

Lo que queda de un libro: memoria, restos e identidad

What is left from a book: memory, remains and identity

ANTONIO GÓMEZ RAMOS*



RESUMEN – Este artículo trata sobre la lectura y el lugar del lector ante el texto y ante la labor educativa de transmisión de lo leído. Para la visión hermenéutica clásica, la lectura es un proceso de diálogo, comprensión, integración y formación de identidad. Frente a esa visión, y basándose, entre otros, en sugerencias de Marcel Proust y de Paul Celan, este texto argumenta que la experiencia del sujeto lector es, más bien, la de su exclusión respecto al libro; su posición de resto de la lectura, que le convierte en testigo y, a la vez, en vehículo de transmisión: pero no del contenido del libro, de su interpretación, o no sólo; sino como testimonio de la presencia de un libro por leer. En ese sentido, del acervo de lecturas y el proceso de comprensión que haya tenido con ellas resulta la identidad del lector, pero su subjetividad se constituye fuera de la lectura misma, en el proceso de transmisión a los otros y, así, de memoria del texto.

Descriptorios – Lectura; transmisión; identidad.

ABSTRACT – This article tells about reading, the reader's position before the text and the educative work of content transmission. In the classic hermeneutic view, reading is a process involving dialog, comprehension, integration and identity formation. Based on this idea and among others, suggestions from Marcel Proust and Paul Celan, this article argues that the reader's experience is properly of exclusion in relation to the book. His position is the one of a remainder from the reading, converted into witness and, at the same time, a vehicle for transmission: not for the book content, its interpretation, or not only, but as a witness of the presence of the book to be read. This way, the reader's identity arises from his reading and comprehension experience, but his subjectivity is formed out of the book, in the process of transmission to the others and therefore text memorization.

Key words – Reading; transmission; identity.



* Professor de Filosofia da Facultad de Humanidades/Universidad Carlos III de Madrid, Espanha. E-mail: agramos@hum.uc3m.es
Artigo recebido em: março/2007. Aprovado em: maio/2007.

1

Nos hemos acostumbrado a ligar con demasiada fuerza la lectura y la identidad. Somos lo que leemos, y desde luego somos lo que hemos leído; nos decimos. Quiérese decir con ello que la memoria de nuestras lecturas se confunde con la propia, e incluso, llegamos a pensar, la calidad de aquellas define la calidad de lo que somos: somos un texto, un relato que se teje en el tiempo con los miles de relatos y textos por los que pasamos. Por eso, pensamos a veces mientras las miramos, las baldas de la biblioteca personal trazan un mapa insustituible de nuestra biografía. Como todos los mapas de viajes acabados, está, en realidad, ya muerto. Representa el campo abandonado de los libros que seguramente ya nunca más leeremos; pero – al menos en cierto estado de la cultura occidental no ajeno al que mueve publicaciones como ésta, ni a todo lo que, en general, se ha dado en llamar Humanidades – nos resistimos a abandonar, ceder, regalar esa materia inerte, resto elaborado de árboles caídos, porque es un cuerpo sagrado, parte ya de nuestro cuerpo, en el cual se halla depositado lo que somos, o lo que creemos ser. Incluso, tenemos cierta vanidad de presentarlo en sociedad. O bien, en un sentido contrario, pero estrictamente paralelo, podemos tener cierta vergüenza, como la que sentimos cuando tememos ser vistos en el metro con el periódico ideológicamente inadecuado, y nos inquieta que nos tomen por “lo que no somos”.

“Dime lo que lees y te diré quién eres” es el aserto que nos motiva cada vez que hablamos de lectura e identidad, y está en el fondo de lo que pensamos, por más que, en el fondo, no se pueda pensar eso. En el fondo se encuentran, más bien, reservas que tienen que ver con la falta de fondo del concepto de identidad y, desde luego, de su constitución en la lectura. Esta falta de fondo está cegada porque toda nuestra época sobrevalora la noción de identidad, en detrimento de la del sujeto que se hace cargo de esa identidad que tiene y que, hasta cierto punto, configura. Probablemente, no es ningún azar que la revalorización creciente del concepto de identidad en las últimas décadas del siglo XX, la superabundancia de reivindicaciones de identidad, de pertenencias identitarias – sociales, religiosas, culturales, de género, nacionales, lingüísticas, a las que, además, no son ajenas las disputas por el canon de la lectura –, haya coincidido en el tiempo con los discursos sobre la desaparición del sujeto. Los autores de estos discursos no tienen por qué ser los mismos que los de aquellas reivindicaciones, pero lo cierto es que la defunción del Sujeto clásico ha venido a abrir el espacio para múltiples reclamaciones de identidad. En la medida en que esas nuevas

identidades son lectoras, o pretenden justificarse en cierto canon y modo de leer, será adecuado preguntarse, por un momento, por la subjetividad, ya no necesariamente clásica, que esas identidades ciegan u obvian. Preguntar, al margen de su posible identidad, pero no sin ella, cuál es la función y el lugar del sujeto lector, cómo surge éste, cuál es su memoria.

2

Ahora bien, si es un lugar común que somos lo que hemos leído, es una experiencia mucho más general, y generalmente lamentada, que casi todo lo que leemos lo olvidamos. Incluso llegamos a olvidar haberlo leído. El acervo de lecturas que nos da la identidad se compone, sobre todo, de actos de olvido. Con cuánta melancolía miramos, otra vez, los libros de las estanterías. Recordamos haber pasado por ellos nuestros ojos, incluso tenemos un juicio formado sobre ellos. Por supuesto, no hace falta decirlo, el juicio no se forma necesariamente en el momento de la lectura: los libros crecen o menguan en la memoria, y los juicios sobre ellos se modulan con el tiempo y la experiencia, cuando ya estamos lejos de los libros. El tiempo, otros libros, los recovecos de la memoria trabajan sobre el juicio a otros libros que no hemos vuelto, ni volveremos a leer. Pero en ese trabajo se pierden muchas cosas, a veces, el libro entero, para que sólo quede, en el mejor de los casos, un juicio. No sabríamos reproducir ni aproximadamente los deambuleos de Bloom por Dublín, ni cuándo se ven por última vez Bronski y Karénina; ni tampoco cómo eran los versos finales de las *Elegías a Duino*, o cómo se estructuraba aquel argumento kantiano cuya intensidad y evidencia nos dejó atrapados. Las relecturas, cuando hay tiempo para ellas, son una fuente inagotable de sorpresas repetidas. Y sólo pueden sorprendernos porque habíamos olvidado casi todo. No sin fortuna, hemos llegado a dotarnos de figuras y metáforas para afrontar, incluso para consolarnos de esto que consideramos más bien una desgracia: que si la cultura es lo que queda después de haberlo olvidado todo; que si el agua de la lluvia, la cual, tras empaparla, se filtra en la tierra como las letras en el alma, y la vivifican sin volver ya nunca a la luz de nuestra conciencia. En las profundidades del inconsciente, imaginamos, siguen removiéndose los libros que olvidamos, y resurgen sin que sepamos cómo, ni a través de qué personales metamorfosis, cuando hablamos y escribimos; también cuando actuamos. Por eso, estamos dispuestos a creer que, incluso cuando olvidamos, no hemos leído en vano. Todo esto es verdad, o debe de serlo,

tanto como que la lectura es memoria. En todo caso, nuestra identidad está hecha de olvidos, fructíferos unos y devastadores otros.

3

Entre la memoria de los textos y el olvido de la lectura queda, sin embargo, una tensión sobre la que parece preciso detenerse, porque atañe, precisamente, al *presente* del sujeto lector, y a muchas cuestiones que tienen que ver cada vez con ese sujeto: cuestiones relativas a la transmisión, al dar y al recibir, al significado y la posibilidad de la apropiación de un texto, a la hospitalidad del sujeto lector, al deseo mismo de la lectura. Y que atañen, todas ellas, a algo que no es de la identidad. Entre la memoria y el olvido, esa tensión puede tener que ver con lo que queda de un libro.

¿Qué queda, pues, de un libro? ¿Qué queda después de una lectura? En las versiones humanistas más edificantes, la lectura forma la identidad. No necesariamente de un modo directo, como una suerte de construcción donde los libros fueran los ladrillos. (Como es sabido, esa versión se apropia, más bien, para diseñadores de planes de estudio). El proceso ha de ser lento. Después de la experiencia lectora, después de haber pasado horas, incluso días a solas con un libro, quedan en el lector, incluso cuando el olvido y las ocupaciones cotidianas se apoderan de su atención, los *posos*: ese sedimento del saber que, tras las torrenteras de la lectura – e incluso de la discusión con otros lectores- se deposita, ya sin nombre, en el alma del lector, y del que crecerán las mejores flores y plantas de su vida. Por eso, en la lectura cultiva uno el jardín de su persona, y no puede sino mirar con gran cariño hacia esos posos, suelo nutricio de su identidad.

Nietzsche de la mano de Hume, y Hume de la mano de Dryen, guardan un sarcasmo cruel para quienes ponen demasiadas esperanzas en los posos como fuente de vida futura: esos que *from the dregs of life hope to receive, what the first uprightly running could not give*.¹ Los *dregs of life*, los posos o las heces, las heces que son los posos, prometen ser el abono para que, en el transcurso de un proceso, brote como verdadero lo que la vida, en su fugacidad irreal y brutal, no permitió aprehender. No hay razones para discutir la existencia y funcionamiento de eso que llamamos posos, ni siquiera entre las almas revueltas para las que resulta difícil imaginar cómo se sedimentaría en ellas nada. Incluso si buscamos mirar a otro sitio que a las identidades formadas entre textos, hemos de admitir que las lecturas actúan a largo plazo, y muchas veces lo hacen en virtud de la fuerza tranquila de las letras que se depositaron en el alma. Sin embargo,

eso que llamamos posos es, en realidad, un producto ya muy destilado para nombrar lo que queda de la lectura. Pues, más en bruto, lo que queda, de una lectura y de cualquier cosa, es *el resto*. El resto es lo que queda cuando ya se ha ido todo, al final del proceso, cuando ya no queda nada, lo que excede cuando ya hemos descontado todo – incluso los posos. ¿Qué son los restos de una lectura?

Los restos, claro, están siempre al final. Hasta cierto punto, la presencia de los restos marca un fin, pero los restos no son el fin, y en todo caso, no son nunca un *télos*, una finalidad. Son, más bien, lo que al final ha quedado excluido del *telos*, son el final que no se integra en la finalidad. Antes bien, los restos, precisamente porque se han quedado fuera, aparecen como recusación de cualquier perspectiva teleológica, denuncian cualquier finalidad que diera sentido al proceso y lo justificase, también al proceso de la lectura. En tanto denunciante, los restos ejercen un papel de testigo, o al menos, ofrecen, como excluidos, un testimonio de lo que ha ocurrido: un testimonio del proceso y de la exclusión. Quizá es Agamben quien ha señalado esto con más tino en los últimos tiempos: “El sujeto del testimonio es un resto – no un sustrato, un depósito o sedimento de los procesos históricos.”² Precisamente, si el sujeto fuera ese sustrato, se explicaría entonces en términos de una dialéctica teleológica del fundamento, “en virtud del cual algo debe ser separado y tocar fondo, para que una vida humana pueda ser propiamente asignada a unos sujetos.”³ Y ese fundamento, ese fondo por fin tocado, habría sido el *télos* del proceso mismo: aquellos posos que la formación humanista nos dice que somos, gracias, entre otras y sobre todas las cosas, a la lectura. Pero, justamente al hablar de Auschwitz, Agamben encuentra que eso (ya) no puede ser: si la experiencia del holocausto – o del siglo XX en general – rompe con todas las concepciones formativas de la experiencia propias del humanismo moderno es porque es una experiencia que no forma, como creíamos que lo hacían las anteriores,⁴ porque es una experiencia imposible de elaborar: cualquier intento de elaboración se encuentra con piedras imposibles de filtrar en posos, con pedazos imposibles de asumir, de digerir, pero que es preciso tragar. Lo que enseña Auschwitz – lo que aprendemos a ver con él – es que los sujetos, los procesos de subjetivación, “no tienen un fin, tienen un *resto*: no hay en ellos fundamento alguno, sino entre ellos, en su centro mismo, una separación irreductible en que cada uno de los términos puede situarse en situación de resto, puede testimoniar.”⁵

Agamben, se dirá, está tratando del Holocausto y del único testigo posible de esa experiencia, que es el sujeto desubjetivado y deshumanizado

por excelencia en ella, el que está entre los hundidos y los salvados, el musulmán. Sin duda, pretender equiparar esa tremenda experiencia con lo que tiene lugar en el acto de la lectura sería una frivolidad intolerable, que ni siquiera podría emprenderse por la expansión que la hermenéutica contemporánea ha realizado de la experiencia lectora, igualándola a la experiencia del mundo sin más, de un mundo legible. A pesar de ello, sin equiparación, hay una relación entre lectura y holocausto, o entre lectura y las catastróficas experiencias del siglo XX, con todas las fracturas que éstas han puesto al descubierto en el humanismo clásico. Y puede que un estudio más pormenorizado de esa relación, de las implicaciones que para el fenómeno de la lectura tiene la deshumanización general del siglo XX, de los modos de lectura que impone la memoria del holocausto, tal como ha sido realizado ya en otros lugares,⁶ justificara en mayor medida por qué después del siglo XX ya no se puede leer como durante él o como antes (o como durante él, o antes, se creía que se leía); puede que preguntara, adornianamente, por la posibilidad de la lectura después de Auschwitz. Tanto más cuanto que la lectura es, por sí misma, el espacio de la transmisión cultural, y la barbarie de los documentos de cultura es también, como bien notaba Benjamin, la barbarie de su transmisión misma. Nada de ello sería ajeno, en última instancia, a una descripción que proponemos aquí del sujeto lector como resto, según una estructura que Agamben propone en otro lugar, a propósito del holocausto, y para otros sujetos que sí fueron físicamente restos. El resto que sea el sujeto lector tiene que saber hoy de aquellos otros restos. Pero para los efectos de este texto, sin olvidar esas implicaciones, tomaremos, a propósito del lector, la noción que propone Agamben de resto.

Los restos, pues: aquello que está al final pero no es fin, sino su denuncia, aquello que queda fuera porque *excede* a toda mediación y a todo proceso elaborativo, aquello que se resiste a toda fundamentación porque nunca puede constituir un fondo; los restos inauguran la subjetividad, también la subjetividad lectora. Yo no soy, entonces, mis lecturas, sino el que da testimonio de lo que queda de ellas, fuera de ellas, como resto: *fuera*, con esa exterioridad propia de la subjetividad que se (des)coloca siempre más allá de la interioridad recogida de toda identidad. Soy aquello en lo que la lectura no se agota, sino que queda fuera y, por eso mismo, da testimonio de ella.

Mal que le pese a muchas de las apologías del lector hoy al uso, el lector queda más bien expulsado del libro que integrado en él. De todos modos, ya Proust enseñaba que la lectura es sólo “el umbral de la vida

espiritual: puede introducirnos en ella, pero no la constituye”.⁷ En realidad, decía Proust, siempre nos quedamos “a las puertas” del libro: “queremos que nos dé respuestas pero sólo es capaz de excitar nuestros deseos”,⁸ y como ocurre siempre con los objetos de deseo: “cuando ya nos han dicho todo lo que podían decirnos, surge en nosotros la sospecha de que no nos han dicho nada”,⁹ de que aún queda todo por decir, y que sólo quedamos nosotros, señalando con una pregunta. Lo cierto es que el lector es siempre “secundario” respecto al texto: le sigue, por detrás y fuera de él, y lo más grande que puede hacer es señalarlo y decir: “Ahí está, yo lo he leído, aquí me he quedado.” Para los restos. En realidad, esta es la modesta grandeza de esa plaga del mundo académico que hoy día se suele denostar como literatura secundaria: los libros sobre libros, textos sobre textos que inundan las bibliotecas, las librerías, las fotocopadoras y las cabezas de los estudiantes; plaga a la que casi todos los lectores profesionales contribuyen con más o menos sinceridad: por publicar algo, por vanidad, por el *currículum vitae*, pero también para intentar transmitir lo leído dando testimonio, más que de su contenido, de la lectura misma. Sin duda, hay diversas calidades de literatura secundaria: hay interpretaciones que ahogan el original, hay las que lo olvidan y lo cubren, hay las que lo ignoran o las que le abren un espacio para que luzca. En el fenómeno del texto secundario, sin embargo: del hablar de otro libro, comentarlo, contarlo, explicarlo, incluso interpretarlo, se esconde el gesto más genuino de lectura: el de haberse quedado fuera del original, como su resto, y dar testimonio de ese original para los otros. Recientemente, es Wilfried Sebald quien ha explotado con más brillantes ese gesto, dándole a su obra literaria y ensayística una original secundariedad. El narrador recoge el recuerdo de otros, lo despierta con sólo su escucha, aporta documentos, fotos, diarios, y todo lo transmite en una escritura en primera persona donde ese narrador – que es y no es Sebald mismo – cuenta sus encuentros, sus peregrinajes a pie, da testimonio de la ruina y decadencia del siglo XX europeo sin arrogarse nunca el haber encontrado la clave interpretativa de nada de ello. Recorre invisible sus propias páginas como un resto de lo que narra.

¿De qué da testimonio el resto? Por su propia presencia, al mostrar su exclusión, el resto denuncia toda comprensión teleológica de un proceso. Pero no es sólo una denuncia, o al menos, esa denuncia tiene un contenido que dice también algo acerca del todo que lo excluye. Tomando ideas de la teología hebrea, nos explica Agamben que el resto no es una porción del todo, sino que significa precisamente la imposibilidad de que el todo y la parte coincidan consigo mismos y entre ellos.¹⁰ Puesto que sale de la misma

materia en la que se elabora todo el proceso, pero no queda integrado en ella, la presencia del resto muestra que el proceso no habrá sido nunca limpio, que las partes de ese todo no se articulaban sin producir algún tipo de desecho. Como todo desecho, éste muestra la factura de lo que se hacía, pero lo hace, además, mostrando en dónde fracasaba la articulación, por dónde se deshacía el todo. Como en esas arqueologías de la basura, capaces de descifrar sociedades enteras a partir de los desperdicios, el resto, arrojado en bruto, sin destilar, viene a decirlo todo sobre el todo, y es, por eso, “su verdadera consistencia”.¹¹

A veces, de lo que el resto testimonia es de las resistencias de la lectura, de las líneas en las que el texto se resistía a fundirse sin más en la fluidez de la lectura, y aparecía más bien como indigerible por ella. Son esas resistencias que muestran que el texto queda siempre más allá de todo proceso interpretativo, y que en la totalidad que tienden a constituir el texto y su lectura hay partes no coincidentes, imposibles de articular: siempre queda lo ilegible, lo intraducible. Pero queda también, como resto y como testimonio de esas no coincidencias de la lectura, expulsado definitivamente de ella, a las puertas del libro, el lector, el sujeto lector con su memoria. Lo más terrible del buen libro, como recuerda Proust en el ensayo que citábamos, es que se acaba, que, después del “cruel epílogo”, nos quedamos fuera, separados de “aquellos seres a los que habíamos prestado más atención y ternura que si fueran de carne y hueso, no atreviéndonos nunca a confesar hasta qué punto los amábamos”.¹² La fusión de horizontes, la disolución del sujeto lector en la lectura, se da cada vez como proceso histórico real de la lectura, no oculta que más allá, fuera, queda el sujeto lector, para los restos. Más allá del proceso de apropiación y de formación de identidad a que éste pueda dar lugar, queda el lector, testimoniando, como sujeto, de su exclusión del libro, y testimoniando, también, de las no coincidencias de la lectura, de las preguntas que provocan los desfases, los desacoplamientos del proceso.

4

¿Y cómo queda el resto frente al texto? ¿En qué ha de consistir ese testimonio? La exterioridad del resto invita aquí a nuevo excursus. Un año después de la muerte de Gadamer, Derrida pronunció una conferencia en su recuerdo en la universidad de Heidelberg. Una conferencia que, como el mismo Derrida afirmaba al comienzo, pretendía, tentativamente, “testimoniar, de forma justa y fiel, su admiración por Hans-Georg

Gadamer”.¹³ Rendir cuentas de la admiración, el afecto y la melancolía por su pérdida, y rendir cuentas, también, al diálogo infinito e inexistente que se había interrumpido entre los dos. En esa conferencia, Derrida no se propuso leer a Gadamer, al menos, no directamente. Leyó, con él, al poeta que los dos leyeron de modo tan intenso y tan distinto, a Paul Celan. Un solo poema de Celan. Y, para lo que atañe a nuestros restos, un solo verso de Celan, el último de ese poema.¹⁴ [texto n° 6 al margen]

Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.

Reina Palazón traduce:

El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte.

Si todo el mundo se ha ido, lee Derrida, yo me he quedado solo. “Estoy solo puesto que me debo a ti, puesto que tú dependes de mí, puesto que yo llevo y debo asumir, a solas los dos o cara a cara, sin terceros, sin mediador ni intercesor, sin territorio terrestre o mundial, la responsabilidad de la que debo responder ante ti, para ti.”¹⁵ Eso es lo que ocurre cuando el mundo se ha ido, cuando el libro se ha cerrado, y sus intérpretes se han callado. Y no es que uno se quede solo porque el mundo se haya ido, sino que, porque uno está sólo frente al otro, debiéndosele, el mundo está, en realidad, ya siempre ido. El resto estaba al comienzo, y estaba como deuda: como deuda hacia el libro, hacia el poema, que luego se cerrará, se irá. Como deuda hacia los otros antes los que se rendirá cuentas del libro leído. “El poema habla de sí mismo, sin autotelia ni autosuficiencia”, continúa Derrida, y nosotros, los lectores, le “escuchamos confiarse a la guarda de otro, a la nuestra, ponerse en secreto al alcance del otro. Llevar este poema es ponerse a su alcance, ponerlo al alcance del otro, darlo a otro para que lo lleve.”¹⁶

La palabra más difícil que nos deja este verso celaniano es, probablemente, “llevar”. El verso dice *tragen*; Derrida traduce *porter*. ¿Qué es este “llevar” que empieza cuando el mundo se ha ido, y que, seguramente, está ya antes del comienzo de todo mundo? ¿Este llevar que, además, se plantea como una obligación, o como una necesidad – *ich muss dich tragen* –, quizá como una deuda? ¿Es posible que este “llevar”, o esta obligación de portar, sea lo que marque la relación del resto con el todo, en nuestro caso, con el libro?

Derrida apunta que “llevar” pertenece, por un lado, a la lengua del nacimiento, del futuro. Pues *tragen, porter, llevar*, se dice de la experiencia de la mujer embarazada que lleva a un hijo dentro: en torno al llevar, ambos forman esa singular pareja de solitarios, esa soledad compartida entre dos

cuerpos para los que el mundo se ha ido, o que están idos del mundo, tan necesario para ellos como indiferente. Para la madre que lleva en su seno a su hijo, *die Welt ist fort*. Y, por otro lado, *tragen, porter, llevar* se dirige también al muerto, al superviviente o a su espectro, como el luto que se lleva, o, más radicalmente, “como en la experiencia que consiste en llevar al otro en sí, igual que se lleva un duelo, o la melancolía.”¹⁷ ¿Qué es, enseñaba Freud, hacer un duelo, sino *llevar al otro*, como ausente, dentro de sí mismo?

Sin duda, como transpira todo el ensayo de Proust que citábamos, el resto se origina en una posición de duelo: estando al final, después del libro cerrado y perdido, sólo como algo ya ido lo lleva dentro de sí, expuesto a la devastación del olvido. No se puede no asociar a la lectura cierta experiencia de pérdida: está la lectura interrumpida, está el libro olvidado, el libro que ya no volveremos a releer, aunque lo llevemos siempre con nosotros, está incluso ¡ay!, el libro perdido, el ejemplar prestado y no devuelto. Y sin duda, también, el resto está al comienzo, en una posición de paternidad – antes que de exclusiva maternidad, y es verdad que este paso nos aparta, en una medida quizá imposible de estimar, de la sugerencia de Derrida –.¹⁸ Es el libro que se lleva para transmitirlo, para darlo *de leer* a los otros. No otra, por cierto, es la tarea del maestro. Y todo el mundo sabe que los mejores maestros no son los que cuentan los libros, sino lo que saben ponerlos sin más delante del discípulo e incitan a leerlos, despertando su deseo: porque no dan tanto lo que llevasen dentro, digerido e interpretado, como saben mostrar el libro desde fuera. *Después del final y antes del principio*: el resto que es el sujeto lector está en un cierto medio. En cualquier caso, no media, no puede denominarse un mediador – pues está precisamente excluido – ni, como señala Derrida, puede borrar el cara a cara: entre él y el libro, entre los otros y los libros que les transmite, que les lleva. Pero sí tiene este resto un cierto carácter *medial*, perfilado entre la deuda, el duelo y el deber de transmisión: el mundo se ha ido, tengo que llevarte.

Parece claro, además, que ese carácter medial, no mediador, no puede consistir para nada en la interpretación. Más bien la rehúsa, a la vez que es siempre su condición de posibilidad. El resto que es el sujeto lector sólo surge cuando el mundo se ha ido, mientras que la interpretación requiere un mundo, incluso lo construye y lo constituye. La historia de la hermenéutica no es más que una prolongada demostración de la cons-titución interpretativa del mundo. No hay mundo sin interpretación. La interpretación actúa, crea y produce mundos con las palabras, tiene un carácter

performativo: una interpretación adecuada en el momento oportuno cambia el texto y cambia el mundo, de la misma manera y en la misma medida en que las palabras del juez (por utilizar el ejemplo de Austin) cambian el estado de una pareja. La célebre frase de Gadamer “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, no significa sino que la interpretación es performativa.¹⁹ En cambio, el resto lector, excluido del mundo, fuera de él, no puede ni debe serlo. En realidad, el resto lector, en lo que tiene de medial, de estar en medio pero no dirigido a ningún fin, ese resto que es el sujeto es, más bien, *aformativo*.²⁰

La aformación, si se permite el barbarismo, es, en el desarrollo de Werner Hamacher, lo que permite que algo ocurra sin hacer que ocurra. Es la performación lo que hace que ocurra, pero lo aformativo es previo a ella, “es condición de todo lo performativo y al mismo tiempo, la condición que, en principio, suspende su cumplimiento.”²¹ Si lo performativo es siempre el acto – de la interpretación, de la violencia o de la fuerza dirigida a un fin –, lo aformativo, que es el puro ser medio, sin finalidad ni fin, no es del orden de los actos, aunque tampoco esté fuera de él, pues permite que el acto ocurra. En todo caso, sería un evento, o un acontecimiento. Lo aformativo no hace nada, y es, en ese sentido, *imperformativo*, pero nada podría ser hecho, actuado, sin una aformatividad previa, silenciosa y asintiente – igual que no habría relación medios-fines sin un medio puro, un ser puramente medial, no contaminado por finalidad alguna. Lo aformativo no puede presentarse, porque no actúa. “Lo aformativo es la elipsis que acompaña todo acto y que puede – tiene la potestad de interrumpir silenciosamente todo acto de habla.”²² Más que en el acto mismo, los efectos de lo aformativo se muestran como elipsis, como pausas, interrupciones o desplazamientos en el acto.

Al quedar más acá de la interpretación, como su resto, el sujeto lector se da como una inactividad (la lectura, como bien repiten sus denigradores, es siempre un no hacer nada) que, a la vez que los soporta, los lleva, posibilita los actos de las interpretaciones; también puede suspenderlas; las suspende, de hecho, en cuanto que cada interpretación performa un mundo ido – un mundo, por cierto, de identidades – que le excluye, le deja fuera. El resto lector se da, claro, en las interpretaciones a que da lugar, a las que hace lugar con su retirada, con su elipsis. Por mucho que se loe la creación de identidades en la lectura, no puede olvidarse que esa creación sólo tiene lugar en el espacio que el sujeto deja libre al retirarse. Pero el acto de la lectura sólo se sostiene – y por eso, cae también – en la medida en que el libro, o el poema, está siendo llevado, en secreto o en silencio, en

que, como señala Derrida, “se deje que otro lo lleve, se de a otro para que lo lleve”. Las interpretaciones tienen forma, performan, realizan la forma del mundo. Lo aformativo, sin embargo, no es simplemente sin forma, amorfo: ese resto inactivo y elíptico en la lectura es el acontecimiento que da lugar al formarse mismo, al que se hayan expuestos todas las formas y todos los actos performativos. La etimología juega aquí con una confusión, pues el prefijo “a-”, aunque no deje de recordar una privación – la del sujeto, la del resto –, es, en realidad, “ad”, y daría una doble “ff” en latín: *afformatio*, como en la palabra latina *affor*.²³ Una doble “ff” que se conserva en alemán o inglés, pero que se pierde en castellano, si hemos de escribir el neologismo según las reglas habituales. Como tal “ad”, marca la apertura de un acto, y de un acto de apertura. Lo que la aformatividad del sujeto abre es un comienzo, tiene que ver más bien con una natalidad, en un sentido que casi se calca con Hannah Arendt: algo nuevo a lo que se da a llevar, a lo que se lleva dejándole un espacio.

Estamos hablando, pues, de una *transmisión*. De una transmisión sin integración ni apropiación. Transmitir no es interpretar. Desde luego, es imposible transmitir sin interpretar a la par: quién dará un libro a leer sin dar ya una lectura, quién llevará al otro (en el sentido del poema de Celan) sin ponerlo ya en un mundo – un mundo que se irá y le abandonará, como a uno –, quién dejará al otro ser sujeto sin imponerle una identidad, quién permitirá la *performance* del acto sin actuar ya en él. Pero hay una transmisión que no interpreta en tanto que se da en, a través de, apoyada en, el resto excluido de la interpretación y la lectura: quien ha perdido el libro y, sin embargo, da testimonio de él y así lo lleva – por fuera, sin apropiárselo, en cierto modo, *in-apropiado* – para darlo a otro a llevar.

5

El resto, pues, transmite el libro. En la medida en que no interpreta, no sabe, o no puede creer saber, qué es lo que transmite. Como el mensajero de Tarquinio que mencionan Hamann y Kierkegaard, transmite un mensaje sin conocer su significado.²⁴ Pero, a diferencia del pensamiento religioso, que supone que hay alguien que conocía el contenido real del mensaje (Tarquinio y su hijo), aquí el contenido real no puede ser determinado, salvo en una interpretación final que lo cegase. Por eso, quien gana protagonismo, en un sentido etimológico literal, es el resto transmisor: Pues sólo en esa labor de transmisión, aformativamente irrealizada, como testimonio en medio de un libro cerrado y de otros lectores por llamar, que luego leerán

otra cosa, de otro modo, sólo ahí se origina él, el resto, como sujeto. El “*ich muss dich tragen*” de Celan significa que el *ich*, resto de un mundo ido, se constituye en el *tragen* y en el *müssen*. Derrida: “Antes de *ser*, yo llevo; antes de *ser yo*, yo llevo al otro. Te llevo y lo debo, te lo debo.”²⁵ El sujeto lector es lo que queda después de la lectura, y queda de tal modo que transmite, traspasa, transporta esa lectura a los otros, transporta a los otros en el testimonio de su lectura.

Transmitir, transferir, transportar (*tragen/übertragen*): la palabra aquí debida es, claro está, *traducción*. El resto lector traduce el libro leído. Y en la medida en que rehúsa la interpretación, en que está fuera del mundo, excluido, el resto lector no traduce, ni puede traducir, un sentido. El sentido, propiamente, no se traduce, puesto que ya discurre por sí solo, y, pretender captar el sentido con la traducción es separarlo de la letra, de su cuerpo mortal y de su sangre.²⁶ Por eso, traducir el sentido sería irse tras el mundo ido, y dejar al tú. El resto lector más bien traduce, transporta, da testimonio de aquello que se resiste al sentido, del lugar donde el cuerpo del texto se afirmaba en su materialidad inapropiable, y eso es lo intraducible. La verdadera traducción – como enseñaban de Goethe o Hölderlin a Benjamin y Berman – es la que muestra la vetas de intraducibilidad que hacían del original un original. El “tengo que llevarte” significa, entonces, en verdad: “Debo (tengo que) traducir, transferir, transportar (*übertragen*) lo intraducible en otro giro incluso allí donde, traducido, siga siendo intraducible.”²⁷ Leer de verdad, como resto, es ser fiel, hospitalario a la ilegibilidad del texto – por la que el sujeto lector surge como resto –, y anunciarla a otros, transmitirla incluso en cada inevitable interpretación, en cada lectura. Transmitir de verdad es, desde la propia pérdida, dejar que despierte en otro el deseo del libro perdido. Un deseo del que el sujeto-resto no puede demandar nada para sí. Al señalar las resistencias del texto leído, y el deseo que esas resistencias producen, el buen lector produce en sus compañeros de lectura, en aquellos a los que transmite, más preguntas que respuestas; preguntas, sobre todo, que ni él mismo se habría imaginado, que quizá ya ni siquiera podrá comprender. Tal es, por cierto, la soledad del lector.

6

Si memoria es transmisión, la lectura por la que se origina el resto es, ahora sí, una acción en la memoria. Pero, una vez más, no en la vinculación natural de memoria e identidad que se asociaba inicialmente a la lectura.

En todo caso, en la transmisión que el resto lleva a cabo, no es de la memoria de la identidad, o de la identidad como memoria, de lo que se trata. Es cierto que la conminación a recordar, el imperativo de no olvidar, tiene que ver, en muchas tradiciones, con la necesidad de mantener la identidad – a lo largo del tiempo, y contra el efecto destructor del tiempo –. En la medida en que la memoria sea una mera “guarda” de lo pasado, una reivindicación por conservar aquello de donde venimos y por lo que somos lo que somos, en la medida en que la memoria sea la consistencia de una identidad, con todas las dialécticas de tradición e innovación que se quieran incluir en esa consistencia, en esa medida, el resto lector no tiene más relación con la memoria que la de un resto olvidado. Pero si la memoria es transmisión, este resto lector que transmite, que emerge así como sujeto, es, sobre todo, memoria. Tanto más cuanto que los libros se le olvidan – de hecho, el gran lector suele ser memoria de los libros que se le olvidan.

Si la memoria es transmisión a partir de un resto, no puede ser nunca un “saber que viene del pasado”,²⁸ sino un saber presente, muy presente, que sabe del pasado, y de su pérdida. Por eso sabe, también, de la deuda que deja. El resto es memoria en cuanto que la memoria no hace presente el pasado, no reconstruye la continuidad de lo que fue, sino que trabaja en continuidad con lo que ya no es, con lo que ha dejado de existir, con lo perdido. La memoria es, sobre todo, un trabajo, un trabajo sobre la condición presente de quien ha experimentado la ruptura con el pasado. Sólo quien ha perdido puede verse impelido a recordar, puede ser capaz de recuerdo. La memoria no es un trabajo de conservación, pues lo que se conserva no necesita recordarse. Porque empieza en una pérdida, la memoria es un trabajo de duelo. Y lo que logra el duelo, en la medida en que lo logra, es reconocer lo irreparable de la pérdida. El saber de la memoria es un saber capaz de “patentizar la ausencia definitiva” y de llevarla, como un vacío, dentro de sí. Cualquier otra cosa, dirigida a algún tipo de restauración o compensación es – como han enseñado Todorov y Ricoeur – simple manipulación del pasado al servicio de las compulsiones más patológicas del presente. Por eso, lo que se aprende al recordar es “que la pérdida es más nuestra que lo perdido, que la restauración de lo perdido sería una negación de nuestra vida más radical aún que su ausencia”,²⁹ mientras que es en el saber de esa ausencia irreparable donde, *empinzado en lo más profundo de sí*, el resto se constituye como sujeto. El resto del sujeto lector es, efectivamente, el resto de una pérdida, y se experimenta a sí mismo como tal.

Como un signo sin interpretación, resto sin dolor tras la lengua casi perdida en lo extraño. Así nos definía Hölderlin en el célebre verso del poema *Mnemosyne*. *Ein Zeichen sind wir, deutungslos/schmerzlos sind wir und haben fast / die Sprache in der Fremde verloren*. *Mnemosyne*, la memoria de lo que somos, es un signo sin interpretación: no ininterpretable, ni sin sentido, ni tampoco una interpretación,³⁰ una lectura de algo: más bien el resto que excede a todo eso y le da lugar. Desde fuera, señalándolo como se señala hacia una pérdida (del lenguaje, del mundo). El sujeto es un signo que señala una pérdida. Y es esa pérdida – del libro cerrado, de los personajes queridos por Proust, incluido el capitán Fracasse –, es la memoria de esa pérdida la que le constituye como signo, como resto excluido que señala, y al señalarla transmite a otros la ausencia de lo perdido. No transmite lo perdido – pues perdido está –, ni tampoco transmite propiamente la pérdida, pues esa es sólo suya, el despojo de su lectura, y es lo que le constituye como el resto que es. Testimonia de un libro perdido para él, como lector, y así lo transmite, lo traspassa a otros. El buen maestro no le dice al alumno, o el padre al hijo: “Ven, te voy a contar el libro”, para dárselo digerido, interpretado y leído. O no sólo le dice eso – pues, ¿cómo no decírselo? – El buen maestro, o el padre, signo sin interpretación, señala, dice, “¡Mira!”, y dice así *que hay* un libro por leer. No transmite el libro, sino el deseo de él. Del libro que él tampoco ha tenido.

El resto que transmite es memoria porque, lejos de creer conservar anticuariamente las lecturas del pasado, lejos de mantenerlas apropiadas en los posos de su identidad, *se resurge para siempre* – todo resto es, por definición, para siempre – como resto que señala lo irreparable del pasado, lo irrecuperable de la pérdida, y por eso mismo la acoge en su valor, la recuerda y vive sobre ello. Transmitir el pasado no es traspassar un tesoro “como oro en paño”, sino señalar su ausencia, mover al trabajo sobre la huella que de él ha quedado. Como el padre que transmite haciendo sitio a los hijos en el mundo, el lector se retira ante el libro y lo anuncia, para que otros se acerquen a leerlo, de otro modo, en otro sitio. Cada uno es, como le gustaba decir a Don Quijote, hijo de sus obras. Pero, por eso, igualmente, cada uno (y cada una, también) es, y por eso obra, padre de sus lecturas.

¹ Cf. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA, I p. 255. (tr. de CANO, G., *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 49). Ciertamente, Dryen y Hume se refieren a los *dregs of life* que resultan de la experiencia de la vida en general, y no de la lectura. Pero la concepción de la lectura como depósito de la

experiencia vital, y en algunos casos, como eximia suplantadora de la vida, acompaña más o menos explícitamente a las vinculaciones de lectura e identidad a que nos venimos refiriendo.

² **Lo que queda de Auschwitz**, Valencia: Pretextos, 2000, p. 166.

³ *Ib.*

⁴ Sobre la diferencia con otras experiencias históricas anteriores para la posibilidad de su elaboración, puede verse Kertesz, a *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*, Barcelona: Herder, 1999.

⁵ Agamben, o.c. p. 166.

⁶ A parte de las innumerables discusiones sobre la posibilidad de representación del holocausto, cabe destacar algunas sobre la misma posibilidad de su lectura. Entre otras, Steiner, “Una lectura bien hecha”, **Letra Internacional**, n. 16, p. 28-38. Iglesias, Montserrat, “La responsabilidad de la lectura: literatura y holocausto”, **ER – Revista de Filosofía**, n. 34. Y aunque no se plantea directamente la pregunta, pero con serias implicaciones para ellas, Cuesta Abad, J.M., **La palabra tardía**. Madrid, Trotta, 2002.

⁷ PROUST, M. **Sobre la lectura**, trad. de Manuel Arranz, Valencia: Pretextos, p. 39.

⁸ *Ib.*, p. 36.

⁹ *Ib.*, p. 37.

¹⁰ *Ib.* p. 37.

¹¹ Agamben, loc. cit. p. 170.

¹² PROUST, loc. cit., p. 25.

¹³ DERRIDA, J. **Béliers**. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003, p. 9.

¹⁴ El poema completo de Celan es: “*Vasta bóveda encandecida / con el enjambre de astros / negros / agitándose / hacia más allá de sus confines, hacia lo ya sin ellos: // En la cuarcificada frente de un carnero / calimbo yo esta imagen, entre / los cuernos, allí donde en el cántico de las espiras la / médula de los cristalizados / océanos del corazón se encrespa. // ¿Contra / qué / no arremete él? // El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte.*” En: CELAN, Paul. **Obras completas**, Madrid: Trotta, 2000, p. 251.

¹⁵ DERRIDA, **Beliers**, p. 69.

¹⁶ *Ib.* “Nous l’écoutons se confier à la garde de l’autre, à la nôtre, et se mettre secrètement à la portée de l’autre. Porter ce poème, c’est se mettre à sa portée, le mettre à la portée de l’autre, le donner à porter à l’autre.” Merecería, claro, una reflexión adicional la palabra “alcanzar”, que en español traduce lo que en francés, como “portée”, todavía contiene el “llevar”.

¹⁷ *Ib.*, p. 73.

¹⁸ Las metáforas de género suelen dar lugar a discusiones de género, no siempre igual de pertinentes. En todo caso, y para lo que venimos exponiendo aquí: mientras que la posición de maternidad es exclusiva de la mujer, la de paternidad, en lo que tiene de exterioridad respecto a la transmisión, no es exclusiva del hombre.

¹⁹ Un análisis más detallado de esto lo realiza Gianni Vattimo en, por ejemplo, “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en: **El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer**, Madrid: Síntesis, 2003, p. 59-70.

²⁰ La expresión es de Werner Hamacher, en “Afformative, Strike. Benjamin’s Critique of Violence”, en: Andrew Benjamin, Peter Osborne (eds.) **Destruction and Experience, Walter Benjamin’s Philosophy**, Manchester: Clinamen Press, 2000. Hamacher la desarrolla, mostrando su enorme potencialidad, para interpretar el ensayo de Benjamin sobre la violencia, en un sentido paralelo al que intentamos explotar aquí a propósito de la lectura.

²¹ HAMACHER, loc. cit. p. 125.

²² *Ib.*

²³ HAMACHER, loc. cit. p. 126.

²⁴ Ambos reparan en la misma historia. El joven Tarquinio, no sabiendo qué hacer con la ciudad conquistada, pide consejo a su padre a través del mensajero. Ante este, el padre siega de un bastonazo las amapolas más altas. Por el relato de este gesto, el hijo entenderá que sólo debe matar a los principales de la ciudad. Y “lo que Tarquinio el Viejo quiso dar a entender con las amapolas de su jardín lo entendió su hijo, pero no el mensajero”, vid. KIERKEGAARD, **Temor y temblor**, Barcelona: Labor, 1992, p. 20.

²⁵ DERRIDA, **Béliers**, p. 77.

²⁶ Cf. BERMAN, Antoine. **La traduction et la lettre, ou l’auverge de lointain**. París: Seuil, 1999.

²⁷ DERRIDA, **Béliers**, p. 77.

²⁸ Avisai Margalit, **Ethics of memory**, Harvard University Press, 2002 presenta, con unos fines distintos a los que aquí proponemos, un buen argumento contra la concepción de la memoria como saber del pasado.

²⁹ Carlos Piera, “Introducción” a Tomás Segovia, **En los ojos del día. Antología poética**. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003, p. 18.

³⁰ Cf. PEREÑA, Francisco. **De la violencia a la crueldad. Ensayo sobre la interpretación, el padre y la mujer**, Madrid: Síntesis, 2004, p. 90. También son deudoras de ese libro algunas perspectivas de este ensayo relativas a la idea de paternidad, interpretación y transmisión.

Artigo originalmente publicado na Revista **Sileno**, Madrid, junho 2005, p.24-32.