

Arte de leer

Uíctor Bravo

La lectura es práctica civilizatoria que, consustancial con la libertad, nace con la época moderna. Hija de la escritura alfabética y de la imprenta, la lectura fue vista inicialmente como un instrumento más de dominio, y esta vertiente es testimoniada por una literatura que, inmediatamente ha mostrado, en contraposición, el entramado irreductible de lectura y libertad. En este entramado se configura uno de los hallazgos centrales del hombre moderno, que alcanza su arco de intensidad en la Ilustración y en el Romanticismo: la experiencia estética.

La irrupción de la era informática vendrá quizás a mutilar, quizás a transformar esa práctica civilizatoria en el desplazamiento del libro abierto a la pantalla encendida.

Notas para una lección de escritura

Linajes de la escritura

La escritura ha sido considerada, de antiguo, con linaje sagrado: don de los dioses, recipiente de la *phoné* divina, trazo sagrado. Las “culturas del libro” (la judía respecto a la Biblia; la musulmana respecto al Corán; la india respecto a los Vedas...) alcanzan su posibilidad en la fidelidad al libro divino. La escritura de origen pictográfico alcanza su dimensión divina desplazándose de la materialidad referencial a la trascendencia y convirtiéndose en el habitar de la *phoné* de los dioses, en el diseño y eticidad de la vida, y en la fuente de la verdad.

Es conocido el distinto origen de la escritura alfabética, traída por los fenicios a las costas griegas y enriquecida por éstos con el agregado de las vocales. Escritura de origen lejano a toda condición sagrada: inventada para el buen manejo de las cuentas de mercaderías y comercios, concebida como combinatoria de un breve número de signos y sin dependencia pictográfica, sino, por el contrario, en una poderosa manifestación de abstracción, la escritura alfabética se muestra como el hallazgo de un insólito poder que, para muchos teóricos, de Parry Milman (1928) a Eric Havelock (1963), de Luciano Cánfora (1986) a Roger Chartier (1997), se constituye en el antecedente más remoto de la modernidad: la posibilidad del paso al pensamiento abstracto y a una ética no sólo sobre la identidad (consustanciada con la fe), sino también sobre la diferencia (consustanciada en la distanciaci3n y en la libertad); el antecedente más remoto del paso del *mythos* al *logos*. Ya Homero y Plat3n empezaron a dar cuenta de ese espectacular pasaje, de una cultura de la oralidad a una cultura de la escritura poniendo en evidencia la sospecha y el temor en ese paso de una a otra visi3n de mundo: sospecha y temor sobre la escritura como instrumento de poder, y como anulaci3n del arte m3s preciado de la oralidad: la memoria.

La escritura y el poder

En el Canto VI de la *Iliada*, Homero nos narra el pasaje de Belerofonte, hijo de Glauco, “a quien los dioses concedieron gentileza y envidiable valor” y por quien Antea enloquece de amor, sin ser correspondida en sus pretensiones por lo que lo difama con el rey Preto, esposo de Antea. Éste no atiende directamente a la demanda airada de su esposa, sino que lo envía a Licia, con “un díptico de mortíferas señaes”, en el que le pide al rey, su suegro, que dé muerte al portador del mensaje. A la llegada de Belerofonte a Licia, el rey primero lo agasaja y sólo a los días lee el mensaje. No se atreve entonces a matar a quien ha agasajado y de nuevo desplaza el mandato: envía al héroe a tareas en las que de seguro perderá la vida, pero en todas triunfa Belerofonte: mata a la Quimera, triunfa en el enfrentamiento con los solimos y en la lucha contra las amazonas; finalmente sobrevive a una celada. El rey decide desatender el mandato escrito y casar al héroe con una de sus hijas.

El pasaje revela el poder de la escritura que, al ser apropiada por el rey, el detentador del poder absoluto, se convierte en “mortíferas señaes” para el mensajero. Este t3pico, narrado desde la perspectiva del *mythos*, se convierte en una recurrencia en las tradiciones de los pueblos. Es significativo conseguir una de sus versiones en la mitología incaica, según el testimonio de cronistas como Joseph de Acosta (1590) y tal como aparece en las *Tradiciones peruanas* (1910), de Ricardo Palma. En el texto “Carta canta”, de Palma, el mayordomo envía, con

dos indios mitayos, diez melones y una carta al patrón. En el camino, uno de los indígenas le propone a su compañero comer dos melones escondiendo la carta detrás de la tapia, pues si ella no los ve comer, no podrá denunciarlos. Al hacer la entrega, el patrón entra en cólera ante la falta de dos melones: “la carta dice diez y ustedes se han comido dos por el camino. Ea, que le den una docena de palos a estos pícaros”. Los indígenas, bien zurrados regresan y le dice uno al otro: “Lo vez hermano, canta carta”.

Esta fábula brota, aquí o allá, en los horizontes de las culturas, para señalar el uso, por parte del amo, del poder de la escritura. Incluso se desplaza hacia la perspectiva de la “ratio”, y así lo vemos en el *Hamlet* (1602), de Shakespeare. El príncipe es el portador del mensaje del rey Claudio al rey de Inglaterra, carta sellada que ordena la muerte de Hamlet, y que Claudio ha enviado con la complicidad de Rosencrantz y Guildenstern. El pasaje narra la posibilidad de neutralizar el poder de la escritura, en este caso con el ardid de la razón (digno de Ulises): Hamlet rompe los sellos, lee la carta y se da cuenta de la trampa. Coloca entonces otra carta que desvía la orden hacia los cómplices, quienes continuarán su viaje hacia el cumplimiento del mandato de la escritura, mientras Hamlet regresa. En el horizonte del héroe clásico, Belerofonte, quien no tiene conocimiento de la escritura, neutralizará su poder con el hacer heroico: en los horizontes de la razón moderna (en la que ya no es el desconocimiento, sino los “sellos” los que niegan el conocimiento del mandato al mensajero), esa neutralización no se producirá por el hacer heroico sino por la estrategia de la ratio.

El rey o el padre, detentadores del “dictare”,¹ de la *phoné*, se apropian del poder de la escritura que deviene de este modo instrumento de dominación. En su famoso ensayo sobre la escritura, “Lección de escritura”, Claude Lévi-Strauss ve en la desigualdad de la apropiación de la escritura una de las razones de su uso como instrumento de poder: “Durante milenios y aún hoy en una gran parte del mundo, la escritura existe como institución en sociedades cuyos miembros, en su mayoría, no poseen su manejo”. Señala que la escritura “parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación”; hasta concluir en la más extrema de sus afirmaciones: “Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud”; y aun señala: “La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el poder”.² El poder, ciertamente, se apropia de la escritura convirtiéndola en instrumento de lo que Derrida llamara “la fuerza iluminadora y cegadora del logos”.³

1. Blanchot, Maurice, *El diálogo inconcluso* [1959], Caracas, Monte Ávila, 1970.

2. Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos* [1955], Buenos Aires, Eudeba, 1976, pp. 293-297.

3. Derrida, Jacques, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, p. 122.

Después de la sostenida e iluminadora reflexión de Michel Foucault, sin embargo, quizás sea posible pensar el poder no sólo como una estructura de dominio (en la clara sintaxis hegeliana de amo y esclavo), sino también como un instrumento de deslinde y agrupación, como la inevitable fuerza articuladora del orden, donde se asienta lo real y la existencia: “Yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”.⁴ El poder diseminado, múltiple, expandido en redes en las que se materializa la posibilidad de lo real, como el oxígeno para la posibilidad de la vida, y el lenguaje (y en el lenguaje las redes de relatos) para la posibilidad de la inteligibilidad del mundo. De esta manera, la escritura es instrumento para el orden social, de allí la recurrente identificación simbólica entre escritura y ciudad (acaso el orden emblemático de la civilización). Puede observarse en la escritura jurídica el énfasis en el trabajo ordenador para la posibilidad de lo social.

Escritura y memoria

En el Fedro, la escritura no sólo es vista como un instrumento de poder, sino también como fuerza destructiva del bien de la memoria. De allí el rechazo, por parte del rey Tamud, del regalo que le ofrece Tauth, inventor de la escritura. Pura exterioridad, la escritura orada y niega la memoria, la poderosa arma de preservación en las sociedades orales. En este sentido, Lévi-Strauss ha llamado a la escritura “memoria artificial”. Para Derrida, desde el Fedro, se concibe a la escritura como una exterioridad, un suplemento, “...un personaje subordinado, un tecnócrata sin poder de decisión, un ingeniero, un servidor astuto e ingenioso admitido a audiencia ante el rey de los dioses”.⁵ Sin duda, el judeo-cristianismo, desde el entronque con la tradición griega, celebrará la *phoné* en detrimento de la *graphía* concibiendo la voz como el aliento que da la vida y la escritura como lo que “mata el espíritu”.

Por otro lado, la intuición del amo de que el siervo que aprende a leer y escribir es menos siervo parece indicar que una distinta distribución de la competencia de escritura supone una redistribución o resistencia a las estructuras de dominio.

⁴. Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971.

⁵. Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 134.

De la memoria a la letra

Se ha datado el inicio del lenguaje oral por lo menos en unos 100.000 años a. C., y las primeras expresiones gráficas a finales del paleolítico superior: unos 35.000 a 20.000 años antes de nuestra era. Sin embargo, las primeras escrituras, llamadas cuneiformes, fueron inventadas por los sumerios alrededor de 3500 años a. C. en la baja Mesopotamia. Es necesario discutir sobre la validez de una “evolución” de la escritura que se iniciaría con los escritores “pictóricos”, que expresaban directamente las ideas, los sistemas silábicos hasta la irrupción o la invención de la escritura alfabética, invención que marca una distancia con las otras tecnologías: se separa de la “cosa”, de lo nombrado, para constituirse en un sistema abstracto y este salto es, para muchos teóricos, uno de los grandes momentos de la civilización, pues iniciará el camino hacia la racionalidad: permitirá sustraer el saber de la omnipotencia divina, permitirá elaborar los valores o conceptos de la igualdad, de la legalidad, permitirá la concepción de la perspectiva, de la narración cronológica, de las actividades de la historia, de la literatura, de la filosofía; permitirá el salto de la estructura tribal a la familiar, y contendrá el germen de la conciencia crítica. Pero también hará posible formas complejas de control, y parece encontrarse en el seno de una vocación imperial y de expansión. La escritura como una de las texturas del poder y del orden, tal como parece verse en la expansión de la escritura administrativa de la Edad Media, que será legada a los Estados modernos, en los que la escritura se convierte en el enrejado de signos de las estructuras burocráticas.

El paso a lo alfabético, en un prodigio de síntesis y de economía de medios que no ha dejado de asombrar a los lingüistas, de Humboldt a Chomsky, hace posible la producción de infinitas frases con un número mínimo de elementos en un juego de combinatorias que desplazan al hablante entre horizontes de presuposiciones y abismos de invención.

Sin embargo, el hombre ha desconfiado de la escritura.

El hombre griego, que toma de los fenicios el alfabeto y lo transforma agregándole las vocales, siente el vértigo del paso de una visión del mundo de la oralidad, afirmada en la memoria, una visión de mundo afirmada en la exterioridad de la escritura. Así lo expresa Platón en el *Fedro* al concebir la escritura como devastadora del centro del saber: la memoria. Pitágoras y Sócrates desconfiaron de la escritura. Y ese temor emergerá con el cristianismo: Jesús no escribe, difundirá su verdad en esa estrategia del habla que es la parábola. La Biblia refiere, en el episodio de la adúltera (San Juan VIII, 1-II), la escena en que Jesús escribe en la arena unos trazos que nadie leerá (escribirá en la arena, el sustento efímero de la letra, que le niega su primera vocación: la perennidad, vocación que la llevará a buscar el sustento que le permite la fijeza, de allí que utilizará, en su búsqueda, las tablillas de arcilla, la piedra, el papiro, hasta llegar a la invención del papel). El paso del judaísmo

al cristianismo es el paso del creyente que lee (La Biblia) (de un bibliocentrismo) al que no necesita leer pues su propósito más alto será la “Imitación de Cristo” (un cristocentrismo), y la Iglesia asumirá el papel de ser “lectora”, mediadora, pues “la letra mata y el espíritu vivifica” y la voz es el espíritu y la letra, el cuerpo sobre el que pesa el interdicto. Contra esa distanciamiento mediadora irrumpirá la Reforma para acercar de nuevo el libro al creyente. Nicolás de Cusa, en uno de sus diálogos, opone el libro de la plaza pública como el del verdadero saber, y de Rousseau a Hegel, de Saussure a Lévi-Strauss, según lo ha historiado Derrida, ese horror a la escritura se expresa como un acto de expulsión logocentrista. La parodia de ese horror fundará, con *el Quijote*, la narrativa moderna (“Y es cierto lo que dices, Sancho: por el leer y el escribir entró la locura al mundo”) y revelará en el voyeurismo el rasgo patológico que puede brotar en el cruce entre subjetividad y lectura.

Escritura y conciencia crítica

Si atendemos a las tesis de Havelock, es posible pensar que en la configuración de la escritura alfabética se encuentra la ruptura del poder encantatorio del mito y la irrupción de la ratio, en un desprendimiento que podría configurarse como uno de los primeros indicios del espectacular proceso de secularización que dará origen a la modernidad y que tendrá, sin duda, un segundo momento importante en lo que Marshall McLuhan ha denominado el inicio de “la era Gutenberg”:⁶ la escritura y la lectura como signos de ciudadanía; el nacimiento del lector como nacimiento del espacio de distanciamiento de la lectura; y la resistencia a la servidumbre en el momento en que ese nacimiento es el distanciamiento de los énfasis y las certidumbres para articular los signos propios del lector; la pregunta y la duda, estructuras de lenguaje que, en su constitución misma, guardan una resistencia ante el poder. Desde su distanciamiento, el lector moderno se desplaza de la identidad a la diferencia, de la obediencia a la conciencia crítica, de la servidumbre a la libertad.

La escritura alfabética, fuente y germen de la literatura, que parece constituirse en escape de las estructuras de dominio. Roland Barthes ha señalado en este sentido:

En la lengua, servilismo y poder se confunden ineluctablemente. Si se llama libertad no sólo a la capacidad de sustraerse al poder, sino también y sobre todo a la de no someter a nadie, entonces no puede haber libertad sino fuera del lenguaje. Desgraciadamente, el lenguaje humano no tiene exterior: es un a puertas

⁶. McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto, 1962.

cerradas. Sólo se puede salir de él al precio de lo imposible: [...] a nosotros, sólo nos resta [...] escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo la llamo: literatura.⁷

La literatura moderna parece constituirse de este modo en la réplica a la acusación platónica sobre la exterioridad de la escritura: frente al Fedro, es posible colocar la Recherche de Proust, en la que la literatura, en plenitud, abre el camino hacia la interioridad y se convierte en sustancia misma de la memoria; en la que es posible otra “lección de escritura”. Esta réplica tiene una historia: Bataille nos recuerda que el arte de la tradición clásica estaba al servicio de la soberanía del príncipe y que la modernidad desplazaría la expresión literaria hacia una periferia de resistencia al poder. En este sentido, Bataille ha señalado: “El arte era la expresión de la subjetividad de los soberanos”, y se refiere al desplazamiento que opera la modernidad: “El movimiento moderno sacó al arte de la subordinación en que casi siempre había dejado a los artistas al servicio de los reyes y los sacerdotes”.⁸ No significa esto que en la tradición clásica sólo habría literatura celebratoria y edificante y en la modernidad sólo literatura crítica. Significa que en el arte de la tradición clásica, lo dominante es lo celebratorio (se presentan, sin embargo, géneros de resistencia, como la comedia), y en la modernidad, la dominante es la resistencia, la revelación de verdades ocultas, sin que desaparezca lo que es una copiosa expresión estética y literaria celebratoria. Es destacable en este sentido la importante vertiente celebratoria que ha conservado la poesía en Occidente, de manera especial la poesía órfica, en el contexto mismo de “la pasión crítica” (según la expresión de Octavio Paz) de la modernidad.

El carácter crítico de la literatura moderna se identificó, en el siglo xx, con las utopías socialistas, de “los socialismos verdaderos”, con el fervor emancipatorio. Lo políticamente correcto era el escritor “revolucionario” y la literatura “comprometida”. En la década del sesenta, Cuba cumplió el papel de centro de legitimación y difusión de esas identificaciones. Es ilustrativa la actitud de Simone de Beauvoir, quien saludara en 1966 la publicación de *Biografía de un cimarrón*, de Miguel Barnet, como el nacimiento de un género revolucionario, el de “novela-testimonio”, que vendría a sustituir a la novela, calificada como “género burgués”. La “caída de las utopías” y el desencanto ante el “relato emancipatorio” que, sobre todo a partir de la década de los ochenta, ponen en evidencia el pensamiento revolucionario como una ideología más, generadora de las más atroces realidades, hacen que la conciencia crítica del arte y la literatura también se exprese en resistencia con estas formas ideológicas. Ya Bataille había señalado que la soberanía conquistada por el arte era la soberanía de sí, no la

7. Barthes, Roland, *Leçon inaugurale de la chaire de Sémiologie Littéraire du Collège de France*, Paris, Du Seuil, 1978.

8. Bataille, George, *Lo que entiendo por soberanía* [1976], Barcelona, Paidós, 1996, p. 113.

sustitución de un amo por otro: la autorreferencia del arte y la literatura que pone en evidencia los mecanismos del poder, de cualquier poder, y produce lo que Heidegger llamara “el desocultamiento de la verdad”.⁹ Desde su distanciaci3n cr3tica, la obra de arte realiza un tramado textual de la iron3a (paradoja y absurdo; parodia y grotesco; humor y alegorizaci3n) que supone, incesantemente, una resignificaci3n de s3 y del mundo, en un juego que con Adorno podr3amos llamar de autoconciencia. “Para Hegel –señala Adorno– la autoconciencia era la verdad de la certeza acerca de s3 mismo, y [...] el reino aut3nomo de la verdad”.¹⁰

La literatura lleva a su m3xima posibilidad la conciencia cr3tica que se anida en la experiencia lectora. 3sta puede expandirse de lo informativo a lo formativo (en correspondencia con la formaci3n escolar), pero puede ser una pr3ctica no s3lo de motivaci3n est3tica, sino tambi3n de b3squeda cr3tica del conocimiento. La formaci3n antropol3gica, social, filos3fica, etc3tera, de un lector se abre a la conciencia cr3tica, aunque de manera distinta a la experiencia est3tica de la lectura. En el primer caso, la escritura-lectura es el soporte de un saber, el del autor, que se transmite al lector; en el segundo, ocurre un hecho prodigioso: la escritura, sin dejar de ser un soporte para las certidumbres e intenciones del autor y para los significados del mundo, deviene mundo productor de sentidos situ3ndose en un m3s all3 o m3s ac3 de las intenciones, ideolog3as y saberes de quien escribe. Percibir el prodigio de esa autonom3a es lo que podr3amos llamar experiencia est3tica. La realizaci3n est3tica de la obra la hace representaci3n de un mundo productor de signos. Como dir3a Luk3cs, la est3tica de la obra rebasa la 3tica del escritor. El Quijote, por ejemplo, le ha dicho m3s a los lectores del mundo, a trav3s de los siglos, de lo que Cervantes hubiese podido concebir. Por ello, en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), Unamuno le reclama a Cervantes sus limitaciones en comparaci3n con la grandeza de Don Quijote.

La experiencia lectora funda la amplia y m3ltiple perspectiva de la conciencia cr3tica y propicia la percepci3n del mundo en tensa resistencia con los espejos deformantes del poder iluminando algunos de los m3ltiples conos de sombra en los que se oculta, por arte del poder, la verdad. La experiencia est3tica de la lectura (como la experiencia est3tica del arte en general) ahonda en esa conquista, pero abri3ndola hacia una dimensi3n espiritual que muchos asimilan a una experiencia secularizada de la m3s profunda experiencia religiosa.

De Schiller a Nietzsche, la “formaci3n est3tica del hombre” ha sido vista como la m3s alta posibilidad humana de la experiencia espiritual; experiencia que parece haber sobrevivido al “derrumbe” de las religiones, al proceso de secularizaci3n, y parece sobrevivir a3n a los valores del utilitarismo edificados por los poderes que dominan en las sociedades modernas.

⁹. Heidegger, Martin, *Arte y poes3a* [1952], M3xico, Fondo de Cultura Econ3mica, 1985.

¹⁰. Adorno, Theodor, *M3nima moralia* [1945], Caracas, Monte 3vila, 1975, p. 53.

La era del lector

La lectura y el poder

Muchos rasgos confluyen en la constitución del sujeto de la modernidad; algunos de ellos se constituyen en el tramado mismo de la práctica lectora. El hombre que, distanciado, lee en silencio, ha conquistado un espacio, un *loci* que es perspectiva indicadora de límites, penetración con la lámpara de la duda y la pregunta en la solidez de la verdad, capacidad de observar incongruencias en lo que se muestra como horizonte de homogeneidad, ocultamiento ante la mirada escrutadora del poder; conquista de un espacio de lo privado frente a los espacios avasallantes de lo público. De allí la recurrente intuición del poder sobre los peligros de la lectura. De allí que, simbólicamente, el lector atraviesa las atmósferas afiebradas de la diferencia: las de la locura o el crimen, las de la muerte o la enfermedad, las de la negación o la exuberancia. El lector de la modernidad, desde el ámbito secreto de sus *loci*, acompaña, aunque sea por un instante, a los sujetos de esas situaciones límite, se hace, como lo señalara Baudelaire, en la exactitud de una frase, su semejante, su enemigo, su hermano y esa íntima experiencia le proporciona la visión para ver en el orden, en las diferentes formas de lo real, cárceles, trampas seductoras o, como lo intuyera Hamlet, ratoneras.

Dos tipos de lectores

Es necesario decir que la modernidad, lo que McLuhan ha denominado “la galaxia Gutenberg”, nos ha dado, por lo menos, dos tipos de lectores para dos tipos de libros: el lector “especialista” que lee para ampliar o profundizar un conocimiento (los libros de medicina para el médico; los de física para el especialista en física, etcétera). Aquí el libro es intermediario: nunca sobrepasa a su autor, es un punto de intermediación quizás posible de sustituir por otros puntos de intermediación del conocimiento, como por ejemplo, como piensan muchos, la pantalla del ordenador. Por otra parte está el lector que nace con la literatura moderna, esa que asume un grado de autonomía y ofrece al lector lo que Kant ha denominado “la pura facultad de sentir”. Aquí, el libro es más que un punto de intermediación: es un universo que sobrepasa la intencionalidad del autor y la comprensión del lector; el libro dice más de lo que el autor se propuso y más de lo que el lector comprende. Es el libro literario que, como señalara Deleuze, deviene imágenes productoras de sentido. El autor, cuando produce una obra con valor estético, es rebasado por la marea estética que, quizás a su pesar, produce; entra en la poderosa fuerza

lúdica del libro, como puede verse con Cervantes y el fascinante juego de la autoría de *El Quijote*; y el lector, sumergido en un mar de sentidos, asume la experiencia estética de la modernidad: el diálogo infinito con el texto, la comprensión siempre inconclusa, que no termina. De cara a esta experiencia ha surgido, primero, la propuesta epistemológica de las metodologías que dibujarían un hiperlector; tal como puede verse en los desarrollos del estructuralismo y la semiótica; y, segundo, las hermenéuticas del texto que hacen coincidir, en un permanente juego de transformaciones, objetividad y subjetividad, verdad y textualidad, en una práctica de “legibilidad” e “ilegibilidad” que hace coincidir horizontes del texto y horizontes del lector. Reverberante de sentido o, en el límite mismo del sinsentido, el texto rebasa al autor y al lector y se convierte en un universo (con sus zonas de ilegibilidad). Quizás en este contexto adquiera pleno sentido la frase de Mallarmé en cuanto a que el mundo existe para llegar a un libro. Ya la condición de lo sagrado, en las llamadas “culturas del libro”, había hecho del objeto “libro” un ámbito de espiritualidad y trascendencia. En el horizonte de desacralización de la modernidad, el libro alcanza, por arte de la densidad poética y literaria, de nuevo, una forma de espiritualidad, un ámbito para intransferibles experiencias estéticas.

La gratuidad de la lectura

La invención de la imprenta por Gutenberg se va a producir en la confluencia de una serie de acontecimientos que desplazará una “imagen del mundo” e instaurará otra, en un proceso de siglos que va del Renacimiento a la Ilustración, y que teóricos como Rorty han denominado modernidad optimista. Es la época de la *ratio*, del paso de la épica a la “prosa del mundo”, según la expresión de Merleau-Ponty, a la irrupción de los géneros literarios de la modernidad: la novela y el ensayo.

Es la época del “nacimiento” del lector tal como lo conocemos.

El lector es el gran sujeto de “La galaxia Gutenberg”. La imprenta transforma el libro en “ejemplar” y en esa transformación crea la necesidad del lector. Éste se conformará, en primer lugar, en la corte y en círculos elitescos produciendo las clases ilustradas de los siglos XVII y XVIII. Pero la característica del ejemplar es su multiplicidad y todo empujaba a hacer de la masa un sujeto lector, en correspondencia con la transformación de la masa en el sujeto político e histórico que planteaba la modernidad, de manera específica con la Revolución francesa, y en planteamientos como los de Rousseau, el pueblo, indiferenciado hasta entonces en una historia del mundo de príncipes, nobles y héroes, se convertirá, por primera vez, en sujeto protagonista; y en ello la lectura será un factor fundamental. Habermas refiere el siglo XVIII y, sobre todo, las primeras décadas del siglo XIX como la

época de la revolución educativa en los Estados para lograr la transformación del pueblo en sujeto lector. Quizás nunca como entonces la lectura ha alcanzado tan alto prestigio.

La modernidad optimista alcanza, con la *ratio*, con “el despertar del sueño dogmático”, según la expresión kantiana, los valores de la igualdad y la libertad, la posibilidad de separarse del imperativo identitario y fundar perspectivas desde la diferencia; y alcanzar la figura del lector. Ese lector de la modernidad funda, a la vez, el ámbito de lo privado, en el cual podrá leer en silencio. Hoy puede sorprendernos que la lectura silenciosa pueda ser una conquista, pero era un asombro en la Edad Media, en la cual las lecturas doctrinales se realizaban en voz alta. San Agustín cuenta en sus *Confesiones* que mandaba a sus alumnos a espiar a Anselmo, quien tenía la insólita costumbre de leer en silencio.

El hombre que lee en silencio accede, por lo menos, a tres experiencias: la experiencia de lo privado, trocado en viaje a la interioridad, a la hondura y riqueza de lo subjetivo; la distancia, desde lo privado hacia lo público, hacia el mundo, que no es sino la distancia crítica en la que se instalan la pregunta y la duda; y la experiencia del goce estético por la lectura, lo que Kant denominaba “el ejercicio puro de la facultad de sentir”. El lector se convierte, así, en uno de los hilos fundamentales de la textualidad moderna.

La lectura moderna se identifica con uno de los procesos centrales de la *ratio*: la comprensión. Si leer es comprender, la imagen del mundo de la racionalidad hace del mundo un libro y del libro un mundo, doble relación que concibe al libro no sólo como un medio, sino también como un ámbito de cultura. En este sentido, Gadamer señala que el comprender “no es un comportamiento del pensamiento humano, entre otros, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana”.

La lectura, por otra parte, en la distancia crítica que instaura, se convierte en asiento de la especularidad, esa visión que relativiza toda perspectiva y que hace toda verdad parcial y provisoria. La secundariedad de la escritura respecto al habla no parece responder a una condición ontológica, tal como puede ser vista por el logocentrismo, sino que es un aspecto de una sintaxis más amplia; la escritura parece plantear un problema específico desde el momento en que no es meramente la fijación de un discurso oral previo, la inscripción de un lenguaje hablado, sino el pensamiento humano directamente puesto por escrito sin la etapa intermedia del lenguaje hablado. La escritura, en su desplazamiento, mantiene la especularidad de ser signo de un signo, y en esa distanciamiento, donde se coloca el acto lector, se ponen en evidencia los límites del sentido, de la verdad y del mundo. Esa condición de especularidad hace de toda escritura “reescritura”, acaso la práctica textual más característica de la literatura moderna.

En los inicios del siglo XXI, a veinticinco siglos del surgimiento del alfabeto griego, a casi quinientos años del inicio de la era Gutenberg e inmersos

en la era informática, afloran las preguntas iniciales: ¿por qué se escribe?, ¿para quién se escribe?, ¿se lee?, ¿para qué se lee? Algunas de estas preguntas alimentan la reflexión de escritores de diferentes épocas, como Flaubert o Maurice Blanchot, en demanda de esas preguntas parece haber muchas respuestas y ninguna. Si en *Madame Bovary*, Flaubert nos muestra el drama de la subjetividad arrastrada por el hipnotismo de la lectura en la insensata y profundamente humana intuición, ya intensamente realizada por el *Quijote*, de unir ficción y realidad, en *La tentación de San Antonio*, “la primera obra literaria que se ubica sólo y exclusivamente en un entorno de libros”,¹¹ trata de unir lo enciclopédico y lo bíblico, intento que continúa en *Bouvard y Pécuchet*, en el cual lo enciclopédico, la búsqueda del saber, la apetencia de conocimientos se revela de pronto como inútil. La demanda de un saber enciclopédico desde la marginalidad de los escribientes nos revela la sobreabundancia de libros en un contexto en el que la apetencia de conocimientos es una desmesura, un acto portentoso e inútil.

La literatura pareciera habitar esa zona entre el límite firme y objetivo de la comunicación y, en el otro extremo, el límite cenagoso y abismal del sinsentido. En esa zona elabora sus diagramas, sus aristas del estremecimiento, sus castillos transparentes, sus estallidos de asombros. Como el personaje de João Guimarães Rosa, la literatura quiere habitar la tercera orilla del río; y unas veces parece avanzar hacia la primera orilla manifestándose a la vez como espejo y pregunta; y otras veces se acerca a la extrema orilla cenagosa, entonces quiere reducirse al silencio o mostrarnos el insostenible vértigo del sinsentido. Desde este recorrido, Flaubert desearía escribir una novela sobre nada, o Blanchot hacer de la experiencia literaria la experiencia más profunda del ser.

Decía Luis Ferré que quien sea intensamente reflexivo tropezará con una valla continua de paradojas.¹² Esa intensidad reflexiva es también el camino hacia el sinsentido. Quizás el porqué se escribe, más allá de las inmediatas razones de reconocimiento, narcisismo, para un lector, para la posteridad, etcétera, parece responder a la necesidad de representación de esa zona en la que habita la literatura, que es también experiencia límite de la vida. Sin duda, se escribe para un lector y ésa es la certeza del editor y de los estrategas del mercado del libro; sin embargo, tal como lo ha revelado la reflexión de Blanchot, en el acto íntimo de la escritura, el escritor tendrá dificultades para responder claramente por qué y para quién escribe.¹³ En ese instante, quizás el escritor intuye que escribe para algo más profundo, para algo que toca lo divino y lo siniestro a la vez. Es el instante de escribir para nadie y de nada, de labrar con la escritura un enigma irreductible, de escribir y destruir

¹¹. Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo* [1981], Barcelona, Paidós, 2000, p. 39.

¹². Ferré, Luis, *Filosofía de la religión* [1969], Buenos Aires, Losada, p.78.

¹³. Blanchot, Maurice, *op. cit.*

lo que se escribe, como vemos con escándalo en algunos dadaístas y en el mandato de Kafka a Max Brod de que destruya sus papeles. Mandato no atendido, pero que revela con contundencia la grieta del enigma irreductible del para qué y para quién se escribe.

El escritor de éxito, la lógica del mercado y la estadística responderán claramente a estas preguntas: el libro circula en el gran mercado, pero no por ello deja de arrastrar algunas contradicciones. La estadística nos habla de un descenso de la práctica de la lectura en el mundo. Después de las gloriosas décadas de los grandes lectores en el siglo XIX, la estadística siempre nos informa sobre el descenso alarmante del número de lectores. Pero esta contradicción (producción de numerosos libros en contraste con la capacidad lectora o número de lectores) es consustancial con la imprenta y no ha cesado de manifestarse. Así ya en 1477, Hieronimo Squarciafico, quien promovió la impresión de clásicos latinos, señalaba que “la abundancia de libros hace menos estudiosos a los hombres”, y a fines del siglo XVII cundía ya la alarma por la cantidad de libros impresos. Leibniz, en 1680, hablaba de “esa terrible masa de libros que continua aumentando” y “la infinita multitud de autores que pronto nos expondrá todos al peligro del olvido universal”.¹⁴ En un bien documentado libro, *Los demasiados libros*, Gabriel Zaid nos describe la lógica o ilógica de esta contradicción;¹⁵ y la escritora Cristina Peri Rossi se quejaba recientemente, en un artículo, de las demasiadas novelas: “tengo la sensación de que todo se publica, todo es traducido, en una especie de frenesí editorial dirigido a unos pocos lectores”. Esa contradicción se revela observando el volumen de producción de libros en países como Francia y España y la desproporción con el número de lectores. Al parecer la feroz dinámica del mercado en estos países, en los que hay garantía de una franja lectora, produce un volumen de libros que van al mercado, y si no hay, con relación a algunos títulos, respuesta de consumo, éstos van a la destrucción: se enciende de nuevo la hoguera de los libros.

¿Por qué leemos? Más allá de los imperativos pedagógicos, de educación o profesionales, el acto de lectura también es enigmático; parece responder a una apetencia inescrutable, quizás a punto de extinguirse según las cuentas de la estadística, como si fuese una silenciosa inmolación espiritual. ¿Es el libro hoy un objeto anacrónico? El debate sobre esta pregunta, en la fascinación o crítica de la era informática, no cesa. Es posible que el libro, que sobrevivió a incendios de la Biblioteca de Alejandría, a la furia del inquisidor, a la persecución de los tiranos, a los nuevos y efímeros dioses de la imagen, afirme, una vez más, la multiplicidad de mundos que habitan sus páginas y sobreviva a la gran hoguera desde hace siglos encendida.

¹⁴ McLuhan, Marshall, *op. cit.*

¹⁵ Zaid, Gabriel, *Los demasiados libros*, México, Siglo XXI, 1999.

Del libro manuscrito a la imprenta

El primer libro del que se tiene noticia es el *Libro de los muertos*, trazado por un anónimo escriba con su cáñamo sobre rollos de papiro, en el 1800 a. C., en el antiguo Egipto, que pone en evidencia el carácter sagrado de su origen. Podría decirse que en el imaginario de los pueblos, lo originario tiene la densidad de lo sagrado: el poder, la lengua, el libro. El príncipe siempre ha gobernado en nombre de Dios o de los dioses. El proceso de secularización de la modernidad no ha logrado neutralizar completamente la sacralidad del poder que, en los Estados modernos, se mantiene parcialmente en la ritualidad del protocolo y, en el ciudadano común, en el inconsciente impulso a la genuflexión, tal como nos lo recuerda Nietzsche.

En el imaginario de los pueblos, las lenguas responderían a ese origen sagrado. De este modo, el dios Nabu presidió el nacimiento de las letras para los babilonios, o la diosa Nisaba para los mesopotámicos, y el dios Thoth para los egipcios. En el Antiguo Testamento, la escritura es divina antes que humana, y según la Cábala, el alfabeto hebreo representa la forma simbólica de la divinidad. Una de las discusiones teleológicas más importantes de la Edad Media intentaba dilucidar en qué lengua habló Dios por primera vez a Adán. Y el hebreo ha sido considerado por judíos y musulmanes la lengua sagrada, y el paso al latín, concretado en la traducción y publicación de la *Vulgata*, no es sino el remoto inicio de la expansión hacia las lenguas vulgares que caracterizará a la modernidad.

El libro también responderá a una sacralidad originaria, como primera impronta de la cohesión de los pueblos. El libro sagrado crea el primer tipo de lector: el de la lectura doctrinaria, y, al hacerlo, crea inevitablemente esa zona de extraterritorialidades que es lo herético, donde el poder del libro, que no se ha desprendido de su aura sagrada, se hace peligroso. De allí que, a la par de la lectura ritual y doctrinaria, la pólvora del interdicto prende las hogueras de los libros. De las hogueras que levantan sus lenguas desde la biblioteca de Alejandría a la quema de los libros por los nazis; de los autos de fe de la Inquisición, el *Index librorum, prohibitorum et expurgatorum*, de 1612, a las quemas rituales de *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, de la quema de la biblioteca de Alonso Quijano, en la primera parte de *El Quijote*, a la expulsión de Kein, el hombre con los libros en la cabeza, en *Auto de fe*, de Elías Canetti, el fuego que se desprende de las hogueras para afirmar la lectura doctrinaria parece fascinar a hombres y culturas.

En su era del manuscrito, el libro era fundamentalmente depósito del saber y, más que un lector, exigía un guardián. He allí la primera figura que se desprende de rollos, tablillas, papiros: el guardián del libro. Él era el único que necesitaba leer. Ni el príncipe ni la corte necesitaban de ese aprendizaje.

Carlomagno, el más grande de los emperadores, no sabía leer ni escribir. El guardián en la Edad Media fue el monje, que en monasterios y abadías guardaba los manuscritos.

Era informática y digital

El siglo xx produce otro importante giro tecnológico, de imprevisibles consecuencias en los cambios de la cultura: la era informática y digital. Era de la pantalla, de las posibilidades de internet, de la lógica del ordenador, del acceso a la información, del espectáculo y sus valores, a la vez efímeros y absolutos. Una de sus primeras manifestaciones, la irrupción de la imagen televisiva, se impuso desde el primer momento con la fascinación y la fuerza identitaria del espectáculo. Su prestigio, sus redes seductoras y modeladoras de conductas y actitudes, su imposición en la medida en que se debilitaba el prestigio simbólico de la escuela, se perfeccionó en modelar, sobre todo, la pasión adolescente, adoradora desde entonces de un olimpo de dioses efímeros, según la expresión de Beatriz Sarlo. ¿Esta era marca la hora de la muerte del libro y el lector? Para muchos críticos, este giro tecnológico que nos es contemporáneo propicia la configuración del *homo videns*, quien se ha desprendido de su capacidad de abstracción, que parece desplazarse hacia una visión no alfabética que produce imágenes y anula conceptos. Es el “regreso al habla”, al *chat*, al *chatloteo*, al hablar sin objeto ni finalidad, en una acumulación incesante de información “chatarra”; desde una perspectiva optimista, este giro supone no la desaparición del libro, sino la apertura a otras formas de textualidad, y la superación, en muchas instancias, de la relación centro-periferia en la profusa democratización del acceso a la información. En este sentido, por ejemplo, Chartier señala que la cultura textual resiste, incluso se fortalece, en las nuevas tecnologías massmediática y digital. Lo cierto es que en este contexto, el prestigio de la lectura, tal como se ejerció en el siglo xix, prácticamente ha desaparecido. La lectura ya no es una práctica de los pueblos, sino de especialistas y élites. Estamos en la encrucijada entre la más grande de las mutilaciones, o la creación de formas inéditas de la reflexividad, de la comprensión, de la conciencia crítica.

Bibliografía

Cánfora, Luciano, *La biblioteca desaparecida*, Madrid, Trea, 1998.

Chartier, Roger, *El mundo como representación* [1989], Barcelona, Gedisa, 1994.

———, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna* [1990], Madrid. Alianza, 1993.

———, *Las revoluciones de la cultura escrita* [1997], Barcelona, Gedisa, 2000.

Chartier, Roger y Cavallo, Guglielmo, *Historia de la lectura*, Madrid, Taurus, 2001.

Havelock, Eric, *Prefacio a Platón* [1963], Madrid, Visor, 1994.

Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento* [1962], Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.

Luckmann, Thomas y Berger, Peter, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.

Milman, Parry, *History traditionnelle dans Homere* [1928], citado por Havelock en *Prefacio a Platón, ob cit.*