

**Escritura e Imagen**

ISSN: 1885-5687

<http://dx.doi.org/10.5209/esim.73047>EDICIONES
COMPLUTENSE

BASSAS, Javier y RANCIÈRE, Jacques, *El litigio de las palabras. Diálogo sobre la política del lenguaje*, NED ediciones, Barcelona, 2019

De esta manera el Señor los dispersó desde allí por toda la tierra, y por lo tanto dejaron de construir la ciudad. Por eso a la ciudad se le llamó Babel, porque fue allí donde el Señor confundió el idioma de toda la gente de la tierra, y de donde los dispersó por todo el mundo.

Es en el relato de la Torre de Babel, que aparece en el libro del Génesis en el que se inspira el cuadro que aparece en portada del libro que vamos a tratar, donde se cuenta la historia del origen de aquello a lo que hoy en día conocemos como lenguas o lenguaje.

Si existe alguien que ha dado forma a la cuestión del lenguaje en relación con la arquitectura ese es Jacques Derrida. En su entrevista con Eva Meyer en febrero de 1986 titulada *Architettura ove il desiderio può abitare*, se intenta aportar una aproximación a la cuestión de la deconstrucción. Su pensamiento se acerca al de Rancière por su aproximación a determinados términos claves de este autor. El camino del lenguaje y de la filosofía no es un edificio, ni tampoco un método, es un estar en el camino, una construcción continua que produce lugares habitables. La producción de espacios, de tiempos dentro de tiempos, es la forma que tiene Rancière de desarrollar una teoría donde el buscar un lugar se posiciona en la primera línea de necesidades, para lograr así poder hacer habitable un mundo huérfano de personas con voz. La cuestión de la arquitectura es de hecho el problema del lugar, de tener lugar en el espacio, nos dice Derrida. Los lugares no se obtienen de manera natural, sino que necesitas de un empuje que haga al hombre que viene antes del lugar, posicionarse en él. Tal y como nos presenta Rancière en *La noche de los proletarios*, es necesario la incidencia de nuevos contextos que creen un tiempo que rompa con el tiempo del presente absoluto impuesto al hombre, en el que el ciudadano produce y reproduce, se da y vive en un lugar donde solo caben las actividades que le corresponden como engranaje de una gran maquinaria, y que puede ser puesta en espera gracias a formas de ficción. Es el hombre pasivo, el que no participa en los acontecimientos, pues estos le vienen dado, el que tiene que conseguir abrirse paso y participar en el espacio temporal de la vida como un sujeto activo; tal como diría Derrida, dar lugar al acontecimiento. Estas formas de acción están vinculadas a actividades que al sujeto pasivo por ser lo que es, no le corresponden, como el disfrute de la poesía en el descanso laboral. Acciones que van en contra de lo que se presupone como lógico, son lo que precisamente crea una nueva lógica del cambio. La palabra es para Rancière, tal y como se ve a lo largo de libro, otra herramienta para dar paso al cambio del espacio y del tiempo.

El prólogo comienza con una breve introducción al pensamiento lingüístico de Rancière. El traductor apela a la importancia del lenguaje, en este caso de la

escritura, igualando en la traducción, el “como” al “que”, pues no identifica lo primero como forma vacía de contenido, sino que ya lleva en si algo. El cómo se desdobra y enuncia: yo también tengo sentido, yo también hago política. Justo en el efecto político, el lugar que ocupa el que enuncia, es decir, como desarrolla su cómo tiene gran relevancia. Las cosas no solo se definen por su contenido, sino por su forma, y esta es la que pasa desapercibida con más asiduidad a lo largo del pensamiento occidental. Parece ser así, que la forma es un fantasma callado, y, sin embargo, nos hace pensar bajo unos términos, que por estar escondidos no somos muchas veces capaces de reflexionar.

En el capítulo “Lenguaje e igualdad”, Rancière no se plantea la política ni como medio de inclusión ni como revuelta de alienación de los oprimidos, siendo esta última la posición de Althusser. La cuestión a la que se refiere entonces el autor va dirigida a cómo abordar una política, y por lo tanto un lenguaje que no traicione la igualdad. Abordar el problema significa renunciar a las consideraciones de Althusser acerca del “hombre corriente” y de la posibilidad de acercarse a este una filosofía popular, pues el mero hecho de diferenciar entre hombres ya supone una traición a esa igualdad deseada. Distinguir entre filosofía verdadera y popular pone de relieve el hecho implícito de la distinción social entre clases de hombres y mujeres. ¿Cómo distanciarse a la hora de transmitir un conocimiento de la posición de aquel que sabe? ¿Cómo abolir la distinción entre sabio e ignorante?

En la República de Platón, Sócrates pregunta al artesano que es justicia. La respuesta de este no colma la definición, la cual acaba definiéndose como “dar a cada uno lo debido.” es decir, justicia como una suerte de jerarquización. Sin embargo, Platón, alude a tal definición con el mismo lenguaje que podría haber utilizado un artesano. Es aquí donde se encuentra lo interesante, lo que hace alusión a la teoría del lenguaje de Rancière: debido a su forma de expresión lingüística Platón está refutando precisamente esa jerarquización a la que hacía alusión; el uso de un determinado lenguaje anula la diferencia. Lo provechoso será a partir de lo visto en este caso utilizar la historia para definir conceptos como recurso narrativo.

La apropiación de aquello que no les pertenece a esos otros relegados de la historia es uno de los actos fundamentales para el progreso de su situación social. Funciona en cierta medida igual que el autonombrarse que produce una suerte de emancipación en los mismos.

El tiempo, fundamento de la realidad que ha sido negado a los obreros desde la distribución del trabajo que plantea Platón, debe ser reapropiado por estos. La diferencia que se da entre aquello que dice Platón y aquello que dicen los obreros acerca del tiempo, es que lo dicho por el filósofo se trata como concepto, mientras que lo expresado por el obrero que carece de tiempo, como materia a explicar por esos otros que construyen el concepto. El problema de la diferencia que se deriva de esto no puede ser solucionado intentando colmar la distancia, sino que se tiene que ir a la raíz de la misma, provocando un cambio en el lenguaje que la reproduce, repite y sustenta. La escritura no solo reproduce pensamiento, sino que lo crea. El acercamiento entre lenguajes no puede basarse en un lenguaje propiamente explicativo. Se da la paradoja de Jacot, el lenguaje se haya dentro de la lógica desigualitaria, que pone a aquel que explica en un lugar diferente al que recibe la explicación. Es obvio que tal ordenación produce una claridad, Rancière señala que precisamente por eso su objetivo está en disipar lo claro, hacer que los puntos construyan un “paisaje de pensamiento menos legible”.

La ilegibilidad se transforma en confusión a la hora de darle una identidad a las ideas que Rancière plasma en sus libros, una ruptura con los esquemas narrativos, donde el objetivo no está en el entendimiento de estos, sino en un posible desplazamiento a través de ellos.

Apunta con ello a la importancia del lector por encima de la del escritor, lo cual significa: no importa tanto aquello que dice el texto, sino lo que el sujeto interpreta del mismo, lo que construye con él. El texto en Rancière tiene unas características parecidas a la teoría del texto de Derrida: este no tiene una única verdad esencial, sino que existe una multitud de pluralidades que dan cuerpo a aquello que es. Si extendemos esto al plano de la acción vemos que existe una posibilidad de creación por parte del sujeto tradicionalmente pasivo con respecto al texto y a las formas de contexto que de él se producen.

Tal y como señala el propio autor, esta lógica “ilógica” de pensamiento entra en confrontación con la pedagogía tradicional. Donde a través de un centro de enseñanza se institucionaliza la lógica desigual del maestro y el alumno, del que habla y del que escucha, donde no existe un dialogo como tal. La igualdad siempre se desarrolla mejor cuando está inscrita en un marco en el que el sujeto decide libremente. La lógica ilógica es paradoja, pero lo curioso es que así es precisamente como se desarrolla el pensamiento.

De nuevo el pensamiento de Rancière se distancia del de Althusser, el cual contempla el saber filosófico desde un punto sin origen ni fin, lo que otorga la posibilidad de incidir en él desde cualquier momento y circunstancia. Sin embargo, para Rancière si existe una cierta metodología, y toma como punto de partida una situación de consenso acreditada por convención social para acto seguido demostrar la falta de convenio en la misma. Dicho proceso metodológico se percibe más de manera sistemática que anecdótica. Se desvincula así de la concepción de comienzo como ideal o material, porque las cosas no son ni una ni la otra, a grandes rasgos. El idealismo y el marxismo como teorías contrapuestas no suponen para el autor más que una distinción intelectual entre dos clases de personas, la realidad que intento proyectar en *La noche de los proletarios* es justamente otra, un contexto donde lo espiritual se entremezcla con lo material, donde el obrero puede construir un espacio donde también se dé el espíritu.

La distinción entre *logos* y *phoné* se entiende grosso modo como el reparto de lo sensible que se produce de manera primaria entre aquellos capaces de emitir juicios de justicia y los que no, es decir ¿es una distinción que abarca el especismo adyacente de nuestro mundo? No es eso a lo que se refiere Rancière, sino que con estas dos palabras distingue entre dos clases de personas, aquellas que son escuchadas, con un estatus social que permiten a sus ideas resonar fuera de ellos, y los otros, los proletarios, los que gritan y se quejan, pero en los que las palabras no tienen más significado para el resto que aquel sonido estridente que emiten.

El acercamiento de Derrida a la distinción entre dos términos parecidos se produce en interpretación que realiza acerca de la veneración de la voz con respecto a la escritura. Se ve así en la determinación del significado de la escritura como su esencia, como aquello que le hace ser lo que es. La tradición filosófica recoge así el significado de Dios, con el significante de libro, estando siempre presente el significado en el significante. Esta es la defensa que se pone el hombre ante la incertidumbre, para él lo más sencillo es significar un origen a toda costa, una construcción de un otro que me diga aquello que son las cosas o aquello que soy.

La marginación de la escritura surge de la primacía de la voz, la escritura es solo vehículo de esta y no dice nada a parte de lo que el escritor quiere decir. Es por eso que Platón rechaza la escritura, no la ve algo que viene de dentro, y aunque cura la memoria, no deja nunca de ser un arma que hace a los seres humanos más distraídos, por ser el sostén de sus pensamientos.

En Rancière esto parece desarrollarse hacia otros caminos: no solo la escritura y las múltiples interpretaciones del texto que mencionábamos antes quedan ahogadas en una única voz, sino que esa voz unitaria la poseen un porcentaje de personas, de sujetos activos, que además son los mismos que dictan la lógica del tiempo y de los espacios. El darse lugar de los que son considerados carentes de logos es un dar pie a la interpretación del como del texto al que hace alusión la introducción del libro. Es un poder ver más allá de lo evidente, del significado único.

Rancière no sitúa el dominio de la política en nuestra especie antropológica ¿pero hay acaso otra manera de crear política? En este punto de la entrevista, parece intuirse que los conceptos divagan por sí mismos, no es de extrañar, siendo la cuestión antiespecista tan complicada de manejar. Afirmar que la política no nos pertenece como seres con logos es decir que esta puede ser llevada de otra manera, sin embargo, el no querer relegar todo lo político, toda la toma de decisiones a un porcentaje de los seres que habitan la tierra, a una razón dominante, ¿es lo mismo que decir que no es el logos quien la funda?

Respetar los derechos de aquellos que no tienen palabras en forma de logos para defenderse no es eliminar el mismo del ámbito político, porque tal como dijo Aristóteles, el hombre es un animal político, y no es por otra cosa, que la palabra que pudo desarrollar. Es en Aristóteles donde Rancière busca un ejemplo para defender su tesis: la consideración de los esclavos de la antigua Grecia se basaba en una idea de que estos podían entender el lenguaje, como seres pasivos, pero no participar de él. Esto para Rancière es la metáfora misma de la política actual. La consideración de los proletarios como meros sonidos inidentificables por parte del discurso político (y social estructural, por lo tanto) predominante es la esclavitud participativa de nuestro siglo. El famoso concepto de Rancière vuelve a aparecer implícito en estas líneas, los “sin voz” son los seres de phoné pero nunca de logos.

En el siguiente apartado, “Lenguaje y emancipación”, el autor no identifica la igualdad como un ideal que se alcanza sino como una cuestión idiomática que se va construyendo. Derrida habló del idioma como un idioma propio que a la vez inevitablemente hace referencia, o viene referido por otro, negándose así traducciones, interpretaciones universales. En Rancière, esa singularidad, propia de la escritura filosófica que la convierte en idioma en Derrida, no hace referencia a lo mismo.

La singularización del reparto de lo sensible no se contraponen con lo universal, sino que a través de la creación singularidades igualitarias se produce un desarrollo que tiene como fin la universalidad, tiende a ella. La singularidad nace como ficción, si el individuo actúa “como si” el como si acabará convirtiéndose en algo que es. Es decir, lo singular, escalará el camino hacia lo universal. Los nadie, los sin voz, en esa singularidad de actuar de determinada manera, acabarán haciéndose un lugar, y creando el universal, en este caso, haciendo que los particulares sin voz, pasen a universalmente poder hablar con un logos, no con phoné, gracias a hacer “como si” ya estuviera en ellos ese logos. Es decir, al hablar como si ya tuviesen voz, acaban consiguiéndola. Una forma de realizar esto es a través de la apropiación de

la escritura, pues esta dice Rancière, muy acertadamente, no es una mera traducción del habla; y en esto concuerda con Derrida, señalando que, en el texto, en la escritura siempre hay algo más, algo que puede, para Rancière, ser herramienta en el reparto de lo sensible.

Esta herramienta ha de utilizarse apropiándose de las palabras, que no significa raptarlas y enjaularlas, sino darles otro uso. Pero, ¿Qué otro uso me pregunto? No es como si el lenguaje pudiese ser usado como simple herramienta, porque este a su vez, nos forma a nosotros, no podemos imponernos delante de él, porque ya hay algo a lo que nosotros estamos supeditados, sin embargo, Rancière, habla en este momento, del relato histórico que precisamente da la imagen de la portada del libro: el mito de la Torre de Babel.

Este mito se desarrolla en torno al lenguaje, y como popularmente se sabe, esta es la historia del comienzo de los idiomas, pues Dios, temeroso del hombre que quiso enfrentarse a él, decidió fragmentar el idioma universal que había logrado dar al hombre el poder de crear la torre que podría alcanzarle. Dios puede imponer, fragmentar, porque él es unívoco, es el único en ser sí mismo, y lo que impone Dios, según la interpretación de Derrida del mito, es la opacidad entre el lenguaje y las cosas, pues el lenguaje universal era transparente con las mismas: porque no hay transparencia hay idioma. Precisamente, en hebreo, *Babel* suena como el verbo que significa *confundir*. Malentendido es aquello que, como sujetos del lenguaje está en nosotros por el hecho de hablar. No solo hay confusión por la variedad de idiomas que componen nuestro mundo, tampoco se da exclusivamente porque siempre queremos decir una cosa y decimos otra o decimos más allá de lo que creemos decir, sino que además la forma de poseer la palabra es diferente para cada clase de persona en tanto que cada hombre es en el mundo un hombre de logos o de foné.

Y si no hay transparencia es porque a su vez, hay un nombre que es impronunciable, Dios. Se forma así una deuda, entre lenguaje y lo impronunciable, por eso nunca podrá haber una traducción exacta, pues siempre hay una deuda que se debe a otro.

¿Se puede poner en práctica el “como si” que se mencionaba antes bajo estos términos? Rancière nos contesta negándolo, y afirma que su concepción del lenguaje se aleja de la de Derrida. Para el primero este no es impuesto, sino que es el resultado de un forcejeo, “el idioma nombra una operación del lenguaje constitutiva de la interlocución política”. La respuesta acaba pocos párrafos después, por lo que la explicación queda enclaustrada en una larga frase sin aclaración posterior, lo que si podemos afirmar es la diferencia entre un Derrida deudor, y un Rancière, que, a pesar de la dificultad intrínseca al lenguaje, propone cambios singulares para la construcción de un espacio donde hacer un cambio de roles que pueda provocar una universalidad en los derechos del hombre.

Recogiendo una de las concepciones platónicas de la política, Rancière dice posicionarse respecto a las palabras que se dan en ellas desde una perspectiva, de nuevo, de construcción, pues no se queda en la definición de escritura como inmovilidad, sino en la que pone a las palabras como elementos al uso, disponibles para el hombre, que con ellas podrá crear política. Pues la política existe porque esas palabras no tienen amo, pensamiento contrario al platónico, que veía en esto el caos de la comunidad.

“Lenguaje e imágenes” conduce a la cuestión de la apariencia, de cuyo significado para Rancière, podemos decir dos cosas. La primera, su tradicional significación concurre en la teoría del filósofo como una crítica a la ideología, pues la apariencia,

es lo que le hace creer al individuo que vive en una realidad que realmente no le pertenece. Por otra parte, y en relación al concepto de “como si”, apariencia es herramienta que posee el hombre para ser libre y que le aparta de una realidad que le margina. “La apariencia no se opone a lo real, se opone a otra apariencia”, que el hombre se represente a sí mismo no quiere decir que se aleje de lo que es, como lo que ya hay dado y a lo que debe ser fiel, pues aquello que tradicionalmente se muestra como verdad, lo impuesto por la sociedad, no es por ello más verdadero.

¿La relación entre imagen y lenguaje se encuentra en los regímenes estéticos de lo ético, representativo y estético? La fotografía de Depardon, que es en la que se basa la pregunta, es para Rancière el claro ejemplo del régimen representativo, pues el periodismo fotográfico tiene como fundamento primero el contar verídicamente a través de una representación del suceso. La relación que se establece en estas situaciones entre imagen y palabra, es la de complementariedad, es decir, una conjunción entre decir y mostrar. Por esta complementariedad, para que sea funcional al fin ético, es necesario que ninguna de las dos sature sus funciones. Lo mismo ocurre entre la función ética y estética de las mismas imágenes y palabras, parase darse una supremacía de la palabra sobre la imagen, sin embargo lo que se intenta provocar rompiendo el régimen aristotélico de representación es que no se de la lógica estricta que se viene dando a lo largo de los siglos, sino que las imágenes digan algo y a la vez también puedan hacerlo las palabras, sin que su complementariedad anule la una a la otra. Es esto lo que se puede ver en las películas de Pedro Costa, una imagen brutal del cuerpo que potencia todo decir, y que es posible gracias a la ruptura lógica de la representación. Pienso entonces que la incidencia de lo estético dentro lo ético viene dada gracias a la ruptura de los tiempos que provoca lo primero en el ámbito de lo segundo. Reanudando así la teoría de Rancière, si se quiere la producción de un cambio, este debe ir acompañado de una reestructuración de los tiempos y espacios donde transcurre la vida y donde se oyen las voces.

Laura Cabello