

La emoción ética. Ethical emotion¹

Denis Bertrand (Traducción de L. Escudero y C. Peñamarín)

Los sentimientos de rebelión o de impotencia, de compasión o de desprecio, de admiración o de repugnancia, aquellos del remordimiento hasta la vergüenza y el arrepentimiento o la indignación frente al escándalo, son algunos de los términos en los que se expresan espontáneamente los movimientos de la emoción ética. Pertenecen, sin embargo, a una semiótica de las pasiones más que a una axiología ética propiamente dicha. Y dentro de esta semiótica, los movimientos afectivos se reagrupan en la secuencia final del esquema canónico, el de la *moralización*, definida como la reintegración del recorrido pasional en el seno de los valores colectivos garantes de la medida y de la medida, pasarela ultima donde este recorrido se une con el campo de valores que nos interesa desarrollar en este texto.

Palabras clave: emociones éticas, figuratividad, transducción, responsabilidad

The feelings of rebellion or impotence, of compassion or disdain, those that range from shame and remorse to indignation against scandal, are some of the terms through which the movements of ethical emotion are spontaneously expressed. They belong, nevertheless, to a semiotics of passions more than to an ethical axiology, strictly speaking. And inside that semiotics, the affective movements are regrouped in a final sequence of the canonical scheme, that of *moralization*, defined as the reinstatement of the passionnal itinerary inside the collective values that guarantee measure and moderation, the final walkway in which this tour merges with the field of values that we are interested in developing on this text.

Keywords: ethical emotions, figurativity, transduction, responsibility

Denis Bertrand es profesor en la Universidad de Paris VIII. Actualmente es presidente de la Asociación Francesa de Semiótica. Entre sus publicaciones: *Parler pour convaincre. Rhétorique et discours*, Paris : Gallimard, 1999 ; *Précis de sémiotique littéraire*, Paris : Nathan, 2000. Trad. italiano: Roma, Meltemi, 2002. Trad. portugués: São Paulo, 2003; D. Bertrand, Alexandre Dézé, Jean-Louis Missika, *Parler pour gagner. Sémiotique des discours de la campagne présidentielle* 2007, Paris, Presses de Sciences-po, 2007. E-mail de contacto: denis.bertrandcotar@gmail.com

Este artículo fue referenciado el 6 de junio 2015 por la Universidad de Stirlingnis Bertran

1. INTRODUCCIÓN

Los sentimientos de rebelión o de impotencia, de compasión o de desprecio, de admiración o de repugnancia, aquellos del remordimiento hasta la vergüenza y el arrepentimiento o la indignación frente al escándalo, son algunos de los términos en los que se expresan espontáneamente los movimientos de la emoción ética. Pertenecen, sin embargo, a una semiótica de las pasiones más que a una axiología ética propiamente dicha. Y dentro de esta semiótica, los movimientos afectivos se reagrupan en la secuencia final del esquema canónico, el de la *moralización*, definida como la reintegración del recorrido pasional en el seno de los valores colectivos garantes de la medida y de la medida, pasarela última donde este recorrido se une con el campo de valores que nos interesa desarrollar en este texto.

La reflexión sobre lo ético, entendido como un adjetivo neutro, parecería confirmar que el espacio axiológico acoge con dificultad a la emoción. Mientras la emoción afirma su legitimidad en el seno mismo de la estética, de la cual constituye su centro sensible a través de la *estesía*, al punto que la *emoción estética* es en sí misma un sintagma fijo, para la ética la situación es completamente diferente: la expresión *emoción ética* adquiere un carácter paradójico. De hecho, si miramos el amplio cuadro de una semiótica de la ética que ha dibujado Fontanille en su introducción, recorriendo los grandes paradigmas filosóficos de esta reflexión para fundar una “eticología”, es fácil observar que el parámetro emocional brilla por su ausencia, cuando no es simplemente descalificado. Mientras ese parámetro emocional es -por retomar la clasificación ahí propuesta²- extraño a la configuración de la *inheritencia* del operador respecto a su acto, que define la responsabilidad (o bien se trataría de una *inheritencia* completamente diferente), es igualmente extraño a la configuración de la *adherencia* a través de la “potencia de actuar” donde se fusionan acto y actante, y así mismo lo es respecto de la *exherencia* que caracteriza la sumisión del sujeto de la acción a una instancia heterónoma renunciando a su autonomía, ese parámetro encuentra al fin un lugar sólo en la configuración de la *desherencia*, cuando la pasión viene precisamente a alterar la *inheritencia* (a atenuar la responsabilidad, si se quiere). Este es el caso claramente con el recuerdo de Spinoza, para quien las pasiones tienen un carácter fundamentalmente inhibidor, ya que reducen la disponibilidad adaptativa, cierran la apertura de los lazos posibles entre las instancias de la escena de la acción (entre operador, acto, objetivo y horizonte de idealidad o de alteridad), lazos cuya apertura es la única que puede dar un sentido ético a esa escena; las pasiones debilitan, en definitiva, la potencia de actuar.

El marco de la significación ética es el de la práctica y de la dinámica de la acción mientras el de la emoción es, según Kant, el de la retro-acción y el de una “suspensión momentánea de la fuerza vital³”, momento electivo de la pasivización. La falta de sentido que la ética viene a llenar en el seno de la acción, es la de una meta, es prospectiva, desborda lo objetivo para asignarle, como una plenitud, un horizonte teleológico hacia la idealidad, como por ejemplo en *la vida buena y feliz* aristotélica, o hacia una alteridad, como en la reflexión de Levinas o en otra forma de Ricoeur. Si bien

la emoción se funda así mismo en una ausencia, en un vacío de sentido, este proviene de la *aspectualidad*, de lo inconcluso o de aquello que no se puede asignar.

En tercer lugar, la subjetividad ética se apoya en la responsabilidad del “afrontar”, que tiene como efecto, decía Jacques, al que cito, el “desregular el funcionamiento egoísta de la conciencia”, “inhibir la complacencia reflexiva”, mientras la emoción puede comprenderse, por el contrario, como una actualización de esta complacencia reflexiva, como el hogar de su manifestación, que le da al “afrontar” una significación muy distinta (sobre la que volveré).

En el caso de Habermas hay en la ética un primado de la dimensión cognitiva como lo demuestra en forma extrema la *Ética de la Discusión* (1992), donde encontramos, más que cuestiones propiamente éticas, un conjunto de problemas morales que conciernen a lo justo y son *decidibles* al final de un proceso argumentativo. Habermas distingue ambas: las cuestiones éticas sólo conciernen a las elecciones subjetivas preferenciales de cada individuo. Este autor distingue los grandes rasgos de esta “ética de la discusión” (Habermas.1992:16-17): es *deontológica* porque se interesa en lo que funda la validez prescriptiva de las normas de acción; es *cognitivista* porque busca la verdad a través de las cuestiones prácticas; es *formalista* porque se limita a destacar los principios formales susceptibles de justificar las normas morales; finalmente es *universalista* porque trata de establecer, sobre la base de estos principios, estructuras de comunicación que sobrepasan el marco limitador de las épocas y las culturas. Esta concepción conduce por tanto a elaborar abstracciones más allá de las interacciones mediatizadas por el lenguaje (la acción comunicativa), para buscar -cito a Habermas- las condiciones de una “liberación universal de las barreras de las perspectivas *individuales* de los participantes” (Habermas.1992:139). Se puede ver qué impide en tal concepción la intervención de un parámetro afectivo. Se podrían oponer, punto por punto, los caracteres de la emoción al conjunto de rasgos que acabo de registrar, rasgos cuya finalidad es precisamente liberar la perspectiva ego-centrada de cada uno, reclamada imperiosamente por lo patémico y por tanto susceptible, como veremos en Rousseau, si no de fundar un sentido ético, al menos de justificar una conducta en la acción práctica.

Las notas que quiero presentar aquí se centran en las relaciones problemáticas entre *sentido ético* y emoción, en una perspectiva semiótica, es decir, a través de la mediación del discurso. No buscaré, al menos no directamente, las figuras y las configuraciones pasionales antes mencionadas, que caracterizan diversos modos emocionales de la sanción ética y de los que se podría esbozar una tipología. Tratándose de notas, tampoco intentaré proponer un *sistema* de relaciones entre ética y emoción; trataré más bien de caracterizar la emoción ética según un cierto orden de composición. Me propongo así aprehender sucesivamente los diferentes estatutos de la componente emocional de esta relación. En todos los casos, estos diferentes estatutos privilegian el desbordamiento del sentido de la acción o de la relación entre acto y actante, según la dimensión teleológica de la alteridad más que según la de la idealidad, que me

parece implicar menos directamente el carácter emocional del sujeto. El curso de la exposición corresponde – en grandes líneas- a la construcción de un orden *sintagmático* de las relaciones entre ética y emoción.

En primer lugar evoco la instalación del componente emocional en la fuente misma del pensamiento ético, definiendo su emergencia y condicionando la posición de los valores en el espacio pre-intencional del sujeto. Haré referencia al análisis que hace Levinas en su sintética y notable conferencia *Ética como filosofía primera*, pronunciada en Lovaina en 1983.

La emoción puede también manifestarse en la ejecución misma del acto, afectando a su desarrollo y su finalidad. En un segundo momento me detendré en el acompañamiento emocional de la significación ética en el corazón de la acción. Para ello me centraré en la “ética sensitiva”, que es el motor de la conducta para Rousseau, ilustrada particularmente en su famosa anécdota de la “barrera del Infierno” en el sexto recorrido de *Las ensueños de un paseante solitario* (1782), que pone el problema de la responsabilidad y del rechazo a la imputación del acto en nombre de la emoción.

Un tercer lugar de la emoción ética y última etapa de mi investigación, se encuentra finalmente en el discurso, en el movimiento co-enunciativo de una representación discursiva de la acción. Mi referencia aquí es el célebre relato de Robert Antelme *La especie humana* (*L'espèce humaine* 1947) que narra la experiencia de los campos nazis. ¿Cómo la escritura de esta experiencia extrema propone, o impone, otra experiencia en la lectura, una experiencia que apunta, a mi juicio, a una emoción ética?

Se trata así de la localización de lo *patémico* en la trama de la significación ética. Pero antes de presentar esta serie de localizaciones tópicas de la emoción actual en el seno de la orientación ética virtualizada, hay que tratar de precisar la definición y el estatuto de la emoción en una perspectiva semiótica.

2. EMOCIÓN Y TRANSDUCCIÓN. PARA UNA DEFINICIÓN SEMIÓTICA DE LA EMOCIÓN

En varios momentos, buscando comprender la significación de la sensibilización emocional y de su fenomenalidad, y describir su sintaxis particular, me he detenido recientemente en el texto de Gilbert Simondon *L' individuation à la lumière des notions de forme et d' information* (1964) y en el uso que hace en este contexto del concepto más general de *transducción*.

La transducción se define ahí como “una permanente diferenciación e integración según un régimen de causalidad y de finalidad asociados” (Simondon 1964: 247). Relacionada con el psiquismo, según Simondon, la transducción permite por una parte superar las concepciones de este como pura interioridad o pura exterioridad,

integrando ambos conceptos; por otra parte permite dar cuenta de los procesos de individuación escapando a la oposición entre la pluralidad indefinida de los estados de conciencia y su unidad continua e indisociable; por último estos procesos transductivos permiten situar la *individuación* del individuo –entre sus percepciones, sus acciones y su propia pertenencia al sistema que percibe y transforma – como un “régimen mixto de causalidad y de eficiencia” (Simondon 1964: 247) que liga, a través de lo que se llama la conciencia, el individuo consigo mismo y con el mundo.

Sería interesante poner en relación este régimen transductivo con las otras versiones de la “ducción”, particularmente aquellas que presiden las formas de la racionalidad, según los recorridos que van precisamente de la causalidad a la finalidad: la deducción, la inducción, la abducción. Se podría dibujar quizás un cuadrado semiótico, que no he tenido tiempo de plantear. Lo que me interesa aquí es la afirmación de Simondon según la cual “la afectividad y la emotividad serían la forma transductiva por excelencia” (Simondon 1964: 247). A través de ellas se articulan lo pre-intencional y lo intencional, la sensación y la percepción de los objetos, la acción y las prácticas, la relación entre lo pre-individual, lo individual y lo colectivo así como la integración de la realidad propiamente individual a ese conjunto. ¡Un vasto programa el de la transducción! Se realiza en el interior de un espacio tensivo que Simondon llama “la capa de la subconciencia”, umbral inevitable e incierto de la acción, intermediario identificable entre la conciencia reflexiva modalizada y el inconsciente, cuyo modelo es muy a menudo calcado sobre esta. Pero este espacio es el de la afectividad y la emotividad, capa relacional que constituye, según él, el centro de la individualidad.

El modelo de la transducción podría quizás dar una respuesta formal al “contagio semiótico” descubierto por Eric Landowski y cuya descripción resulta en varios aspectos enigmática. De este modo, relacionado con la comunicación intersubjetiva, el espacio transductivo donde se despliegan las instancias afectivo-emotivas determina, antes de las comunidades de acción o del compartir valores, los movimientos mudos de simpatía o antipatía tal como son vividos. Es, dice Simondon, “en el nivel de los temas afectivo-emotivos, mixtos de representación y de acción, donde se constituyen los agrupamientos colectivos” y la individuación de los grupos. Es también, entiendo yo, lo que se manifiesta a través de los registros del discurso, las famosas “tonalidades”: un mixto de afectividad y de emoción que se señala en el plano de la expresión de una enunciación, más allá de los contenidos, para definir la forma de un lazo *intersubjetivo* en ese espacio tensivo de la subconciencia.

El análisis se precisa cuando se realiza la distinción entre afectividad y emoción, anudadas en el sintagma “afectivo-emotivo” y cuando el concepto de emoción se separa del de afección. La transducción procede por entrelazamientos, retomando los términos merlau-pontianos, por vinculaciones, superposiciones y encabalgamientos, en el seno de un sistema o de un medio global donde nada puede ser excluido. Por ejemplo la muerte, figura obsesiva en toda ética, implica una aprehensión transductiva.

El desaparecido, lejos de disolverse objetivamente, arrastrando consigo la desaparición del medio, sigue existiendo en su ausencia misma. Cambia de signo al morir, pasando al negativo, pero se mantiene bajo la forma de una ausencia todavía individual. Queda, en efecto, activo como presencia, mientras los individuos sean capaces de actualizar su ausencia. Se convierte así en uno de los “agujeros de individualidad” de los que habla Simondon, “verdaderos individuos negativos compuestos por un centro de afectividad y de emotividad” (Simondon.1964: 250) que le sobreviven y que existen según esta otra modalidad de su individuación.

¿Cómo se separa la emoción de la afección? El sujeto simondoniano, como se comprende por el ejemplo anterior, está hecho de intercambios y de recorridos. El dominio actancial individualizado no puede ser captado sin su inserción en la actancialidad colectiva (el otro, el mundo). Pero el camino que recorre el sujeto individual, claramente distinto, para reconocerse individualizado en el sujeto colectivo supone que se tenga en cuenta el fundamento de esta relación, a saber, una componente no-individualizada, en la forma de un eje semántico subyacente. Esta componente está hecha no sólo de estados afectivos polarizados (como la alegría, la tristeza, el dolor, el placer), sino también de intercambios afectivos –positivos o negativos- entre la indeterminación de lo pre-individual y su actualización en el individuo, antes de permitir o no la incorporación de éste en lo trans-individual. Dos ejemplos opuestos ilustrarán este análisis. Un afecto positivo, como el entusiasmo, manifiesta una sinergia entre la actualización de lo pre-individual y la realización de una individualidad constituida a través de él, abierta a la significación eufórica compartida en el colectivo. A la inversa, un afecto negativo, como la angustia, manifiesta un conflicto entre la indeterminación de lo pre-individual que no puede actualizar sus formas y el ser individual que, de golpe, no puede realizarse, y re-envía inexorablemente el sujeto a sí mismo, en una auto-reflexión que le aleja de toda percepción, de toda acción, de todo sentido compartido.

La emoción está ahí. Se separa precisamente de la afectividad en el interior de este recorrido. La emoción es el acontecimiento, escribe Simondon, de “esta individuación que está efectuándose en la presencia trans-individual” (1964: 252), sobre el fondo de una disposición afectiva que la precede y la sigue, condición de su inserción en el colectivo. Se encuentran de nuevo aquí, de otra forma, las secuencias de la disposición a la moralización, en torno al centro transformador de la emoción, en el esquema pasional de la semiótica.

Dos observaciones conclusivas sobre esta definición y este estatuto transductivo de la emoción que conducen hacia el vínculo ético:

1. La transducción asegura la homología de las relaciones entre percepción y acción, por una parte, y entre afección y emoción, por otra. La emoción es a la afección lo que la acción es a la percepción. Asegura las conexiones y los pasajes entre estos diferentes parámetros, dando cuenta de su indisociable solidaridad. Pero más

precisamente, citando nuevamente a Simondon: “la acción no puede resolver los problemas de la percepción, y la emoción los de la afectividad, mas que si acción y emoción son complementarias, simbólicas una por relación a la otra en la unidad del colectivo” (Simondon.1964:253). La emoción encuentra su continuación en el mundo bajo la forma de acción y, correlativamente, la acción “se prolonga en el sujeto bajo forma de emoción” (Simondon.1964:254): esta es una *serie transductiva*. Sin embargo, es ahí donde Simondon localiza precisamente y como producto de esta misma solidaridad, lo que llama “espiritualidad”. Podemos retener algunos enunciados definitorios: “la espiritualidad, escribe, es la unión de esos dos aspectos opuestos” (Simondon.1964:254); “la espiritualidad es la significación del ser como separado y unido, como solo y como miembro del colectivo” (Simondon.1964:252); “la espiritualidad es la significación de la relación del ser individuado con el colectivo” (Simondon. 1964:252) no disociado de su carga de realidad pre-individual, la de la afectividad. En suma, la “espiritualidad” simondoniana se sitúa en el sobrepasamiento, por parte del sujeto, de sus propios límites, a través de la conjunción transductiva de la emoción, que le vincula a lo pre-individual, y de la acción, que le vincula a lo trans-individual. Así definida, la espiritualidad ocupa el lugar de lo que se podría considerar, más generalmente, como la significación ética, a saber, el rebasamiento del sentido inmediato del hombre perecedero en los vínculos entre esas diversas instancias. Así lo vemos: rebasamiento del sentido del acto, asignación y finalización del valor, orientación teleológica, combinación de estratos en la identidad del sujeto desde lo pre-individual hasta lo trans-individual, la espiritualidad así concebida ocupa el lugar de la axiología ética: la palabra no es citada en el capítulo sobre “La individuación y la afectividad” que he sintetizado aquí. Lo será ulteriormente, en los “Complementos” consagrados a las “consecuencias de la noción de individuación”, en un párrafo titulado “Ética y proceso de individuación”. Simondon opone entonces las dos versiones de lo colectivo: la de la “comunidad”, grupo de naturaleza biológica, cerrado, que no necesita conciencia moral para existir, y la de la “sociedad”, abierta, acogedora y transductiva (entre pre-individual, individual y trans-individual), fundada sobre lo que llama aquí su naturaleza “ética” (1964: 508-509).

2. La segunda conclusión a la que se puede llegar desde este análisis indica que la *alteridad* está en el corazón de la emoción, o que ésta da testimonio de ella en su misma construcción del acontecimiento porque, como he repetido, la emoción asegura la relación entre el sustrato afectivo pre-individual y la individuación en lo trans-individual. Resulta claro cómo se diseña a partir de ahí una orientación motriz : la de la relación de la emoción con el *otro*, como cuestionamiento del sujeto a través esta misma mediación. Escribe Simondon “La emoción implica presencia del sujeto ante otros sujetos o en un mundo que le cuestiona como sujeto” (Simondon.1964:253). Es el vínculo con la perspectiva emocional de la ética en Levinas: el sujeto rehén del Otro.

Llego así a una breve tentativa de presentación de ese carácter originario de la ética en la conciencia pre-intencional y pre-reflexiva en Levinas, cuyo hogar sería emocional. Pero antes querría hacer un comentario sobre la modalización y la

meta-modalización del que ha hablado Jacques a propósito de la adherencia, puesto que entiende que el acto es todo y que la “potencia de actuar se confunde con él”, como en el sujeto nietzscheano. Esto implica, si he comprendido bien, que no hay modalidad –en el sentido semiótico– entre el sujeto y su acto, sino únicamente una meta-modalización que expresa la adherencia del uno a la otra. Las modalidades del querer, del deber, del saber, del creer, etc. distienden la relación entre el actante y el acto y comprometen así la imputación ética del acto al actante. Como, por cierto, encontraremos en Rousseau. Pero es interesante abrir el problema si se admite el estatuto de la emoción en las relaciones transductivas que han sido evocadas aquí. En efecto, la junción modal es también un acto, y por ello lugar de problematización posible del sujeto cara a ese acto (pienso en las tensiones y conflictos modales). Cada modalidad puede entonces ser comprendida como lugar de surgimiento de una posible instancia ética, por recursividad modal (hace falta *querer querer*, o *poder poder*, por ejemplo), que implica por sí misma una carga emocional, en el sentido que se ha visto.

Vuelvo entonces a la emoción localizada en el origen de la ética, y ésta en el origen filosófico del reconocimiento no tematizado del yo, en el *summum* de la relación entre ética y alteridad.

3. LA EMOCIÓN EN EL HOGAR DE LA ÉTICA.

La búsqueda intelectual de Levinas en su *Ética como filosofía primera* puede ser comprendida como un esfuerzo de comprender la semántica del verbo *ser* en su relación con el sujeto de ese verbo, lugar de su identificación primera o última, como se quiera. Es un texto denso y esplendido que procede en forma de espiral, eliminando en cada paso, de hecho en cada uno de los cuatro breves capítulos que lo componen, una capa definicional posible para percibir, conceptualmente claro está, lo que subyace. Propongo una lectura semiótica sucinta, que debería ser profundizada ulteriormente, ya que opera en ella un principio de generatividad, pero “generatividad inversa”, se podría decir, en la que conforme se va a las estructuras más profundas, se descubre paradójicamente que las articulaciones de sentido se complejifican.

Así el primer capítulo analiza, para rechazarla, la correlación fundadora en la filosofía occidental entre *conocimiento y ser*: “el saber es re-presentación, retorno a la presencia” (1998: 71) y conduce a “la identificación entre el ser y el saber” (1998: 73), donde, *in fine* y cualesquiera que sean sus avatares, la libertad de saber asegura “la buena conciencia del ser” (1998: 75) en la reflexividad. El segundo capítulo baja un escalón, o un estrato en esta especie de recorrido generativo. Se dedica entonces a la intencionalidad fenomenológica de Husserl, como hipótesis de una relación primera: la conciencia como orientación vuelta hacia ese otro de la conciencia que es su objeto. La famosa reducción, la epojé, que suspende todo saber y todo creer para llegar al núcleo de ese acto mínimo de conciencia, presentado entonces en los entrelazamientos con el mundo en los que el cuerpo está implicado (Merleau-Ponty), una variedad de

conciencia “no intencional de sí misma”, una conciencia que sabe a su manera, bien distinta de la conciencia reflexiva precedente. Pero ¿Qué sentido aporta entonces este no-intencional? ¿Está verdaderamente vacío de toda tematización? “¿Qué ocurre en esta conciencia no reflexiva?”, se pregunta Levinas, yo agregaría, en la intimidad de esta conciencia que no se reduce a un estatuto de modo de existencia: es decir, a un estado potencial de lo que va a actualizarse en intencionalidad y a realizarse en conciencia reflexiva.

La tercera etapa del recorrido, la más delicada, es cuando interviene la temporalidad en este estado del ser. De este ser que no ha elegido ser, pasividad al extremo, que borra su presencia para hacerla lo más discreta posible, que trata incluso de reducir ese mínimo temporal de la retención y de la protensión que implica el tiempo. Un hermoso pasaje, a mis ojos michaudiano, que muestra: “un ser sin insistencia, como si estuviera en puntas de pie, ser sin osar ser; instancia del instante sin la insistencia del yo (...), ¡que “sale cuando entra”!“ (Levinas.1998: 86-87). Ahí se forma entonces la “mala conciencia” (opuesta a la “buena conciencia” del momento anterior), la de una “identidad que retrocede ante su afirmación”, porque se le imputa la responsabilidad de su presencia misma. ¡Nueva versión del “yo es odioso” de Pascal! Vemos que se va delineando una ética... Es el estatuto de lo no justificado.

El cuestionamiento de la afirmación tranquila de ser llega hasta reconocer, en los esquemas de la “búsqueda de sentido” de la vida, como un esquema narrativo canónico de la semiótica, la huella de su “mala conciencia”. Y he aquí el sentido de ser “puesto en cuestión”, o más bien “puesto ante la cuestión” a la que tiene que responder, decir “yo”, asumirse en la predicación, afirmarse como sujeto. Así puede comprenderse la famosa “mala conciencia”. En su relación con el no-sujeto mínimo de la no-intencionalidad, Levinas va más lejos que Jean-Claude Coquet: incluso como no-sujeto, resistente a toda tematización, el sujeto ha de responder de su derecho a ser, es lo que es reclamado por la asunción.

Llega entonces la cuarta y última etapa. El “responder del derecho a ser” se forma en una emoción vertiginosa, la del “temor por el otro” (“la crainte pour autrui”, Levinas 1998:93), el Otro que me pide justificar “mi lugar bajo el sol”. Este temor es el de ocupar en mi lugar el lugar de alguien, de algún otro; y surge como una figura en la percepción, a través precisamente del rostro del otro, en la irrupción de su aparecer, en el “cara a cara” figurativo.

La lectura semiótica de ese rostro es esclarecedora. En el plano de la expresión, son las formas plásticas las que se exponen en su vulnerabilidad, pero en el plano del contenido, esta exposición es aquella, de entrada *axiológica*, de la muerte, que está en él inscrita y programada y que me desnuda el rostro. El contenido del cara a cara así comprendido implica una relación dentro de un programa a realizar, el de una responsabilidad anterior a todo compromiso reflexivo: responder del otro, responder de la muerte del otro antes de dedicarme a mí mismo. O más precisamente, escribe

Levinas, “como si yo tuviera que responder de la muerte del otro antes de tener que ser” (*avant d'avoir à être*) (Levinas 1998: 98). Hay ahí una responsabilidad que se sitúa antes de la libertad, que ocupa, si se quiere, el espacio de la inherencia y lo distiende, pues parte de mi separación del otro aun imponiéndome la solidaridad con él.

Se desprende de este modo, si mi síntesis es si no correcta, al menos suficientemente clara, el fundamento ético del verbo ser. La relación con el otro está en su origen y se explicita como temor. En otros términos, según esta concepción, la emoción ética es primera, está en el fundamento semántico del ser, es la del miedo (asociado, por otra parte, para ser más justos, a su alivio en la fascinación: “la maravilla de mí reivindicada en el rostro del prójimo” (Levinas. 1998:104 –“la merveille du moi revendiquée dans le visage du prochain”).

Llego entonces a mi tercer punto. Tras la aproximación transductiva a la emoción, que delimita su posible relación con la ética en lo colectivo, y la de la radicalidad de una emoción en el hogar del ser imponiendo su dimensión inmediatamente ética, encontramos otro lugar en la sintagmática de sus relaciones, una localidad inscrita más concretamente en el desarrollo del acto y que implica igualmente la relación con el otro: el de la *ética sensitiva* de Jean-Jacques Rousseau.

4. LA “ÉTICA SENSIBLE” EN LAS ENSOÑACIONES DE UN PASEANTE SOLITARIO.

Ética sensible, cuando el horizonte de toda idealidad es negado y rechazado en nombre de los valores emocionales de una axiología de lo sensible. La emoción marca entonces la inherencia del sujeto a su acto –pero esta vez es una inherencia patémica-, y promueve así una adhesión plena y completa entre las dos instancias. Esta se encuentra aquí en el corazón mismo de la realización ética. Es su principio de validación en una temporalidad del instante, de la acción misma de la que nada se desbordaría sin alterar su valor: “Aprovechemos, escribe Rousseau, la alegría del espíritu cuando ésta llega, guardémonos de alejarla por nuestra culpa, pero no hagamos proyectos para encadenarla, pues esos proyectos son pura locura”⁴ (Paseo IX. 1782/1960: 119). El principio es claro: rechazo de la asignación de una finalidad última, que sería de orden cognitivo o deóntrico, rechazo de un telos como la “felicidad”, la vida buena y feliz aristotélica, rechazo de un telos hipotéticamente retro-activo sobre el acto y que transformaría su aspectualidad puntual libre y sin restricción en una aspectualidad iterativa restrictiva (la del encadenamiento, comprendido como una continuidad obligada y como una ligadura). Es lo que condensa una líneas más adelante el enunciado teórico de la axiología ético-sensible de Rousseau: “He visto pocos hombres felices, quizá ninguno; pero a menudo he visto corazones contentos” (1782/1960: 119) y, continúa, fundando así la axiología ética sobre la alteridad, en la reversibilidad, en la transferencia sensible del Otro en sí: “De todos los objetos que me han llamado la atención, es el que más me ha alegrado a mí mismo. Creo que es una continuación natural del poder de las sensaciones sobre mis sentimientos

internos” (1782/1960: 119).

La alegría realiza la coincidencia de la ética, en el plano del contenido, con el ethos, en el plano de la expresión. La emoción se somatiza ahí. Mientras la felicidad, si existe, no ofrece ningún signo exteroceptivo de su manifestación, “la alegría”, por el contrario, “se lee en los ojos, en la postura, en el acento, en el caminar, y parece comunicarse a quien la percibe” (id.). Comunicación transductiva.

Antes de llegar a una notas de análisis sobre el siguiente extracto, me permito dar lectura de la historia bien conocida, axiológicamente “edificante” como un exemplum, de la “Barrière d’Enfer”, al comienzo del sexto paseo (p. 75).

No tenemos ningún movimiento mecánico del que no podamos encontrar la causa en nuestro corazón, si sabemos buscarla. Ayer, pasando por el nuevo bulevard para recoger hierbas a lo largo del Bièvre del lado de Gentilly, crucé a la derecha cerca de la Barrière d’Enfer, y alejándome hacia el campo iba por el camino de Fontainebleau hacia las alturas que bordean este pequeño río. Este caminar era plenamente indiferente en sí mismo, pero recordando que había hecho varias veces mecánicamente el mismo recorrido, buscaba la causa en mí mismo y no pude evitar la risa cuando llegué a comprenderlo.

En un rincón del bulevard, a la salida de la Barrière d’Enfer, se establecía diariamente en verano una mujer que vendía fruta, hierbas para infusiones y panecillos. Esta mujer tiene un niño muy gracioso pero cojo, que cojeando con sus muletas, se acerca con gracia a los paseantes a pedirles limosna. Yo había llegado a conocer un poco a este hombrecillo; cada vez que yo pasaba, él no dejaba de venir a hacerme un cumplido, siempre seguido por mi pequeña dádiva. Las primeras veces yo estaba encantado de verle y le daba algo con gusto. Y así seguí haciéndolo durante un tiempo con idéntico placer, alegrándome incluso a menudo de incitar y de escuchar su pequeño parloteo que me resultaba agradable. Este placer, convertido gradualmente en hábito, se transformó, no sé cómo, en una especie de deber que pronto me dio fastidio, sobre todo debido a la arenga preliminar que había que escuchar, y en la cual no dejaba de llamarme Señor Rousseau para mostrar que me conocía bien, lo que me indicaba, por el contrario, que me conocía tan poco como quienes se lo habían enseñado. Desde entonces yo pasaba por ahí de peor grado, y al fin tomé la costumbre maquinalmente de hacer a menudo un rodeo cuando me aproximaba a ese lugar.
 (Rousseau 1778/1962: 75-76)

Vayamos ahora a la argumentación que generaliza, una página más adelante, la experiencia y saca de ella una lección axiológica. Mis notas versarán sobre el problema de la responsabilidad y de los regímenes de imputación actancial del acto,

núcleo generalmente reconocido como el de la significación ética.

Se establece una relación tensiva inversa entre, de una parte, la “inclinación” afectiva de “dar alegría a otro corazón”, un placer “más dulce que ningún otro” cualificado en el modo extremo como “vivo, verdadero, puro”, y de otra parte “la cadena de los deberes” que arrastra a continuación, pesada, fuente “de un fastidio casi insoportable”. Esta inclinación, definida por el diccionario como “tendencia natural hacia un objeto o un fin” (Robert), indica una primera versión de la responsabilidad, fundada en la inherencia del sujeto emocional con su acto, como sugiere la serie de cualificaciones monosilábicas “vif, vrai, pur” (“vivo, verdadero, puro”). Además de aportar una gradación eufónica que merecería un análisis, hacen coincidir la intensidad incoativa y puntual de la inmediatez (“vivo”), la sanción veridictoria de la evidencia (“verdadero”) y la cualidad de un estado material no corrompido por mezcla alguna (“puro”). El sujeto se fusiona así con su acto y se confunde con él. De modo que el cumplimiento de este acto, modelo de estesía, tematiza al sujeto como autor y creador, una especie de demiurgo ético.

Y así, por el simple hecho de su repetición, surge el problema de la imputación del acto, que separa al sujeto en una pluralidad de instancias y le distancia de sí mismo. Sobreviene un nuevo régimen de responsabilidad, que tematiza a ese sujeto como un simple ejecutor sobre el fondo de una norma en formación, que engendra, para retomar la terminología sugerida por F. Jacques, la des-herencia. Es fácil observar la serie de transformaciones que rigen entonces la escena:

- Una transformación aspectual: de puntual, incoativo e inmediato, sin transición ni mediación, el acto deviene iterativo. Se inscribe en la sintaxis recursiva de una cadena.

- Una transformación modal: la modalidad apetitiva del querer, del “primer hacer el bien libre y voluntario” (donde se combinan las dos variedades de querer, la impulsiva del deseo y la reflexiva de la voluntad), ese querer deja su lugar a la modalidad heterónoma del deber. Lo deónico se expresa entonces por los términos en sí mismos iterativos de “cadena de deberes”, “cadenas de compromisos sucesivos”, que se convierten en “onerosas sujetaciones”. Una tercera instancia ha hecho aparición, instancia originadora de otro orden y dadora de órdenes.

- Una transformación actancial, en fin, que afecta en primer lugar al beneficiario del buen hacer. Antes simple destinatario, deviene a continuación prescriptor, agente de la heteronomía, destinador-fundador del nuevo orden de valores, generador estructural de una norma. El don compartido y recíproco (pues es co-fundador de los sujetos) ha dejado lugar a una estructura regulada de intercambios que ilustra un modelo figurativo, aquí articulado en un lenguaje simbólico (en el sentido que da Jean-François Bordron a este último estado en la génesis del sentido), el propio del comercio y el crédito: “Mis primeros servicios no eran más que adelantos

de los que debían seguir”, y “las muy dulces alegrías” se transforman en “onerosas sujetaciones”. La transformación actancial ha afectado así al conjunto de los vínculos entre las instancias en juego y, al mismo tiempo, a las instancias mismas.

En total, es una nueva definición ética del valor la que se abre camino en este proceso. Más exactamente, se constata la transformación de la ética en moral. Incluso, antes de Nietzsche, se asiste aquí a una “genealogía de la moral”. El donante inicial se convierte en víctima; lo teleológico compartido en la emoción, quizás incluso fundado en la reversibilidad emocional, deviene deontológico, con las fuerzas abstractas de su jerarquía normativa. La fuerza de realización ética encontraba su telos en esa realización misma. En absoluto construido como un valor-fin presupuestado por el acto, que desbordase y finalizase su sentido como un horizonte, ese telos se inventaba, por el contrario, en el movimiento del acto y en la conjunción de las alegrías. Así, la realización se proyectaba menos sobre el valor de los objetos transmitidos, o sobre el valor que se proponía potencialmente a través de ellos, que sobre la relación entre los sujetos, descubierta en esta ocasión, descubierta en y por la ocasión. Pues bien, esta fuerza de realización ha desaparecido. Pues lo que determinaba tal realización era precisamente la componente emocional, responsable del lazo transductivo que se establecía entre todas las instancias de la escena y aseguraba su unidad repentina e inesperada. En su lugar, cuando la emoción desaparece de la escena ética, con sus “muy dulces alegrías”, no se encuentra más que la disociación (la desaparición) de las instancias ahora atomizadas en la nueva tematización de sus roles, otros tantos actantes no-sujetos actuando y reaccionando “mecánicamente” en un espacio deontico calcificado.

Si la emoción está en la ética lejos de ser un “suplemento de alma” con una axiología que encontrara su fundamento en otro lugar, aún está más lejos de ser un factor de empobrecimiento de la potencia de actuar por reducción de la disponibilidad adaptativa debida a los estados pasionales, según la perspectiva de Spinoza. La emoción es literalmente coextensiva de la acción misma y le confiere sentido y valor porque instaura las condiciones de una co-responsabilidad de fundación recíproca de los sujetos. Es, al menos, lo que yo concluyo de la ética sensible y emocional de Rousseau en *Las ensoñaciones de un paseante solitario*.

El tercer paradigma que quiero desarrollar ahora, la emoción ética como efecto pragmático del discurso ¿es del mismo orden que los precedentes? Su aproximación es más delicada porque atañe a la presencia de la experiencia en la representación y, también aquí, en el horizonte de la alteridad, de las condiciones del compartir por medio de la escritura de una experiencia situada en los límites de lo representable.

5. ESCRITURA DE LA EXPERIENCIA EXTREMA.

Mi hipótesis general será la de una emoción ética identificada como resultante de un semi-simbolismo. Es decir, ligada al problema de la representación.

En otros términos, la cuestión figurativa por excelencia. He presentado una primera versión de esta reflexión en el congreso de la asociación italiana de semiótica dedicado a “Experiencia y narración”. Este tema podía ser comprendido como un regreso al pasado de la semiótica en uno de sus dominios más operativos y familiares, el de la narratividad generalizada. Sin embargo, la introducción del concepto de “experiencia” invitaba a la circunspección. Ponía en cuestión, en efecto, el famoso principio de inmanencia que fundamenta a la semiótica estructural y que exige que la significación sea captada sólo a través de las relaciones de dependencia interna entre los formantes –comprendidos los de la sintaxis narrativa-, excluyendo precisamente la experiencia real, vivida corporalmente, que combina el universo sensible de la percepción y el universo semántico de la predicción.

El objeto que había elegido presentar, bajo el título de “Escritura de la experiencia extrema”, consistía en intentar profundizar esta relación entre experiencia y narración a través de una forma límite y problemática de la puesta en relato, la de la experiencia de los campos de la muerte, la experiencia de la desaparición radical. Inscribía esta contribución en el horizonte de los trabajos de un Grupo de investigación creado hace algunos años en la Universidad Paris 8 (dirigido por Pierre Bayard), el “Grupo de investigación sobre la violencia extrema”. Un número de la revista Europa (de julio de 2006) ha sido consagrado a esta cuestión con el título: “Escribir lo extremo. La literatura y el arte ante los crímenes de masas”, que a su vez prolonga una publicación anterior dirigida por el filósofo Jean-Luc Nancy, “El arte y la memoria de los campos. Representar. Exterminar. Encuentros de la Maison d’Izieu” (Nancy 2001), a la que haré referencia en varios lugares en el curso de esta exposición. En fin, para completar la contextualización, esta temática –ética por excelencia- estaba en el corazón de un coloquio que tuvo lugar en Paris 8 “Denegaciones históricas y trabajo de la memoria”. Y Claude Zilberberg ha aludido, en dos momentos de su exposición, a la novela de Jonathan Little, *Les bienveillantes*, para ilustrar el problema de la disolución o la intensificación de los centros de responsabilidad en ese contexto.

La experiencia radical de la desaparición programada plantea el problema largamente debatido –en “El arte y la memoria de los campos” pero también en otros lugares- de la representación de lo irrepresentable. Esta cuestión acentúa, intensifica y problematiza el vínculo entre narración –como fundamento, o uno de los fundamentos, de la representación- y experiencia –la del acto orientado al objetivo extremo de la ausencia, el de la violencia genocida-. ¿Cómo se articula esta ausencia con la ineluctable presencia de una representación? ¿Qué correlaciones y qué adaptaciones pueden intervenir para hacer accesible al sentido, a lo sensible en el lenguaje, aquello que precisamente lo niega? ¿Qué “género”, que no osamos llamar “tanatográfico”, puede albergar a esta forma límite de los “biográfico”? Estas cuestiones son planteadas explícitamente en uno de los relatos más conocidos de esta experiencia (junto con el de Primo Levi), *La escritura o la vida* de Jorge Semprún (1994). Lo cito: “Estábamos preguntándonos como habría que contar, para que se nos comprenda” (p. 165). Una interrogación que se modifica y que se convierte en: “El verdadero problema no

es contar (...) Es escuchar... ¿Se querrá escuchar nuestras historias, incluso si son bien contadas?" A esta pregunta responden dos tomas de posición contradictorias de los supervivientes de la experiencia del campo. La primera, asumiendo la fuerza veridictoria del testimonio, afirma: "¿Qué quiere decir "bien contadas"? (...) ¡Hay que decir las cosas como son, sin artificios!"; y la segunda, transgrediendo esta evidencia ingenua: "Contar bien quiere decir: de manera que se nos entienda. No se conseguirá sin un poco de artificio. ¡El artificio suficiente para que se convierta en arte!" (p. 165).

Tras estas respuestas se perfila el problema de las condiciones discursivas de la representación. Puesto que este concepto es problemático –y es problematizado en los propios títulos de las contribuciones de la obra citada ("El arte y la memoria de los campos"): así ocurre con el título de Jean-Luc Nancy, "La representación prohibida", donde el adjetivo "prohibida" debe ser comprendido no en su acepción modal como "está prohibido representar la Shoah", sino en su acepción aspectual que expresa una representación "sorprendida y suspendida", detenida, medusada ante la aniquilación de la representación que implica la efectividad de los campos, ante el problema que se plantea de "hacer venir a la presencia lo que no es del orden de la presencia" (Nancy 2001: 20) sino de su negación. Así mismo, el título del texto de Jacques Rancière en el mismo volumen, "Si existe lo irrepresentable" plantea el problema del "si". La respuesta esperada no es del orden del "si" o del "no", precisa el autor, sino que concierne, bajo la forma lógica de un "si... entonces", las condiciones en las que, cito, "es posible alegar lo irrepresentable como propiedad de ciertos acontecimientos (...) y darle tal o cual figura específica." (Rancière 2001: 81).

Esta interrogación me conduce, y la palabra "figura" me invita, a indicar lo que constituirá el centro de mi hipótesis. Desplazaré el concepto de representación (y de entrada suspenderé el problema de la supuesta irrepresentabilidad), porque me parece demasiado masivo, cargado de toda la historia de la mimesis, noción filosófica y estética penetrada por las problemáticas fenomenológicas de la presencia ("la representación es una presencia presentada", dice Jean-Luc Nancy, y en otro lugar, insistiendo en el "re" de la "representación", subraya su dimensión aspectual, no-iterativa sino "intensiva", 2001: 22 y 21). Y sustituiré la representación, como instrumento de trabajo, por el concepto bien conocido aquí, más modesto y más técnico de figuratividad, tal como la semiótica lo ha definido como una componente semántica del discurso. Y propondré, de cara a articular la relación entre esa forma de experiencia extrema y la narración, examinar lo que llamaré los *regímenes narrativos de la figuratividad* (es decir, más precisamente, la narrativización interna de los formantes figurativos). Pero para argumentar y hacer creíble esta hipótesis, antes de esbozar las eventuales generalizaciones, necesito regresar a mi objeto.

Este objeto es el libro de Robert Antelme, *La especie humana*, publicado en 1947 con el subtítulo "relato", poco tiempo después del regreso de su autor de los campos de Buchenwald, Gandersheim y Dachau; se reeditó en Gallimard en 1957 en la colección blanca, antes de ser re-impreso en 1978, sin la mención "relato", en

la colección “Tel”, siempre de Gallimard, generalmente reservada a obras teóricas y a ensayos. Entiendo aquí este término en el sentido primero que le dio Montaigne al inventar el género “hacer el ensayo de...”, sentido que el diccionario da al verbo latino *experiri*, de donde viene experimentar y experiencia. El ensayo, en relación con la experiencia, es entendido como regreso cognitivo sobre una forma de vida experimentada y anclada en una práctica, es decir, algo que plantea, por definición genérica, se podría decir, la cuestión del sentido ético. El relato de Antelme reposa de hecho sobre el argumento obstinado de una tesis: la de la supervivencia en el campo de exterminio como una forma de resistencia. He aquí afirmado el telos ético: el hombre empeñado en sobrevivir, empeñado en ser (cf. Levinas): “Empeñarse en vivir era una tarea santa”, dice (1947/1957: 48). Empecinamiento que expresa, cito, “el sentimiento último de pertenencia a la especie”. Por esta expresión, el hombre en cuestión priva al SS de su argumento central: “no es preciso que tú seas” (p. 83). En efecto, escribe, “es porque somos hombres como ellos por lo que los SS serán en definitiva impotentes ante nosotros (...) (el verdugo) puede matar a un hombre, no le puede transformar en otra cosa.” Los enunciados abundan. Unos ejemplos entre muchos: “No hay que morir, este es el verdadero objetivo de la batalla. Porque cada muerte es una victoria del SS.” (p. 75) “El reino del hombre, actuando o significando, no cesa. Los SS no pueden cambiar nuestra especie. Están ellos mismos encerrados en la misma especie y la misma historia.” (p. 83). Es así como la identidad *idem* domina sobre la identidad *ipse*; es la propia de un “egoísmo sin ego”, según la contundente fórmula de Blanchot. Esta identidad-semejanza se convierte en la última arma que impone la dignidad de una “vinculación impersonal a la vida”, en la lucha contra la muerte. La lucha contra el frío, “pues la muerte está en su interior”, contra el hambre, “pues la muerte está en su interior”, contra el trabajo forzado, “pues la muerte está en su interior”, contra el tiempo, “pues la muerte está en su interior”. Insisto en este núcleo irreducible del ethos, último resto de todas las reducciones. Este valor extremo, asunción de la supervivencia con sus programas de acción aferentes, define y dibuja por tanto el espacio axiológico del sujeto: está en la negación de una negación. Se percibe evidentemente el universo de las estructuras elementales que vienen aquí a la superficie. Ya que la reducción categorial es la traducción literal de una reducción de otro orden, una especie de condena a la epoje fenomenológica en la experiencia sensible. Del lado de la experiencia, esta reducción se expresa por “la relación desnuda con la vida desnuda”, por la “vida vivida como carencia en el nivel del deseo”, “deseo radical, árido, sin gozo”, “necesidad vacía y neutra” relacionada, no ya consigo mismo, sino “con la existencia humana pura y simple” (tomo estas expresiones de Maurice Blanchot, 1969, citado en Antelme 1996: 82). El fin ético es así literalmente incorporado: el cuerpo vivo –o superviviente- es su horizonte. Pues, y esto es para mí lo esencial aquí, el mecanismo de esta reducción se actualiza en las formas del contenido que gobiernan el orden figurativo de la narración.

La tesis se encuentra en la propia trama de esta narración. Es ésta, por tanto, la que asegura la mediación entre la experiencia extrema sufrida por el cuerpo y la significación teleológica asumida por el sujeto cognitivo. ¿Cuál es, pues, el estatuto

particular de esta narración en el texto de Antelme? ¿Por qué vías figurativas instala la narración su representación de la experiencia?

Partiré de una sugerencia de Jacques Rancière que trata de dilucidar qué se significa cuando se dice que ciertos acontecimientos, seres o situaciones son irrepresentables. Se puede querer decir, para empezar, que no se puede “encontrar un representante de (su) ausencia a la medida de lo que son, (...) un esquema de inteligibilidad a la medida de (su) potencia sensible” (2001: 81); pero más profundamente, segunda hipótesis, esto puede remitir a la naturaleza de los medios mismos de expresión (artística, dice él, pero se puede fácilmente generalizar a la realidad simbólica de los lenguajes), que yo conduciría aquí a tres propiedades: (1) la primera es la de un *exceso de presencia* de toda puesta en escena, en imagen o en relato que, al seleccionar los rasgos e intensificar los caracteres del acontecimiento, da cuenta de su imposible presentación sensible integra y la somete por tanto a las manipulaciones del lenguaje propias de la retórica, comprendida como una disciplina de la inadecuación, entre intensificación y atenuación, entre exceso de presencia y realidad de la ausencia. (2) La segunda propiedad, relacionada con esta presencia material de los medios de expresión que se imponen, es el *debilitamiento de la cosa representada* que, por su parte, pierde su peso de existencia y, al igual que lo ficcional, tiende a irrealizarse en su presentación. (3) Entre ese exceso y esta falta, la tercera propiedad concierne a la recepción, el *pathos del auditorio* al cual la expresión artística hace experimentar los afectos de la curiosidad o del placer, del distanciamiento o del miedo controlado, incompatibles con el estatuto de la experiencia así restituida. En suma. La representación, así comprendida, procede de una paradoja constitutiva: “exceso de presencia” de la representación, “sustracción de existencia” de la experiencia e “incompatibilidad de los afectos” entre percepción de la experiencia y percepción de la representación. Se está, señala Rancière, en el régimen –platónico antes de ser semiótico- del simulacro. ¿Cómo pueden ser anudados estrechamente los tres términos de esta paradoja, en un entrelazado de la experiencia y la narración? Este es, naturalmente, un problema muy general, pero que encuentra en Robert Antelme una resolución a la vez singular y particularmente emblemática, desde el punto de vista de lo que llamaría “la emoción ética”.

Hago ahora referencia al primer fragmento de *La especie humana*.

Y regreso a Jacques Rancière, ya que él analiza precisamente un fragmento de este texto en términos que una semiótica figurativa puede, me parece, interrogar y, si no refutar, al menos sobreponer. Curiosamente, en su extracto recoge los párrafos primero y quinto, saltando los tres párrafos intermedios (de los cuales yo me refiero sólo a los dos primeros). Esta ocultación está al servicio del argumento que defiende, y mi observación no tiene nada de reproche. Pero el argumento en cuestión sostiene que la experiencia que recoge Antelme, lejos de ser irrepresentable, toma por el contrario para ser dicha formas que reproducen un modo de expresión propio de un régimen estético del arte aparecido mucho antes. Rancière compara el texto de Antelme con

un extracto de *Madame Bovary* y muestra que Flaubert ya había practicado esa sintaxis paratáctica para hacer sensible la fragmentación de la experiencia, la lógica acumulativa de las pequeñas percepciones aisladas y estalladas, la ausencia de comunicación entre los seres hecha sensible por la reducción de los vínculos sintácticos, el mundo sin finalidad exterior a lo vivido inmediato. Estas formas, que se pueden encontrar también en Céline, Camus, la novela behaviorista americana y, como será el caso posteriormente, en Claude Simon y en otras escrituras del *Nouveau Roman*, son formas que no han nacido con la experiencia de los campos sino, según Rancière, con un uso del discurso de la ficción (cuando pasó de ficción representativa a ficción estética, centrada en la materialidad de sus medios y volcada hacia la estesis –o *aisthesis*, sensación, sensibilidad del lenguaje). La lengua se extiende como un film sobre una experiencia y la somete a sus propios códigos –los que han permitido enunciar, antes de los campos y más allá de ellos, la irrupción de lo inhumano en lo humano. Nada fuera de lo conforme en suma, o lo conformista. El problema es más bien que lo irrepresentable se situaría, según una fórmula un poco enigmática de Rancière, “en esta imposibilidad para una experiencia de ser dicha en su propia lengua”.

Veamos ¿Esta lengua no es propia? Me parece que la aproximación que se hace aquí entre la narración y la experiencia puede ser analizada de otra manera. Rancière relaciona tres niveles de aprehensión del sentido: de entrada, los fenómenos estilísticos de superficie (con, en primer plano, la parataxis frástica), los cuales se relacionan a continuación con los actos orgánicos o perceptivos significados (mear, ver, oír, etc.), para ser finalmente integrados, vía la tematización, en una categoría semántica elemental: la identidad entre lo inhumano y lo humano que se supone capaz de significar la experiencia.

Este análisis no dice nada de lo que se puede llamar la figuración de la experiencia misma. El medio de la representación, en el sentido en que ésta podría enunciar la experiencia concreta de una persona, de un cuerpo, de un grupo humano, en un espacio y un tiempo dados, es aprehendida en semiótica, como es sabido, por la figuratividad. Si la figuración puede ser asimilada a la representación, la figuratividad seguramente se distingue de ella por su estatuto semántico en un lenguaje, por el lazo que se establece entre figuratividad y percepción, por su enraizamiento en los fenómenos más permanentes de la discursividad, por sus dimensiones modulables y graduales controladas por las poéticas que codifican su uso, en breve, por todas estas razones el campo figurativo constituye un dominio propio de investigación. Pero comparte con el concepto de representación que lo abarca el fenómeno de la ausencia en la presencia.

En una sesión de este seminario consagrada a la cuestión de las “prácticas semióticas”, he intentado desarrollar esta problemática de la ausencia en el seno de las prácticas, subrayando el carácter desajustado, inapropiado, disjunto, de las palabras respecto a las cosas como actos con su significación y su valor. Vieja temática que, desde el Cratilo de Platón a la fenomenología, recorre la reflexión sobre el sentido.

Como se ha visto, nuestro seminario sobre “El sentido ético y las figuras del ethos” se funda igualmente sobre la constatación inicial de que la significación ética de las prácticas, construida a partir de una falta de sentido original de las situaciones y las acciones, resulta de un desbordamiento de sus objetivos hacia la *idealidad* o hacia la *alteridad*. Es decir, una semiótica de la ausencia tiene plenamente su lugar al lado de una semiótica de la presencia.

Jean-Luc Nancy vuelve igualmente sobre este problema, a propósito de la representación. Escribe: “Toda la historia de la representación (...) está atravesada por la división de la ausencia, que se escinde en efecto entre la ausencia *de* la cosa (problemática de su reproducción) y la ausencia (*absens*) *en* la cosa (problemática de su (re)presentación)” (Nancy, 2001: 23). Retomando un neologismo formado por Blanchot, Nancy entiende la segunda ausencia (orto grafiada “ab-sens”), como privación de sentido en la cosa al igual que en la palabra. Esto afecta de cerca al problema que querría abordar aquí, el del vaciamiento de la significación figurativa.

Una palabra por tanto sobre este vaciamiento figurativo, característica que me parece central en el discurso de Antelme. Como es sabido, la figuratividad es cuidadosamente distinguida de la narratividad en semiótica generativa. Una y otra se sitúan en diferentes niveles de generalidad en la captación teórica de las significaciones discursivas y cada una despliega su cuerpo de conceptos descriptivos y analíticos propios. Sin embargo, lo que sugiere un texto como el que estamos considerando, y más ampliamente la obra en su conjunto, es un reordenamiento de esta bi-partición. La figuratividad y la narratividad son integradas conjuntamente en el modo tensivo, es decir en relación competitiva en el seno de las mismas dimensiones (léxicas y discursivas), lo que me lleva a hablar de regímenes narrativos de la figuratividad: de un lado, una trama narrativa se inserta en el seno de las figuras del contenido para retener de ellas y para ocultar sus potencialidades; de otro, la narración en su conjunto está sometida al régimen de esta micro-narratividad. Así, por ejemplo, las mondaduras, alimento de base, se convierten en objetos de búsqueda, de cuidados, de preparación, etc., en breve, se despliegan en un universo de sentido dinamizado que transforma la tematización convenida. Pero lo esencial es el proceso de erradicación de estas potencialidades, como voy a mostrar con un ejemplo.

No se puede sino constatar que la escritura de Robert Antelme no es en absoluto conforme a lo que la experiencia de lectura de los relatos hace aparecer como sus códigos realistas tradicionales en la narración de la experiencia. No obedece al mismo régimen de conexiones (que conforman isotopías y narraciones). Desarrolla, por el contrario, múltiples formas de desconexión⁶ y de ruptura que dejan el sentido en suspenso, o ponen en las palabras “ab-sens”. Es lo que hace que no se pueda leer este libro como un simple testimonio. Pienso a contrario, por ejemplo, en *La traversée de la nuit* de Geneviève de Gaulle Antonioz, relato comparable en los planos narrativo y temático. Relato perturbador, sin duda, pero confinado precisamente a la anécdota del testimonio, porque el texto narrativo responde a una codificación de la figuratividad

sedimentada en el uso y por tanto previsible y esperada. ¿Cómo comprender esa diferencia que se observa en la escritura de esta misma experiencia en Robert Antelme? El régimen narrativo de la figuratividad hace aparecer la falta en el seno de la figura. La falta se impone en ella como una micro-secuencia incorporada en su promesa de sentido. De esta manera las formaciones figurativas, iconizantes, responsables de la representación semántica de lo vivido y encargadas de hacer sensible el sentido de la experiencia a través del lenguaje –el cuerpo, el beber, el comer, el mear, el frío, las pulgas, las mondaduras, etc.– son como vaciadas. Esta dinámica de vaciamiento de la función figurativa es constante y por ello erigida en principio. Se está lejos de la inconicidad que se da como realización ilusionista del sentido que hace de cada figura una candidata al símbolo, a la manera de la escritura llamada “naturalista” de Zola, y que provoca en la continuación de los acontecimientos encadenados lo que Valéry llamaba la “pequeña alucinación de la lectura”. Aquí, por el contrario, el tejido figurativo está fragmentado, excavado por rupturas, lejos de toda plenitud de las significaciones sensibles. Así la escritura se encuentra constreñida a esta especie de micro-narratividad que instala la falta y la ausencia en cada proceso figurativo. Tomemos un solo ejemplo, que me parece suficientemente convincente. Al final del segundo párrafo se leen estas frases:

“No se oían las toses, el ruido de los zuecos en el barro. No se veían las cabezas que miraban hacia arriba, hacia el ruido” (“On n’entendait pas les toux, le bruit des galoches dans la boue. On ne voyait pas les têtes qui regardaient en l’air vers le bruit”)

El “se” (“on”) es una instancia sujeto no explicitada, retoma no anafórica sino simplemente repetitiva del primer “se”, el anterior “sobrevolando, se debía ver”, un “se” cuya asignación es eludida. El lugar del sujeto es así vaciado de contenido. El texto no dice “los pilotos americanos en los aviones sobre nuestras cabezas no veían...”. Dice “se”. Esta noción vacía incluso la instancia sujeto de su contenido figurativo y temático, la convierte en una instancia neutra y mínima.

Y la frase siguiente:

“No se veían las cabezas que miraban hacia arriba, hacia el ruido”.

Las “cabezas” que miraban. No son personas, no son rostros, no son ojos, son objetos esféricos. Pienso aquí en el antiguo análisis semántico de la palabra “cabeza” de Greimas en *Semántica estructural*, de la que desgajaba los núcleos sémicos. Los semas constitutivos del semema “cabeza”, extremidad –una cabeza está al final de algo, al final de un cuerpo o de un bastón, por ejemplo–, esfericidad y algunas otras bastan para dar cuenta aquí del uso de la palabra cabeza, las cabezas que miraban. La mirada es de algún modo vaciada de su fuente figurativa, de la misma manera que el objeto de la mirada es así mismo ocultado: lo que las cabezas miran en el aire es un ruido. Y ¿qué decir de esta colisión sensorial entre mirar y oír, entre visión y audición? Mirar un ruido es ya marcar el fracaso de la visión.

Por otra parte, el análisis figurativo del “ruido” nos invita a comprender que ese ruido es la emanación de algo pero ese algo no está ahí. Está dado el producto sensorial de un actante fuente, sin que ese actante esté presente. El enunciado marca por tanto la ausencia en la virtualidad de una presencia. Este es el vaciamiento figurativo. El tejido icónico de la representación es trabajado en algún modo desde su interior, es alterado semánticamente. Sus orígenes y consecuencias –figurativos y actanciales-, los únicos que pueden dar la sensación de plenitud icónica del sentido, se encuentran eliminados, sus instancias negadas, la dilatación teleológica del sentido es amputada de su objetivo. El mundo se presenta en un régimen de esquemas, en el sentido fenomenológico de la palabra, donde las composiciones de esquemas están prohibidas. Se puede observar aquí un procedimiento retórico clásico, el de la metonimia: el ruido es una de ellas. Establece una relación de conexión con los motores de los aviones ingleses o americanos que están encima. Toda la cadena figurativa, temática y narrativa del gran relato de la liberación está virtualmente ahí. Pero en el texto de Antelme no son más que cabezas que miran arriba hacia un ruido.

Este vasto programa narrativo, ocultado y virtual, responde simétricamente al programa orgánico de los meaderos y los cagaderos, manifestado y actualizado en el primer párrafo, y los dos forman conjuntamente un bloque que condensa toda la problemática del relato. Se podría naturalmente profundizar en las relaciones temáticas (espacio terrenal / aéreo, ausencia de comunicación / presencia de comunicación, recorrido orgánico / recorrido interpretativo, etc.), pero no es este el lugar. Nos basta, para concluir este breve análisis, observar que toda la narratividad está condensada en el acontecer sensorial, en el horizonte de un cuerpo sin proceso. Son los dispositivos semánticos los que lo atestiguan e instalan la estructura de cierre propia de la experiencia narrada aquí. Esta aventura de la percepción instala, por elisión figurativa, la desaparición del sentido en el seno de su enunciado. Las ulteriores retomas del mismo proceso significante, en la estética del *nouveau roman* (se piense en Claude Simon) no podrán restablecer la lógica de la experiencia misma, como aquí se hace.

Pues este fenómeno de desaparición en la presencia, o de presencia para significar la desaparición, que acabamos de observar aquí localmente, se extiende a todos los niveles y a todas las dimensiones de la escritura. El régimen narrativo de la figuratividad actúa, por vaciamiento e instalación de la falta de significar, como un principio de conjunto y domina la estructura narrativa del propio relato, así como su dimensión anecdótica. Se le encuentra realizado en los diferentes niveles de análisis: en los procesos de nominación, con la reducción drástica de lo temático (a menudo los personajes son reducidos a la denominación mínima de “compañeros”); en el tratamiento narrativo, con el hundimiento de la orientación teleológica; en los dispositivos modales, con la des-modalización sistemática de los sujetos; en el horizonte axiológico, con la necesidad elemental erigida en último núcleo ético, etc. La escritura de *La especia humana* se encuentra por tanto regida por esta micro-narratividad particular del acceso a lo figurativo.

Ninguna expansión, ninguna dilatación, sino constricción, cerramiento. Al darse, el sentido se vacía. Compone un mixto de presencia y ausencia. Manifiesta la presencia, rudimentaria, mínima, como para anunciar a todos los niveles la falta de sentido que la mina.

Se constata así, y es a esto a lo que quiero llegar, que se da lugar a un proceso semi-simbólico de gran amplitud que trabaja a la propia textualidad, estableciendo una homología estructural, formal si se quiere, pero también directamente sensible, entre los planos de la expresión y del contenido del texto de un lado y de otro la semiosis en la experiencia del mundo “natural”, fundados ambos en el mismo principio. La erradicación minuciosa y nanométrica del sentido en cada una de las figuras, diseminada sobre el conjunto de las estructuras de significación, responde a una erradicación de lo sensible corporal que es lo propio de esta experiencia. Esta homología entre vaciamiento figurativo y reducción drástica del campo de la experiencia viva en el campo une así esa narración a esa experiencia, por un fenómeno de transducción significante. O mejor, anuda las dos experiencias, la del orden de lo vivido y la del orden de la lectura. Desde entonces será posible aproximar esta última experiencia, en razón del semi-simbolismo que la funda, a la experiencia poética. ¿Pero esta poeticidad atañe al arte, como demandaba Jorge Semprún? Y ¿La aprehensión de tal escritura procura una emoción estética? A mi parecer, no es así en absoluto. Diría más bien que procura, en razón de las redes transductivas tejidas entre esas dos experiencias, una emoción de otro orden, que llamaría precisamente emoción ética (¿proximidad del “prójimo” en el sentido de Levinas?).

Pues, y hay aquí una generalización posible con la que concluiría esta reflexión, el discurso sobre el acontecimiento no encuentra su razón última en la representación de lo representable o de lo irrepresentable, sino en las redes que tejen concordancias pregnantes entre los universos significantes, de otra forma ineluctablemente separados y autónomos: el de la experiencia de un lado, el del texto narrativo, del otro. Pues por la asunción de esta autonomía y por la fuerza de esos lazos narración y experiencia arriesgan la suerte de un encuentro y pueden reducir, como escribe Robert Antelme a propósito de la suya propia, “esa desproporción entre la experiencia que hemos vivido y el relato que se podía hacer de ella”. Con U. Eco en la sala, yo sugeriría para terminar que pasemos así del *lector in fabula* al *lector in experientia*.

Concluiría así este largo recorrido por las tres posiciones sintagmáticas de la emoción en el seno del sentido ético: la de su posición fuente, la de su determinación constitutiva y la de su objetivo pragmático.

NOTAS

1. Este artículo ha sido publicado en línea el 3 de marzo 2008 en *Actes Sémiotiques* 110. Disponible en <http://epublicatons.ulim.fr.revues.as.2463>. Traducido y publicado con autorización del autor.
2. Ver sobre estos conceptos « Sémiotique et éthique » de Jacques Fontanille, 2007. (N de las T.)

3. La definición completa de la emoción en Kant: “Sensación en la cual el agrado está motivado por una suspensión momentánea seguida de un aumento mayor de la fuerza vital” (1894: 68)

4. J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire* (fin de la redacción, 1778, primera publicación : 1782), édition Henri Roddier.

5. La “Barrière d’Enfer” es una antigua puerta de arbitrios municipales de la muralla de París, que toma su nombre de la rue d’Enfer (hoy avenida Denfert-Rochereau), señalada por dos pabellones neoclásicos del arquitecto Claude Nicolas Ledoux que se construyeron en 1787 (N de las T.)

6. En Jacques Fontanille son “las conexiones y desconexiones *-liaisons et deliaisons-* entre las diferentes instancias de la escena práctica las que permiten describir las transformaciones del ethos” (cf. Fontanille, 2007: 31)

BIBLIOGRAFIA DE REFERENCIA

Altounian, Janine, (2000) *La survivance. Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod.

Antelme, Robert, (1947/1957) *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard.

- (1996/2005) *Vengeance ?*, Tours, Farrago.
- (1994/1996) *Textes inédits sur L'espèce humaine. Essais et témoignages*, Paris, Gallimard.

Bayard, Pierre, dir., (2006) « Ecrire l’extrême. La littérature et l’art face aux crimes de masse », *Europe*, IIICIV, 926-927, juin-juillet.

Blanchot, Maurice (1969) « L’expérience-limite » en *L’entretien infini*, Paris, Gallimard.

De Gaulle Anthionoz, Geneviève, (1998) *La traversée de la nuit*, Paris, Seuil.

Fontanille, Jacques (2007) « Sémiotique et éthique », *Actes Sémiotiques* n° 110. <http://epublications.unilim.fr/revues/as/2445>

Habermas, Jurgen (1991) *De l'éthique de la discussion*. Paris: Cerf.

Kant, Emmanuel (1894) *Critique de la faculté de juger*. Paris: Vrin.

Lévi, Primo (1958/1987) *Se questo è un uomo*, trad. fr. M. Schruoffeneger, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987.

Levinas, Emmanuel (1998) *Ethique comme philosophie première*. Paris: Payot et Rivages.

Mascolo, Dionys, (1987) *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, Paris, Maurice Nadeau.

Nancy, Jean-Claude, dir., (2001) *L'art et la mémoire des camps. Représenter. Exterminer. Rencontres à la maison d'Izieu*, Paris, Seuil.

Rancière, Jacques (2001) « S'il y a de l’irreprésentable », en Nancy (dir.), 2001

Rousseau, Jean-Jacques (1782/1962) *Les reveries du promeneur solitaire*. Edition Henri Roddier. Paris: Garnier Frères.

Semprun, Jorge (1994) *L'écriture ou la vie*. Paris: Gallimard. Coll. Folio.

Simondon, Gilbert (1964/2005) *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jerome-Millon.