecto de este punto, resulta ceñera la disputa expuesta en el *Cratilo* entre convencionalismo y naturalismo que se centra en dicha unión. Al momento de responder sobre el carácter de este enlace, se genera una interesante disyuntiva: la de su carácter convencional, por un lado, comprendiendo que para que un nombre logre nominar a cierto ente es menester el hábito y la convención para utilizar tal signo y no otro para una cosa particular, o bien, la que afirma su carácter naturalista, abogando por un surgimiento del nombre a partir del conocimiento de la cosa en sí, es decir, el nombre no respondería sólo a un acuerdo, sino que se construiría a partir de la *idea/esencia* de la cosa en sí misma. En este último caso, el nombre como reflejo de lo que la cosa es esencialmente sería construído justamente luego de conocerla verdadera y no solo aparentemente, lo cual significará un conocimiento a través del alma, y no un conocimiento sensible.

Para ilustrar y explicar de mejor manera tal dicotomía, nos serviremos primordialmente del diálogo *Cratilo* de Platón en la primera sección del capítulo, a partir de cuya lectura será posible desarrollar la perspectiva clásica del nombre, que lo comprenderá como una proposición en sí misma, es decir, el nombre, en este momento, estará necesariamente ligado a una significación, asegurando el intento por decir *lo que la cosa es*. En tal punto, se hará relevante tener a la vista la dicotómica pareja esencia/apariencia presente en Platón, puesto que dicha distinción entre lo ideal y lo sensible afectará al conocimiento de todo lo que es: ¿conocemos esencial o sólo aparentemente?, ¿es posible conocer esencialmente? Frente a esta pregunta que se expande por todos los cimientos de la filosofía platónica, el nombre será examinado en cuanto a su rectitud en el conocimiento: ¿el nombre está bien dado?, ¿responde a un nombramiento desde el conocimiento ideal o sólo se asigna convencionalmente?, ¿es posible *decir* el conocimiento verdadero, nominarlo?

Se desprende de aquellas complejas preguntas, y del desarrollo dialógico aportado por el *Crátilo*, que existirían ciertas categorías que permiten fundamentar una propiedad del nombre, dicho de otro modo, la correcta atribución de un nombre al ente nominado dependería principalmente de la existencia de las categorías de identidad y de sentido-verdadero, las cuales permiten, por una parte, hacer concordar a tal signo con lo nombrado o directamente identificarse, y por otra parte, afirmar un acercamiento a las esencias, a lo que es en sentido unívoco y verdadero. Tal como destacará Barthes al momento de referirse a este diálogo de Platón, “La propiedad del nombre consiste en representar la cosa tal como es” (1989, p. 181), y esa representación estaría cimentada principalmente por las categorías dichas.

Siguiendo con el capítulo inicial, se incluirá una sección que retomará algunos de los planteamientos de Aristóteles, con el objetivo de ahondar en dichas categorías, y primordialmente, para destacar y comprender de mejor modo *la necesidad metafísica de sentido*, y el cumplimiento del principio de no contradicción para asegurar la identidad en el nombramiento de todo *lo que es*. Con Aristóteles, comprenderemos que *el ser se dice de muchos modos*, sin embargo, este múltiple decir del ser no conllevaría la disociación de un mundo más verdadero que otro, como sí sería el caso de la propuesta de Platón. Por el contrario, y más importante que la dicotómica pareja apariencia/esencia, será comprender que para Aristóteles la verdad como fundamento de realidad radicaría en el mundo sensible y accidental, en lo contingente del ser que varía entre actos y potencias: *lo que es* no necesita el examen sobre su concordancia con lo verdadero para juzgar desde allí todo aquello considerado como meras imitaciones del conocimiento ideal. El lenguaje, en esta particular concepción, funcionará en tanto que todo nombre significa algo, sin necesidad de indagar sobre su rectitud en cuando a una verdad esencial, puesto que la verdad o falsedad de lo dicho quedará relegado al discurso, a su configuración y composición, y no a una unión entre el nombre y la esencia de lo nombrado, ya que se asume, en este punto, un carácter convencional de la nominación que permite un ordenamiento de toda la pluralidad accidental dicha anteriormente, en conceptos universales que logran comunicar lo sensible y conocerlo, en tanto significan y no se contradicen en sí mismos, teniendo en la base del conocimiento *la identidad incontradecible* de lo dicho.

En cuanto a esta última apreciación, es imprescindible retornar a la clásica sentencia que propone que algo no puede ser y no ser al mismo tiempo, el significado no puede negarse

en sí mismo, lo cual es relevante al momento de reestructurar nuevamente el lugar de lo verdadero y lo falso en el lenguaje, ahora centrándonos en Aristóteles. El nombre, si bien debe significar necesariamente, se ofrece a un nivel de análisis en el que este vínculo entre signo y significado no será ontológico, es decir, el lenguaje, no condicionado por la búsqueda de una esencialidad del ser, destacará por su rol instrumental para el conocimiento, sin verse eclipsado por la dilucidación de la rectitud de lo dicho en relación a lo ideal. Nombrar un ente, para Aristóteles, será identificarlo como tal, significándolo de un modo particular que relega su negación tajantemente. Ejemplificando lo dicho: “A” no puede a su vez, ser “no-A”.

Con este recorrido quedan evidenciadas las categorías que permiten concebir la propiedad en la nominación, la cual depende por un lado, de una limitación de la identidad para el reconocimiento de *lo que es*, y por otro, el esclarecimiento y cierre de un sentido específico que nada tendrá que ver con una esencia a priori, y que a través de la convención y el hábito de la comunicación, su uso perdura en el tiempo.

Cabe destacar, transparentando la lógica tras la exposición de la presente memoria, que este primer capítulo en inicio iba a significar un breve momento preliminar dedicado a Platón, en donde solo fuese tanteado el largo camino que ha recorrido la pregunta por el nombre. Ahora bien, en el transcurso del estudio, esta sección se extiende e incluye a Aristóteles, al descubrir que la presencia de sus apreciaciones permiten comprender de mejor modo el vuelco contemporáneo posteriormente desarrollado, que cuestionará las categorías dichas, adquiriendo, este gesto una profundidad mayor, al reflexionarse teniendo al oído las fecundas interrogantes clásicas, y la tradición que, cotidianamente, sigue insistiendo entre nosotros.

El capítulo dos, por lo tanto, se alza frente a los fundamentos de la propiedad del nombre que, tal como se mencionó, requieren de una limitación tanto identitaria como de sentido único que permita su utilización comunicacional. Precisamente esta noción limitativa de la propiedad será interrogada al momento de vislumbrar que tal acto nominativo conlleva una exclusión de la diferencia, en tanto que depende justamente de la inclusión de lo -meramente- propio del nombre, y la expropiación de todo aquello que no lo constituiría, todo bajo los parámetros de un lenguaje al que, sin esta limitación, le resultaría inadmisibles su rol comunicativo y representativo.

Es por ello que la segunda parte de la memoria se hará cargo de la inflexión contemporánea del pensamiento del nombre, acentuando al lenguaje no como instrumento - fallido o no- de conocimiento ideal, sino más bien destacando su poder de constituir, en sí mismo, una verdad universal, clave para efectuar una relación con el mundo y lo que nos rodea, captando el afuera por un sistema de verdades que sujetan el devenir y lo definen en base a un sentido. Situados en el lenguaje como lugar que tolera tal poder ejercido con respecto al apropiarse de todo lo que es en el nombramiento, se comprenderá que tal proceso de límite y exclusión de lo propio de cada nombre, de su identidad y sentido, representaría un instante de decisiones activas que materializan una ilusión de verdad: el poder de decir de un cierto modo, y a su vez, el poder de callar y excluir aquello que se relega de la significación acotada y precisa que se necesita para una comunicación útil, formaliza una verdad no-esencial, sino contingente. Todo aquello nos permite finalmente, desplazarnos de la clásica pretensión de acceder al conocimiento ideal, y además comprender que la nominación, como acto primordial del lenguaje, requiere de un pacto de sentido fundamentalmente excluyente en su querer-decir.

La propiedad del nombre queda, en tal sentido, a disposición de la literalidad del lenguaje que precisa de su límite, por lo que la inflexión de la cual nos haremos cargo tendrá que ver con el ensanchamiento de tal límite que respondería a lo relegado de *lo propio* del nombre: la pregunta será cómo escribir sin que el lenguaje coarte el ensanchamiento de los sentidos que se expanden a la exploración del nombre como signo polisémico, reconciliando el carácter universal y limitativo de un lenguaje comunicativo, y lo no apropiado de un nombre, lo singular y diferente, a saber, aquello que se desplaza de lo meramente identitario y significativo de modo universalmente verdadero.

En base a esto, nuestra atención estará dirigida constantemente hacia las sugerentes ideas que nos interesan del filósofo Roland Barthes, con quien, en primer lugar, se reafirma que la propiedad frente al mundo estará sumida en la separación y nombramiento de lo que se presenta, lo cual concuerda con el ordenamiento de la multiplicidad contingente a través del lenguaje. Ya comprendiendo que la propiedad y el nombramiento repercute en el modo de relación con el mundo, no será forzada la noción de que la firma humana, como acto que inscribe *lo que es* bajo tal signo, poseyéndolo y significándolo, reconfigura lo verdadero y se basa en la lógica excluyente de lo no nombrado, manteniéndose en la pulsión de renombrar constantemente lo-otro. Cabrá preguntarnos, con esta extensa entrada preliminar, si el

nombre propio poseerá por su parte, la potencia que se le asigna y que se perpetúa desde la propiedad del nombramiento en la filosofía antigua, a saber, si lo propio del nombre alcanza -y requiere- una significación universal y necesaria de un ente que se desenvuelve en su condición variable, primero por los modos de ser a través de su vivir, pero también por la multiplicidad de entes diversos que se nombran del mismo modo, sin conocimiento esencial, puesto que no estaría presente, o estaría impugnado por razones a considerar, tal interés de *conocer lo verdadero*.

Una de las secciones de este capítulo por tanto, se centrará en las posibilidades del nombre propio para alcanzar una apropiación tanto del nombre como signo que *-me-* nombra y constituye identitariamente, así como también como firma que apropia lo dicho *bajo* el nombre propio, en términos de signar una propiedad mercantil de lo escrito. Examinando dicho signo, comprenderemos que será una construcción que no remite necesariamente a una condición universal del modo de ser, de identidad o sentido fijo de lo nominado, sino que, más bien, vislumbrará un espacio de exploración que se despliega a partir de la falta de certeza tanto identitaria como de sentido de lo nombrado. El nombre propio, en tal punto, se nos presenta como signo contenedor de una potencia de cuestionamiento por fuera de las categorías constituyentes del lenguaje meramente comunicativo, en tanto que abre una paradoja: el nombre dicho propio no asegura una propiedad, y en tal disrupción será posible incluir la falta de fijeza incluso de la presencia nombrada, puesto que será importante estimar que *todo nombre será el nombre de un muerto*, transgrediendo la necesidad de presencia para la nominación, pero además, considerando que aquello que se nombra, retorna sin significación predeterminada, manteniéndose en el espectro de desciframiento constante de su querer-decir.

Tal complejidad, la de la propiedad ilusoria del nombre propio, el cual nombra sin significar, y retorna sin origen ni identificación, será ampliada con autores como Jean Luc Nancy, Jacques Derrida y Maurice Blanchot fundamentalmente, que acompañarán las reflexiones de Barthes, profundizando la inflexión contemporánea que nos permite pensar en la dislocación de las categorías del lenguaje fundadas desde la tradición, esto ya que es posible hacer dialogar nociones en torno a la impropiedad del nombre frente a quien es asignado, tanto en su presencia múltiple y diversa, así como también en su ausencia que no limita la sobrevivencia del signo que lo nombra, puesto que no requeriría presencias y determinaciones fijas para *ser*.

Antes de continuar, es menester precisar que palabras como Autor y Escritor, son utilizadas en mayor medida solo en su forma masculina para evitar confusiones con respecto a las referencias, puesto que, primordialmente en Roland Barthes, tales conceptos emergen como categorías con un bagaje de contenido ya formulado, y se decide mantener la utilización del filósofo para esclarecer que aquellas menciones estarán ligadas a su pensamiento y escritura. A su vez, y sumando otra determinación adoptada para el desarrollo de esta memoria, no se realizarán distinciones significativas entre los canales de transmisión del nombre, puesto que la atención no se enfoca en dilucidaciones entre escritura y voz, a pesar de comprenderse como un punto posible para expandir futuramente la discusión e investigación. Además de que el enfoque se desprende de tal distinción, no se toma en consideración un examen meticuloso con respecto a lo oral y escrito, ya que en una etapa más bien final de la memoria, se hace uso de materiales cinematográficos entendidos como graffías que permiten su lectura y reflexión, por lo que nos posicionamos en tal reencuentro con la variedad de archivos y soportes, en donde el mayor interés será el nombre como signo y no su transmisión particular.

Continuando con el encauce de la discusión, además de la vacilante condición del nombre en cuanto a un retorno fantasmal y una diversidad contenida en tal signo dispuesta a su desciframiento, se ampliará la atención hacia la difícil asunción de una propiedad ahora de lo escrito, entendiéndolo como una extensión del nombre al momento de concebirlo como firma autoral que se inscribe, constituyendo un marco de sentido desde el autor-firmante-propietario. Para ello, nos serviremos de la distinción fundamental entre Obra y Texto desarrollada por Barthes, comprendiendo en primera instancia que “El Texto se acerca, se prueba, en relación con el signo. La obra cierra sobre un significado” (1994, p. 76). En ninguna circunstancia tal pareja conceptual representará una dicotomía tajante, o una valoración de una por sobre la otra, sino más bien, Obra y Texto en su conjunto nos llevará al pensamiento de la pluralidad de modos de relación con lo escrito, que presentarán un distanciamiento primero, a la necesidad del cierre, o no, del significado destacado anteriormente, pero también se muestra una desligadura con respecto a la figura del Autor, que representaría el lugar en donde se decide el sentido y marco referencial de lo escrito. Dicho de otro modo, entre Obra y Texto, la figura autoral encarna la decisión del sentido necesario de lo escrito, lo cual conlleva una relación diversa con el escrito y su lectura, puesto que, al concebirse a partir del cierre de significado apropiado por el Autor, como es en el caso de la Obra, al leer existe una intención de apego a lo que se quiso decir *verdaderamente*,

pero por sobretodo, se vislumbra la intención de propiedad de lo dicho/escrito desde el Autor, asumiendo la posibilidad de que sea factible la disposición de un sentido en la escritura identificada *bajo su nombre*.

Es por esto que la segunda sección de este capítulo se centrará primordialmente en la compleja relación entre escritura y propiedad, teniendo siempre presente el nombre que emerge en dicho espacio, y que, paralelamente, implica una dificultad en sí mismo, ya indicada con anterioridad. El enfoque de nuestra investigación, desde este punto, se establecerá desde la búsqueda de un espacio en la escritura que permita desistir de la propiedad: el espacio que no espere apropiación tajante de lo escrito, que persista independiente de la falta de sentido e identidad, un lugar que tolere la dificultad de la diferencia y multiplicidad alzada desde lo innominado. Este gesto de extrapolar la imposibilidad, primeramente, de determinar el origen de lo escrito, así como también acentuar la idea de que el control total del significado de la palabra no es realizable, tiene la intención principal de provocar un impacto reflexivo en quien lee esta memoria, puesto que, a pesar de comprender la necesidad comunicativa de la limitación de significado, y de igual modo, entendiendo que la figura autoral y la apropiación de lo dicho en el ámbito académico es fundamental para su desarrollo, en este trabajo se hace relevante el paso de una obra que se condice con los lineamientos de la filosofía antigua estudiada, hacia una inflexión que permita interrogar la propiedad, desde la primera propiedad asignada a cada uno/a -el nombre-, hacia una escritura que signifique un desplazamiento de ello.

Es preciso mencionar que la escritura, o el espacio escritural, se comprenderá como una *experiencia* -desde allí parte del título en cuestión-, lo cual se refuerza a partir de las precisiones establecidas entre Obra y Texto. El Texto, distinguiéndose de la Obra, permitiría un ensanchamiento del sentido de la escritura, en su prueba y exploración, comprendiendo el escrito como tejido construido de escrituras sobrevivientes anteriores que dificultan el objetivo de apropiarse de lo dicho, por lo que se permite el descubrimiento y movimiento de lo que se escribe y lee, retomando la figura del lector que anteriormente había quedado relegada a una actividad de mero entendimiento de lo dicho por el Autor como autoridad, y no en su componente activo, es decir, en su capacidad de reflexionar y expandir el sentido de lo escrito, con *cada* experiencia de lectura. En este sentido, el texto se concebiría como una experiencia escritural en tanto permite el encuentro de voces y escrituras que perpetúan

la significación como germinación, sin reducirla a *una* identificación con *un* significado posible.

Denominar a algo como experiencia, o bien, “Hacer una experiencia con algo significa que algo nos acaece, nos alcanza: que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma” (Heidegger en Larrosa, 2009, p. 25). Retomando la referencia de Heidegger recuperada por Larrosa, sugerimos activar en la pregunta por el nombre un componente necesariamente vivencial, transformador, de movimiento, en donde el sujeto de la experiencia es a la vez, parte de esta metamorfosis, apertura para ser-otro en su exploración, siendo trastocado por lo que sucede, en la disposición de escuchar lo extranjero que insiste. Octavio Paz dirá que “La experiencia puede adoptar esta o aquella forma, pero es siempre un ir más allá de sí, un romper los muros temporales, para ser otro.” (Paz, 1972, p. 25), y apegándonos a tal elemento, la experiencia escritural será entendida como apertura hacia la expansión del significado de lo dicho, afectando tanto a la escritura, como a quienes son parte de aquello, los cuales no pretenden su inscripción sin devenir, ni esperan (a)firmar la escritura bajo su propia identidad, la cual también se despliega como experiencia, a la vez que se cuestiona el nombre y su ilusoria propiedad.

Ahora bien, comprendimos desde el inicio que lo otro insistente en el lenguaje emerge desde el ejercicio de significación que apropia y excluye lo que se dice desde la palabra para comunicar, y se aclaró el impulso por la búsqueda de una experiencia escritural que permita dar lugar a eso extranjero. Si mantenemos a Paz en esta discusión, distinguiendo que con prosa también hará referencia a la utilización cotidiana del lenguaje precisado a partir de la significación que permite la correcta comunicación de un sentido, tenemos que:

“En la prosa la palabra tiende a identificarse con uno de sus posibles significados, a expensas de los otros: al pan, pan; y al vino, vino. Esta operación es de carácter analítico y no se realiza sin violencia, ya que la palabra posee varios significados latentes, es una cierta potencialidad de direcciones y sentidos” (1972, p. 21)

Frente a la prosa y su operación que coarta la potencia del sentido, Paz pondrá una especial acentuación al *poema*, en el cual “el lenguaje recobra su originalidad primera, mutilada por la reducción que le imponen prosa y habla cotidiana” (2003, p. 22), permitiendo desplazarse desde la óptica de la significación para dar lugar a la potencia del encuentro con lo otro-mutilado. Se dará paso, finalmente, a la idea que encamina nuestro capítulo de cierre, en donde es fundamental concebir lo poético y filosófico como experiencias que

efectivamente soportan la dificultad de la falta de propiedad, tanto de la escritura, como del nombre propio, puesto que ambas prácticas, en sus particularidades, se entienden constantemente como cuestionamientos análogos y complementarios.

Entre lo poético y lo filosófico nos interesan los puntos de encuentro, más allá de las distinciones finas del modo de exposición o de contenido que han obnubilado tradicionalmente su relación. En esta oportunidad, la experiencia poética y filosófica serán pensadas bajo su condición de emerger y desarrollarse en la tensión y la dificultad. Por un lado, tenemos de lo filosófico su esparcimiento conceptual y su búsqueda por la torsión de la palabra en pos de la creación constante de conceptos. Es frecuente la referencia al carácter creativo de la filosofía con respecto a su persistente facultad reflexiva que permite repensar problemáticas y actualizarlas desde tiempos remotos. En esta oportunidad, *lo filosófico* se entenderá como un espacio de potente indagación por los pliegues de lo nominado, asumiendo desde el inicio el movimiento de los conceptos creados y la variación de las discusiones que justamente permiten su retorno y vitalidad. Deleuze y Guattari dirán que el objeto de la filosofía será el de “crear conceptos siempre nuevos. (...) El concepto remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene su poder o su competencia, porque tiene que ser creado” (1993, p. 11). Es decir, la principal -o tal vez única- certeza será la incesante creación de conceptos *siempre nuevos*, frente a la exigencia de la mutación del pensamiento, lo cual dispone a la filosofía en un campo de dificultad inicial, en donde es requerido el encuentro con lo que la tensa, la lleva al límite, para no perecer. Sin tal carencia de seguridad, su objeto se indetermina significativamente, y es que la experiencia filosófica no se predispondría a construir una explicación frente a todo lo percibido, ya que admite desde un origen, lo variable, adaptándose y creando en las fisuras, activando su potencia de pensar siempre de un modo nuevo, cada vez distinto.

Por parte de *lo poético*, ya nos acercamos con Octavio Paz a la posibilidad de que la materia del lenguaje fuese liberada de las exigencias comunicativas de un sentido identificado, pero es relevante realizar el reencuentro con lo filosófico y es por ello que acentuaremos, con Alicia Genovese, que “El poema no se preocupa por explicar lo percibido, lo tensa. Al poema no le importa sumergirse en el contrasentido, lo deja vivir dentro de su densidad, dentro de sus antítesis y paradojas” (2011, p. 19). Lo poético del poema, también expansivo por fuera de tal modo de escritura, inspira directamente un distanciamiento con respecto a la escritura que se piensa como obra que aporta conocimiento seguro, en el intento

constante de explicación de todo lo que es. Por el contrario, la experiencia poética tensiona y paraliza lo sabido, permitiendo que lo dicho pueda significar de otro modo, insertándose en las paradojas y contrasentidos que sin duda representan un quiebre con la noción de obra y propiedad, esto ya que permiten el desvelamiento de la inseguridad de lo dicho, iluminando la diversidad de las singularidades que aguardan, sin nombrarse.

Teniendo presente dichas experiencias escriturales, la potencia política que se afirma desde nuestra memoria, emerge intrínsecamente desde la posibilidad que yergue del dejar operar a lo-otro, en tanto singularidad excluida en el acto fundacional de nominación. La potencia política del desplazamiento, por un lado, de la escritura como medio meramente explicativo y concebido bajo parámetros mercantiles que la enlazan a un autor y su sentido, y por otro lado, del nombre propio que se comprende como espacio de exploración y falta de certezas, que comprende además el desplazamiento de la propiedad de lo dicho bajo tal signo, se instala como posibilidad para cuestionar dicha violencia inicial de la nominación. A partir de aquello, de la apertura hacia la puesta en escena de lo-otro que insiste como lugares no resueltos -y que tal vez no pretenden resolverse-, es que se impulsa parte del tercer capítulo, en donde la experiencia poética/filosófica se esparce hacia el cine como otra grafía posible de leer, y en el cual es factible vislumbrar cómo el cuestionamiento y la dislocación de las categorías de propiedad mencionadas acaecen significativamente a quienes serán las protagonistas de este temblor: Silvia y Carmen.

Los nombres propios anteriores corresponden a las películas “Silvia Prieto” del director Martin Rejtman y “Prénom Carmen” de Jean-Luc Godard, desde los cuales será posible observar el desmoronamiento identitario y las implicancias del desprendimiento del nombre como signo que predispone, como el resto, un sentido de significación. Con la primera de ellas nos centraremos en la dificultad del carácter polisémico del nombre que carece de precisión al momento de nombrar y cómo es que el descubrimiento de la impropiedad se asemejará, en Silvia, a un cambio total de vida, potente, pero insignificante. Por el lado de Carmen, el argumento será enfocado en la dificultosa tarea de concebir el momento anterior al lenguaje: el desligamiento de la palabra que nombra, siendo extranjera del propio lenguaje. Con ambas experiencias cinematográficas recorreremos las tensiones de la impropiedad del nombre, en un lugar que resiste esa inseguridad, y que hace del conflicto una potencia creativa para pensar con imágenes que nos harán comprender que

aquel signo tan preciso y privado, acarreará mucho más que la posibilidad de inscripción de una firma-propietaria, o la predicción del ser a partir de la palabra que lo referencia.

Capítulo I

La pregunta por el nombre: La paradoja ontológica-identitaria

Lo que heredé de mi madre y lo que ella de la suya heredó:
un nombre endurecido por el tiempo
la etiqueta que la carne tolera.

Julieta Marchant. *El nacimiento de la hebra*.

Puede afirmarse que la pregunta que da origen a la tradición filosófica occidental *-ti esti*, ¿Qué es esto?- se conecta, desde su inicio, con la pregunta por el nombre. La célebre sentencia aristotélica -“La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa” (Aristóteles, 1994, 1003 b33) - nos da un indicio del lugar que ocupa la inquietud por el nombre, la pregunta por cómo decir *lo que es*, en una tradición metafísica cuya premisa ontológica es la *unidad del ser*. Como señala Derrida, comentando esta sentencia aristotélica, el pensamiento nunca ha podido enunciarse sino a partir de una cierta configuración del *decir*. Para Aristóteles, que interroga las diversas maneras de nombrar el *ser*, el pensamiento es necesariamente discursivo, debe *enunciar* su relación al *ser*, allí donde el *ser* es, para el filósofo griego, la “raíz común” de la “pareja lengua/pensamiento”:

Las categorías de Aristóteles son a la vez de la lengua y del pensamiento; de lengua, en tanto que son determinadas como respuestas a la pregunta de saber *cómo se dice (legatai)* el ser; pero también cómo se dice *el ser*, cómo es dicho lo que es, en tanto que es, tal como es (...) La categoría es una de las maneras que tiene «el ser» de decirse o de significarse, es decir, de abrir la lengua a su afuera, a lo que es tanto que es o tal como es, a la verdad (Derrida, 1994, p. 221).

Para decir lo que *es*, para medirse con la desmesura de la noción de *ser*, con las mil maneras de decirlo, la filosofía debe enfrentarse a un conflicto inicial, dilucidando el papel del lenguaje en la distinción entre lo verdadero y lo falso: ¿qué relación se establece entre lenguaje y mundo? ¿Existe relación necesaria entre lenguaje y verdad? ¿El nombre es concordante con lo que *es*, es decir, posee exactitud o rectitud con respecto a lo nombrado en su *esencia?*, o de lo contrario, ¿existe una fisura irreductible, una disociación infranqueable entre la verdad y el lenguaje utilizado para nombrarla? Y si ese es el caso, ¿se

debe desdeñar al lenguaje como vía de acceso al conocimiento de lo verdadero? En cada una de estas preguntas, decisivas para la propia constitución de la filosofía, parece resquebrajarse la ingenua confianza en el lenguaje y su relación con lo real: “Y cunde, entonces, el temor a ser confundidos ‘sólo por palabras’. Temor, sensación de distanciamiento, crítica exacerbada de lo que una palabra significa o puede significar”, dice Giannini, evocando este sentimiento de extrañeza ante los nombres (2016, p.44). Respecto de Aristóteles, Aubenque afirma que “nadie ha proclamado más alto que él su desconfianza hacia el lenguaje”; “Parece claro, como dice W. Jaeger, que Aristóteles ha sido el primero que «rompe el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el *lógos* y el *ón*»” (Aubenque, 1987, p.98). Antes de Aristóteles, Platón dedicó un diálogo, el *Crátilo*, a examinar el problema del lenguaje, con vistas a liberar al pensamiento de los peligros asociados a la nominación.¹ En un ensayo dedicado al problema del nombre en la tradición occidental, Amaro señala:

La reflexión sobre las relaciones entre los nombres y las cosas se gestiona desde la Grecia antigua, donde se genera la teoría de la armonía imitativa de los nombres, como testimonia el *Cratilo* de Platón, diálogo en que se plantea el problema de si los nombres (en general, aunque también los propios) se corresponden con la esencia de las cosas o son tan sólo producto de una convención. La pregunta está allí: ¿qué es un nombre en realidad? A Platón le importaba precisar si el nombre sirve o no como instrumento de conocimiento. Por lo que se puede concluir del *Cratilo*, se mostró poco favorable a esta hipótesis (2010, p. 232).

Es imprescindible, por tanto, con vistas a comprender cómo se tensa el vínculo entre lenguaje y verdad, remontarnos a Platón, y a la señera confrontación que el filósofo despliega frente a las “bellas palabras” del arte de la oratoria.² Conocidas son las críticas que en boca de Sócrates Platón dirige contra la perniciosa influencia de los sofistas sobre los jóvenes atenienses. Acusa a los sofistas de instrumentalizar el lenguaje, haciendo de él un medio de poder y no un lugar de saber. El sofista, afirma, no es más que un *hacedor de falsedades*. Por medio de este arte, dice en *El Sofista*, “los jóvenes que están todavía lejos de las cosas

¹ “Una lectura detenida del *Crátilo* nos permite ver, en función de la sofística y contra ella, un empeño por liberar al pensamiento de la estrecha relación entre palabra y cosa, proyectándolo sobre el *eidós*. Al orientar de esta manera el ser del lenguaje, se pretendía liberarlo de las limitaciones y confusiones del *ónoma*”. Fragmento de: Emilio Lledó. “Filosofía y lenguaje”. iBooks.

² Como recuerda Méndez, la retórica tenía un papel determinante en la construcción de la polis democrática griega: “la retórica durante la época clásica era un «arma esencial para la vida democrática de la pólis». Los sofistas tenían un alto concepto de ella. Gorgias, en el Encomio de Helena, afirma: «la palabra es un gran soberano que con el cuerpo más insignificante e invisible realiza los trabajos más divinos, pues es capaz de suprimir el miedo, apartar el sufrimiento, producir gozo e incrementar la piedad»” (2015, p. 362). Refiriéndose a los sofistas, Giannini señala: “Estos hombres, sin embargo, amaban a su manera el lenguaje. Habían aprendido a domeñarlo, a hacer maravillas y prodigios con él; sabían hacer aladas o graves las palabras, hacerlas invisibles, mimetizarlas; y eran capaces de construir portentosos argumentos o de derrumbar, igualmente, sólidas razones” (2016, p.45).

reales qued[a]n *fascinados a través de sus oídos por las palabras*, y se les present[a]n acerca de todo apariencias habladas (*eídola legómena*), de modo que *se hace parecer* que es expresada la verdad” (234b; *s.n.*). Si, como señala Valeria Campos, “para Platón es siempre la verdad la que comanda los procesos discursivos” (2018, p.28), su discusión con la retórica abre la pregunta por los usos del lenguaje, allí donde las palabras pueden convertirse en un obstáculo para el verdadero conocimiento. La relación polémica entre filosofía y retórica se establece bajo la premisa de que la primera ofrece un discurso *propio* sobre lo verdadero, y la segunda brinda solo verosimilitud, a riesgo de atraparnos en un conocimiento engañoso. La pregunta, entonces, es si el lenguaje logra traspasar la inmediata apariencia de la cosa, si puede llegar a develar la cosa en sí, es decir, si por su intermedio es posible *conocerla verdaderamente*. La disyunción apariencia/esencia será fundamental en esta confrontación, ya que genera una disociación en el intento de acceder al conocimiento mediante la sensibilidad. Si el conocimiento, en el marco propuesto por Platón, se encuentra interferido por la experiencia sensible y la contingencia de lo particular –toda vez que la teoría de las ideas estructura la lógica de su filosofía-, el lenguaje, comprendido como modo de aproximación al mundo, no está exento de cuestionamiento.³

El cuestionamiento del lenguaje radica, en el caso de Platón, en su Teoría de las Ideas, y la búsqueda de un conocimiento efectivo de la Realidad que de ella se desprende. Para Platón, habrá que distinguir entre las Ideas, realidades puramente inteligibles que operan como principios eternos e inmutables, de lo particular percibido mediante los sentidos del cuerpo, cuya apariencia fugaz y cambiante hace referencia a copias degradadas de lo Real. Por lo tanto, si se quiere gozar del conocimiento de lo que es en sí, no deberemos remitirnos a las cosas, sino a las Ideas, que deberán ser conocidas (o recordadas) por el alma⁴. Por ende,

³ Para la comprensión de la “Teoría de las Ideas”, el mito de la caverna es sumamente esclarecedor (cf. Platón, 1988b, 514a). Nos muestra la escena dual de una caverna con prisioneros dentro, que sólo perciben sombras y el eco de voces de personas que circulan por el lugar transportando cargamento. Este lugar posee, en su entrada, un acceso a la luz en toda su extensión. La luz hace referencia al mundo de las Ideas, en contraposición al mundo sensible que será tan ilusorio e imitativo como las sombras proyectadas en la pared cavernosa. Así, la salida de la caverna será análoga al acto de desprenderse de la ignorancia de aquellos que permanecen encadenados en medio de meras sombras proyectadas, prisioneros de la apariencia de conocimiento, alejados del conocimiento verdadero que Platón y su filosofía anhela.

⁴ Esta precisión sobre el alma, a su vez, puede ser comprendida en el diálogo platónico *Fedro* (p. 291) mediante otra alegoría, la “Alegoría del carro alado”, en donde se propone la teoría de la reminiscencia como camino para llegar al conocimiento. Se ilustra un carro alado que circula por el mundo de las ideas, con un auriga y dos caballos. Uno de ellos es blanco y se relaciona a la nobleza, belleza y la parte racional del alma, el segundo es representado con el color negro y se asigna a lo opuesto, es decir, a la fealdad, y las pasiones irracionales que serán aquello más complejo de guiar y controlar. El auriga, como se intuye, será el encargado de tomar las riendas del carro alado y dirigir las partes opuestas del alma con el fin de que este no se precipite al mundo sensible. Si el alma cae al cuerpo sensible, es subsumida en el conocimiento aparente, pero como se asume que ya se estuvo en conocimiento de las Ideas intangibles y eternas, el trabajo que debiese realizarse sería la reminiscencia, recordar el conocimiento real sin absorberse en la mera apariencia y en el torbellino de las pasiones. “*Conocer es recordar*” será la sentencia fundamental al momento de hablar de conocimiento en clave platónica.

se hace necesario implementar un método para disociar la *mimesis* (del latín *mimēsis*, que puede traducirse como imitación) de lo que legítimamente permitiría acceder al conocimiento, y en esto el lenguaje, dado el papel del diálogo en el método platónico-socrático, es fundamental. Se trata, como afirma Platón en el *Fedro* describiendo la dialéctica, “de sembrar palabras con fundamento en el alma” (1988a, 277a). Podemos afirmar, como primer momento, que el método dialéctico⁵ se desenvuelve a medida que nace un diálogo entre individuos que ponen a prueba el conocimiento que se *tiene*, es decir, el diálogo emitido se estructura a partir de una interrogación desencadenada en base a la pregunta por el “qué es”, dejando en evidencia las posibles falencias lógicas que emerjan de esta confluencia de razonamientos.

El carácter crítico de la dialéctica será primordial, en el sentido de que mediante este arte discursivo se examinará el propio conocimiento en pos de intentar develar el engaño de lo que se conoce tan sólo en apariencia. Bajo este afán, el de *conocer* e insistir en la búsqueda de la Verdad, será decisivo el diálogo que se establece con otros, y el examen del alma que se origina en ese mismo encuentro. La dialéctica, en este sentido, es la vía que permite el acceso del alma al conocimiento de las Formas que brindan inteligibilidad al mundo “real”. “La dialéctica -afirma Munizaga- es la llave que abre el pórtico del saber (desde donde se conoce lo que es) al cual aspira el verdadero filósofo” (p.6), y este lugar predominante adquiere consistencia si se quiere reconocer en la reminiscencia el camino apto para llegar al conocimiento. Se desprende del diálogo *Teeteto* lo siguiente: “Has respondido bien y con decisión, hijo mío; es preciso decir siempre las cosas como se piensan. Se trata ahora de examinar en conjunto, si esta concepción de tu alma es sólida o frívola” (Platón, 1871, p. 174). En este relato, se llega al conocimiento verdadero mediante el cuestionamiento meticuloso de lo que se piensa, sin engaños, exponiéndonos a nuestro propio *no saber*. Es decir, el diálogo ayudará a parir, a *dar a luz* a la verdad (recordando la *salida* de la caverna

⁵ Se hace necesario tener en consideración que aquello que se entiende por dialéctica en los inicios del desarrollo filosófico de Platón no se mantiene estático ni se constituye a partir de una definición cerrada. La dialéctica avanza y se precisa en cuanto a su método e implicancias, y va adquiriendo nuevas dimensiones a través de su obra. Es posible notar un desarrollo de este método de razonamiento más ligado a la refutación y formulación de preguntas y respuestas en diálogos tempranos (las conocidas “preguntas socráticas” ya utilizadas en estrategias pedagógicas y argumentativas), que posteriormente se acercará a una estrategia epistemológica más sólida en su metodología, vislumbrada en diálogos posteriores. Como indica Munizaga: “La dialéctica constituye, un elemento fundamental en el pensamiento de Platón; comprenderla es una labor que involucra gran esfuerzo, esto es así porque el filósofo nunca agota los detalles y aristas que incluye bajo la noción de «dialéctica». Lo que nos motiva a decir, preliminarmente, que es plausible sostener la existencia de una «teoría evolutiva» de la dialéctica en el pensamiento de Platón, de allí que lograr un acercamiento efectivo de lo que Platón comprendía bajo este concepto se logre solo en el contacto con la totalidad de la obra platónica, o, al menos, con los diálogos directrices que marcaron las etapas de su desarrollo filosófico” (Munizaga, 2014, p.4).

y el *acceso a la luz* que para Platón se enlaza al camino del conocimiento, así como también la conocida analogía de Sócrates como partera). Pierre Hadot en su libro *¿Qué es la Filosofía antigua?* precisa el alcance de la dialéctica platónica:

La dialéctica platónica no es un ejercicio puramente lógico. Es más bien un ejercicio espiritual que exige de los interlocutores una ascesis, una transformación de ellos mismos. No se trata de una lucha entre dos individuos en la que el más hábil impondrá su punto de vista, sino de un esfuerzo hecho en común por dos interlocutores que quieren estar de acuerdo con las exigencias racionales del discurso sensato, del *logos* (1998, p.75).

Este punto señalado por Hadot nos otorga una pista, pues desplaza a la dialéctica del plano puramente lógico: más que ejercicio en el que se disputa con las armas del silogismo, se trataría de una transformación del alma de los interlocutores que responden, en dicho encuentro, a las “exigencias del lógos”. La etimología de la palabra, que deriva del griego *dialegein*, indica este principio de relación o encuentro *en* el lenguaje. Como señala Gómez: “este ejercicio mental, lejos de agotarse en una cuestión gnoseológica, implica necesariamente una experiencia práctica y formativa” (2018, p.81). Habrá que tener en cuenta, como ya hemos señalado, que el concepto de dialéctica experimenta modulaciones a través del pensamiento platónico, acentuándose esta dimensión formativa o espiritual de la dialéctica, que vislumbra cada vez una mayor preponderancia del rol del alma y de su impacto en ella. La transformación del concepto de dialéctica destacada por Hadot permite comprender que, a pesar de que en un primer momento el trabajo de Platón parece gravitar en torno a la *definición del problema* que recorre los diálogos, luego este método se desarrolla y avanza hacia la puesta en práctica de lo que sería, más bien, un ejercicio en el que efectivamente se transforme el entendimiento que se tiene de la realidad y la vida.⁶

Teniendo en consideración estas precisiones, es posible volver a la discusión que yergue entre dialéctica y retórica, enmarcándonos nuevamente en el papel del lenguaje en el pensamiento de Platón. A pesar de que, en primera instancia, suele destacarse el enjuiciamiento que Platón hace con respecto a la verdad o falsedad de los discursos que se construyen de la mano de la retórica, cabe matizar la denigración y jerarquía que se establece entre ellas, y que ha posicionado a la retórica por debajo de lo que sería un verdadero *arte*

⁶ Considerar este *movimiento del alma* que permite la dialéctica nos permite comprender por qué no existe en los diálogos platónicos una conclusión definitiva de los temas que los desencadenan. En ellos, se plasma más bien el movimiento de un *pensamiento en comunidad, dialógico*, en donde es esencial la posibilidad de transformarse a sí mismo en este encuentro con otros, que convergen en un modo de ser y actuar en esta búsqueda de la Verdad y de la Idea suprema de Bien.

discursivo que examina el conocimiento y no espera la imposición de lo que “el más hábil” descubre en el proceso. Campos, en su ensayo, aborda el desafío de pensar el vínculo entre filosofía y dialéctica más allá de dicha confrontación:

Conocido es el diálogo *Fedro*, donde Platón establece la posibilidad de una retórica al servicio de la filosofía o la dialéctica. Si bien, el diálogo trata de mostrar cómo no puede haber arte retórico sin soporte en la dialéctica, esto bien puede servir para sostener lo inverso: que no puede haber filosofía con fuerza persuasiva sin algún tipo de recurso a la retórica. Platón, en efecto, afirma que si la retórica consta de dicho fundamento en la “verdad”, puede ser, además, un instrumento muy efectivo para comunicarla. Con el fin de obtener este estatus, toda retórica necesitaría de la dialéctica para fundarse en cuanto discurso (2018, p.28).

Por un lado, Platón demuestra un alejamiento crítico frente a la retórica, principalmente por el uso de la oratoria dentro de la política, que termina perjudicando el ejercicio mismo de democracia, puesto que, a partir de la obra del *demagogos*, el arte de la oratoria, o la utilización de la retórica como metodología para la creación de discursos, serviría potencialmente para la ilusión y el engaño del pueblo ateniense. De ahí que Platón denigre a la retórica como arte discursivo, contraponiéndolo a la palabra filosófica que afirma el proceso dialógico y no impositivo que predispone al alma al esfuerzo que implica caminar hacia el saber que se da a luz. Al contrario, el poder persuasivo de la palabra que despliega la retórica puede representar un peligro político y educativo, si es que esta persuasión no se guía por la diferencia entre lo justo y lo injusto, tema primordial para el filósofo cuando se trata de pensar en un Estado ideal. Sin esta insistencia por el trasfondo de un discurso que se sustenta en su relación a la verdad, y que por tanto debe contribuir a la transformación del alma con vistas a *actuar y vivir de otro modo*, se termina mal comprendiendo el poder del lenguaje, y la facultad de *embellecer un discurso* se pone al servicio de cualquier postura, sin criterios éticos. Comentando el diálogo *Gorgias*, donde Platón desarrolla “un examen fundamental de la retórica”, Oyarzun afirma:

Ésta [la filosofía], ha de disputarle [a la retórica] el patrimonio de la palabra, del *lógos*; funda su pretensión en su fuerza para remitir el *lógos* a la verdad, como palabra justa: la «verdadera retórica» [la «retórica de la verdad»] no defiende –no cuida las apariencias–, sino que acusa, devela, desenmascara. Esta retórica categórica y categorial –en cuanto sabedora de los principios (las leyes) de la acusación, concedora de lo justo y lo bueno– se confronta, pues, con la retórica existente –y dominante– en nombre de la verdad (2002, p.364)

Retórica de lo verdadero versus Retórica del engaño: la formulación de Oyarzun nos recuerda hasta qué punto la confrontación de la filosofía con la retórica cumple un papel

determinante en la constitución de la filosofía como tal. También nos recuerda, del mismo modo que lo hace Campos, que más allá de la separación jerárquica entre una y otra, ambas se entrecruzan en la pregunta por las potencias y posibilidades del lenguaje: “¿Hay una retórica filosófica? ¿una filosofía retórica? ¿retórica operando en el corazón de la filosofía? Estas son, sin duda, preguntas inquietantes para la filosofía, pero que, sin embargo, nunca han estado ausentes del texto filosófico” (Campos, 2018, p.29). Tanto retórica como dialéctica se entrelazan en la afirmación de un necesario “arte de conducir las almas por medio de las palabras” (1988a, 261a). Quizás por esto, a pesar de la disputa entre dialéctica y retórica, existe una cierta reivindicación por parte de Platón, que desestabiliza la jerarquía estricta que él mismo establece. Ambos *ejercicios/artes*⁷ se relacionan en y desde el lenguaje. Y si bien aparecen contrapuestos a primera vista por el estatuto de verdad o falsedad que cada uno comporta, el hecho de que la filosofía no pueda prescindir de la retórica nos brinda una apertura polémica hacia la propia Filosofía. Esto, ya que Platón asume una cierta utilidad de la potencia persuasiva de la retórica, que permanece presente en la dialéctica, en tanto que intensificaría la llegada del discurso *verdadero* hacia el público aún no instruido en el contenido presente del discurso: “es preciso conocer la verdad para poder persuadir mejor mediante el discurso (*la persuasión se alimenta de la verdad* 260d-e) –dice en *Fedro*–, ya que sólo así se puede distinguir entre las cosas y aportar mayor claridad (262a)” (Campos, 2018, p.28).⁸ La retórica asume así una utilidad política/pedagógica, y entonces la discusión se desplaza desde la mera dicotomía de los discursos falsos o verdaderos, del engaño o realidad de un discurso, hacia una pregunta sobre los modos y objetivos de utilización del discurso en ambas disciplinas, haciendo cada vez más compleja -o nula- la disociación entre ellas. Si en la retórica encontramos una construcción de silogismos *para*

⁷ En Platón existe una disociación entre arte (*téchne*) y ejercicio (*empeiria*). En su trabajo “Retórica y dialéctica en Platón, ¿déficit o superávit?”, Méndez repara en esta distinción que Platón enarbola para demostrar el carácter degradado de la retórica: “Platón se muestra reacio a compartir la valoración de la retórica realizada por los sofistas debido a que duda que ésta merezca ser incluida entre las *téchnai*; «(...) una *téchne* implica siempre la posesión de una destreza, habilidad o pericia que permite al que la posee, el *technites* o experto, aplicar correctamente determinados conocimientos organizados dirigidos a un fin». Por una parte, la considera deficiente desde el punto de vista epistemológico «(...) porque apunta hacia lo placentero sin lo mejor: Niego que ésta sea un arte; es un ejercicio porque no tiene ninguna comprensión racional de las cosas que administra (...) pues yo no llamo arte a una cosa que carece de justificación». Por otra parte, y de manera complementaria, es insuficiente desde la perspectiva ética en tanto que «(...) es, según parece, productora de una persuasión que hace creer, pero no de una persuasión que enseña con referencia a lo justo y lo injusto»” (2015, p.363).

⁸ Campos identifica los principales puntos de confrontación entre retórica y dialéctica, tal y como estos se delimitan en el diálogo *Fedro*: “Entre otras ideas presentes en el *Fedro*, resumimos: La persuasión de la dialéctica genera recuerdo (*anamnesis*), no así la de la retórica (275a); La dialéctica requiere siempre partir por la definición (237c, 265d, 237c-4, 236b); el *logos*, el discurso dialéctico, es un ser vivo, más precisamente un *zōon* (264c), mientras que el retórico es siempre letra muerta; el discurso dialéctico divide las ideas naturalmente como las divisiones del cuerpo (266a-c), mientras que en el retórico se observa un des-orden (235a), un sin-pies-ni-cabeza; el dialéctico también es el que tiene conocimiento acabado de la naturaleza de las distintas almas, pues a ellas están dirigidas los discursos (270b), mientras que el retórico se caracteriza por su desconocimiento en esta materia” (Campos, 2018, p.30).

persuadir, es decir, si existe una explicitación del objetivo de *influir del mejor modo*, del modo más eficaz, en la dialéctica la pregunta por la persuasión no queda excluida, a pesar de que en un primer acercamiento a este concepto se pueda hablar de ella como una disciplina lógica que reniega completamente de la persuasión. Resulta importante reparar en el suelo común del que parten el retórico y el filósofo: la convicción acerca de la poderosa (y en consecuencia peligrosa) naturaleza del *lógos* en tanto herramienta de persuasión. De ahí que Campos pueda afirmar en su ensayo, utilizando como referencia a Derrida, que la retórica se presenta como el “peligroso suplemento” de la filosofía: “La retórica, en ese sentido, sigue siendo para Aristóteles exterior a la dialéctica –como sucedía también en Platón–, sin embargo, a falta de fuerza de aquélla, la retórica puede, casi imperceptiblemente, reemplazarla, usurparle su función. En ese sentido, y debido a su carácter exterior, la retórica es un peligroso suplemento” (2018, p.45).⁹

Vemos así como el “arte de las bellas palabras” y el “verdadero arte discursivo” se tensan en una relación que desborda la disociación entre discurso verdadero y discurso falso, activando una pregunta por los usos del lenguaje, así como también por la transformación que el lenguaje introduce en la relación que se tiene consigo mismo y el mundo que se abre con el lenguaje. Volviendo a Platón y Aristóteles, nos acercamos a los primeros esbozos de lo que, en épocas posteriores, se delimita como Filosofía del lenguaje. Ahora bien, en el marco de nuestra investigación, quisiéramos centrarnos en la pregunta por el nombre, por la cuestión del nombre *en* la filosofía, remontándonos a ese núcleo que funciona, desde la perspectiva de Platón, como instrumento del lenguaje: “¿Qué hacemos cuando nombramos con el nombre en calidad de instrumento?”, se pregunta Sócrates en el *Cratilo* (388b), estableciendo un símil entre el nombre y la lanzadera, el instrumento del telar nos permite tejer. Pues así como la lanzadera separa los hilos, así también los nombres separan las realidades que nombran: “El nombre es el instrumento que enseña y discierne las esencias” (388b). Sócrates nos advierte de ese modo que el lenguaje es una acción que se realiza con palabras, con los nombres que son sus instrumentos, inaugurando un determinado modo de

⁹ Este hecho, así como también el hallazgo de una riqueza retórica en los propios textos filosóficos, da paso a las fecundas interrogantes que realiza Valeria Campos sobre la dialéctica y la retórica tanto en Platón como en Aristóteles. La fórmula que establece que la retórica sería el “peligroso suplemento” de la filosofía introduce una pregunta por la capacidad del discurso filosófico de cumplir su función de *expresión* del ser. Tal entrelazamiento donde se esperaba separación abre un fecundo campo reflexivo, especialmente en lo que respecta a una desjerarquización de la oposición entre dialéctica y retórica que se muestra como evidente en un primer momento. Esta porosidad de la relación entre dialéctica y retórica, entendida como polémica y no simplemente dicotómica, nos ayudará a pensar, más adelante en este trabajo, la relación que se establece entre poesía y filosofía, ya no sólo reduciendo el problema a la cuestión de un “uso filosófico de la metáfora”, sino comprendiendo que se trata de *modos de escritura* que convergen y se reencuentran de maneras inusitadas.

comprender el lenguaje desde la nominación. Pues del mismo modo que las lanzaderas sirven para realizar diversos tipos de tejido, finos o gruesos, o utilizando diversos materiales, cada nombre tendrá su finalidad, si con ellos se espera distinguir la esencia de las cosas. Por este motivo, si tratamos de adentrarnos en el problema del lenguaje, no podremos examinarlo sin antes pensar esta *rectitud* que se le exige al *nombre que dice la cosa*. “Acerca de la rectitud de los nombres”: así titula Giannini su ensayo sobre el *Cratilo*, recordando que para Platón “el acto de nombrar no representa uno entre otros. Por el contrario, es el acto solicitante por excelencia ya que por él tenemos acceso al ser del ente. (...) Este es por lo menos el ideal al que deben acercarse las palabras; *dejar ver, a través de ellas, el ser de las cosas*” (pp. 57-58). Intentaremos concentrarnos con Platón en este punto de origen de la palabra que nombra, y en la posibilidad de conocimiento que ella ofrece respecto de lo que se nombra. La pregunta que atraviesa con insistencia este trabajo retoma los hilos de la lanzadera de Platón: *¿qué es el nombre? ¿qué se nombra cuando se nombra?*

1. Aproximación a la rectitud del nombre en la filosofía occidental: El conocimiento de lo nombrado

El pensamiento es por esencia una potencia de dominación. No para hasta encauzar lo desconocido a lo conocido, hasta fragmentar su misterio para hacerlo suyo, aclararlo. Nombrarlo.

Anne Dufourmantelle. *Invitación*.

Al remitirnos a la relación que se establece entre el nombre y lo nombrado podemos admitir que nos enfrentamos a un lazo complejo, del que una larga tradición filosófica ha intentado hacerse cargo. Se trata de una relación por definición inestable, que emerge del espacio paradójico donde se tensa el vínculo entre lenguaje y pensamiento, entre lenguaje y mundo, y en torno al que confluyen diversas teorías y concepciones de la realidad que, aunque remotas, continúan repercutiendo hasta hoy en un extenso campo de discusiones filosóficas. Advirtiendo esa condición de inestabilidad, se torna complejo admitir una concordancia simple y segura entre la palabra y la cosa que se nombra, correspondencia

necesaria para todo aquel que desee afirmar el *deseo de conocer a través de ella*, abogando, como lo hace Platón, por un conocimiento esencial, capaz de *decir lo que la cosa es*.

Para comprender los alcances de este problema, nos detendremos en el diálogo *Crátilo*, que justamente tiene como asunto “la rectitud de los nombres”, y la posibilidad de establecer la verdad en el ámbito del lenguaje. En este diálogo, Platón oscila entre los extremos del convencionalismo y del naturalismo para discutir principalmente la naturaleza y origen del lenguaje, “el acontecimiento ontológico-lingüístico: del originario decirse de la cosa” (Giannini, 2016, p. 48). Esta cuestión dialoga con la relación identitaria entre la palabra y el ser de las cosas, lo cual necesariamente nos lleva de vuelta a la pregunta por la función del lenguaje frente al conocimiento de la verdad. No se debe dejar pasar que, tal como afirma J. L. Calvo en la introducción al diálogo, “El *Crátilo* no es un estudio del lenguaje en su estructura y funcionamiento. Es un debate sobre la validez de este para llegar al conocimiento” (Calvo en Platón, 1992, p. 349). Por ende, el diálogo fluctúa dentro de la discusión sobre la capacidad inmanente del lenguaje para la captura del ser inherente de las cosas, que a su vez permitiría el conocimiento en clave platónica, esto es, la capacidad del *lógos* -la fórmula verbal del pensamiento razonado- para devenir un instrumento de conocimiento verdadero. Veremos, por tanto, que del cumplimiento o incumplimiento de la identidad entre nombre y cosa, pende la posibilidad de abrirse un camino hacia lo verdadero mediante el lenguaje. La categoría de identidad, además, será determinante para precisar uno de los ejes de nuestro trabajo, a saber, la condición aporética de la premisa que sostiene la idea de una *propiedad del nombre*. Se juega aquí, como indica Biset comentado las políticas del nombre propio desde una perspectiva derrideana, una “pulsión de propiedad en un doble sentido: apropiarse de un nombre y fijar lo propio de un nombre” (2013, p.108).

Ingresando de lleno al diálogo mencionado¹⁰, se reconoce una insistencia de las preguntas que rondan en torno al nombre. En 421a, por el intermediario del adjetivo verbal *onomatón*, lo nombrable, el nombre de «nombre» -*ónoma*- se define como “aquello sobre lo que versa nuestra conversación”; “*ónoma* es el «ser» sobre el que precisamente se investiga”. En esta búsqueda, Platón se pregunta tanto por el origen de la palabra, como también por la naturaleza de la relación que se establece entre el nombre y lo nombrado:

¹⁰ Es importante destacar que, al ser parte de una etapa temprana del desarrollo de la obra de Platón, es posible vislumbrar en este diálogo una propuesta escritural en la que se pone en práctica y se visualiza estructuralmente el método dialéctico que el filósofo propone. El diálogo versa sobre el examen de la rectitud de los nombres y la posibilidad de conocer verdaderamente mediante estos, análisis que se efectúa a través de la refutación y las conocidas preguntas socráticas o *mayéutica*.

¿conocer el nombre es conocer lo que se nombra?, ¿un nombre alterado, mal puesto/mal dado afecta a lo real nombrado?, ¿es el nombre quien debe, en su formulación, reflejar a lo nombrado *en-sí*, o bien, debiese ceñirse fundamentalmente a una construcción consensuada y pactada que no asume como necesidad estricta la búsqueda de lo esencial? Para tantear el porqué de este retorno al origen y a la naturaleza del lenguaje, que emerge como un asunto crucial en el desarrollo del pensamiento filosófico, Giannini da los siguientes indicios al comienzo de su ensayo sobre el *Crátilo*:

En el lenguaje que recibimos nos viene transferido, de un modo que habrá que determinar, el pensamiento y el mundo ya hecho de los otros. A esta transferencia tranquila, sin sobresaltos, de 'un mundo' a través del lenguaje es lo que llamamos experiencia común. Podríamos también llamarla 'tradición', esto es, la capacidad de subentender, a partir de los mismos signos, las mismas cosas. Surge el problema cuando nos queda oculto lo subentendido y empezamos a no entender ese mundo o, simplemente, a sentir que ya no coincide con nuestro mundo (2016, p. 44).

El lenguaje, en el sentido que se anuncia aquí, funcionaría como método de transferencia de un mundo preconstituido a través de los signos que “dicen las cosas”. Esta concordancia entre el lenguaje y un discurso ya configurado y sedimentado como tradición será el gatillante de la crítica que el heredero del lenguaje experimenta ante la extraneidad del mundo que en los nombres se transfiere. En el caso de Platón, esta inquietud se agudiza por el imperativo de alcanzar a través de la nominación el conocimiento verdadero. Es ahí en donde se hace necesario interrogar qué es lo que efectivamente se conoce a través del lenguaje, cómo surgen y se constituyen las palabras, no como un simple rastreo de la historia de la palabra y su evolución, sino más bien como búsqueda del origen e identificación de la relación establecida entre el lenguaje y la cosa que se espera conocer.

Surge así este recorrido arqueológico por el camino que transita el nombre, desde su constitución originaria hasta la utilización tradicional y cotidiana. La etimología cumple un rol significativo en este diálogo de Platón, ya que en cada ejemplo se intenta demostrar que aquel signo no sólo referencia, sino que *dice a la cosa*, dando indicios de lo que *es* mediante el significado que se maneja comúnmente. Tal ejercicio a partir del desentrañamiento etimológico del nombre carga la pretensión de examinar el significado, disgregando la relación que establece con el conocimiento en base a la verdad o falsedad de lo que se dice, tomando en consideración lo que se entenderá por conocimiento verdadero y esencial con Platón. Ahora bien, examinar el nombre conjuntamente con su significado, demuestra el modo de comprender al nombre en este punto, el cual funcionaría como una proposición que

puede o no, decir correctamente, reduciendo en el nombre esta unión predicativa, como composición que incluye necesariamente la significación de lo nominado. Tal como destaca Flórez:

“La gran mayoría de etimologías dadas en el Crátilo se resuelven a través de una proposición, es decir, el nombre es una proposición en sí misma. (...) Por ello la verdad o falsedad de los nombres depende para Platón de la propiedad con que su poseedor lo asuma.” (2009, p. 55)

La dependencia destacada con respecto a la relación entre el nombre y quien lo posee para vislumbrar el correcto decir, denota el carácter propositivo de tal signo, el cual necesariamente debiese tender a una buena nominación, adecuada siempre a lo que la *cosa es*, extendiendo su ejercicio más allá de sólo referenciar. En dicho sentido, y retornando a la etimología y quien la ejerce, este estudio se desarrolla en función de examinar la palabra que nombra a cierto ente, dilucidando la propiedad establecida entre lo dicho y la cosa: “Lo que afirma el etimólogo es que el nombre 'dice', y de una manera objetiva -o sea en su propia estructura- lo que la cosa es. Que el nombre no funciona como mero signo indicador sino como un decir, como un significado” (Giannini, 2016, p. 47).

Frente a esta inflexión del nombre como proposición, nuevamente el problema del conocimiento -bajo la concepción de Platón y su búsqueda de un conocimiento *ideal*- parece quedar supeditado a la determinación de lo que el nombre efectivamente dice, en relación a la propiedad fundada entre signo y significado. Desde el examen de dicha unión predicativa en el nombre, emerge, o se hace aún más visible, la pregunta sobre la naturaleza del significado contenido que influye sustancialmente en la calidad -ideal o aparente- del conocimiento, lo cual da lugar a esta relevante disyuntiva que intenta responder el origen del significado que *dice lo que es*: o se constituye *dentro* del lenguaje, y sin la necesidad de un conocimiento esencial de la cosa, la dice y significa en un acto que nos permite la relación cotidiana y consensuada con *lo que es*, o por el contrario, la cosa, ella misma, dice su logos y el nombre sonoro es un efecto de ese decirse. (cf. Giannini, 2016, p. 49). Dicho de otro modo, el signo sonoro que logra consolidarse como nombre utilizado comúnmente, emerge de ese “decirse” de la cosa, que a su vez se condice con su esencia.

El lenguaje se mantendrá principalmente en el campo del nombrar, y el nombre además de instrumento para aquello, presentará la característica de proposición, por lo que será juzgado bajo los parámetros de falsedad o verdad de lo que nombra. El origen de la palabra -sin discernir morfología o gramática entre ellas- tendrá relevancia para esta etapa

del pensamiento griego precisamente en el impulso de comprender, primero, si el nombre se condice con lo nombrado -si se identifican-, para desprender de allí la exactitud que se necesitaría para que el lenguaje se entienda como vía apta para el tan anhelado conocimiento verdadero.

En el diálogo *Crátilo*, las dos posturas que se enuncian anteriormente, y que guardan relación con lo recién expuesto, convencionalismo y naturalismo, serán representadas mediante los personajes Hermógenes y Crátilo respectivamente. Platón, a través de la voz de Sócrates, oscilará por los argumentos de ambos a lo largo del diálogo, examinando esta reflexión. Del naturalismo, interesa tener en consideración que se fundamenta en la idea de que los nombres emergen naturalmente, postulando que la cosa misma posee su propio “decirse verdadero”. Cada cosa nombra su propio ser, con su *nombre en sí*, entendiendo desde allí que existe una unidad entre el nombre y lo nombrado, y no solo una relación referencial dada exteriormente con los nombres sonoros construidos. El origen de esta palabra se condice con lo que es la cosa *en su esencia*, por tanto no existen tantas opciones con respecto al carácter verdadero del nombre: o el nombre es siempre verdadero en tanto que refiere a la naturaleza de la cosa, o es simplemente falso porque no logra plasmar la esencia de lo nombrado. En vista de ello, se da por sentado que la cosa que será nombrada posee una esencia consistente e inmutable que haría posible que el (buen) *nominador*, quien lleva a cabo este acto de nombrar, logre conocer la naturaleza de lo que es. En este sentido, la cosa posee de antemano un modo natural de nombrarse, y aquel que la nombra debe ceñirse a dicha naturaleza para plasmarla fielmente en la palabra. En otros términos, el rol del nominador será capturar la esencia y el nombre verdadero, “*el nombre en sí*”, para transformarlo en un nombre fónico que permita comprender desde él, qué es lo que se nombra: el “legislador de los nombres” es, para Platón, “aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas” (Platón, 1992, 390 d-e).

Esta consistencia en cuanto a una esencialidad es lo que aleja principalmente al convencionalismo, que entenderá, por el contrario, que el origen del nombrar tendrá más que ver con un relativismo que con la plasmación de una *ousia* inalterable que se dice en el nombre. La pura convención dentro del lenguaje emergería precisamente por el no-acuerdo fundamental/fundacional dado naturalmente entre una cosa y su nombre, en palabras de Giannini, “la convención se impone a sí un punto arbitrario de partida a falta de una posición

o disposición común de las partes. (...) Liberada, entonces, de todo fundamento real, la convención no puede no ser sino arbitrariedad con-sentida” (2016, p. 51). La palabra, desde la perspectiva convencionalista, se constituiría arbitrariamente, y su uso sería persistente por hábito y costumbre. El origen de este lenguaje convencionalista se explica desde la exterioridad y desligamiento total con la cosa, no habría existencia de un vínculo inteligible entre el nombre y lo nombrado, por lo que, según esta idea, cualquier cosa podría llegar a nombrarse de cualquier modo, si es que su uso se torna habitual y se adopta como costumbre. Si nos preguntamos por lo verdadero en esta perspectiva, insistiendo en el lenguaje y su (im)posibilidad de llegar al conocimiento esencial, lo considerado como verdad radicaré en la convención arbitraria dada al momento de discernir este nombramiento, como un acto consciente y consentido de deliberación en el querer-decir. En la siguiente cita de Humberto Giannini, se comprende aún más este enjuiciamiento sobre lo verdadero, confrontándolo con la postura socrática que en este punto, al menos en el acto de nombrar, señala que debiese existir una búsqueda por la exactitud de lo que es:

quien anunciase, por ejemplo, que el caballo es un animal racional, emitiría sin lugar a dudas un juicio falso; pero, además, -y esto es lo nuevo para nosotros- 'estaría diciendo' (nombrando) falsamente al caballo, pues, lo diría -o lo estaría pensando- como animal-racional-pedestre, nociones éstas que connotan otro objeto y no el caballo. Hermógenes, por su parte, había sostenido que 'caballo es un animal racional' es verdadero para quien llama 'caballo' a lo que otros llaman 'hombre'. (Puesto que, como el lenguaje es arbitrario, según su opinión, cualquier nombre es lícito y recto). (2016, p. 53).

En suma, en la perspectiva convencionalista se encarna la idea de que tanto en la cosa como en el nombre o palabra que la dice, existe un margen de devenir continuo que se intenta captar y sobrellevar con el lenguaje, y es por esto que la verdad o falsedad de la exactitud del nombre para referirse a lo nombrado, guarda relación con el consenso logrado para juzgar lo verdadero. Se visibiliza la diferencia con el naturalismo, puesto que este último se fundamenta en la necesidad de una esencia inmutable de la cosa desde donde inicia y culmina el acto de nombrar: este acto es o no verdadero, dependiendo del traspaso de la *ousia*, del nombre primario al nombre fónico, o solo “nombre”.

En lo que concierne a Platón, este, mediante la voz de Sócrates, pareciera posicionarse desde la duda frente a la capacidad del lenguaje como vía de conocimiento de la realidad, negándose al convencionalismo de Hermógenes, que postula que el nombre será producto meramente del pacto y consenso logrado entre humanos, pero a su vez cuestionando la exactitud natural entre nombre y cosa nombrada defendida por la posición

naturalista de Crátilo. Declarará que “Es manifiestamente ridículo, Hermógenes -pienso yo-, que las cosas hayan de revelarse mediante letras y sílabas. Sin embargo, es inevitable, pues no disponemos de nada mejor que esto a lo que podamos recurrir sobre la verdad de los nombres primarios” (Platón, 1992, 425d).

Existe una oposición tajante hacia la idea de que el conocer el nombre es conocer la realidad, pero sin embargo, se hace inevitable utilizar este medio, por ser el único recurso que se tendría a disposición para lograr un discernimiento de las esencias al momento de comunicar. Este punto es fundamental, puesto que se habla de discernimiento de la esencia, pero no de un conocimiento total de ella, por lo que el naturalismo queda descartado por el hecho de que en él se da por sentado (en un razonamiento casi representado por lo arcaico y mágico) que la cosa se dice verdaderamente, y por ende el nombre que se construye, termina concordando con este nombramiento primario.

Sin ahondar en todo punto de inflexión, en donde Platón se acerca a acuerdos y desacuerdos con las posturas mencionadas, es posible adelantar vestigios de una conclusión que plantea que, si bien el nombre puede considerarse un instrumento para la enseñanza y discernimiento de las esencias, este no sería estrictamente necesario para llegar al conocimiento. Esta falta de necesidad designada al nombre para conocer se deberá, primordialmente, a que en el lenguaje, y a pesar de su intento por acercarse a las cosas mismas, existiría una imposibilidad para pensar en que un nombre, que surge del complejo y tardío rol humano de *conocer a través del alma*, sea la manifestación fidedigna de lo *en sí*, puesto que, para ello, habría que garantizar el justo traspaso del propio decirse de la cosa hacia un nombre fónico que se continuará utilizando en el cotidiano.

Sorteando esta dificultad, Platón dirá que “es posible conocer los seres, sin necesidad de nombre” (Platón, 1992, 439b). La verdad radicaría en las cosas y no en las palabras. Sócrates pareciera concluir que así como los nombres no sirven para proporcionar total certeza sobre la realidad, habría que optar por alguno de estos caminos: o la renuncia directa a conocerla, o acudir a otro método, el de dirigirse a los seres mismos para, de ser posible, afirmar o negar la exactitud de sus nombres, y no al revés. Esta sentencia se desprende en gran medida de la posibilidad de error de esa llegada a lo verdadero, puesto que a partir del ejercicio etimológico que se desencadena con diversos nombres, es que se advierten posibles fallas que pudiese tener el *nominador* (así como cualquier humano que desarrolla una *techné*), que dificultaría todo este acto de nombrar verdaderamente, acto humano que

requiere de una receptividad del alma para conocer la esencia. Tal posibilidad de errar, presente en la constitución del nombre, puede ampliarse hacia su propia aplicación, lo cual se asemeja, tal como propone Platón, al fallo de un retrato -imitación- mal aplicado: “y lo mismo que un retrato se puede aplicar a quien no le corresponde, así el nombre puede aplicarse al objeto que no le corresponde; es decir, se puede hablar con falsedad.” (Platón, 1992, p. 347). En este sentido, el nombre que *retrata* lo que es, podría, por un lado, no atribuirse correctamente a la cosa, enjuiciándolo como un instrumento que en tal caso, hablaría con falsedad. Sumado a aquello, la analogía realizada con un retrato destaca un carácter imitativo en tanto que el intento por la nominación de la cosa en su esencia podría fallar, es decir, y apoyándonos de las palabras de Giannini, “Platón emplea una hipótesis: existirían algunos pocos nombres 'primitivos' los cuales no 'dirían' lo que la cosa es, sino que la imitarían” (2016, p. 59). No todo nombre estaría concordando con la cosa esencialmente, sino que por el contrario, algunos de ellos se relegarían a una mera imitación de lo que es, que, al igual que el mal uso destacado anteriormente, estaría próximo a un conocimiento aparente o directamente, falso.

Retomando la degradación de aquello que se *aparece* sensiblemente, y que permite a Platón hacer la diferencia entre conocimiento real o sólo aparente, sería posible asumir que, frente a la constitución imitativa de los nombres, el lenguaje se reduce a una de las *techné* que no lograrían conocer rigurosamente. En base a aquello, sería conveniente interrogar la posibilidad o imposibilidad que poseería la verdad para *poder decirse* a través del lenguaje, puesto que la presuposición de que tal *verdad verdadera* (y no aparente) está efectivamente disponible para su enunciación, asume de modo prematuro una facultad del lenguaje frente a tal conocimiento que se alza en su esencialidad.

Si la pregunta está dirigida desde los primeros momentos del diálogo hacia la exactitud o inexactitud de aquel nombre fónico con respecto a la esencia, se nos aparece la paradójica pregunta, igual de fundamental, sobre cuál es la posibilidad de la verdad como *ousía*, de hacerse presente a partir de un nombre fónico. Por ende, tenemos que: o la verdad es supralingüística, es decir, no puede decirse en su literalidad, o bien, es necesario y posible que la verdad de la cosa se diga, y el nombre podría significar un instrumento primordial para ello. Con respecto a la primera afirmación, es relevante recordar que como construcción fónica, el nombre no posee una total rectitud en su ser concordante con la esencia de lo nombrado, por lo que la verdad en este sentido, estaría más cercana a una “verdad”

consensuada que tiende a ser transferida como una comprensión singular de mundo, y que no responde necesariamente a lo esencial inmutable. Esta precisión dificulta la afirmación fehaciente de la posibilidad del decir la verdad de modo literal, esto ya que el carácter contingente del decir lo verdadero, tendería a una imposibilidad de nombrar sin extravío hacia la multiplicidad de verdades que se distancian, evidentemente, de *una* esencialidad. Sobre la segunda interrogante, aquella encontraría fuerzas afirmándose de la idea de que todo ente es efectivamente decible o nominable, y a su vez, comprendiendo tal nominación como un elemento clave para poder *decir la verdad* mediante una práctica discursiva que entienda que tal discusión responde a una significativa urgencia. En base a ello, el nombre cumpliría efectivamente el rol instrumental de discernir y enseñar esencias que ordenan lo múltiple de lo que aparece, dentro de una práctica discursiva que sería la Filosofía, presentándose como aproximación a lo que *es*, imperfecta en tanto que tiene posibilidad de mal uso e inexactitud en el acto de nombrar, y limitada, puesto que lo verdadero, en Platón, radica en lo inteligible y yergue mediante la reminiscencia desde el alma, y no desde un instrumento que no es necesariamente una cosa-nombre en sí.

Es preciso, por lo tanto, analizar que la posibilidad que tiene la *ousía* de presentarse como nombre fónico, queda condicionada por esta jerarquía ontológica que desplaza lo verdadero hacia una inteligibilidad no captada por los sentidos, renegando de la variabilidad e inexactitud de la utilización del lenguaje como instrumento. La imprecisión de este acto de nombrar, así como también la utilización de tal instrumento, harán de este proceso, una interrogante y puesta en discusión constante, dejando en evidencia el panorama de discusión sobre el lenguaje en este prematuro momento, ceñido primordialmente, si se quiere, a una pregunta por la verdad y el cumplimiento de la conocida categoría de identidad, “*lo que es, es lo que es*”, aplicado al nombre.

Es importante retomar los roles dialéctico y retórico con los cuales se comienza a tratar la pregunta acerca del lenguaje, justamente porque si algo se concluye luego del recorrido realizado por este diálogo que ilustra el tema de debate, es que el nombre que se constituye como proceso que manifiesta la (relativa) realidad a través de su signo-significado, representa desde su origen una inestabilidad y dinamicidad en cuanto al conocimiento de lo nombrado. En tal caso, enmarcado en una compleja relación, se hará relevante procurar que las inflexiones que pueden darse en su modo de uso dentro de un discurso en ese camino de/hacia el aprendizaje sean soslayadas. No es desestimable, por

ende, que la atención se mantenga en el intento de sopesar la exactitud que se tensiona y desestabiliza, a partir de una búsqueda de prácticas discursivas que digan las cosas *tal como son*.

Desde ahí es posible reafirmar dichos como: “A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece” (Platón, 1988a, 247c), como señala Platón estableciendo una analogía entre el mundo de las ideas y la región que se encuentra encima del cielo¹¹, el lugar supraceleste. Si el filósofo y el poeta trabajan con la materia del lenguaje, la frontera entre uno y otro se establece en orden a la verdad e identidad de lo que se dice. En términos de implementación del lenguaje, el poeta, y sumando a este, cualquiera que haga un uso del lenguaje en el discurso no-dialéctico, interrumpiría el conocimiento; estas obras generarían todo lo contrario a un esclarecimiento de la esencia del ser, tratándose más bien de un encantamiento de las almas en su representación de la realidad aparente. Por tanto, no solo se representaría con el lenguaje al mundo sensible, que de por sí se entiende como copia degradada de la verdad, sino que sumado a aquello, la creación poética imitativa, proveniente de la inspiración, o el discurso que tiene por objetivo la persuasión, obstaculizaría aún más el camino para conocer.

Dentro de este marco de discusión es que se desenvuelven elementos de la filosofía de Aristóteles, en donde se demuestra la influencia de Platón en cuanto a la preocupación por el saber mismo, la contemplación, *el puro conocimiento de la verdad*. Es menester recordar que hablar de la filosofía que emerge desde Aristóteles requiere de una multiplicidad de aristas de discusión, puesto que existirán variados matices necesarios para entender de lleno a un filósofo y su obra. En esta oportunidad, destacaremos algunas cuestiones primordiales que nos ayudan a recalcar el problema del lenguaje en la filosofía antigua, como campo de estudio que se enlaza y relaciona complejamente con la realidad y el acercamiento a la verdad.

2. Aristóteles y la expresión de *lo que es* en el lenguaje: un vuelco a lo sustancial

En primer lugar, la posición frente a aquello que sería o no verdadero en cuanto al conocimiento esencial, varía de Platón a su discípulo. Aristóteles reconoce que, si bien sería

¹¹ En la edición de *Fedro* de Patricio de Azcárate: “Ninguno de los poetas de este mundo ha celebrado nunca la región que se extiende por cima del cielo; ninguno la celebrará jamás dignamente” (1871, p. 293).

apropiado pensar en esencias que organizan la diversidad de lo existente, se distanciaría de la dicotomía platónica de los mundos -inteligible y sensible-, ya que asumirá que tal esencialidad universal no se encuentra en otro lugar más que en la realidad concreta de los entes, es decir, a partir del conocimiento sensible -directamente accesible- sería posible alcanzar la universalidad. Se cuestiona la necesidad de otro mundo más real que el que ya es posible percibir y entender, o mejor, no habría necesidad de ideas como modelo para los entes concretos, puesto que la sustancia -compuesto de materia y forma-, es contenedora en sí misma de aquello que la define como tal cosa y no otra, “cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, y no accidentalmente, y que conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia” (Aristóteles, 1994, 1031b).

Frente a este vuelco hacia lo sustancial como principio organizativo de lo singular, Romano recalca que “aunque en lo singular percibimos lo general, en forma de pluralidad confusa, en realidad lo que se busca es la estructura esencial referida a los principios más universales” (2003, p. 54). El estudio aristotélico se desenvuelve en base a esta búsqueda por lo universal *en* lo singular, el encuentro con los principios fundamentales que ordenan la realidad en su conjunto. Es por ello que la metafísica persiste en un rol elemental para la filosofía antigua, puesto que se definirá precisamente como ciencia del ente en cuanto tal, estudio de las causas y principios de la totalidad de lo que es en tanto que es, o simplemente la ciencia del ser. La pregunta por el ser, el análisis del porqué de todo lo que es, a pesar de que se cataloga como una de las preguntas propias de la Filosofía, contiene una variabilidad en cuanto al modo de abordamiento en el transcurso del pensamiento filosófico.

En lo referido a Aristóteles, existe una pluralidad de niveles para tratar los problemas trascendentales de la Filosofía, es por ello que entre el campo ontológico para la pregunta por el ser, y el camino lingüístico como plano de análisis, no existe una disociación clara, puesto que parte de su contribución para el pensamiento se materializa justamente en aceptar el aporte del lenguaje -significativo- para el ser humano, ya que se comprenderá que el elemento conceptual será una vía de relación con la realidad, y que sin su presencia, dicha relación estaría más cercana a un carácter vegetativo y no humano. Romano destaca en su texto sobre realidad y lenguaje en Aristóteles que “el objeto de la experiencia sensible sólo puede venir al conocimiento del sujeto pensante en la medida en que se vuelve una forma conceptual, posibilitando así la definición” (2003, p. 53). Esto significa que la verdad se da

necesariamente dentro del lenguaje¹², en donde la percepción de la cosa deviene concepto y significado, sin necesidad de que el acto de nombrar se vea relegado a una posición de falsedad, como sucedía en el caso de Platón, en tanto imitación de lo ya degradado. Por eso, para Aristóteles, *el ser se dirá de múltiples formas*.

La doble lectura aristotélica¹³, mediante la metafísica y lo lógico-discursivo del lenguaje, plasmará una parte del ser desde un movimiento y cambio constante, toda vez que, como recordamos, la refocalización del conocimiento se plasma en la cosa percibida. La clásica pareja conceptual sustancia-accidente constituiría a todo lo que es. Por un lado, la sustancia (que encarna su *materia y forma*) se liga a aquello necesariamente presente en la cosa, que hace que ese objeto sea lo que es, y no otro. Por otro lado, el accidente, se dirá de lo contingente variable, *siempre* vinculado a la sustancia, hallado como atributo del ser, pero sin la condición necesaria que sí contendría lo sustancial.¹⁴ Esta concepción que afirma la multiplicidad de *modos de ser* de la sustancia, entiende que la realidad tanto en acto como en potencia -o impotencias e inactividades-, se mantiene en un cambio y movimiento constante, cuestión que puede desprenderse del pasaje aristotélico que citamos al inicio de este capítulo: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa” (Aristóteles, 1994, 1003b33), a saber, entendiendo al ser referido a una sola cosa en cuanto a sustancia, pero desde su accidentalidad contingente, se dirá *en sí* (ousía), y *en otros* (accidentes).

En cuanto al lenguaje, se comprenderá como convención de esa multiplicidad cambiante, y no como elemento natural, puesto que al desunirse del fin de decir/nombrar una inteligibilidad que se espera conocer como nombre-en-sí, la focalización del problema se amplía hacia la significación necesaria primordialmente para la comunicación. La tarea frente al plano lingüístico se desplegará, por lo tanto, hacia la búsqueda por una estructuración que permita, por un lado, la división entre el conocimiento y el no-saber en

¹² La herencia de Aristóteles potenciará el surgimiento de preguntas que tendrán lugar en el desarrollo posterior de la Filosofía, ejemplo de aquello será la pregunta por la posibilidad de existencia de elementos del pensamiento desprendidos de la intermediación del lenguaje y su conceptualización.

Derrida, en “Márgenes de la Filosofía”, retoma esta pregunta de Benveniste, que sintetiza uno de sus problemas principales: “La cuestión se convierte entonces en ésta. Admitiendo que el pensamiento no puede captarse más que formado y actualizado en la lengua, ¿tenemos medio de reconocer en el pensamiento caracteres que le sean propios y que nada deben a la expresión lingüística?” (1994, p. 218), en la interrogante sobre la disociación de las categorías de la lengua y del pensamiento.

¹³ Existe un tercer nivel de análisis, el teleológico, para comprender la filosofía de Aristóteles, pero no nos haremos cargo de ello en este escrito, puesto que el punto de interés radica en el ser y el lenguaje como problema ontológico-lingüístico.

¹⁴ En un esfuerzo por sistematizar el análisis del ser, en “Categorías”, Aristóteles reconocerá que los (infinitos) accidentes de una cosa pueden analizarse mediante las siguientes categorías: cantidad, cualidad, relación, lugar, posición, estado, acción y pasión. Todo esto remitirá a las posibles variantes del ser, que no son necesarias ni esenciales.

los discursos formulados¹⁵ (incluyendo discursos retóricos, referidos a una ciencia de la persuasión), y por otro, observar los elementos utilizados para estas construcciones discursivas. La finalidad de Aristóteles, centrándonos en el conjunto de obras que nos interesan y que confluyen en el campo de la lógica, sería “dar una forma discursiva adecuada (portadora, no sólo de verdad, sino también de certeza) a la ciencia” (Aristóteles, 1995, p. 10) En esta finalidad, se desprende nuevamente el enlace constante entre el estudio ontológico y el lenguaje, basado en el principio fundamental de la no-contradicción, *el más firme de todos los principios*, como se argumenta consistentemente en la *Metafísica* (libro IV), que no solo hará referencia a la verdad de un discurso, o a la constitución lógica del mismo, sino que también se amplía hacia la realidad de todo lo que es, que no puede no-ser al mismo tiempo.

Se dirá que “es, pues, imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (Aristóteles, 1994, 1005b), y a su vez, sobre el discurso predicativo, se estima que “es imposible que las enunciaciones opuestas acerca de la misma cosa sean verdaderas” (Aristóteles, 1995, 21b). El rol de la no-contradicción se dará, en un primer momento, por la afirmación o negación del ser, y en segundo lugar, se establecerá una afirmación o negación hacia lo que se dice de los seres, que no puede darse unánimemente. En ambos casos, se hará necesario el carácter identitario como base para el conocimiento, “precisamente porque en el mismo sujeto no pueden darse a la vez A y no-A, las predicaciones de A y no-A sobre él no pueden ser a la vez verdaderas” (Calvo, 1988, p.54). Lo sustancial del ser, así como el sujeto de una enunciación, requieren de esta fundamentación que asegura la unicidad de lo que es, la identidad que es siempre igual, distanciada de la multiplicidad accidental o predicativa, advirtiendo una visión lógica de la existencia y del lenguaje en su conjunto.

¹⁵ Cabe mencionar que en cuanto a la disociación de lo verdadero y lo falso que se *dice*, la trasposición de la opinión - ciencia de la persuasión- tras un saber verdadero -de la ciencia- se mantiene. La opinión, al ser un método empírico de conocimiento, puede resultar falsa; por el contrario, la ciencia debiera acercarse al estudio de lo universal y necesario para aproximarse a la verdad, “el que opina, en comparación con el que sabe, no goza de salud respecto de la verdad.” (Aristóteles, 1994, 1008b).

La discusión que se plasma al momento de discernir la opinión como saber aparente y sesgado, y una vía hacia el saber universal y necesario, se diversificará con el estudio lógico-estructural de los elementos que componen a los discursos - desde la naturaleza de las palabras, hasta la constitución de silogismos y proposiciones-. La inclusión de un estudio riguroso y sistemático sobre el cómo componer discursivamente, da por resultado una serie de obras que se esmeran en comprender las formas discursivas adecuadas, desarrolladas en los planos de verdad y certeza, para el alcance de la ciencia, tales como los “Tratados de lógica I y II” y “Retórica”.

Habíamos advertido la preocupación por la forma de construcción discursiva certera y verdadera y el estudio de los elementos que se disponen, ya de lleno en esto, y persistiendo en el elemento que nos interesa: el *nombre*, como aquello que dice a lo que es, estaría adecuado a la línea de la no-contradicción, puesto que se dirá de él que “posee cierto significado y que su significado es uno” (Aristóteles, 1994, 1006b), es decir, para hacer posible el lenguaje significativo, es necesaria la búsqueda por la universalidad/univocidad para nombrar a aquello que puede presentarse en múltiples atributos variables, y que a su vez pueda decirse y tener significado para sí mismo y para el otro. Lo nombrado será el ser que, a pesar de su variabilidad accidental, puede establecer un significado universal que permita comunicar y construir discursivamente.

Es preciso recalcar la visible necesidad de significado del nombre que establece Aristóteles con la siguiente sentencia: “no significar algo determinado es no significar nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo” (Aristóteles, 1994, 1006b). El pensamiento aristotélico fuerza a la unión de nombre y significado, alejándose con ello de la posición que busca distinguir el carácter falso o verdadero de un nombre en sí mismo. Para Aristóteles, a diferencia de Platón, el nombre no constituye una proposición susceptible de enjuiciamiento. Y es que al cuestionar que el nombre se constituye de modo natural frente a la cosa, sino que por el contrario, comprendiendo que aquella nominación tendrá tanto más carácter de convención que nombra a una realidad sensible singular, el nombre como construcción fónica, estaría desasido de un enjuiciamiento por lo verdadero y lo falso en sí mismo, puesto que lo nombrado no se condice con una relación frente al conocimiento esencial o aparente que lo califica, esto ya que la realidad que nombra no será ni más ni menos verdadera en términos de degradación mimética. El nombre no será ni más ni menos verdadero, solo será un signo constituido y utilizado para nominar lo que es, y en cuanto a la verdad o falsedad de lo dicho, este enjuiciamiento será trasladado al discurso, a la composición y división de lo que se dice a partir de tales palabras que, nuevamente, no niegan ni afirman por sí solas, pero que imprescindiblemente significan:

“lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división. Así, pues, los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: hombre o blanco, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos” (Aristóteles, 1995, 16a).

Esta breve recapitulación de puntos claves de la filosofía del lenguaje de Aristóteles, sobre la compleja relación que se desarrolla entre realidad y lenguaje, nos permite sostener

que en parte importante de la filosofía occidental, el lenguaje como nombramiento, y el nombre en sí mismo, transitan constantemente por la interrogante ontológica y de sentido identitario. Hemos notado que el nombre estará en constante pugna entre la verdad y la identidad, tanto en su constitución, como también en su uso e instauración en la comunicación cotidiana, fijando *la* significación como lo propio de un nombre, para evitar confusión con lo inclasificable, o no-clasificado.

Con todos los matices correspondientes al devenir inevitable del pensamiento filosófico, existe un problema en el nombre que se nos manifiesta desde su forma fónica, hasta en quien lo asigna, así como también en la cosa nombrada y su posibilidad de conocimiento. Fue considerada particularmente la postura de Platón en esta estructura dialógica sobre la exactitud de la nominación, puesto que la ilustración del diálogo propuesto basta para plasmar un primer punto fundamental, que luego es reforzado a través de Aristóteles: la propiedad del nombre, poseerlo, o darlo, en este momento, se efectúa en tanto es posible afirmar que el principio de identidad y de verdad -como acercamiento a las esencias, a lo que es en sentido unívoco, y la *identificación* necesaria con lo nombrado- se cumplen.

Estableciendo los niveles de verdad e identidad en este cuestionamiento, puede declararse, si se quiere una negación de la diferencia. El lenguaje comunicativo/significativo, o lenguaje pensado como vía de conocimiento, exige cierta fijación de *la* significación propia del nombre, y una inscripción del sentido que se le apropia. Lo inclasificable o no-clasificado será la infinidad imposible de nombrar en su amplitud. Se tratará de nombrar lo propio de un nombre, y de establecer su propiedad desde la afirmación de identidad y verdad, generando un todo coherente, unificado esencialmente, que se *apropia* lo esencial y lo identificable como tal, y al contrario, *expropia* en su constitución fónica y significativa, la variabilidad infinita imposible de nombrar. Así, dar nombre, o tener nombre, estar en posesión de la palabra que nombra, será un proceso interrogado y siempre presente en su actualización, por lo que esta entrada al tema nos permite pensar en conjunto el encauce del interrogado cuestionamiento, y reflexionar, ¿qué pasa cuando se cuestiona el nombre mismo, su propiedad? ¿qué hay de propio en un *nombre propio*?

Capítulo II

La inflexión contemporánea hacia la impropiedad del nombre

Lo que fluye no tiene nombre.
(Y si lo que fluye no tiene nombre
¿qué lo tiene?).

Mario Montalbetti. *Sentido y ceguera del poema.*

He visto muchos sitios que no podré calmar con un nombre.

Guadalupe Santa Cruz. *Esta parcela.*

Es sabido que los planteamientos filosóficos tienden al movimiento de su propio cuestionamiento, por consecuencia de que el abordaje de las problemáticas se actualizan y re-piensen constantemente. Incluso el fundamento, tanto como aquello que permite su concepción, se despliega como una instancia de apertura y desestabilización. En la reflexión sobre el nombre, tensada desde el dualismo clásico entre la rectitud de la representación y la falsedad del conocimiento, se centrará la atención en el proceso de construcción identitaria, que depende de lo que significa y representa el signo bajo las exigencias de la comunicación: el nombre, desde esta perspectiva, queda sumido en la constante búsqueda de la apropiación de sentido, y en la exclusión de la diferencia desde su origen.

Llegando a este punto de nuestro trabajo, y teniendo presente lo ya destacado sobre el tópico de la nominación y el supuesto de su propiedad arraigado, por un lado, en la lógica identitaria (*lo que es, es lo que es*), y por otro, en la insistencia en la afirmación de una verdad esencial, nos adentraremos en la interrogación abierta por el pensamiento contemporáneo acerca de cómo se comprende y representa el el nombre y lo nombrado, teniendo a la vista la ruptura que se establece con una concepción instrumental del lenguaje y con la búsqueda de un universal como garantía de conocimiento. Por ende, lo que nos interesa de esta perspectiva contemporánea sobre el nombre será el modo desestabilizante de esta aproximación respecto de las formas clásicas de abordamiento del tema. Se profundizarán, en este desplazamiento, una serie de fisuras en la pretensión de conocimiento universal, toda vez que la mirada contemporánea sobre el nombre estará posada en lo singular excluido

que insiste, en su condición de diferencia, y que nos posiciona en una inflexión crítica de la nominación como la concebimos anteriormente.

Roland Barthes, filósofo que tendremos en consideración durante este capítulo, de entrada pondrá en entredicho la insistencia humana de subsumir *lo que es* a la pregunta por el sentido. Desde dicha insistencia, se parte del principio de que cada cosa está dispuesta para ser nombrada, definida, reducida a un querer-decir verdadero y necesario. Esta disposición se inscribe en el marco de la matriz ontológica e identitaria que se *eleva* hacia la universalidad de sentido de todo hecho. Barthes dirá:

Pasión constante (e ilusoria) de contraponer a todo hecho, aun al más menudo, no la pregunta del niño: *¿por qué.?*, sino la pregunta del griego antiguo, la pregunta sobre el sentido, como si todas las cosas se estremeciesen de sentido: – *¿qué quiere decir eso?* A toda costa hay que transformar el hecho en idea, en descripción, en interpretación, en suma, encontrar para él *otro nombre que el suyo*” (1978, p. 161).

La persistente inclinación, “pasión constante e ilusoria”, dice Barthes, de extraer significancia, de intentar transformar un hecho en idea, en describir o interpretar su querer-decir, contiene un problema inicial que se explicita en el paréntesis propuesto por el autor: aquella pasión no solo es comprendida como permanente, sino que también se tilda de ilusoria, es decir, la pregunta que busca lo que quiere decir un hecho-cosa, se fundamenta en la *creencia* de que tal significación de la totalidad existe, y debe desencadenarse por tal pregunta, que a su vez posee un enfoque ontológico en su afán de conocer al hecho en sí. El sentido tras el hecho-cosa estaría fundamentado en una ilusoria división del sentido y sin-sentido, en el deslinde entre un sentido verdadero y otro falso, a partir de la premisa de una homogénea unidad de verdad que propone el saber como descripción de su sentido, como *otro nombre-idea* del hecho, a saber, se encuentra una intención de desvelamiento de una verdad “contenida” en la cosa.

La ilusión que envuelve la verdad: en este punto, se hace necesario, aunque sea de modo breve, volver a Nietzsche, puesto que su aporte intelectual repercute significativamente en las discusiones posteriores sobre este tema, las cuales comienzan paulatinamente a desprenderse de la división de mundos -inteligible/sensible, y a su vez, universal-singular-, generando una ineludible alteración en el pensamiento. En su crítica a la metafísica, indisoluble de una crítica del lenguaje (para él, filosofar de otro modo implica una renovación completa del lenguaje), Nietzsche se acerca al reconocimiento de del carácter

convencional, retórico por tanto, del lenguaje, que implica que el poder de decir no radica en el conocimiento ideal de la cosa misma.

En “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, el enigmático acercamiento al origen con sentido único y válido, es desvelado en el lenguaje como poder deliberativo que designa esta verdad, como ley constituyente que adecua lo dicho con la cosa: “se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad.” (Nietzsche, 1994, p. 4). Tal como nos propone más tarde Patricio Marchant, es posible vislumbrar un modo de “nombrar como bautizar, imponer la «verdad»” (2009, p. 147), en otras palabras, se halla un posicionamiento no neutral del lenguaje en tanto resultado de la experiencia que legisla el sentido dado, asumiendo que el lenguaje necesariamente se desarrolla cargado de subjetividad, en donde el nombre que (a)firma y se impregna al objeto, corresponde, más bien, a la imagen de un contrato que espera limitar, *pactar* el sentido, frente a la necesidad comunicativa: cerrar el sentido para posibilitar el lenguaje comunicativo.

Este poder de nombrar, que impone la demarcación del decir verdadero, revela, para Barthes, el carácter fascista de la lengua: “la lengua, como ejecución de todo lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista, es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir” (2007, p. 120). Barthes da aquí un paso decisivo, rompiendo con el clásico impulso por el conocimiento, con el persistente deseo de conocer la cosa en sí, coincidiendo con Nietzsche en que la llamada universalidad no es más que una significación consensuada. Esta noción de consenso y hábito en el lenguaje representará un poder con facultad de construir una verdad ilusoria, una designación metafórica en la relación que se establece con la realidad finita, y por ende selectiva, que no procede de una esencialidad natural. Retornando a Nietzsche: “el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye, el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, si no procede de las *nubes*, tampoco procede, en ningún caso, de la esencia de las cosas” (1994, p. 5).

No se necesitarán dos mundos para que uno de ellos sea lo más verdadero y lo no-imitativo, sino que bastará con uno que posea un lenguaje capaz de volver al mundo, una inteligibilidad significativa, en palabras de Barthes: “Lo que me ha apasionado toda mi vida es la manera en que los hombres vuelven su mundo inteligible. Es, si usted quiere, la aventura

de lo inteligible, el problema de la significación”.¹⁶ Aquel problema de lo inteligible, traspasado a la significación, denota un gesto decisivo respecto del conocimiento metafísico en términos clásicos, un quiebre que nos permite pensar en la nominación como un problema que reside *en* el lenguaje, que tiene la posibilidad de transitar en los márgenes de la singularidad, dándonos la licencia de cuestionar la identidad y la verdad del sentido único que se suponían contenidas en la palabra que nombra. Sin necesidad, por tanto, de enmarcar la pregunta por el nombre en el problema de su rectitud en pos del conocimiento esencial.

Se extiende, a partir de allí, la desconfianza en la condición instrumental-referencial del lenguaje. Como señala Esposito: “La cosa en particular -este pedazo de papel, esta caja de lata, este tizón ardiente- es inalcanzable por un lenguaje destinado a expresarse de acuerdo con conceptos universales” (2016, p. 124). Se torna manifiesta una incompatibilidad entre lo singular y lo universal que se hace presente en el lenguaje, que en la concepción clásica implicó necesariamente un desmedro de lo particular, que caía fuera de los conceptos que pretendían nombrar la universalidad. Tal como sentencia Agamben, “la palabra transforma la singularidad en miembro de una clase, cuyo sentido define la propiedad común (la condición de pertenencia)” (1996, p. 13), esto debido a que, a pesar de que es indudable la necesidad de un pacto y un hábito de nombrar de un modo preciso, para simplificar la referencia común de las particularidades que se presentan, el problema surge cuando se omite que esta necesidad limitativa que actúa abarcando lo singular como parte de una clase, se compone de una constante apropiación y expropiación de lo que será o no, propio de lo que se nombra, en un ejercicio infinito del decir y callar, inscribir y tachar, en el espacio regulador de la significación.

Para comprender la incidencia del lazo entre propiedad y nombre, como modo impositivo que recae sobre el ser nombrado, podemos retomar la reflexión de Barthes en *El grado cero de la escritura*. En un pasaje referido a la Enciclopedia, y a la relación que ésta establece con el mundo: *la clasificación y nombramiento de todo lo que es*, Barthes refiere al objeto-lámina que trabaja en conjunto con su definición, mediando la relación fluctuante entre humano y cosa que se desplaza en tanto multiplicidad, fijándola entonces en la concreción de un nombre y su sentido:

¹⁶ Barthes, R. *Le Figaro littéraire*, 13 de octubre de 1962. Texto extraído de Gallard, François. "Roland Barthes: Les mots, les choses". Rue Descartes, 34, 15-25. <https://doi.org/10.3917/rdes.034.0015>. Traducción facilitada por la prof. Rivera para el presente trabajo.

“¿Qué es esto? ¿Qué nombre darle? ¿Cómo darle un nombre? Surgen mil nombres y se desplazan unos a otros (...) de la misma manera que en el esbozo de un maestro el desorden de los trazos se resuelve finalmente en una forma pura y exacta perfectamente significativa, igualmente aquí todas las vibraciones del sentido concurren a imponernos una cierta idea del objeto” (1989, p. 141).

Convengamos que, tal como se despliega a través de los cimientos del entendimiento del lenguaje y las apreciaciones vistas con Aristóteles, para que el lenguaje sea posible, una condición mínima será que los “nombres” tengan un -solo- sentido, independiente de la afirmación o negación de lo que la palabra dice. Pese a ello, este poder identificado desde la apropiación que se establece *a través* del nombre, *nombrando* y *poseyendo*, responde a una lógica que cala más allá de la condición comunicativa, y que tendrá que ver con la propia concepción dicotómica de relación con el mundo, comprendiendo el ser-propietario y ser-propiedad como categorías fundamentales que influyen en un tipo de comprensión que define un modo de habitar en el mundo.

Tomemos nuevamente de Barthes la pregunta por el vínculo entre lenguaje y propiedad, que también fue esbozado en el pasaje previamente citado de Agamben:

“La propiedad depende esencialmente de una cierta división de las cosas: apropiarse es fragmentar el mundo, dividirlo en objetos finitos, sujetos al hombre en proporción misma a su discontinuidad: pues no se puede separar sin finalmente nombrar y clasificar, a partir de esto nace la propiedad” (1989, p. 129).

Es clave resaltar inicialmente que dicha propiedad se muestra basada en una dependencia particular entre persona y cosa, la persona por sobre la cosa. En definitiva, una arista del ser-sujeto se compone en esta faceta de ser o poder ser-propietario: “El mundo mismo no parece ser más que la falla natural a través de la cual las personas adquieren o pierden las cosas” (Esposito, 2016, p. 32). La captura o despojo del objeto realizada por el sujeto responde a un binarismo sustancial que, en conjunto con dualidades como lo animado/lo inanimado, se condicen con una jerarquía y por ende, con una clara disociación que podría traducirse a la fórmula: *persona no es cosa/ cosa no es persona*, la cual se torna importante inclusive en términos políticos, puesto que la disposición que subyace a dicha concepción brinda espacio a prácticas como la cosificación, haciendo de una persona una cosa, por ejemplo, susceptible de esclavitud.

Ahora bien, tales objetos-propiedad entendidos como objetos *sujetos* al humano en tanto clasificación y nombre, relacionados con el mundo-enciclopedia antes mencionado, ilustran de modo asertivo, por lo demás, la funcionalidad del nombre en pos de un campo de

apropiación que remite a la literalidad del lenguaje. En Barthes, tenemos que “el objeto enciclopédico está sujetado (se podría decir que es precisamente puro objeto, en el sentido etimológico del término), por una razón muy simple y constante: en toda ocasión está *firmado* por el hombre” (1989, p. 130). Por ende, el nombre -firma del humano en cada objeto percibido- encarna un modo de relación con el mundo, o mejor, esta forma de relación dicotómica entre sujeto y objeto se materializa en un nombre que es *obra* de autoría humana, continente de la propiedad común del sentido, del origen de un sentido.

Cabe preguntarnos ahora, desplazando esta apropiación que se da *a través* del nombre -el nombre como instrumento de apropiación frente al objeto-, hacia el nombre propio, aquel que por definición pretende el nombramiento de un ser singular, único y viviente, pero aún sin distanciarse del entramado que se contiene en él, en tanto producto compuesto de una definición o interpretación de mundo pre-construida mediante el lenguaje. Podemos, por lo tanto, interrogar de entrada: ¿Es posible -y a su vez, necesaria- una significación que unifique la multiplicidad de la identidad del ser viviente que se nombra? ¿Hay posibilidad de una apropiación y autoapropiación mediante un nombre que se dice propio?

1. Posibilidades del nombre propio: la (im)potencia de su propiedad

La relevancia de interrogar al nombre propio se alza a partir de la condición que se promete en sí mismo: que es aparentemente propio, es decir, es *apropiado*, o propiedad, de quien lo recibe, y a su vez, es *dado* por un otro, en un acto de nombramiento que a simple vista no se diferencia considerablemente de los demás ya estudiados, en su condición de firma humana antes referida. Ahora bien, al acercarnos a la materialidad de este acto, es claro que en términos de significación, como establecimiento de un marco que delimita el querer-decir de este nombre, acontece una imposibilidad, esto ya que los seres que se desenvuelven *bajo tal nombre*, se presentan como singularidades vacilantes en su ser y estar, que se anudan lingüísticamente solo mediante el azar en una palabra que no logra ni pretende significar bajo una intención de verdad.

Y es que si bien el nombre podrá presentar etimologías y raíces que configuren la definición arquetípica de un ser, aquello tendrá tanto más que ver con la creencia mítica en la posibilidad o incapacidad de influencia concreta de un nombre asignado en el ser, que un

establecimiento limitado del significado de lo que es, lo cual dispone hacia la duda frente a un eventual conocimiento del ser a través de *su* nombre, destacando desde aquí el evidente gesto disruptivo con el pensamiento antiguo sobre la rectitud esencial para el conocimiento, puesto que se desvela aún más que la concordancia entre nombre y cosa nombrada no se presenta como necesidad cúlmine.

En conjunto con este desprendimiento de la posibilidad de establecer un límite semántico preconstituido a cada nombre propio, se destaca, por el contrario, una “hipersemaniticidad”, o espesor semántico, tal como indica Roland Barthes al hablar de “Proust y los nombres” en la literatura, esto ya que -el mismo nombre- contiene la posibilidad de descubrir/desvelar la pluralidad de significaciones que se condice además con la pluralidad que se abarca al nombrar, presentándose como un espacio para explorar, desanudándose de la pretensión de establecer la propiedad natural entre lo nombrado y la palabra que lo nombra.

Se dirá que “la literatura es exploración del nombre: Proust ha sacado todo un mundo de esos pocos sonidos: Guermites” (Barthes, 1981, p. 54). Sin centrar aún la atención hacia la escritura literaria que, en esta primera aproximación, pareciera disponerse como posibilitante para dicha exploración y, a su vez, como lugar que permite una apertura por fuera del sentido normado (“la literatura es el espacio de la anomalía (verbal)” [Barthes, 1994, p. 151]), nos detendremos por ahora en el vínculo entre nombre y singularidad. Para Barthes, es el nombre el que permite el retorno de las singularidades, estremeciendo la unidad de conocimiento repetible que se construye en base a la identidad e intención de verdad de un contenido constituido, lo cual explica esta monstruosidad semántica¹⁷, compleja de limitar en una definición, pero que se da a luz en la escritura como pluralidad a descubrir desde la falta o duda de la significación emergida como origen identitario natural. Al tratar de precisar lo desplegado en el espacio del nombre propio como signo, se dirá que:

“Como signo, el Nombre propio se presta a una exploración, a un desciframiento: es a la vez un «medio ambiente» (en el sentido biológico del término), en el cual es necesario sumergirse bañándose

¹⁷ Para comprender tal expresión, tomamos de Barthes que: “El Nombre (...) es un signo, es un signo voluminoso, un signo siempre cargado de un espesor pleno de sentido que ningún uso puede reducir, aplastar (...) no conoce ninguna restricción selectiva, siéndole indiferente el sintagma donde está ubicado; es, por lo tanto y de cierta manera, una monstruosidad semántica” (1989, p. 177). Es decir, esta monstruosidad semántica connota una potencia presente en el nombre para ser concebido por fuera de la esencialidad de nombrar y designar a solo un ser-referente como condición y objetivo absoluto, por el contrario, se despliega como diversidad de figuras del nombre que se unifican en tal signo, siendo el movimiento semántico reunido en el signo que espera su exploración: “cada nombre contiene varias «escenas» surgidas primeramente de una manera discontinua, errática, pero que sólo solicitan federarse y formar así un pequeño relato” (p. 180).

indefinidamente en todos los ensueños que comporta, y un objeto precioso, comprimido, embalsamado, que es necesario abrir como una flor” (Barthes, 1989, p. 177).

El nombre propio será, por lo tanto, signo tendido hacia la exploración germinativa, en la cual no basta con establecer una unificación significativa para que concluya, puesto que su potencia diseminativa persiste a pesar del cierre definido que intenta hacer de él una forma cómoda del lenguaje legible y comprensible, al verse implicado en la pluralidad de la significación. Este signo tensiona la propiedad que se arraiga en el establecimiento categórico del principio identitario y la residencia en un origen que se mantiene recordando su sentido verdadero, primero por la falta de identificación en términos clásicos, pero también por la multiplicidad que carga en la posibilidad constante e indeterminada de exploración de su significado, distanciándose así del carácter representativo de la comunicación que requiere de la reducción de lo que el nombre quiere decir.

Asumiendo lo plural de la significación y de la complejidad identitaria del nombre, tanto por su espesor semántico, pero también por su indeterminación nominal -puesto que hay multiplicidad incluso en quienes son nominados por tal signo particular-, es relevante vislumbrar, en la misma línea de Barthes, que el nombre persiste o sobrevive, además, sin dependencia del referente. Es decir, el nombre (propio) también sería partícipe de la independencia de su retorno, más allá y a pesar de la presencia de quien es nombrado como tal. Citando las palabras de Jean-Luc Nancy, en su texto sobre la clásica sentencia “Noli me tangere” (*no me retengas, no me toques*), que retomaremos más adelante nuevamente, el nombre se alza desde lo tangible y no tangible, transgrediendo el límite de la necesaria presencia de quien es designado, y es que la relación con el nombre es difusa incluso en su *aparición*:

"Decir el nombre es decir eso mismo que muere y no muere. Es decir lo que parte sin partir (lo que a menudo queda grabado sobre la tumba). El nombre parte sin partir pues lleva la revelación de lo infinitamente finito de cada uno. (...) El nombre propio habla sin hablar, puesto que no significa, pero designa, y aquel o aquella a quien designa queda infinitamente por detrás de todo significado" (2006, p. 73).

Tal descripción paradójica propuesta, en primera instancia, nos posiciona en un nombre que no intenta significar. No significa porque no espera *retener* bajo el poder -ya dicho ilusorio- de imponer y determinar un límite de verdad o una unidad de sentido, y a su vez, no se halla una búsqueda de apropiación a través de esta determinación. A saber, la propiedad en un nombre propio surge como otra ilusión frente al espectro *infinitamente finito*

que se nombra. No significa, y solo designa, porque asume la dificultad subyacente en la retención de la presencia finita, y al mismo tiempo, respeta la condición fantasmal del nombre -lo que queda inscrito en la tumba -“*el último suspiro que queda de las cosas*” (cf. Barthes, 1978, p. 61)-, que se reitera incapturable, revelándose infinitamente sin presencia que fundamente su significado, tal como dirá Derrida en su texto “Las muertes de Roland Barthes”: “Solo y por sí mismo también dice la muerte, todas las muertes en una (...) el nombre propio por sí mismo declara enérgicamente la desaparición de lo único, quiero decir, la singularidad de una muerte incalificable” (1999, párrafo 1)

Habíamos destacado la posibilidad de que bajo un nombre existiera la denominación de más de un ser. Esta persistente fluctuación en su desenvolvimiento interrumpiría el establecimiento de las categorías clásicas que afirman al nombre: identidad, verdad. Sumando lo señalado por Nancy, la infinidad nombrada no se reduce sólo al encuentro entre seres únicos que se designan en presencia bajo el mismo nombre propio, sino que nos enfrentamos a una doble sentencia que suma a su polivocidad el hecho de que el nombre designa eso que muere y no muere, que habla sin hablar, y revela lo infinito-finito de cada uno, poniéndose en la situación de no tener ya ninguna seguridad dada en la mera presencia de lo nombrado. El nombre propio será aquello que sobrevive y se desarrolla a pesar de la presencia, quedando grabado a pesar del no-estar de quien *se* escribe en él. Persiste en lo plural, perdiendo todo origen identificable.

Para clarificar esta relación con el nombre propio, es posible afirmar con Derrida que todo nombre “es siempre y *a priori* un nombre de muerto” (2009, p. 34): el nombre propio, en esta forma fantasmática y necesaria que arrastra a aquella vida que designa, será contenedor/continente de la desapropiación del “yo” vivo, puesto que el nombre no requeriría de esa vida para su funcionamiento. El nombre persiste sin presencia, pero tampoco existe una limitación hacia la dicotomía entre lo vivo y lo muerto, esto ya que su firmeza radica en la multiplicidad del ser, que si bien se destina a la muerte y la asume como posibilidad que siempre aguarda, potencialmente también puede ser de otros modos en su despliegue. La nominación se afirma y desenvuelve a pesar de la desaparición o indeterminación de quien se nombra por detrás de su escritura, en una falta de contrato identitario, de origen o de presencia representativa, puesto que la significación que defina *lo propio del nombre*, no se encuentra. Al momento de escribir sobre *las muertes de Roland Barthes*, Derrida dirá:

“Cuando digo Roland Barthes es a él a quién nombró, más allá de su nombre. Pero como a partir de este momento precisamente él es inaccesible al llamado, como la nominación es incapaz de convertirse en invocación, apelación, apóstrofe (Si suponemos que, revocada hoy, esta posibilidad jamás pudo ser pura), es a él en mí a quien yo nombro, atravieso su nombre para ir hacia él en mí, en ti, en nosotros” (1999, párrafo 20)

En suma, habría una separación entre el nombrar a un ser, y el mismo nombre, o el mismo ser. La posibilidad de apelación o invocación del ser mediante el nombre que lo designa se trunca, y es que la palabra se alza en su imposibilidad de correspondencia absoluta. No habría reconocimiento, y por ende, al intentar nombrar a los muertos -momento en donde la no presencia como experiencia es cúlmene-, se desvela que aquello que en algún momento pudo pensarse como posesión o propiedad en el lenguaje, siempre fue *falta*. Frente a esto, el nombre se presenta como lugar en que, en su atravesamiento, se intenta ir *hacia el ser en mí, en ti, en nosotros*, como experiencia colectiva de memoria que pretende retornar al ser, sin necesidad de una constitución lingüística identitaria, que nunca fue pertenencia de la presencia, posicionándose como un deslinde con lo otro. Derrida nos dirá que "A mí se dirige la singularidad absoluta del otro, el Referente cuya imagen propia no puedo suspender aun cuando su «presencia» se oculta para siempre (...), cuando él se ha hundido ya en el pasado" (1999, párrafo 9), comprendiendo que la relación se da con una singularidad que resulta irreductible a su identificación, con la cual se intenta persistir en el imposible encuentro pensado como invocación mediante el nombre de aquello que en algún momento estuvo presente, y que se mantiene como presencia, ahora por fuera de quien cargó con su nombre: a través de *su obra firmada* y a través de quienes lo llaman, sabiendo del fracaso de ese llamado en la ausencia.

A partir de esta *falta desde siempre acontecida*,¹⁸ por tanto de esta impropiedad del nombre propio con respecto a un retorno significativo directo, es posible no sólo vislumbrar una connotación de padecimiento, sino que demuestra la posibilidad de desprenderse de una palabra impuesta, universal y que por lo demás, contiene una *violencia identitaria*, en tanto límite apropiativo y excluyente de identificación de la presencia que se nombra; como propone Derrida, “una política del nombre propio se asienta en la negación de la diferencia” (1986, p. 142). Sumando además a Iris Zavala en su estudio sobre descolonización incluso en el discurso, enmarcado en la "invención" de América, se dirá que "Cada uno de estos

¹⁸ Expresión retomada desde la presentación: “Perdidas palabras, prestados nombres”, incluida en el texto *Escritura y temblor* de Patricio Marchant, Pablo Oyarzún y Willy Thayer.

signos y actos de nombrar contiene en sí dos sentidos simultáneos: lo "Otro" y su inventario" (1992, p. 222), ilustrando el mecanismo que limita lo propio -el adentro, la pertenencia, *su* descripción- y lo impropio -el afuera, lo otro, lo extranjero-, de la constitución de lo que se identifica bajo un signo.

El nombramiento, en tal punto, no insiste solo en quien es nombrado, el destino del nombre que perdura en el tiempo, se proyecta en una otredad sin borrarse, puesto que vive en quien pronuncia. En este sentido, es complejo aseverar una pérdida o propiedad del nombre propio, ya que su origen inscrito y fijado es justamente lo contrario: revela la incapacidad de pertenecer y ser-posesión en sentido originario, o brindar un origen de sentido hacia el cual retornar en la ausencia, puesto que demuestra que la relación es más compleja, ya que requiere siempre del pronunciamiento del otro.

Ahora bien, a partir de esta dislocación de la propiedad del nombre propio como palabra afirmativa del ser en su identidad y origen, es posible examinar ciertas relaciones que se mantienen con el nombre dentro del espacio de la escritura, ampliando la impropiedad de este nombre hacia la figura de la desposesión frente a lo que se dice *bajo tal nombre*, particularmente en la escritura que tiende a reconfigurar el nombre como una firma autoral. En el texto "Las muertes de Roland Barthes", Derrida admite un deseo e ingenuidad en la espera de que, al leer lo que Roland Barthes inscribe en sus textos que se afirman en su autoría, sea posible un encuentro revelador que le permita saber y ver todo *como él*, como si existiese un único Barthes, desplegado desde "El grado cero de la escritura" hasta "La cámara lúcida", conformando un único y solo volumen en donde se consigna el surgimiento del gesto de Barthes al escribir: como si fuese revelado de golpe un secreto escondido que se espera re-conocer en su escritura, siguiendo las huellas, transitando y buscando el texto como él, para hacerlo presente y representarlo con fidelidad. Esta dicha ingenuidad de leer desvelando a quien escribe, y la asunción de que la escritura podría coincidir con su saber y visión, seguirá presente como interrogante sobre el despliegue de la relación que transita en la escritura y lectura como procesos múltiples y no necesariamente individuales.

La experiencia escritural emana desde diversos impulsos. El poeta y ensayista peruano Mario Montalbetti examina de entrada en su texto "Sentido y ceguera del poema" esta pulsión, destacando que va ligada comúnmente con la constante pretensión de asignar una justificación al valor del acto de escribir (escribir para realizar un ejercicio catártico, escribir para tantear los límites de lenguaje, escribir para construir una identidad, etc.). Una

de estas justificaciones sería la de archivo: “escribo para recordar, para dejar un registro” (2018, p. 10), comprendiendo la escritura en su propuesta de inscripción y reminiscencia de los dichos recuerdos *propios*. En esta insistencia por el no-olvido y el recuerdo de las *propias* palabras en la intimidad de la escritura es que se yergue una relación con la experiencia de la signatura, que entenderá al nombre propio bajo su potencial condición de firma autoral. En esta concepción del nombre ligada a la firma, al menos se tendría la certeza de propiedad frente a lo que se establece desde o bajo esta inscripción, comprendiendo el nombre como medio para asir un sentido que radica en lo dicho, originándolo y reiterándolo a partir de la figura del autor, traspasando su visión y contexto, extendiendo el nombre como escrito.

Es importante el acercamiento hacia el momento en donde esto -el nombre que espera apropiarse y apropiarse como firma autoral- acontece, para revisar paralelamente la dicotomía que se vislumbra con Barthes entre Obra y Texto, quien nos entregará pistas para pensar en el espacio que se despliega en la escritura y la emergencia del nombre (im)propio en ella, cuestionando su necesidad, aporte, limitaciones, y la posible *muerte del nombre-autor* que se presenta en esta experiencia, visibilizando el pensamiento de otros modos de relación con el nombre que asoman en la escritura.

2. Nombre y propiedad en la escritura: una relación tendida en la dificultad

La escritura no exige confidencia de un yo que escribe, al menos esto será parte de lo que sentencia Roland Barthes al momento de indagar sobre la construcción escritural y la relación establecida en ella. Para llegar a aquel pronunciamiento, la pregunta descansará ampliamente en la posibilidad de que la figura autoral pueda -o no- inscribir su propia voz en lo escrito, o bien, de que aquella inscripción constituya verdaderamente un punto esencial e imprescindible para la concepción de la escritura, comprendiendo que de primer momento el Autor, como institución moderna, emerge precisamente desde una cultura volcada al individuo, por lo que esta figura establece a priori una relación que deja en claro su importancia en términos de origen y sentido de lo escrito, tendiendo hacia una figura filial y paterna en esta creación. En palabras de Barthes: “se supone que el Autor es el que nutre al libro, es decir, que existe antes que él, que piensa, sufre y vive para él; mantiene con su obra la misma relación de antecedente que un padre respecto a su hijo” (1994, p. 68).

La figura filial que se establece entre el autor y la obra, en primera instancia, da a entender un lugar de enunciación dispar entre padre e hijo, en donde este último dispone su desarrollo a la intención e influencia paterna que *piensa, vive y sufre para él*. Es de suponer, por lo tanto, que el autor de una *obra* presenta una noción de propiedad original en cuanto al sentido que se cifra en la escritura, el cual se respeta como marco fundamental que constituye *su* querer-decir. La idea de Obra, al construirse como una materialización del sentido que el autor establece como tal, implicaría sugerir que es *propiedad* del autor, puesto que esta figura representa el nacimiento de una obra con un significado único y cerrado, capaz de ser descifrado, acatando que la figura del autor antecede el nacimiento de la escritura y por ende, es su voz la que se plasma en la obra, y es el sentido heredado el que se debiera comprender en las lecturas posteriores. El autor que emerge en su firma, el nombre propio que *cifra* el sentido de la obra y a su vez, explica a la obra en sí, será una de las relaciones que se establecen en el espacio escritural que permite dejar el registro de quien la produce, en donde la propiedad se hace presente a partir de la voz del autor como origen, exigiéndolo para que la obra sea y signifique. Como señala Barthes: “la explicación de la obra se busca siempre en el que la ha producido, como si, a través de la alegoría más o menos transparente de la ficción, fuera, en definitiva, siempre, la voz de una sola y misma persona, el autor, la que estaría entregando sus «confidencias»” (1994, p. 66).

Luego de la referencia anterior, en donde se discute la correspondencia entre las confidencias del autor/autoridad y la explicación de la obra realizada, es oportuno asumir que esta relación se fundamenta en la idea de que al menos es posible la propiedad de la palabra escrita: la Obra se construiría desde la base del sentido verdadero confidenciado por el autor-padre que no varía, siendo esa escritura original y propia de quien la hace surgir *en su nombre*. Desde esta perspectiva, el origen y sentido están presentes, hay una intención de verdad, la cual se unifica en el nombre que crea la obra, por lo que se asume que la originalidad y origen que brinda sentido se realiza a partir de la voz que plasma lo que quiere decir, afirmando su decir y su autopresencia no-olvidada, haciendo uso del lenguaje para esta exterioridad de quien se nombra.

Así, esta Obra, confidencia de quien escribe/inscribe su *yo*, funcionará como una extensión del nombre propio, tal como afirma Derrida: “todo discurso -literario o no- es una extensión del nombre propio” (2014, p. 62), esto ya que propone un desciframiento del autor-nombre, desde el reconocimiento de su sentido único que se respeta y resiste al olvido de lo

que la voz dicta. Además de aquello, así como el autor-nombre se presenta como el único capaz de explicar sus confidencias sin riesgo de errar, el autor se haya en la situación inversa en la que la obra y su sentido podría condicionar su construcción identitaria, ya que la lógica propuesta en la relación autorial enlaza a la obra con su nombre, asumiendo la correspondencia de su decir y su ser que se immortaliza en el nombre apropiado, recordando la -dicha ilusa- idea planteada anteriormente sobre el despliegue del primer y último Barthes como una firma única que atraviesa su trabajo escritural.

Bajo este punto es que, lo que se restaura desde la obra y el nombre que se apropia de él, se identifica e immortaliza en la marca del autor: la obra es lo dicho *en* su nombre, su nombre propio afirma autorialmente el significado, el cual se presenta al lector que, tal como si se estableciera un encuentro con un objeto sagrado (objeto de una filología, según lo propuesto por Barthes), descifra aquello que dice el nombre, experimentándolo como una categoría cerrada que efectivamente sería capaz de apropiarse lo dicho bajo su signo.

Inevitablemente, en este punto que visibiliza la lógica relacional de esta estructura, somos dirigidos hacia Maurice Blanchot y su insistencia en la dialéctica del amo y esclavo aplicada a la escritura en términos jerárquicos, sobre un traspaso del poder-de-decir y el poder-de-oír, identificando que la percepción, el *oír lo escrito*, se encuentra en desventaja en esta relación. Blanchot dirá que “El amo adquirió derecho de palabra porque fue hasta el fin del peligro de muerte: solo, el amo habla, palabra que es mandamiento. El esclavo sólo oye. Hablar, he aquí lo importante” (Blanchot, 1991, p. 41). El autor-amo aparece en Blanchot como otro modo de entender el posicionamiento que se tiene en la experiencia escritural, ejerce una desvinculación al momento de *construir* en la escritura, puesto que se concibe unilateralmente. Quien oye, *especta* el dominio de la palabra del amo, siendo relegado a la posibilidad de meramente *amaestrarse*.

En este sentido, la palabra, a partir de la que se construye la escritura, deviene un instrumento de poder, tal como se había instalado con Nietzsche y reforzado con Iris Zavala en su estudio sobre la colonización en los discursos. Ahora bien, además del poder que recae *en* el lenguaje, en esta situación el dominio se ejerce *entre* lenguajes, en tanto que se subordina a quien no posee su autoría. La relación en el lenguaje se encuentra obnubilada por la propiedad, por el intento de sobreponer palabras como dominio de una determinación de mundo -lectura- sobre otra. La relación es dicotómica y exige la pasividad de una parte,

del esclavo, para que efectivamente la palabra como instrumento de poder logre la construcción de un aparato de amaestramiento, de traspaso pasivo *de amo a esclavo*.

Frente a esta afirmación de la figura autoral y su rol con respecto a la propiedad de la obra, podemos cuestionarnos contrariamente: ¿qué sucedería si el autor como categoría se desprende de este espacio escritural? Siguiendo a Barthes, este parece dar contestación de ello; “Una vez alejado el Autor, se vuelve inútil la pretensión de «descifrar» un texto. Darle a un texto un Autor es imponerle un seguro, proveerlo de un significado último, cerrar la escritura” (1994, p. 70). De acuerdo con esta limitación de significado de la Obra, es que surge la noción de Texto, no como establecimiento de un binomio radical de lo entendido como Obra, sino más bien como propuesta que permite vislumbrar otro modo de aproximación a las categorías que entran en juego en la escritura, primordialmente la propiedad de lo dicho por la figura de autor, puesto que visibiliza la complejidad de aseverar una cerradura o anclaje de las palabras inscritas.

No hay que dejar al margen la existencia de la escritura que requiere y hace de la arbitrariedad de sentido su objetivo para ingresar al universo académico, el cual exige ciertos parámetros burocráticos de objetividad investigativa, con la intención de plasmarse como unidad de sentido verdadero, y aportar, desde la construcción autoral de hipótesis, o el cierre íntimo del pensamiento, al consenso de conocimiento de la multiplicidad de disciplinas. No obstante la existencia de esta práctica de escritura, es posible servirnos de la referencia de Ricardo Piglia al momento de pensar, con Borges, la posibilidad de que, aunque no todo sea ficción, todo pueda ser leído como tal. En sus palabras: “Lo borgeano (si eso existe) es la capacidad de leer todo como ficción y creer en su poder. La ficción como una teoría de la lectura” (2016, p. 25). Dicho de otro modo, lo que adviene a la escritura realizada, el tratamiento que se tiene con aquello escrito, no es del orden de la pasividad¹⁹, por el contrario, influye significativamente y dispone de una potencia creativa, diferente y singular, que será esencial para comprender la vivaz multiplicidad en la cual se puede transitar dentro de -o en relación con- la escritura²⁰, tal como lo que anteriormente habíamos dejado

¹⁹ El binarismo ficción/no ficción plasmado no hace referencia a una posible validez o invalidez del conocimiento leído, sino que sólo se propone como modo de lectura y relación con lo leído.

²⁰ Es posible sumar a la discusión, tomando prestada la noción de Barthes referida a lo real concreto utilizado como justificación suficiente del decir, que el nombre propio como categoría que marca y hace retornar a una presencia real específica, en una obra que se desarrolla y piensa fundamentada en la lógica comprensiva, contribuye como elemento para ese efecto de realidad que escapa, o intenta escapar, de la ficción -que a su vez permite una lectura desinteresada en cuanto al descubrimiento de una finalidad estructural y estética de lo escrito, que responde la lógica mencionada-, puesto que el acercamiento es permeado por la búsqueda de desciframiento del significado esencialmente, esto ya que se asume que lo contiene. Ahora bien, y utilizando las interrogantes del filósofo: “en el relato, ¿es todo significativo? y si, por el contrario,

pendiente al hablar sobre la literatura y su capacidad de exploración anómala, por fuera de los parámetros meramente comunicativos y explicativos.

La posibilidad de que lo escrito ingrese a lo ficcional, nos brinda el impulso para comprender que en la relación con la obra que se nos presenta, se permiten otros modos de aproximación, brindando licencia para leer de modo oblicuo las perspectivas convencionales, leer *distinto*. Se trata de que sea comprensible por un lado, el requerimiento del autor para la construcción escritural, pero que se vislumbre, a su vez, la independencia de este, por fuera del compromiso de fijarse y repetir la unidad de sentido entregada por esa figura, así como también, proponer el rompimiento de la necesaria correspondencia entre lo escrito y quien escribe, lo cual pareciera ser una actualización de la disyuntiva clásica del origen y la identidad que de inicio se asumía obsoleta.

Según Derrida, “para que un escrito sea un escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama el autor no responde ya de lo que ha escrito” (1994, p. 357). En esta separación, o mejor, en el sobrepasamiento del escrito perpetuado, incluso sin respuesta del autor, nos volvemos a sumergir en la compleja relación con la presencia/ausencia, ahora de quien construye la obra en tanto decide la inscripción y exclusión de aquello que generaría una unicidad apropiada, pero que pareciera no concluir en la cerradura de sentido del autor. Teniendo en cuenta que la obra se expone a la exploración mediante su lectura, es complejo asumir con certeza que sea posible la propagación de esa obra, *su obra*, del mismo modo en el que se concibe en su contexto²¹ de creación.

Si bien quien escribe decide la combinación y estructuración de esa obra, sucede, como señala Barthes, que “el único poder que tiene es el de mezclar las escrituras, llevar la contraria a unas con otras, de manera que nunca se pueda uno apoyar en una de ellas” (1994, p. 69). Enfrente de esta facultad -única-, no habría certeza ni de que aquella mixtura concluya en el momento de inscripción del punto final plasmado por quien escribe, o que se propague,

existen en el sintagma narrativo algunas lagunas insignificantes, ¿cuál es en definitiva –si se nos permite la expresión- la significación de esta insignificancia?” (Barthes, 1970, p. 98). Tal vez involucrando estas preguntas en la lectura de obra, en una forma de lectura, sea posible considerar finalidades estéticas y estructurales independientes de una fidelidad hacia la verdad que importa, y del total significado lógico de lo escrito.

²¹ Si remitimos nuevamente a Derrida, la inscripción del nombre propio funcionaría como la fecha, en tanto inscripción de una proveniencia específica, un momento único e irrepetible que no volverá pero que al marcarse, nacería la posibilidad de un retorno conmemorativo de tal contexto que se alza, pero se pierde o evade desde siempre. Es necesario tener presente esta idea, puesto que el carácter irrepetible de un contexto refuerza la noción plural y múltiple de la lectura que no depende de esta marca para su reiteración y relectura, el presente de la inscripción no es siempre presente, por lo que ningún contexto, en este sentido, podría cerrar el carácter germinativo de la experiencia escritural.

en la lectura, idéntica a lo inicial. De modo que tal escrito, -la particular mezcla de ese autor en su contexto- al comprenderse como mixtión de otros anteriores, se cimentaría de por sí en la imposibilidad de origen identificado.

Esta tensión con respecto a la categoría de origen proveniente de quien posibilita su nacimiento, interroga directamente la intención de apropiación, puesto que se tiende a pensar que no basta con un autor que inscriba, marque y espere el retorno eterno del contexto en el cual se efectúa *su* escritura, ya que la escritura se comienza a comprender como sobrevivencia de escrituras anteriores que se mueven y reconfiguran como posible citación, reescritura, o lectura irrespetuosa²², siendo lábil e ilusoria la función filial o incluso divina si retornamos a concepciones de la antigüedad, de establecimiento de un único origen, sentido, e identidad afirmada. Tal como la -esa- escritura es proveniente de sobrevivencias, así también se espera que en su construcción se acepte la imposibilidad de ser retenida y limitada contra su pertenencia en alguna escritura porvenir, en la que no haya responsabilidad del Autor como institución ya caracterizada, pues su incidencia no se despliega por fuera de lo ya escrito y concluido.

Y así como el escrito -extensión del nombre propio- tendrá más que ver con una indeterminación de la propiedad del origen y sentido impuesto, y al mismo tiempo se acercará a un proceso inacabado en donde todo ya se desarrolla, sin disociación de un punto principal ni final, como destaca Piglia al hablar de la biblioteca de Borges: “En ese universo saturado de libros, donde todo está escrito, solo se puede releer, leer de otro modo” (2016, p. 25). El nombre propio utilizado para intencionar una marca que conmemora la proveniencia de *esa* escritura, afirmará, si se quiere, apenas *ese* instante de escritura en su nombre, que no se reiterará nuevamente del mismo modo. La singularidad retorna con más fuerza en este punto de desasimiento de la universalidad de sentido que peligra en la escritura, ahora impropia por su condición ilimitada -análogo a la fecha, como señalamos anteriormente en una nota refiriendo a Derrida-.

De ahí que la figura autorial cargue con el estigma de dificultar y delimitar la potencia germinativa -de infinita mixtura y digresiones posibles- de la escritura, puesto que su rol

²² Esta expresión hace alusión a una falta de fidelidad al rol clásico del lector. En esta lectura, el lector se descentra y dispersa por la lectura, relegando a un plano secundario el desciframiento de sentido del autor que la dispone, como expone Roland Barthes: “¿Nunca os ha sucedido, leyendo un libro, que os habéis ido parando continuamente a lo largo de la lectura, y no por desinterés, sino al contrario, a causa de una gran afluencia de ideas, de excitaciones, de asociaciones? En una palabra, ¿no os ha pasado nunca eso de leer levantando la cabeza?” (Barthes, 1994, p. 35)

ignora la no originalidad de las palabras dispuestas, las cuales, utilizando el ejemplo de Barthes, serían como un diccionario ya compuesto de esas mismas palabras que se requieren entre sí para explicarse y *tejerse* indefinidamente. Recordando *sus* palabras anteriores, la figura autorial -o institución autorial- delimita no sólo el sentido de la obra, sino también sus modos de lectura, buscando la congruencia y modos de concepción del propio autor, siempre presente con su nombre -incluso en su ausencia- siendo la garantía de unidad independiente del tiempo posterior. En este sentido, el autor se dispone a una limitante incluso identitaria frente a su obra y el estilo reflejado en esta, y es que si efectivamente se ofrece un desentramado de su propio querer-decir en lo escrito, existiría, o al menos se esperaría, una concordancia que configura su identificación. De igual modo, y tal como se dijo anteriormente, la palabra que nombra y determina sería poseedora de su independencia de retorno sin necesidad de presencia referencial, por lo que el retorno del nombre propio en esta relación autor-obra estriba en la configuración identitaria de lo dicho *en su nombre*.

A partir de estas limitantes y consecuencias que se suscitan del enlace entre autor y Obra, es que se plasmará, con el Texto, la asunción de las características que se desplazan y distancian de la relación asimétrica en la escritura, formada desde una dicotomía de *cifrar* el significado expresado por la voz con nombre que apropia, inscribe y transmite a un lector indeterminado, múltiple y de principio ausente, capaz de *descifrar* fielmente el origen del escrito, o al menos, tener esa pretensión que radica en el rol que le correspondería. A diferencia de la Obra, en el Texto existe una apertura desde el reconocimiento del límite impuesto en la escritura cerrada: “El Texto se acerca, se prueba, en relación con el signo. La obra cierra sobre un significado” (Barthes, 1994, p. 76). No será problema poner en cuestión y tensionar aquello que anteriormente fundamentaba toda relación: el origen y propiedad de lo escrito y su significado, comprendiendo con esto que, intrínseco a la autoridad-autorial que define lo que quiere decir, radica el esfuerzo de apropiación que cierra la escritura, ejerciendo la violencia que excluye e inscribe sentido, propia del lenguaje que reduce su valor dependiendo de la capacidad comunicativa y comprensiva, en donde también yace una imposición en quien lee y se relaciona con lo escrito, influyendo en su lectura y pensamiento que potencialmente, utilizando una figura de Barthes, es capaz de *leer levantando la cabeza*.

El Texto, como surgimiento del deslizamiento de categorías tradicionales anteriores que constituyen a la Obra, se entenderá como una metodología descentrada y sin clausura, que tendrá tanto que ver con un trabajo que no guarda por objetivo el dar a comprender lo

escrito, como sí es el caso de un *manuscrito-Obra*: “la lógica que regula el Texto no es comprensiva (definir “lo que quiere decir” la obra), sino metonímica; el trabajo de las asociaciones, de las contigüidades, de las acumulaciones, coincide con una liberación de la energía simbólica” (Barthes, 1994, p 76). La metonimia del Texto como lógica que lo cimenta apuntará a la pluralidad perpetua que se halla en su producción -y lectura-, en el juego de la escritura del escritor²³ que nada tendrá de original (recordando la escritura que se compone desde escritos pasados, en un proceso inacabado y remoto). Si su lógica no es necesariamente la comprensión, será precisamente por el hecho de que quien escribe se desliga de la pretensión teológica de brindar un origen del sentido único que espera desciframiento del lector, como sí funcionaba con el Autor.

Cabe destacar, a partir de esto, que la reflexión sobre el desenvolvimiento de la escritura también se dirige hacia la jerarquía establecida anteriormente entre autor y lector. En la siguiente referencia de Barthes se explicita la no dependencia de una inscripción filial-paternal, esto ya que en el lenguaje tratado en la escritura-texto, no habría necesidad de un sujeto que lo preceda y exceda asumiendo la pertenencia de su enunciación en ese momento; en otras palabras, no requeriría de confidencias de un yo que inscribe, dado su carácter plural y expansivo de sentidos que convergen incluso en la posteridad de la escritura. Recordando además a Blanchot y la metáfora del amo y esclavo, se da paso a una circulación en el lenguaje, un desarrollo sin predominancia de uno por sobre otro: “El Texto se lee sin la inscripción del Padre. La metáfora del texto se despega, una vez más, aquí, de la metáfora de la obra; ésta remite a la imagen de un organismo que crece por expansión vital, por “desarrollo” (Barthes, 1994, p. 78).

Si la obra se presenta, por un lado, como espacio cerrado, como un signo general *propio* de *su* autor, el Texto es dilatación y travesía del significado sin apropiación necesaria, puesto que no reniega la vitalidad que contiene la escritura, ya que el Texto en sí coincidiría con el ejercicio de ser parte de la escritura: “el texto se hace, se trabaja a través de un entrelazado perpetuo; perdido en ese tejido -esa textura- el sujeto se deshace en él como una

²³ La figura del escritor tendrá la característica de no responder precisamente a una autoridad plena, será, al contrario, una singularidad variable que no encarna un sentido en sí mismo y por ende, su función se relaciona de mejor modo con una escritura que no pretende establecer enunciados acabados y estáticos en su decir, que corren el riesgo de implicar frases que logren una subordinación de lo dicho en el lenguaje, Barthes dirá que “El escritor está siempre sobre el trabajo ciego de los sistemas a la deriva; es un comodín, un maná, un grado cero, el muerto del brinque: necesario para el sentido (para el combate) pero en sí mismo privado de sentido fijo; sin lugar su valor (de cambio) varía según los movimiento de la historia, de los golpes tácticos de la lucha: se le exige todo y/o nada” (Barthes, 2007, p. 56), por lo que el movimiento de esa privación de sentido fijo será esencial para comprender el vuelco, de Autora Escritor, como categorías desenvueltas en esta instancia.

araña que se disuelve en las segregaciones constructivas de su tela" (Barthes, 2007, p. 104). Todo aquello representa una diferencia con la Obra que, sin dificultad, puede entenderse como un objeto material para leer -libro-, desde su constitución literal que precisa de la limitación de tal *entrelazamiento del tejido escritural*.

A partir de aquello, será complejo clasificar lo entendido por Texto, y esto ya que más que materializarse, se verá relacionado con una *experiencia* del límite y oscilación en la escritura que denota una apertura hacia un engendramiento del significante, sin fin ni centro establecido. La *textura* es plural, ya que la estructura *móvil* y paradójica que la sostiene, coincide con la noción de abrir la escritura hacia su propia circulación colectiva, en donde se dispone a múltiples configuraciones, abriendo el camino a márgenes imprevisibles (cf. Barthes, 1972, p. 13).

Lo relevante de esta distinción entre Obra y Texto, más allá de la formalidad conceptual y precisiones en el estudio del filósofo, será el espacio desplegado mediante lo que comprende Barthes con Texto, planteando la escritura en una condición abierta que nos lleva a pensar en su posibilidad para *ser* desde un plural irreductible, tomando como punto de inicio la muerte del autor y su representación institucional que contiene el deseo de pertenencia, y la disolución de su identidad como origen de tal escritura: "el autor entra en su propia muerte, comienza la escritura" (Barthes, 1994, p. 66). Luego de asentarnos en este espacio escritural en su condición abierta, se hace primordial volcarnos al esclarecimiento de lo que se entiende al hablar de apertura en la escritura, o de la escritura como experiencia de *lo abierto*.

3. Escritura, una apertura a la cohabitación

La abertura en la escritura será traducida principalmente en posibilidades de otros modos de vincularse con lo escrito. En primer lugar, tal escritura se desarrollará desfasada del lenguaje que se dice referencial y que por ende, porta la propiedad del decir y decir-verdadero, ceñido a la institucionalidad de lo que la palabra quiere y debe decir. La escritura, por su parte, se abre al despliegue de lo que antes fue relegado y tachado en la limitación definitoria de la palabra, la superficie significante del lenguaje que comunica -que se dice referencial y brinda valor acorde a la capacidad de hacer posible esta referencialidad- se

ensiona y tiembla, permitiendo la singularidad y la diferencia que aguarda bajo esa superficie de sentido. En relación a aquello, esta escritura alternativa vive en/de la indeterminación, y acepta el carácter incontrolable de la fecundidad inagotable de sentidos que habitualmente -convencionalmente- son ignorados: “Escribir -dice Deleuze- es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida” (2006).

Lo abierto se expande frente a la búsqueda de aceptación de “todas las cosas”, puesto que “no es solo mi voz la que canta, todo resuena” (Blanchot, 2002, p. 137), es decir, no es solo un punto de vista o un desciframiento de cómo leer lo propio, sino más bien, es el espacio dispuesto para el no-dominio preestablecido por quien firma frente a quien lee. O como afirma Barthes: “respecto a la guerra de los lenguajes, a la que no suprime, sino que desplaza, anticipa un estado de prácticas de lectura y escritura en las que es el deseo, y no el dominio, lo que está circulando” (1994, p. 139). La búsqueda radica en desplazar al lenguaje como instrumento soberano, para rescatar desde ahí a la escritura desinteresada del poder, pura en el sentido de alzarse en la libertad que significaría rechazar la lógica de propiedad, a saber: “*Desplazarse* puede significar entonces colocarse allí donde no se les espera o, todavía y más radicalmente, *adjurar* de lo que se ha escrito (pero no forzosamente de lo que se ha pensado) cuando el poder gregario lo utiliza y serviliza” (Barthes, 2007, p. 132). Blanchot se aproxima a Barthes en esta idea:

“es necesario rescatar en la obra literaria el lugar donde el lenguaje sigue siendo relación pura, ajena a cualquier dominio y a cualquier servidumbre, lenguaje que también habla sólo a quien no habla para tener ni para poder, ni para saber ni para poseer, ni para convertirse en maestro y amaestrarse, es decir, sólo a un hombre muy poco hombre” (1991, p. 40).

La relación se asienta en el desinterés de ejercer dominio, lógica que, como destacamos con anterioridad, se vislumbra en un modo de relación con el mundo y su nombramiento, separar y nombrar para apropiarse (de ahí nacería la propiedad), pero que sin dudas repercute en cómo se configura y fundamenta predominantemente la sociedad en su conjunto. Desanudado de esta pretensión propietaria y del excesivo poder asignado a la firma, se revela la fragilidad de la propiedad sellada en el nombre, en el cierre íntimo de quien escribe. Por el contrario, existe un desvelamiento de la necesidad de *la mirada del otro* para que este lugar alternativo manifieste su multiplicidad creativa. Dice Piglia: “Todos los escritores son ciegos (...) necesitan la mirada de otro” (2018, p. 63). Existe un traspaso radical desde el retener al soltar, desde la particularidad a la pluralidad, desde la pausa hacia

el movimiento, desde la linealidad a la circulación, todas características que permiten examinar la escritura en su condición abierta e impersonal, germinativa, *sacada de centro*.

En este lugar alternativo, “la escritura (...) se desarrolla como un germen y no como una línea, manifiesta una esencia y amenaza con un secreto, es una contracomunicación, intimida” (Barthes, 1989, p. 27). La escritura como germen, o virus, será entendida en analogía con una condición de esparcimiento en el cuerpo infectado, pero también por su carácter aunque, naturalmente incontrolable, vital. Recordando a Guadalupe Santa Cruz en su novela *Esta parcela*, “también exprime al escribir, este ejercicio prolijo de trasvasar en palabras, esquivando las que se cuelan como virus por las disminuidas defensas del cuerpo expuesto” (2015, p. 48). El trasvasamiento, el rebalse de palabras como virus en la escritura, bien entiende de creación *en* la tensión de habitar donde nada está aún definido. La escritura encauzada hacia este punto, intimida, puesto que interpela a la obra acabada como *productio* con el esparcimiento germinativo de las palabras, atentando, a su vez, contra el ordenamiento cómodo y lineal del decir refractario, indestructible en su sentido unificado.

Ahora bien, el desordenamiento en la experiencia escritural provocado por la falta de control respecto de su determinación, también se acerca a la posible exploración desde la perspectiva del nombre propio, teniendo siempre presente su complejidad semántica en cuanto a su querer-decir dilucidada anteriormente. Ambas experiencias concuerdan en la privación de ser propietario del sentido del signo-obra, así como también vivencian la dificultad de asunción de una pertenencia originaria que radicaría como supuesto en el referente. Según lo expuesto, tal referente, más que responder a una unidad identificada, representa una constitución compleja entre presencias y ausencias que harán del nombre una (im)propiedad prestada e ilusoria, tal como la escritura que se yergue desde palabras perdidas que persisten pese a su origen evadido por comodidad, distanciada de la apropiación institucional deliberadora de una verdad. Es menester, considerando estas circunstancias que remecen a la escritura capaz de convertir un escrito en producto acabado, encontrar el lugar en donde sea posible “hablar y escribir (con) perdidas palabras y prestados nombres”²⁴

²⁴ Sumada a la noción de palabras prestadas que paradójicamente, tomamos prestada del texto ya referenciado, se hace presente nuevamente Derrida y la *palabra robada*: “la palabra proferida o inscrita, la letra o la carta, es siempre robada. Siempre robada porque siempre abierta, nunca es propia del autor o de su destinatario y forma parte de su naturaleza que no siga jamás el trayecto que lleva de un sujeto propio a un sujeto propio” (1989, p. 245). Tales adjetivos asignados a la palabra utilizada nos inmiscuyen en el distanciamiento a una limitación que no recae totalmente en los sujetos de la experiencia escritural, sino que por el contrario, la palabra y su querer-decir sería irreductible a un carácter meramente instrumental intencionado por quien hace uso de ella, puesto que su trayecto lo excede, se abre a una expansión que responde a su propia vitalidad, en donde sólo queda escribir con lo que no es pertenencia, escribir desde la falta y pérdida de antemano, en esta circulación y dispersión del texto que no se sirve del lenguaje, sino que se expande junto con él.

(Marchant et. al., 2000, p. 12), hallando el espacio que permita y reconozca la caótica multiplicidad de la escritura desanudada del nombre, desprendida de dicha retención, abierta a la relación con la otredad.

Anne Carson dirá, en *Variaciones sobre el derecho a guardar silencio*, que “La mayoría de nosotros, dada la elección entre el caos y el nombrar, entre la catástrofe y el cliché²⁵, elegiríamos nombrar. (...) por lo general, se piensa que algo sin nombre no existe.” (2016, p. 23), poniendo un paralelo equivalente entre lo que escapa del nombrar y la catástrofe que significaría no nombrar, puesto que la consumación del nombre remite a una ordenamiento, traspasar lo múltiple a una forma cómoda del lenguaje. Esta comparación entre el caos y el relato reiterativo que ya da por sentado lo que se comprende y piensa a través del mismo, nos predispone al camino hacia una escritura inmanente que sostenga solo la posibilidad de este caos que, sin intención de connotar negativamente, impide el planteamiento individual propietario y la voluntad de ejercer un deseo intencionado de formular la verdad, puesto que el enfoque se disipa hacia la singularidad que opera como diferencia del foco predispuesto, tanto por el autor-propietario como por la consumación de un escrito como obra que propone *una* concepción de lo dicho.

Con anterioridad se había mantenido al margen la característica exploratoria de la literatura²⁶ frente al nombre que se despliega en ella -todo esto en la referencia de Barthes sobre Proust-. En este momento, es posible retomar su condición posibilitante para expandir el significado, o mejor, de dejar *ser* a la densidad presente de la palabra, teniendo a la vista la potencia política que permite decir de otro modo, dificultar el decir, desacelerar la construcción escritural, inutilizar el espacio, o más aún, permitir un desenvolvimiento creativo que no dependa de la retención necesaria de arbitrariedad cerrada, ni siquiera de la

²⁵ Anne Carson, en el mismo texto del que se extrae la referencia, explicitará que el carácter del cliché y su uso tendrá que ver con las preguntas: “¿No sabemos ya qué pensamos sobre esto? ¿No tenemos una fórmula que usamos para esto? ¿Puedo mandar una tarjeta de saludo o pegar una foto que muestre cómo era en vez de intentar hacer un dibujo original?” (p. 23), en un intento por demostrar que la emergencia del cliché se debe al intento de distanciarse de la catástrofe que suscita el no saber, no tener certeza, pero también, el momento de necesitar crear algo nuevo, fuera de lo *ya nombrado*.

²⁶ La literatura, en esta aproximación a Barthes, se entenderá cercana, o incluso sinónima, al Texto, esto ya que su importancia radica en la práctica de escribir que no depende de la persona civil que intenciona lo escrito, o del compromiso del escritor, sino que por el contrario, permanece lejana al saber algo y al generar enunciados de un saber de la voz que escribe, siguiendo con Barthes, dirá que “la literatura no dice que sepa algo, sino que sabe de algo, o mejor aún: que ella les sabe algo, que les sabe mucho sobre los hombres.” (2007, p. 125). La literatura, o escritura, o Texto, por lo tanto, encarnará esa libertad de poner en escena al lenguaje sin dependencia de lo propio, o del poder que se materializa en la verdad sabida que lo utiliza para su concepción, por el contrario: “A esta fullería saludable, a esta esquivia y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo le llamo: literatura” (2007, p. 122)

verosimilitud²⁷ ficticia que se pueda brindar a una obra. En este *espacio literario*, dice Blanchot, “quien profundiza el verso debe renunciar a todo ídolo, debe romper con todo, no tener la verdad por horizonte ni el futuro por morada, porque de ningún modo tiene derecho a la esperanza: al contrario, debe desesperar” (Blanchot, 2002, p. 32).

La fuerza hacia este dismantelamiento de las categorías que circunscriben a la escritura como una producción que pende de su origen y su sentido anticipado, es clave creativa para disponer de la experiencia escritural como lugar para el movimiento del pensamiento y del lenguaje, indispensable si lo que se quiere es evitar una suspensión de lo que se acepta como verdadero. La escritura -toda escritura que no miente, según Barthes²⁸-, contendrá la posibilidad de que, en su impropiedad, se viva la catástrofe, el temblor que se habita al no retener un eje literal proveniente de la propia enunciación o del contenido dispuesto. Y es que se vivencia una renuncia no menor al interés productivo que se arraiga en el deseo de origen, concordancia, identidad y verdad, para dar paso a una mirada desinteresada del rol autoritario. Retomando nuevamente a Blanchot, se escribe “con la mirada desinteresada de quien no se aferra a sí mismo, que no puede decir “yo”, que no es nadie, la muerte impersonal” (2002, p. 139). Será un *morir verdadero* de toda una institución que queda excedida por los sentidos que proliferan en la escritura, tanto por su carácter polisémico, así como también desde el encuentro con voces que no son propias, aún ilegibles, pero que están presentes en su virtualidad y potencia.

Ahora bien, este espacio de la escritura, a pesar de que pueda entenderse como una experiencia tendida a la exploración que se origina desde el mismo lenguaje, también guarda silencio frente a lo otro, tal como destaca Fernando Charry Lara al citar a Blanchot: “Guardar silencio, es lo que sin saberlo queremos todos al escribir” (2019). En el presente escrito no existe un interés de redefinición hacia una nueva jerarquía entre autor, lector y texto-escritura, borrando o tachando presencias. Más bien, interesa reencontrar un espacio en donde sea posible posicionar en conjunto con la escritura, a la comunidad que persiste en la singularidad, y se alza en el desplazamiento de la palabra en el lenguaje literario desanudado

²⁷ Roland Barthes se refiere a lo verosímil y lo explica sucintamente retomando las sentencias aristotélicas en *Crítica y Verdad*. Dirá que: “Lo verosímil no corresponde fatalmente a lo que ha sido (esto proviene de la historia) ni a lo que debe ser (esto proviene de la ciencia), sino sencillamente a lo que el público cree posible y que puede ser en todo diferente de lo real histórico o de lo posible científico.” (1972, p. 14) Será importante este término puesto que acerca al destinatario y lo constituye como componente fundamental para sentar la estructura y contenido de lo escrito, lo que sin dudas genera una distinta arbitrariedad para la escritura que depende del indeterminado receptor, pero que persiste en el propósito de servirse del lenguaje.

²⁸ Referenciado desde la siguiente cita: “toda escritura que no miente designa, no los atributos interiores del sujeto, sino su ausencia.” (Barthes, 2004, p. 73)

de lo meramente práctico. Se tratará de respetar la diferencia, sin intención de retener o reinsertar en la legibilidad institucional a aquello que sale de tal centro, y en relación a esto, la célebre paráfrasis *Noli me tangere* se nos hace presente nuevamente:

No me toques, no me retengas, no trates de tener ni de retener, renuncia a toda adherencia, no pienses en una familiaridad ni en una seguridad. (...) Permanece fiel a mi partida. Permanece fiel a lo único que queda en mi partida: tu nombre que yo pronuncio. En tu nombre no hay nada que coger ni apropiarte, pero hay esto: que te es dirigido desde lo inmemorial y hasta lo inacabable, desde el fondo sin fondo siempre partiendo" (Nancy, 2006 p. 74).

En esta sentencia, que tradicionalmente se anuda a *Noli me legere* (no me leerás) de Maurice Blanchot, se vislumbra una explicitación de la imposibilidad de acceder al otro con verdadera seguridad desde el llamado, puesto que persistiría un acompañamiento fantasmático imposible de coger. En el intento de tocar/leer, en ese alojamiento de la mirada hacia lo que se trata de ver de alguna manera, existirá un componente que se retrae, se oculta, permanece como secreto inalcanzable que deja el lugar. *No me retengas* manifiesta la petición de renuncia hacia el deseo de saber seguro, y encontrar adherencia a una legibilidad completa posible de capturar mediante el acercamiento, pero también expresa el deseo de que sea respetada la singularidad contenida en tanto secreto, que evade el estatuto de lo que significa y se compone como unidad de significado. *No me toques* expone el deseo de paralización de una violencia.

Ambas paráfrasis serán relevantes al momento de acercarnos a una relación con la escritura que no hace de la ilegibilidad un mal, una fractura de la unidad del sentido. De ahí que estas enunciaciones restrictivas cobran potencia: invitan al riesgo que significa la falta de garantía del comprender, del saber, del ver *como él*, y en suma, abren paso hacia el entendimiento distinto desde el renunciamiento de apoderarse de aquello que insiste indescifrable y sustraído en su manifiesto. Esta condición que aparta abruptamente a quien se acerca, igualmente contiene un reparo hacia la figura de quien escribe, y es que justamente quien realiza este acto, que supone el dominio de la palabra por el hecho de que las configura a su manera, se encuentra en un mero dominio de sombras, una ilusión de propiedad que se limita al libro que realiza, a la obra. Sin embargo, el dominio no contiene a la escritura-texto, si adoptamos la distinción de Barthes, la cual, recordando lo dicho anteriormente, se fuga de esta unidad fijada *a su persona*, y en este sentido es que la experiencia escritural es posible en tanto se permita romper el vínculo con un sentido pre-dado, cuando la mirada no se enfoque en acabar, sino que por el contrario, se expanda a *lo interminable, lo incesante*.

Asimismo se desenvolverá el nombre propio: solo a través de la renuncia a insistir en un origen de sentido y una unidad identitaria es que se abre a la exploración. En él no hay nada que coger ni apropiarse, y al mismo tiempo, en él se comparte la partida de un sentido que se ilusiona con la presencia, pero que en la ausencia de quien es nombrado desaparece, alzándose solo el nombre con el pronunciamiento del otro, *tu nombre que yo pronuncio*, desaferrado, *insignificante*. Ya no hay nada que mostrar: ni definición, ni sentido verdadero, nada seguro, solo la idea de que el nombre propio concluirá como una experiencia en-común, que requiere de esta mirada que lo alza, pero no lo aferra.

Retornando finalmente a Derrida: “La borradura de la fecha o del nombre propio en el interior del anillo: origen de la filosofía, de la hermenéutica, de la poética, saque de centro” (2002, p. 73). El desvanecimiento del nombre o fecha, es decir, la borradura de tal inscripción que hace retornar a lo único e irrepetible, y que intenta conmemorar un instante, facultaría la vitalidad de una experiencia filosófica/poética, literaria, que sale del centro que adjudica la marca originaria. Esta disipación de la marca de proveniencia, será un gesto que demuestra la exigencia de escapar de cualquier remitencia hacia *una* voz, si lo que se espera efectuar es un paso a la impersonalidad, desplegada como espacio en donde sería posible decir, oír, dejar operar al otro, en la cual la indecisión permita escapar del rápido ritmo productivo de conocimiento, y no coarte esta potencia poética/filosófica/literaria que justamente brinda lugar a la tensión y dificultad -caótica- que suscita el no tener certeza ni del *propio nombre*:

“La filosofía se encuentra, se *reencuentra* entonces en los parajes de lo poético, por no decir de la literatura. Se reencuentra en ese lugar porque puede que la indecisión de ese límite sea lo que más la provoca a pensar. (...) *experiencia filosófica*: una cierta travesía que cuestiona los límites, la inseguridad en cuanto a la frontera del campo filosófico - y, sobre todo, la *experiencia de la lengua, siempre tan poética, o literaria, como filosófica*” (Derrida, 2002, p. 66).

Capítulo III

La potencia de lo impropio, grafías que permiten su levantamiento

¿por qué un nombre propio
no es comparable con un sombrero?
¿y si alguien se quita el nombre al saludar---al escribir?

Emma Villazón. *Temporarias*

Manteniéndonos aún en la *travesía que cuestiona los límites*, la interrogante sobre este movimiento en la experiencia límite que nos “saca de centro” nos dirige hacia el examen de cuáles serían aquellos espacios, en la escritura, o desde la escritura, que ponen a temblar los límites, y que al contrario de significar conflicto, acentuarían “cierta libertad absoluta de decir, de hacer surgir lo ya-ahí en su signo, de captar sus augurios” (Derrida, 1989, p. 22). Es imprescindible mantener a la vista que el desprendimiento primordial que nos lleva a poner atención al espacio de la escritura como se comprendió anteriormente *-texto y no obra-*, será fundamentalmente la variación en los impulsos que se consideran para la creación, pero, por sobretodo, la distancia establecida con la necesidad apropiativa de lo escrito, nos permite vislumbrar la potencia política, explícita o no, que persistiría en la escritura desanudada del nombre que la origina, puesto que con ello, se deshacen exigencias que cimentan a la utilidad del lenguaje, su sentido y significación, envuelta siempre en los límites del querer-decir. La escritura y el nombre, ambos (im)propios, nos conceden la posibilidad de reencuentro con la potencia creativa, distendida bajo la superficie de lo dicho siempre igual.

Este reencuentro creativo y disruptor, consciente de la falta de certeza sobre su destino y origen, desinteresado de aferrar la propia voz en un espacio que excede *lo uno* priorizando la potencia diseminal de la palabra, lo hacemos presente en este instante como experiencia literaria, filosófica y poética, ya que es precisamente allí, en donde la dificultad no solo es posible, sino que también se comprende como una constante en la que se desenvuelve persistentemente la escritura. Trabajar en la tensión, hacer de la dificultad caótica de la incertidumbre -de lo que se dice, del querer decir, de lo que no se dice pero persiste virtualmente-, un impulso desde el cual la escritura mantiene su viveza, incluso

dialógica con quienes se relacionan con ella, serán los matices que nos interesa destacar para comprender el movimiento del pensamiento y su desvarío, que no sería posible si fuese excluida la capacidad de soltarse del centro de la palabra y su sentido. Alicia Genovese, sobre la poesía y su lectura, pero también sobre su implicancia en el mundo de la palabra, dirá:

“Despreocupada de las preguntas básicas, pero obvias como preguntas, a las que responden los mensajes transmisores de información, la poesía enmudece, apenas responde. Frente a la eficacia y a la locuacidad de otros lenguajes, la poesía es el *zapping* hacia otro canal, un corte de ruta frente a una economía comunicacional que exige ciertas reglas de exposición, una *dispositio* fuera de cuya retórica acosa el fantasma del exilio” (Genovese, 2011, p. 15).

La poesía condensaría la mirada desinteresada de exigencias meramente comunicativas, esto ya que no se regiría por la lógica de disponer un relato locuaz y eficaz como fin último. Su camino se trunca, y es que ya no es un viaje destinado por tierra segura, es navegación desconocida, creadora de canales que se conectan y varían entre sí. La ruta se corta y se continúa a tientas, ya sin una forma cómoda de esta economía comunicacional que se basa en la transmisión de sentidos dispuestos para tal fin. Por su parte, la poesía pareciera no sentirse a gusto con este ordenamiento que sin dudas demuestra su utilidad en términos comunicacionales, pero que, a su vez, limita la relación con el lenguaje como medio, y como proceso medido/mediado, y acabado.

Hasta ahora no ha sido explícita la importancia del *movimiento*, a pesar de que se haya reiterado considerablemente. En esta instancia se hace esencial mantener la imagen del tránsito o circulación del pensamiento en la experiencia poética y filosófica, que nada tendrá en común con el estancamiento y la necesidad de acabamiento del contenido a informar. A diferencia de esta concepción, es el temblor en lo escrito/lo dicho, el desplazamiento del contenido mostrado como superficie hacia los límites y tangentes del pensamiento, lo que hace surgir la potencia de “atacar la ley de las cosas, la cotidiana inmovilidad” (Didi-Huberman, 2018, p. 27). Es decir, a partir del movimiento de lo dado por sentado, de la cotidianidad remecida, es que es factible cuestionar los límites de lo dicho, sublevando lo - aún- no acogido que se halla por fuera, como *fantasma del exilio* del lenguaje.

Frente a esta característica de variabilidad en las fronteras de la universalidad objetiva de un individuo firmante, o de una potencia capaz de tensionar un poder del lenguaje convencional, se hace indispensable comprender que esta potencia no se establece como

oposición equivalente delante del poder ya dicho, sino que, tal como contempla Georges Didi-Huberman, entre poder y potencia existiría un matiz primordial que radica en que, el poder como tal, funcionaría necesariamente bajo una lógica de sumisión y de reclusión de reglas, mientras que la potencia, de la cual nos arraigamos con respecto a la escritura, pero aplicado a todo *gesto* que entre en tal precisión, se entendería como el movimiento de insubordinación o de transgresión. Dicho de otro modo, entre poder y potencia hay una separación desde la propia voluntad, la potencia sería capaz de impulsar el deseo de querer traspasar, cueste lo que cueste y a pesar de todo, aquello que representa una represión dolorosa, mientras que el poder se ejerce -y se traspasa- en pos de establecer los límites excluyentes que provocan tal dolor en quienes padecen esta sumisión impuesta. La potencia sería el motor fundamental para este movimiento de sublevación -o levantamiento- que cercena el peso del poder, sin interés en reconfigurarse como poder propiamente tal, o como fuerza captadora de éste y sus lógicas: “Levantarse significa romper una historia que todo el mundo creía concluida (en el sentido en que se habla de una “causa concluida”, es decir, decidida): significa romper la previsibilidad de la historia, rechazar la regla que, según se pensaba, presidía su evolución o su conservación” (Didi-Huberman, 2018, p. 38).

Romper la historia que reposa en el relato concluido, con un levantamiento sedimentado en la potencialidad de dar paso a canales silenciados, tendrá tanto que ver con el corte de la ruta preconstituida del lenguaje antes vislumbrado. En este sentido, es posible aseverar que la potencia política que sugiere el descolocar el relato previsible que se somete a un proceso de apropiación y exclusión, es a su vez, poética. Veamos cómo ingresan además, componentes primordiales que saca a relucir la *experiencia filosófica*.

Por el lado de *lo filosófico*, se plasma el componente creativo abierto, nuevamente, a partir del movimiento del pensamiento, del cuestionamiento de lo que ya se creía decidido, y de la potencia desprendida de la pregunta que tensiona el relato sentenciado. Según los filósofos Deleuze y Guattari, “La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos (...) A decir verdad, las ciencias, las artes, las filosofías son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto.” (1993, p. 4). El trabajo conceptual a cargo de la Filosofía bien puede reencontrarse con lo poético que inspira el movimiento del lenguaje a partir de la exploración de puntos no dichos, desde conceptos ausentes que relucen en su estudio, y en la constante indagación

sobre cómo pensar distinto desde la persistente crítica del pensamiento sobre sí mismo, intentando exhaustivamente emprender caminos que lleven a pensar distinto, cada vez.²⁹

Una vez más, la inconclusión del pensamiento, del relato, de lo dicho, no significará en ningún instante un cierre y pausa perpetua con respecto a su desenvolvimiento, o un límite que zanja de manera recriminada lo que se dice. Por el contrario, la consistencia de poder-crear adopta esta limitación como espacio posibilitante de búsqueda, para dejar que la vitalidad del pensamiento, en estas experiencias escriturales, se desprendan del cierre forzado del origen e identidad que corresponden con la propiedad de la palabra. La potencia creativa/creadora, movедiza y disruptora, levanta, *subleva* los lugares que representan la otredad aún no dispuesta, los conceptos aún no remecidos y cuestionados, el espacio que vivencia la hostilidad de la extranjería ocasionada por el poder deliberativo, pero que, a partir del cuestionamiento que lo impacta, se moviliza hacia la incesante búsqueda para acceder, por qué no, al *otro-mundo que no asquea*³⁰, al lugar no dicho, no decidido, *abierto*.

Desde aquí, el nombre propio se despliega como un lugar que, por un lado, no se libra totalmente de esta compleja demarcación originaria, identitaria y de verdad comprendida como oficialidad, por lo que también será posible vislumbrarlo como sitio cargado de acogimientos y exilios del significado, de lo propio e impropio que lo constituye, dando cuenta de que la potencia para dejar operar *a lo otro* que se presenta como multiplicidad de modos de *ser* y *estar* bajo tal nombre, persiste latente, en esta exclusión que no se calma con la borradura. Por otra parte, está patente la persistencia del nombre en la dificultad, incluso originaria, de ambigüedad sobre su propio ser: en un lenguaje que precisa de propiedad decidida, el nombre dicho propio *es en la tensión constante*, resiste, sin seguridad asentada en su origen evadido, en su identidad difusa, en su sujeto disperso. Todo su tiempo es aciago, y en definitiva, es complejo encontrar un momento no adverso para aquello que se desplaza de la eficacia de las exigencias de la comunicación inmediata.

El nombre sobrepasa infinitamente a quien intentar darlo y portarlo, de ahí radica su potente impropiedad, potente ya que compatibiliza con el cuestionamiento de la

²⁹ Se realiza un guiño hacia la siguiente referencia de Michel Foucault: “Pero, ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir, actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?” (2003, p. 12)

³⁰ Se utiliza tal planteamiento, haciendo referencia al extracto de *Sobre el mundo donde verdaderamente habito, o la experiencia poética*, del poeta Jorge Teillier: “El poeta es un ser marginal, pero de esta marginalidad y de este desplazamiento puede nacer su fuerza: la de transformar la poesía en experiencia vital, y acceder a otro mundo, más allá del mundo asqueante donde se vive” (1968, p. 14)

subordinación de una identidad asignada a priori, el nombre se resiste y no obedece, como las palabras y su carácter polisémico, a su superficie de sentido creada. Guadalupe Santa Cruz, sobre el grabado pero también sobre la escritura -o el grabado como *grafía*-, esto ya que ambos actos se aúnan en su figura y trayectoria, dirá que: “El lápiz, la tecla, la punta seca, el ácido se proponen remover lo que ya está allí y se resiste, resiste en la propia mano y en la materia pero insiste en existir, como un algo orgánico que busca cuerpo.” (2016, p. 19).

La insistencia por la existencia que pesquisa su lugar para ser, traduce la potencialidad de desgarrar una superficie que está allí resignada como unidad, la cual logra silenciar, pero no tachar radicalmente lo múltiple que resiste como *canales* no dichos, y que emergen de los límites *rajados* en la vitalidad de la escritura, teniendo en cuenta que para la escritora “Una rajadura cambia el plano. Cambia el cuadro. Se introduce otro tiempo en el tiempo” (Santa Cruz, 2016, p. 21). La potencia del nombre -poética, filosófica- es reveladora del más allá de la presencia que afirma lo dicho, pues en su interrogante, existe una distracción de las categorías que se basan en esta presencia. Ya no se requieren en el cuestionamiento, y es que el interés ya no se inclina hacia la eficacia comunicativa, sino que por el contrario, es posible aseverar que el cuestionamiento que abre nuevas aristas de lo dado por sentado, siempre estaría más cercano a la inutilidad e ineficacia de tal dificultad, que al interés utilitario y el rápido ritmo adoptado para asegurar una propiedad.

La inclinación de pensar el nombre a partir de esta impropiedad permite dar pasos, sin el resguardo de una tutela, ya sea autorial, propietaria, sesgada en tanto definición, hacia su descolocamiento frente al ilusorio origen: tolera la in-exigencia de propiedad, liberando la potencia creativa y política que rebosa la violencia particular de una identidad que no es *suya*, lo cual compatibiliza con las experiencias poéticas/filosóficas que tienden a acaecer, afectar, permitiendo acceder a la posibilidad creativa y a la plasticidad conceptual que emerge desde la tensión que hacen de la dificultad, siempre posibilidad de pensamiento, y la lentitud -e inutilidad en lógica mercantil- que sugiere el constante cuestionar.

Frente a este reencuentro de potencias, es posible remitirnos a la interrogante sobre cómo es que la pregunta por el nombre se despliega en diversas gráficas que facultan su extensión, no limitando su dificultad, sino más bien dándole un lugar alternativo. En esta instancia, daremos lugar al diálogo con dos obras cinematográficas que, a través de la visibilidad del movimiento por imágenes, *muestran* las implicancias del cuestionamiento del

nombre, anteriores y durante este remecimiento, manteniendo un modo de dirección parcial, o al menos, vislumbrando el carácter complejo de dirección total y del querer-asir a un sentido y puesta en escena específica y estática. Nos serviremos por tanto, de la *performance* de esta dificultad que surge de la fisura del lenguaje correspondiente a un distanciamiento del poder-apropiar, y que deviene en una liberación de tal proceso de significación.

Citando a Barthes y su acercamiento hacia la posibilidad del lenguaje distendido de sus facultades de poder, y el teatro como analogía de aquello, se dirá que “no hay que sorprenderse si, en el horizonte imposible de la anarquía del lenguaje -allí donde la lengua intenta escapar a su propio poder, a su propio servilismo-, se encuentra algo que guarda relación con el teatro.” (2007, p. 133). Teniendo en cuenta que entre cine y teatro se genera toda una discusión de la cual, en esta oportunidad, no es posible hacerse caso, puesto que se vislumbra una distancia significativa en ambas expresiones artísticas que suscita, entre otros ejes, desde el tratamiento de escenas, edición post grabación y dirección más preponderante en el cine, podemos distinguir básicas cercanías con respecto a la muestra de un relato mediante el acto/acting, siempre contenedor de desviaciones in-dirigibles, lo cual se condice con este escape hacia el entendimiento del lenguaje sin intención meramente apropiativa, el *an-arjé* del lenguaje. Frente a esta cercanía con el lenguaje, es que se nos hace atractivo ampliar la lectura del tema que nos convoca a la investigación, hacia un archivo cinematográfico que permite potenciar el entendimiento de la pregunta por el nombre, acercándonos a ella de un modo diverso.

Con las películas *Silvia Prieto* y *Prénom Carmen* nos serviremos de imágenes que demostrarán lo poético y filosófico del problema esbozado, disminuyendo la distancia de la diversidad de grafías capaces de dar paso a algo así como la expresión de la potencia de esta impropiedad, que afectará desde la identidad asumida como significación permanente, transitando incluso por la intencionalidad de desvelar aquella anarquía desatada de lo impropio.

1. Silvia: el padecimiento de una falta

Silvia Prieto (1998), película dirigida por Martín Rejtman, revive lo que en efecto jamás sucumbe, la compleja relación con un nombre amado, propio pero ajeno, compartido o arrebatado.

-“¿Silvia Prieto?”, pregunta.

-“Sí, ¿quién es?”

-“Silvia Prieto”, responde antes de colgar.

Una breve conversación por teléfono basta para que Silvia se percate de que su nombre contiene un carácter polisémico incontrolable, el nombre “Silvia Prieto” no solo coincide con ella: ¿Quién es Silvia Prieto?, una muñeca de yeso regalada y recibida por parte importante de los personajes, las que aparecen en la guía telefónica, las que no tienen el teléfono *a su nombre*, las que utilizan el apellido del esposo, las que nacen a diario, quienes ya no están. Que el nombre propio devenga un lugar compartido desestabiliza el entendimiento de propiedad individual concebida -se intuye- hasta el momento de conflicto que desencadena el filme, cuando la mirada se vuelve, *se levanta* hacia la palabra que la acompaña desde su nacimiento. Este hito acarreará un conflicto identitario, pero, por sobre todo, un tenso trato con su nombre, aunque propio, *en común*, y en este sentido, la película será un lugar dispuesto para la dificultad del cuestionamiento del nombre, en el mismo momento en que la relación con tal palabra se desestabiliza. *Silvia Prieto*, como filme ficticio, será la vivencia de la inestabilidad que se provoca en quien vive el desvelamiento de la ilusión de propiedad de un nombre. Sumado a esta dificultad que posiciona a Silvia-protagonista en una falta de certeza sobre sí misma -¿quién soy si no soy la única llamada Silvia Prieto?-, es demostrado en un momento en donde el personaje pretende cambiar su vida, instante crucial que queda en paralelo con esta tensión: el cambio que denota complejidad, se agudiza -o se efectúa- desde el nombre propio cada vez más desviado de su propiedad supuesta.

Retomando el potente desenlace, cabe destacar que Silvia no se comprende a partir de su nombre en sentido exacto, el personaje no es ni pretende ser “natural de la selva”, si retornamos a la etimología como vía de entendimiento, primero de quien porta tal nombre y a su vez, de un significado universal, denotativo del nombre.³¹ Tampoco se da a entender que el nombre suscitara un reflejo entre el ser-Silvia y el llamarse como tal. El director argentino Martín Rejtman, que por lo demás también habita una vida y carrera de escritor, nos trastoca haciendo aparecer huellas sobre el ámbito del pensamiento del personaje, que

³¹ Este punto sería un futuro estudio importante para pensar hasta qué punto la objetividad denotativa es (o no) parte de esta cuestión: “La denotación sería pues un mito científico: el de un estado “verdadero” del lenguaje, como si toda frase llevase dentro un *étimon* (origen y verdad).”

permiten ingresar a esta tensión: “Su problema es que haya alguien que se llame idéntico a ella, no que haya alguien que sea igual que ella, ¿no?” (Nicolli, 2020). A saber, pareciera existir un abrupto distanciamiento entre el ser lo que se nombra, como si el nombre contuviese la verdad y origen de lo nombrado, y la palabra que nombra. El conflicto sin dudas radica en el estatuto de la palabra, y en la instancia vuelta insoportable del compartir el yo en aquello que comprende unicidad. Aquello pone en escena una actualización del problema que ya hemos transitado desde Platón hacia delante: la dificultad que genera un deslinde entre el yo y el tú en la enunciación, que por su parte, solía tender a desarrollarse, desde la perspectiva ontológica, en base a una identidad y origen concreto y limitado.

Si con bastante anterioridad se formuló la clásica pareja disyuntiva formada por apariencia y esencia con respecto al nombre y el *ser* nombrado, en el argumento de *Silvia Prieto* esta conceptualización se desmonta en base a una problemática entre la palabra y el ser-dicho. La identidad se remueve en la planitud de la palabra, agudizada con la intencionada performance de actores y actrices que estaría lejos de intentar exponer y afectar con emociones a quien especta. El guión destaca en su literalidad y crudeza, rozando la frontera de la incomunicación. Aparte, no hay escena visual que se realice con intención de someter diálogos y voz en off a su aparición. Y es que justamente lo que conflictúa es la horizontalidad y multiplicidad de la palabra utilizada y del ser-Silvia, lo cual divaga incluso por un objeto inanimado nombrado como tal por su supuesta semejanza física con la protagonista. El descubrimiento de una impropiedad del nombre propio en este caso sugerido, estremece la identidad en tanto pérdida de una singularización que se promete en el nombramiento como acto limitativo y cómodo en el lenguaje. Los límites se disipan, Silvia es cantante y yeso.

Uno de los tópicos primordiales de la película informados incluso por Rejtman, sería la literalidad del lenguaje y el trato establecido entre el nombre y lo nombrado sin distinción contextual totalmente precisa, es decir, si se le nombra como Silvia Prieto a una figura coleccionable y a un sinfín de mujeres, querrá decir que todas aquellas acarrear ese significado, no existiendo matices en esta relación directa en donde todo *es lo que es*, sin más. Pero, el conflicto se ubica en que, si bien “Silvia Prieto” nombra a alguien/algo, es un significante que no prescribe un contenido específico, más allá de la ya planteada etimología que no logra límite excluyente y diferencial, además de no estar considerada en ninguna instancia del desarrollo de la película. Tal indisociabilidad emergente entre sujeto-objeto en

base al nombre Silvia Prieto, y entre la singularidad y la multitud cuantificable de quienes lo portan como propio, estremece la propiedad supuesta cotidianamente.

Cabrá preguntarnos, y haciéndonos parte del conflicto: ¿existe significación específica en el nombre propio?, ¿quién es verdaderamente Silvia Prieto y quién no cabría en tal signo? Para contestar aquello sería necesario, en una instancia fundamental, creer en la verdad de un ser presupuesto, *mitificando* a Silvia, naturalizando el sentido que conllevaría serlo, justificando una inquebrantable esencialidad presente clásicamente en la discusión.

Si se hacen necesarias estas interrogantes, será justamente porque Silvia-protagonista ingresa a un conflicto consigo misma, a partir del momento en que comprende el contenido múltiple de *su* nombre, pero que a su vez, no significará la negación de su propio ser: no deja de ser alguien en el instante en que reconoce a otra Silvia, sino que, tal como se concibió anteriormente, el núcleo problemático es la palabra, y la cuestión se complejiza al dar un valor a priori con respecto al nombre y su ser en necesaria concordancia. El conflicto identitario es desencadenado hasta retorcer la respuesta cotidiana del ¿quién eres?, dando cuenta de que servirse del nombre al contestar sería equivalente a no decir *nada*, como si la enunciación se diera a través de una arbitrariedad fugaz de una palabra extendida sin origen ni límite. Frente a esto, en la película se *lee* el conflicto como un espacio más para devenir, puesto que si es posible cambiar de vida con la ligereza en la que se transmite mediante la actuación y diálogo, relegando de la escena la épica que suele germinar de los devenires de la vida, el nombre, su cambio, su borradura, cuestionamiento y rechazo, emerge desde la liviandad de entender que todo poseerá un mismo nivel de significación: cambiar de vida, cambiar de nombre, variar en los afectos y relaciones, seguir siendo la misma, ser distinta, todo importa lo mismo, nada importa lo suficiente.

Ya concluida la película, se reproduce un registro audiovisual de una reunión o encuentro de Silvias Prieto -mujeres reales *inscritas bajo tal nombre*- realizada fuera de la ficción, cuando ésta se disipa. Es posible reconocer un componente fraterno que abunda entre las personas documentadas, que si bien lo único que las une a simple vista es el azar de compartir su nombre, insisten y se esmeran en realizar una forzosa reafirmación identitaria: “Las Victorias son bravas, las Silvias son más tranquilas”, dirá una de ellas en la grabación, reforzando una idea de comunidad conformada *solo* por el nombre.

Rejtman comentará lo siguiente:

“En el caso de las Silvias Prieto no hay nada que las una. Solo el nombre, que es como un artificio estúpido. Es la nada. Porque el nombre es lo que te pusieron. Lo que te vino encima. Es todo y es nada. Si te preguntan quién sos, lo primero que sos es el nombre que tenés, pero al mismo tiempo el nombre es lo menos personal que tenés, porque podés compartirlo con tanta gente” (2005, p. 47)

Esta perspectiva del director, quien permite adentrarse y adentrarnos al cuestionamiento que reverbera en la nominación, enuncia de modo bastante cotidiano el paradójico acontecimiento del nombramiento, que tiene consistencia en dar lo que no se tiene, a lo otro desconocido, cambiando su incógnita particularidad a un universal común. Dirá Derrida que “si el nombre no pertenece jamás, originaria y rigurosamente, a quien lo recibe, ya no pertenece, desde el primer momento, a quien lo da” (2011, p. 91), frenando cualquier propiedad, y por sobretodo, asumiendo esta relación desde la cotidianidad de la falta.

El paralelo entre una ficción que se desenvuelve a partir del impacto de la impropiedad del nombre, y una no-ficción filmada, en donde se concluye una unión inexcusable para quienes participan de la reunión de “Silvias”, plasma un escenario en el que pareciera ser que la apertura hacia el cuestionamiento y la ligereza de desanudarse de un nombre y su valor asignado, sólo encuentra lugar en la ficción vislumbrada, ficción que finalmente, concluye con un reflejo de la realidad *-filmando la vida real-* que tiende a la identidad de la reunión de *Silvias*, a veces forzada, a veces violenta, incluso ilusoria, pero siempre dadora de seguridad y reafirmada por los límites que sugiere el lenguaje. Jorge Luis Borges en su ya clásico escrito *El Aleph* relata asertivamente la vivenciada desesperación del escritor de definir, lineal y finitamente, la infinitud yacente ante sus ojos, sin conseguir que este encuentro con lo múltiple compatibilice con el lenguaje como instrumento para comunicarlo. A pesar de esto, lo infinito persiste y logra emerger en la ficción relatada: lo múltiple y lo otro, tan ajeno para los límites lingüísticos, pero resistente en aquello que le brinda espacio.

Tal como sucede en esta obra cinematográfica, se tolera la indagación de los infinitos modos de ser-Silvia, y deja al descubierto el conflicto mismo que acaece como experiencia, desencadenado por el desprendimiento de la palabra, lo cual permite el potente alejamiento de la mirada posada en el nombre como origen, como identidad y destino, haciéndose parte de la dificultad. Al mismo tiempo, el cierre de la película volviendo a lo no ficcional, nos permite pensar el límite siempre presente de las posibilidades del lenguaje, los presupuestos de la propiedad del nombre, y la comodidad fraterna que aquello nos promete. Ahora bien,

ambas dimensiones persisten vitalmente, permitiendo el pensamiento de lo múltiple, asumiendo las repercusiones de lo finito: “explicar con palabras de este mundo/ que partió de mí un barco llevándome” (Pizarnik, 1962, p. 13).

2. Carmen: habitar la extranjería en el lenguaje

Si con Silvia Prieto es posible vivenciar y acompañarla en el cuestionamiento del nombre y las implicancias que aquello puede significar, que se yerguen desde el estatuto de la palabra, pero se expanden orgánicamente por los rincones de la vida de la protagonista, con *Prénom Carmen* (1983), película del director Jean-Luc Godard, nos movemos hacia la quizás imposible búsqueda por la anterioridad del lenguaje, el pasado sin definición, la circunstancia previa al reconocimiento bajo un nombre y su valor -personal en tanto puede significar un arraigo hacia la identidad y el autoreconocimiento, o mercantil si se comprende en términos de una firma precisa que le confiere tal valor-.

Hemos sido parte del desmoronamiento que acontece al cuestionar la comprensión del espacio del nombre cargado de una significación específica insertada en sí mismo, predisponiendo una forma de ser, un ser que podría reducirse a la significación del nombre siempre y cuando sea denegada la impotencia de propiedad que lo recorre. Ahora bien, ya fue sacado a la luz que el *ser así* puede entenderse de modo múltiple y dinámico, incluso independiente de la palabra que lo limita, es por ello que resulta pertinente revisar puntualmente qué se entenderá por *ser-así*, a qué se refiere esta enunciación que en primera instancia no determina condiciones ni particularidades en sí misma, para ingresar posteriormente a *Prénom Carmen* y al pensamiento y la poética desplegados en aquellas imágenes. El filósofo Giorgio Agamben nos dirá que:

“El *ser-así* no es una sustancia, de la que así expresaría una determinación o una cualificación. El ser no es un presupuesto que esté antes o después de su cualidad. El ser, que es así, irreparablemente, es su así y sólo su modo de ser. (El así no es una esencia que determina una existencia, sino que ésta encuentra su esencia en su mismo ser-así, en su ser la propia determinación)” (1996, p. 63).

El ser se manifiesta como presente, actualizando su cualidad en el acto de *ser*, -ser en acto-. No hay antes ni después condicionante que permita reducir esta multiplicidad. Apropiándonos de lo ya transitado desde las palabras de Agamben, se vuelve una

contradicción en los términos el esfuerzo por determinar una esencia *en* el ser-Silvia anterior, o ser en concordancia con el nombre que se asigna y fija como universal, originado por fuera de su propio modo de ser.

Ahora bien, no se trata de traspasar la búsqueda por la esencia estática e inmutable, del nombre al sujeto que *es*. La esencia –o inesencia- si bien podría hallarse establecida en sí, será entendida como un proceso continuo, germinativo, en el cual no hay un rol absoluto, no se niega la variabilidad, no está seguro, no hay propiedad: “*Así* significa: no de otra manera. (...) *No de otra manera* niega cada predicado como propiedad (sobre el plano de la esencia) pero los retoma a todos como im-propiedad (en el plano de la existencia)” (Agamben, 1996, p. 63). Por ende, el ser *así* queda vaciado de esencia, pero excedido de predicados en el ser *en acto*, lo cual nos devuelve a la idea de que en términos metafísicos, el nombre no antepone predicados ontológicos, pero sí nos recuerda un lugar en donde no existe nada aún decidido: Un lugar abierto al pensamiento poético-filosófico del ser y sus devenires.

Así, e hilando nociones vistas hasta este punto, la presuposición del ser, de la identidad y su origen, atraviesa un campo de negación de lo propio, o más bien, una imposibilidad de lo propio por la inquietud subyacente. El ser no se encuentra cerrado, y este dinamismo de circulación imposibilita, a su vez, domiciliar seguramente el nombre propio, ya que está destinado al fracaso comunicativo si se basa en una búsqueda truncada de atributos y autorías. Así como “el erizo de mar es *también* sol o custodia: el mundo nombrado, fascinado por esencias adivinadas e inaccesibles, no está nunca seguro” (Barthes, 1989, p. 146), el nombre propio desfallece como signo que ahíla el nombre-significante con un significado, y en su lugar, estará esa inseguridad que estremece a estos elementos. El desplazamiento desde la indecisión de lo contingente provoca apertura, desvela grietas no nombradas, innombrables, en palabras de Guadalupe Santa Cruz: “Nombrar sería entonces, entre nosotros, resolver lugares una y otra vez” (2013, p. 50).

Teniendo en cuenta que la introducción de una definición en el nombre y el cuestionamiento de esto abre un espacio reflexivo y creativo, no es azaroso que el director franco-suizo Jean-Luc Godard, al preconcebir su película *Prénom Carmen*, asegurara que la intención del film se enmarca en “contar lo que hay antes del nombre, antes del mito” (Marti, 1983), a saber, nombre y mito son planteados en un mismo nivel, que se pretende transgredir con su propia ausencia. Basta recordar con Barthes, para acercarnos al postulado de *Prénom*

Carmen, que el mito no emerge naturalmente, más bien, en un primer proceso el signo es conformado por significante y significado, luego, el mito vendrá a situar un proceso de doble significación que tomará al signo anterior como significante y vaciará el significado, albergándolo nuevamente por fuera de la primera relación, ahora como signo mítico, “el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión” (Barthes, 1999, p. 120).

En el caso de Carmen (significante), que posee un significado construido, ya sea desde el hebreo o desde el latín con respecto a la raíz de este nombre propio femenino, será inflexionado en sentido morfológico, constituyendo todo un imaginario del ser-Carmen ligado a la figura –igualmente mítica- de la femme fatale instaurada desde la novela francesa titulada “Carmen” del escritor Prosper Mérimée, publicada en 1847. Carmen encarna, desde su primera aparición, a una mujer caracterizada como seductora e inolvidable, y si bien con el paso del tiempo se han ido creando variadas adaptaciones y con ellas, el personaje reside en una constante metamorfosis dentro de su condición mítica. Considerando aquello, en Godard la intención sugiere la anterioridad y el origen independiente de tal relato, “hay que alcanzar al personaje antes de que se lo aprese en el mito o la leyenda” (Deleuze, 1987, p.207, nota al pie 37).

En *Prénom Carmen* acaece un quiebre en el relato, y es que el cine godardiano en general se instala en la idea de dislocación de la asociación, dando cabida a un film desencadenado, el Todo de la película se mutila, y la propiedad del autor se relega frente a los personajes que circulan. “Es que las categorías, según Godard, no están fijadas de una vez para siempre. Con cada film se redistribuyen, se reorganizan, se reinventan” (Deleuze, 1987, p. 247). Esta película no es la excepción, en la cual se vislumbra un paralelismo en sus historias, deslinda entre realidad y ficción dentro de la ficción en sí, todo aquello potenciado con el componente sonoro como otra dimensión primordial haciendo de esta obra cinematográfica, una *partitura* dispuesta a ser leída. Todos estos elementos harán de *Prénom Carmen* un delirio y caos, fundamentado en una aspiración por reencontrarse con el cuerpo que yace antes del pavimento de las palabras: reunirse con el afuera en movimiento. En palabras de Deleuze: “Es solamente, simplemente creer en el cuerpo. Devolver el discurso al cuerpo y, para eso, alcanzar al cuerpo anterior a los discursos, anterior a las palabras, anterior al nombramiento de las cosas: el «nombre», e incluso antes del nombre” (1987, p. 231).

Situándonos en la interrogante godardiana que impulsa este film, y en la línea de entendimiento propuesta por Deleuze, ¿Qué hay antes del nombre? Quizás nos encontremos con el cuerpo *fatigado*, “la fatiga que hay bajo *El grito* y que propone al pensamiento «algo que incomunicar», lo «impensado», la vida” (1987, p. 252), el grito que prefiere Artaud antes del escrito, o el grito del que querrá hacer escritura.³² Carmen será la inscripción de la falta del cuerpo, ese que reside como medio de transición entre el binomio sujeto/objeto, el que las vincula, el inquieto cuerpo que nada tiene que ver con sentidos cerrados. Tras el nombre hay persistencia y movimiento vital, la anterioridad evadida de las palabras, que nuevamente logra hacerse espacio en lo ficcional caótico de un cine distendido de la lógica hollywoodense del relato -inicio, desarrollo con clímax y final resolutivo-. En *Prénom Carmen* (y por supuesto, también en Silvia Prieto) la ineficacia comunicativa y la dificultad narrativa, o mejor, la posibilidad de redistribución creativa en una película dadora de lugar a lo aún incomunicado, compatibiliza con la escritura poética y filosófica que, al igual que el cine como otra grafía posible, permite *quitarse el nombre como quitarse un sombrero*, posicionándolo al nivel de artificio, como un lugar ilusorio y frágil, cimentado en delicadas fronteras creadas que significan dentro de la legalidad y oficialidad del lenguaje -o si se permite expandirlo metafóricamente a la territorialidad y los límites geográficos que constituyen al mundo-, pero que tienden a la confusión y fusión de su inmanencia.

Así, la anterioridad extranjera persiste, la palabra ajena, aquella que no entra en lo propio del nombre, resiste como lugares no resueltos que no requieren de tal resolución para germinar y habitar en el límite. Carmen, o el ser sin Carmen como inscripción, no posee mayor o menor realidad en su ser, la dificultad radica en cómo establecer una relación con lo confuso, lo extranjero para el lenguaje, la extranjería en el lenguaje que se levanta desde su hostilidad vivida, lo otro del nombre, puesto que como afirma Barthes, "Cada uno de estos

³² Al hablar del grito que prefiere Artaud, o de sus aullidos (des)articulados sin pretensión significante, somos remortados a la noción tomada por Derrida en “La palabra soplada”, en donde se abordará el grito como potencia que resiste frente a la posibilidad de que la palabra sea *soplada* -sustraída- del cuerpo, arrebatada frente a la pulsión de perderse como signo, como obra, como objeto. El aullido será la palabra-cuerpo, antes de que aquella sea comprendida bajo una estructura lingüística, por lo que se acentúa una discusión que radica en el linde entre la corporalidad sensible y su expresión. Se dirá que “al perseguir una manifestación que no fuese una expresión sino una creación pura de la vida, que no cayese nunca lejos del cuerpo hasta perderse en signo o en obra, en objeto, Artaud ha querido destruir una historia, la de la metafísica dualista (...) dualidad del alma y el cuerpo que sostiene, secretamente, sin duda, la de la palabra y la existencia, del texto y el cuerpo, etc.” (1989, p. 240) Antonin Artaud, cercano a este impulso creador puro, insiste en que lo manifestado sea la experiencia misma de creación, y no un medio que requiera de la dualidad que excede lo corporal, por lo que su insistencia se sostendría en no permitir que su palabra concluya, sustraída del cuerpo, hacia una significación que hace de la palabra, una desposesión que no requiere de tal pulsión vital para expresarse, y que, en su desvío del cuerpo, culmina como significación cerrada, como un lenguaje *sin huella, sin diferencia*.

signos y actos de nombrar contiene en sí dos sentidos simultáneos: lo "Otro" y su inventario" (2007, p. 222).

De esta manera, habitar el margen de la inseguridad, aquella que emerge del cuestionamiento sobre el nombre que se dice propio es un transitar a tientas, con la mirada puesta en esta familiar palabra que permite su exploración, pero que a su vez corre el riesgo de oscilar por la cruda hostilidad del ser-extranjero frente a lo propio del nombre, puesto que es evidente la pulsión identitaria heredada de un lenguaje unívoco con función representativa que lo ha caracterizado. La hospitalidad que brinda un nombre propio, o el nombramiento como asignación de un lugar personal se estremece en su puesta en duda. Las palabras de Amelia Biagioni nos exponen tal temblor sentido:

“Cada día
me levanto sin nombre,
y en la nuca
una sombra
tenaz, ajena, a filo,
me acusa desde siempre;
y la culpa
total, indescifrable,
entra, me usurpa, no sé quién soy, me oculto, huyo
y me pierdo extranjera” (2009, p. 290).

La autoconciencia de extranjería vivenciada en su escritura aparece desde la falta de nombre: habitar sin nombre desorienta el saber de su ser, levantarse sin nombre será casi como despertar sin la mínima certeza de la propia existencia, la pérdida de límite del terreno que hace de su ser, algo nombrable. La sensación de extranjería se comunica rozando lo insoportable, escapando hacia el ocultamiento, *migrando* de la palabra, lo cual ocasiona una desarticulación en la autonarración, ahora, indescifrable. Desarticulación que en el caso de *Prénom Carmen*, termina impulsando y articulando la trama.

Esta extranjería desde la falta de terreno seguro que faculta su existencia, hace correspondencia con la patria ausente, perdida, o con un territorio del cual no es posible arraigarse lingüísticamente, un terreno que vivencia la hostilidad de la falta de inscripción. Beatriz Vignoli escribirá que “El nombre no nace. Vivita y sin nombre ella está ahí, aún desanudada del lenguaje” (2009), el nombre tarda en llegar y en la espera, el ser vive la hostilidad de la carencia de inscripción formal.

En este desdibujamiento del límite -del territorio- se permitirá, si se quiere, un paralelismo con respecto al terreno custodiado y cerrado en su identidad, análogo a lo ya reiterado sobre las categorías que permiten la propiedad de la palabra, y la posibilidad de surgimiento de las palabras no escuchadas hasta ese entonces, la palabra extranjera que se advierte hostil pero potente en su impropiedad. Aquí, el deslinde de lo que yace como significado fijo ocasiona, desde luego, una instancia reflexiva de comprensión de otras posibilidades que aguardan en potencia. La palabra extranjera no escuchada hasta ese entonces tiene lugar, o tiene como desafío encontrarlo, en su posición de otredad vertiginosa frente a la hospitalidad del lenguaje que se pretende preciso. Frente a esto, se alza la potencia política de lo otro, la posibilidad de que lo extranjero tenga lugar y voz, sin que aquello signifique una búsqueda por la reapropiación instantánea del nombre, sino más bien, una potencia de asumir como presente, lo ajeno.

Convengamos que la experiencia filosófica/poética, la escritura literaria, y en esta oportunidad, el cine como soporte para una grafía posible de leer, permiten la visibilidad de la cohabitación que permanece en la escritura, y por supuesto, en el nombre propio: una cohabitación entre la presencia y la ausencia, lo dicho y no dicho, lo propio y lo impropio, la inclusión y exclusión de procesos, como la nominación, que se cimentan en tales paralelos.

Si disponemos provocativamente la pregunta: ¿es necesario el reconocimiento de la otredad para entender dichas experiencias escriturales?, la principal inflexión sería tener en cuenta que en el cuestionamiento sobre lo sustancialmente necesario, acaece un poder que predispone cierta jerarquía en la escritura, por lo que será necesario justamente relegar las categorías que retienen a lo otro como aquello sin lugar/sin voz, como voz ajena. Lo otro aún desanudado del lenguaje, o lo otro que se desarticula frente a él, persiste en su virtualidad, cohabita con lo presente, con la superficie no perdida, capaz de comunicar. En tal sentido, la necesidad de reconocimiento de lo otro como persistencia no debe confundirse con la pulsión hacia un reconocimiento reiterativo hacia la exclusión, es decir, la escritura

extendida o excedida que permite el movimiento provocado por la falta de propiedad, o la carencia de interés hacia esta, al entenderse como cohabitación y encuentro sin autoridad de un lenguaje por sobre otro, se desarrolla a partir del reconocimiento de la diferencia que persiste como tal, sin intención de que aquella deje de serlo, sino que por el contrario, acatando su incapacidad de retención, respetando la petición *noli me tangere*.

El giro hacia una potencia política radicaré, por lo tanto, en la tachadura de la hostilidad a la diferencia, trastocando los ilusorios límites identitarios que fortalecen aquello. Asimismo, la escritura como experiencia filosófica/poética, el nombre impropio como lugar que permite su exploración, estará tanto más cerca de lo que Acosta, en la cita siguiente, propone como intensidad del vivir, recordando en todo instante el reverso fantasmal que no se borra, que se manifiesta, y que jamás se acalla, la sincera amistad con lo incapturable:

"La intensidad del vivir se manifiesta entonces (quizá y entre otras cosas) en este exceso: en escribir para hacernos amigos de todos incluso de los muertos. Porque no es posible aquietar nunca la agonía, acallar los gritos que la vida y la muerte se arrojan entre sí. Porque no es posible olvidar (y éste es nuestro más profundo secreto) que también somos fantasmas" (Acosta, 2012, p. 208).

Conclusiones

En cuanto a lo abordado en este trabajo es posible comprender que la memoria expuesta encuentra su impulso en el planteamiento de la discusión de la propiedad del nombre, concibiendo la naturaleza de tal interrogante como un espacio paradójico que permite el movimiento del pensamiento, provocando la tensión de los supuestos que fundamentan, en la tradición occidental, la relación con un signo percibido desde la cercanía que lo ataba al ser, a partir de su inscripción inicial. Frente a esta incitación, fue posible encauzar la investigación a la detección de una torcedura fundamental del pensamiento contemporáneo con respecto a la filosofía occidental que examina, a su vez, el piso que constituye la propiedad misma del signo. Para remitir a este punto, se hizo necesario el análisis inicial de cómo es abordado el problema del nombre en la filosofía de Platón y Aristóteles, quienes, con sus acercamientos y deslindes, en el marco de ese momento germinal del pensamiento filosófico, comprenderán el nombre como un instrumento del lenguaje supeditado a la pregunta por el conocimiento, cuya remisión a la verdad debe fundamentarse mediante su construcción y significado. Comprender de entrada este momento inaugural deja en claro que, para cumplir con la propiedad en el nombre -tanto propio como común, recordando que la discusión se plasma en un instante temprano de la reflexión en torno al lenguaje-, es menester considerar, por un lado, la identidad entre la cosa que se nombra y el signo constituido para ese fin, y por otro lado, el esclarecimiento de sentido unívoco que permita comprender y comunicar lo dicho y referenciado a través del nombre, sin contradicciones ni faltas de significado.

Contraviniendo la premisa de la propiedad del nombre, socavando las categorías que la hacen posible desde el pensamiento occidental, la mirada contemporánea sobre el nombre se dispone de un modo trastocador, puesto que remece lo que persiste como supuesto: la presunción de que la propiedad del nombre, su rectitud, obliga a una necesaria delimitación entre lo mismo y lo otro, que da cabida a un lazo entre violencia y lenguaje, emplazado en las operaciones de apropiación y de exclusión de lo que se quiere o no decir. Abriendo la reflexión que inquieta la noción de propiedad, nos preguntamos: ¿qué sucede al momento de cuestionar aquello que afirma al nombre y su capacidad comunicativa y referencial? Se

obtiene, por tanto, el abordamiento filosófico de esta detección de la torcedura que permite concebir el problema de la nominación, alejado de la propiedad supuesta que conlleva el ejercicio limitativo originario.

Con el estudio de Roland Barthes, y desde luego, considerando autores que lo acompañan en la discusión, nutriendo las consideraciones y reafirmando pensamientos, así como también posibilitando el acceso a otros modos de ampliar la mirada hacia el signo que nos interesa, se hizo posible discutir sobre las implicancias de la propiedad, interrogando el carácter meramente comunicativo e identitario del lenguaje. Dar espacio a la comprensión del lenguaje ligado a la propiedad, generó a su vez la necesidad de interrogar el poder contenido en el acto de decisión sobre el querer-decir, lo que nos lleva a ampliar la propiedad de una palabra en su significación deliberada, hacia la pugna entre lenguajes, unos frente a otros, como modos de percibir la realidad, encarnando así la lógica excluyente que nos llama la atención por su componente convencional -y no natural-, a través del cual se provoca la ilusión de una *verdad* que se impone por sobre otra. El lenguaje será un espacio de decisiones excluyentes, y el conocimiento a su vez, tendrá dejos de ilusión y segregación en tanto se entiende que en todo proceso de nominar y decir, existirá una singularidad que lo excede como lo otro excluido, acaso extranjero.

En este vuelco fundamental que estremece la propiedad como condición necesaria y objetiva para lograr un conocimiento verdadero, es que fue posible analizar el nombre propio ya desligado de la propiedad, considerando que, por una parte, existiría una imposibilidad de identificación con lo que se nombra, puesto que aquel nombramiento se da y expande en una multiplicidad variable de seres que se presentan y ausentan del vivir. Con respecto a la dificultad de identificación en términos de propiedad -identificar para referenciar y conocer mediante lo establecido como sentido-, fue plausible abordar el nombre propio como un espacio tendido a la exploración y el desciframiento, permitiendo que aquello que limitaba su extensión, quede puesto en duda, preguntándonos en primer momento sobre cuál sería la posibilidad de efectivamente concebir el nombre como signo propio, pero ampliando además la pregunta sobre la oportunidad de que aquel nombre se apropie, a su vez, de lo dicho bajo su inscripción como firma autoral.

Teniendo los detonantes primordiales de la investigación desplegados, se permite reflexionar sobre el problema de la firma y la relación que se establece entre Autor y Obra

en claves barthesianas, como otro modo de instaurar la propiedad de la escritura, la cual queda subsumida bajo la lógica del valor cambiario, es decir, la obra encarnaría una noción de propiedad frente a las palabras asociadas a lo dicho por quien configura su escritura. Ahora bien, esta pretensión de apropiación no queda exenta de dificultad, esto ya que se destaca la imposibilidad de asumir un origen estático tanto de las palabras como de sus sentidos, lo que obstaculizaría la apropiación de lo dicho, alejándonos nuevamente de lo propio verdadero, y no ilusorio, ligado al nombre.

Si, por una parte, se comprende a la Obra y su Autor como instituciones que establecen una relación con la escritura en base a la propiedad, el Texto será un espacio relevante para pensar en la potencia de la escritura que tensiona la mirada y la redirige a lo múltiple en términos de sentidos que convergen y cohabitan en lo escrito, comprendiendo que la figura del escritor se incapacita (queda vacante, dirá Blanchot) frente a la idea de limitación total de lo que hace retornar a la escritura. Desde aquí, se alcanza a dilucidar una apertura al pensamiento de otros modos de relación con la escritura, sin necesidad de replicar las lógicas de la identidad y de la propiedad mencionadas desde el inicio. El Texto, la escritura, o bien la experiencia escritural como acontecimiento que permite el encuentro con la otredad innominada o relegada desde el proceso selectivo de *lo dicho y lo callado*, posibilita la búsqueda de lugares insospechados en la escritura, capaces de activar la potencia de dejar que lo otro acallado encuentre la apertura necesaria para *ser*.

Encontraremos, a partir de esta indagación por los parajes de la escritura *impropia*, que la ficción, también entendida como modo de relación con lo escrito y leído, nos permitiría leer *levantando la cabeza* -retornando a la concepción de Barthes-, lo que posibilita la soltura, primero, del objetivo de lograr un mero desciframiento de lo que el autor quiso decir, y segundo, de la pretensión de descartar los sentidos no plasmados en lo escrito, los cuales persisten en su virtualidad, perdurando en el pensamiento y, porqué no, en la multiplicidad de lecturas que resisten como posibilidad.

La experiencia filosófica/poética se yergue, en ese sentido, facultando el objetivo de indagar la potencia política que se comprende desde la idea de inclusión y respeto por lo otro que insiste bajo la superficie de una nominación que tiende a la limitación de lo propio. Lo filosófico/poético, instaurado como experiencia que halla su desenvolvimiento en la dificultad y la tensión, será compatible con la escritura impropia, y el cuestionamiento de la

propiedad del nombre que en sí mismo se presenta como experiencia que nos acaece e impacta directamente. Comprender lo filosófico/poético desde su reencuentro en la facultad de sobrevivir a lo adverso, esto ya que su impulso de escritura y pensamiento se desliga de la seguridad comunicativa y explicativa del lenguaje, contribuye a abordar la impropiedad como posibilidad, ahora compatibilizándola con la complejidad del movimiento del pensamiento y de lo conceptual que se repiensa constantemente en estas experiencias: Lo impropio en el nombre y en la escritura que no se (a)firma, como experiencias en sí mismas, nos hacen concluir que la potencia política que impugna lo propio para posibilitar la cohabitación de voces en lo dicho, persiste y se hace presente en un lugar que, a su vez, logra resistir la densidad de la falta de certeza, esa certidumbre de la cual acostumbra sostenerse la lógica del lenguaje que se utiliza para la referencia, la explicación, y la cerradura de sentido.

Es posible concluir, además, que la extensión de grafías hacia lo literario y cinematográfico utilizadas para la investigación hicieron posible identificar de otro modo las implicancias que suscita el cuestionamiento del nombre propio y la desligadura de tal palabra que, aunque ilusoriamente, fomenta una seguridad brindada con respecto a la identificación y sentido desde su origen. Con la elección de las películas *Silvia Prieto* y *Prénom Carmen*, el problema gatillante de nuestra memoria se asienta en sujetos a los que le acaece el problema del nombre, poniéndolo en escena, utilizando el soporte de lo ficcional para analizar las particularidades del encuentro con el nombre y el posible desmoronamiento de tal relación. Mediante *Silvia* será observada la cotidianeidad de la relación establecida con el nombre: una potente unión que se retuerce al momento en que la propiedad del signo se comparte, o mejor, en cuanto se vislumbra la multiplicidad del nombre que prometía intrínsecamente su referencia propia. Lo polisémico y el ensanchamiento de la nominación, incluso hacia objetos inanimados, generará en la vida de *Silvia*, el tránsito por una experiencia que cambiará su rumbo, cuestionando la palabra desde la utilización y las limitaciones que conllevaría el lenguaje para identificar el devenir de los *modos de ser*. Con aquello, la pregunta que nos compete trastoca de otro modo a quien la toma en consideración, por lo que es posible asumir que la suma del archivo cinematográfico aporta una vivacidad que rebosa el mero estatuto de la escritura-texto. En el caso de *Prénom Carmen*, esta película es incluida por el gesto que logra plasmar a través de su argumento, el cual logra traspasar la pregunta por el nombre, considerando que el intento -el intento del director y su idea puesta en marcha- aboga por el desanudamiento del lenguaje en su totalidad, dejando al

descubierto el caos y ambigüedad que suscita esta dislocación. Carmen pondrá en representación aquello que, sin el pensamiento a través de imágenes, podría ser incluso más complejo de distinguir: la extranjería vivenciada que emerge al desanudarse del lenguaje, iniciando por el signo primero que nos anuda a él.

En conjunto a esta puesta en escena, el poema de Amelia Biagioni, en particular, se escoge precisamente para engrandecer el acaecimiento de la falta, lo cual es posible mediante una escritura delicada e íntima, que demuestra la espesa sombra de la indeterminación que nubla al ser y su identificación, escribiendo en el límite no decidido, como una experiencia que nos acerca al acontecimiento que ella misma habita. La extranjería, así como también lo fantasmal persistente tras lo escrito/lo dicho, se acerca a su visibilidad, siempre respetando su condición de otredad no retenida (recordando el guiño hacia la sentencia *noli me tangere* referenciada en la memoria), en estas grafías que hacen posible su aparición.

En este sentido, considerar una apertura hacia la lectura de otros géneros que no se remiten meramente a la filosofía en estricto rigor, favorece y potencia el trabajo investigativo, ejerciendo la práctica de aquello que se planteó como idea en el propio contenido: abrir la escritura hacia su potencia de *ser de otros modos*, permitiendo la salida de la concepción tradicional de la escritura y lectura, que suele ser proyectada constantemente en base a soportes únicamente textuales. Vincular lo filosófico, poético y literario en un formato investigativo, demuestra la cohabitación de tales experiencias, que no poseen exigencia de limitación estática, demostrando, a su vez, que esta memoria sólo se ofrece como un punto inicial de un problema irresuelto y dispuesto hacia el perpetuo movimiento de su estudio. Este escrito, por tanto, concluye con los puntos examinados, pero a su vez, se despliega como apertura hacia la re-investigación de aquello que no espera cierre en su pensamiento, sino que por el contrario, mantiene la potencia de sublevación constante frente a la pregunta sobre la propiedad que se alza en más de un ámbito de vida, y que se nutre desde los inicios de la tradición filosófica, hasta el presente.

Bibliografía

Acosta, J. (2012). La escritura y la muerte (Vol. 26). Nombres.

Agamben, G. (1996). La comunidad que viene. Pre-Textos.

Amaro, L. (2010). Poética, erótica y políticas del nombre propio: de la magia a la autobiografía. *Aisthesis*, 229–246.

Aristóteles. (1994). Metafísica. Gredos.

Aristóteles. (1995). Tratados de lógica (Órganon) II Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos. Gredos.

Aunbenque, P. (1987). El problema del ser en Aristóteles: Ensayo sobre la problemática aristotélica. Taurus.

Barthes, R. (1970). El efecto de realidad. *Lo verosímil*, 95-101.

Barthes, R. (1972). Crítica y verdad. Siglo XXI.

Barthes, R. (1978). Roland Barthes por Roland Barthes. Kairós.

Barthes, R. (1989). El grado cero de la escritura. Seguido de nuevos ensayos críticos (10.^a ed.). Siglo XXI editores.

Barthes, R. (1994). El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura (2.a ed.). Paidós.

Barthes, R. (1999). Mitologías (12.a ed.). Siglo XXI editores.

- Barthes, R. (2007). El placer del texto y Lección inaugural. Siglo XXI de España Editores.
- Biagioni, A. (2009). Poesía completa (Edición a cargo de Valeria Melchiorre). Adriana Hidalgo editora.
- Biset, E. (2013). “Dar el nombre. Derrida lector de Benjamin”. *Papel Máquina*, N° 8, 107-130.
- Blanchot, M. (1991). El libro que vendrá (2.a ed.). Monte Avila Editores.
- Blanchot, M. (2002). El espacio literario. Editora Nacional.
- Bonnett, P. (2019). Imaginación y oficio: conversaciones con seis poetas colombianos (2.a ed.). Universidad de Antioquia.
- Calvo, T. (1988). El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico, *Méthexis*, N°1, 53-70.
- Campos, V. (2017). Peligroso suplemento: dialéctica y retórica en Aristóteles. Byzantion nea hellás. *Revista anual de estudios griegos, bizantinos y neohelénicos*, N° 37, 27-48.
- Carson, A. (2016). Variaciones sobre el derecho a guardar silencio. Cuadro de tiza.
- Carson, A. (2018). Charlas breves. Bisturí.
- Deleuze, G. (1987). La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). ¿Qué es la Filosofía?. Anagrama.
- Deleuze, G., & Mattoni, S. (2006). La literatura y la vida. Alción.

- Derrida, J. (1986). *De la gramatología* (4.a ed.). Siglo XIX Editores.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía* (2.a ed.). Cátedra.
- Derrida, J. (1999). *Las muertes de Roland Barthes*. Taurus.
- Derrida, J., Dufourmantelle, A., & Segoviano, M. (2000). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2002). *Schibboleth Para Paul Celan*. Editora nacional.
- Derrida, J. (2009). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Amorrortu.
- Derrida, J. (2011). *Salvo el nombre*. Amorrortu editores.
- Derrida, J. (2014). *Posiciones. Pre-Textos*.
- Didi-Huberman, G. (2018). *Sublevaciones*. RM.
- Esposito, R. (2016). *Las personas y las cosas*. Katz Editores.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la Sexualidad 2-el uso de los placeres* (3.^a ed., Vol. 2). Siglo XXI.
- Genovese, A. (2011). *Leer poesía. Lo leve, lo grave, lo opaco*. Fondo de Cultura Económica.
- Giannini, H. (2016, junio 15). *Acerca de la rectitud de los nombres (Ensayo sobre 'El Cratilo')*. *Teoría*, 44–60.

- Gómez, J. (2018). Platón y Hegel: la dimensión formativa de la dialéctica. *Kénosis. Formación, incitación cultural y construcción de subjetividad. Una lectura antropológico - pedagógico*, 6 N°10, 81-106.
- Hadot, P. (1998). ¿Qué es la Filosofía antigua? Fondo de Cultura Económica.
- Larrosa, J., & Skliar, C. (2009). Experiencia y alteridad en educación. Homo Sapiens ediciones.
- Marchant, J. (2015). El nacimiento de la hebra. Edicola Ediciones.
- Marchant, P. (2009). Sobre árboles y madres (2.a ed.). Ediciones La Cebra.
- Marchant, P., Oyarzún, P., & Thayer, W. (2000). Escritura y temblor. Cuarto Propio.
- Marti, O. (1983, 7 diciembre). Un réquiem por el cine. <https://elpais.com/>.
https://elpais.com/diario/1983/12/08/cultura/439686006_850215.html
- Méndez, V. (2015). “Retórica y Dialéctica en Platón: ¿Déficits o superávits?”. En *Actas del Séptimo Coloquio Internacional. Una nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: perspectivas y desafíos*. Ensenada, FAHCE-UNLP, 23 al 26 de junio de 2015.
<http://coloquiointernacionalceh.fahce.unlp.edu.ar>.
- Montalbetti, M. (2018). Sentido y ceguera del poema. Bisturí 10.
- Munizaga, J. (2014). La dialéctica en Platón. Una destreza del alma para abrazar la verdad. Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía. Universidad Alberto Hurtado.

- Nancy, J. (2006). *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo* (2.a ed.). Trotta.
- Nicolli, N. (2020, 19 julio). Martín Rejtman: “Rosario Bléfari era la que mejor entendía lo que yo hacía”. <https://www.losandes.com.ar/>.
<https://www.losandes.com.ar/estilo/martin-rejtman-recuerda-a-rosario-blefari-protagonista-en-su-pelicula-silvia-prieto/>
- Nietzsche, F. (1994). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. NoBooks Editorial.
- Oubiña, D. (2005). Martín Rejtman. Folleto para acompañar la Colección de DVD's de los films de Martín Rejtman. Malba - Colección Costantini.
- Oyarzún, P. (2002). Verdad y muerte: Sócrates y calicles en pugna. *Onomazein*, 7, 363-391.
- Paz, O. (1972). *El arco y la lira* (3.a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Piglia, R. (2016). *El último lector* (2.a ed.). Debolsillo.
- Pizarnik, A. (1962). *Árbol de Diana* (pp. 99–140). Sur.
- Platón. (1988a). *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos.
- Platón. (1988b). *Diálogos IV República*. Gredos.
- Platón. (1988c). *Diálogos V Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos II Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Gredos.

- Romano, C. (2003). Aristóteles: Realidad y lenguaje. *La lámpara de Diógenes*, 47–55.
- Santa Cruz, G. (2013). Lo que vibra por las superficies. Sangría Editora.
- Santa Cruz, G. (2015). Esta parcela. Alquimia Ediciones.
- Santa Cruz, G. (2016). Reserva de lugar seguido de Rayadura por las superficies (1.a ed.). Cuadro de Tiza.
- Teillier, J. (1968). Muertes y maravillas. *Cormoran*, 10–19.
- Vignoli, B. (2009). Bengala. Bajo la luna.
- Villazón, E. (2016). Temporarias y otros poemas. Das Kapital.
- Zavala, I. (1992). Discursos sobre la «invención» de América. Rodopi.