

Discurso y resistencia en la obra de Edward Said

Laura Hernández Martínez*

El hombre ve bien lo que tiene, pero no lo que es. Lo que es puede decirse que es como su altura sobre el nivel del mar que, por lo común, no puede apreciarse sin más. Y la grandeza o pequeñez de una obra depende de dónde esté quien la hizo. También podría decirse: nunca es grande quien se desconoce a sí mismo: quien se engaña.

LUDWIG WITTGENSTEIN

RESUMEN

En este trabajo se presenta la postura del famoso pensador palestino Edward Said sobre el discurso y su relación con el poder, tema central en la obra de Foucault, con quien establece una distancia, no tanto teórica sino política. Para Said el análisis del discurso debe convertirse en un trabajo intelectual en el que se denuncien los mecanismos del poder como un camino posible para resistir a su manipulación. Su propuesta se inspira en famosos filólogos como Gramsci y Auerbach, quienes le permiten recuperar el sentido humanista de los estudios del lenguaje.

Palabras clave: *discurso; poder; resistencia.*

ABSTRACT

This work presents the position of the famous Palestinian thinker, Edward Said, about speech and its relation with power, a central subject in the work of Foucault, with whom it establishes not so much a theoretical as a political distance. To Said, the analysis of speech would become an intellectual work in which the mechanisms of power must be denounced so as to resist to their manipulation. Its proposal is inspired by famous philologists like Gramsci and Auerbach. This allows him to recover the humanist sense of language studies.

Key words: *speech; power; resistance.*

* Doctora en Lingüística por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Tema de investigación: discursos marginales. Número de teléfono: 5804-4780. Correo electrónico: <hmla@xanum.uam.mx>.

D. R. © 2008. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. *Discurso, teoría y análisis* 29 (primavera, 2008): 141-155. México, D. F. ISSN: 0188 1825/07/02802-06.

I. PODER Y DISCURSO

Edward Said fue un pensador palestino, radicado en los Estados Unidos desde muy joven, que fue distinguido en 2002 —junto con el director de orquesta de origen argentino-israelí, Daniel Barenboim— con el premio Príncipe de Asturias a la Concordia, en reconocimiento a la creación de la West-Eastern Divan, orquesta que reunió a jóvenes músicos árabes e israelíes, que hicieron realidad la posibilidad de una convivencia pacífica entre dos pueblos enfrentados en una prolongada guerra iniciada con la ocupación de Palestina en 1948.

Pese a que Edward Said es conocido sobre todo como un intelectual comprometido con la causa del pueblo palestino —pues sus artículos y conferencias sobre la situación en Medio Oriente fueron ampliamente difundidos hasta su muerte, acaecida en 2003—, no debe perderse de vista que su reflexión política era producto de un profundo conocimiento de las culturas árabe y occidental, que abarcaba la filosofía, la literatura y la música. Said no sólo era un reconocido profesor de Literatura Comparada en la Universidad de Columbia, sino también un excelente pianista que contaba con una refinada educación musical. En opinión de Barenboim, ésta fue la clave de un pensamiento muy particular que le permitía:

[...] distinguir claramente entre poder y fuerza, algo que constituyó una de las principales ideas de su lucha. Tenía muy claro que en la música la fuerza no es poder: algo que muchos de los dirigentes políticos de este mundo no comprenden. La diferencia entre poder y fuerza es equivalente a la diferencia entre voluntad e intensidad en la música. Cuando uno habla con un músico y le dice: “No tocas con la suficiente intensidad”, su primera reacción consiste en tocar más alto. Y se trata justo de lo contrario: cuanto más bajo el volumen, mayor la necesidad de intensidad; cuanto mayor el volumen, mayor la necesidad de una fuerza calma en el sonido (Said, 2007: 16).

Tal observación es reveladora de la lucidez con que Said hizo frente al poder, pues entendió con claridad que éste no puede contrarrestarse mediante la confrontación de los discursos; ello significaría solamente que no hemos podido resistir a esa tentación por el poder que —como

Discurso, teoría y análisis 29 (primavera, 2008): 141-155.

bien lo mostró Foucault— se halla en la esencia de la maquinaria discursiva. La fuerza de un discurso —a diferencia de su poder— radica en la consistencia que se da entre las palabras proferidas y la vida de quien las pronuncia: en su visibilidad, en su carácter ético. Se trata de la fuente del humanismo que Said postula y de la que surge otra manera de usar el lenguaje, pues si el poder del discurso es un orden que se mantiene invisible atrás de su materialización textual (en tanto no hay un responsable visible), su validez se funda en una tradición, cuya manifestación más clara es la existencia de una lengua nacional, a la cual si bien el intelectual intenta imprimirle un sello propio, su principal problema con ello

[...] radica en el hecho de que en cada una de las sociedades dominadas por hábitos de expresión, existe ya con anterioridad a él mismo una comunidad lingüística, una de cuyas principales funciones es preservar el *statu quo*, y asegurar que las cosas marchen sin sobresaltos, sin cambios, sin desafíos (Said, 1996: 43).

En la misma línea crítica en que lo anunciaba Karl Kraus en los albores del siglo XX,¹ Said considera que esta paralización lingüística se despliega con toda su fuerza en el periodismo, en virtud de que ahí se consagra una tendencia característica del lenguaje de nuestra época: usar “[...] formas más generales, más colectivas y corporativistas” (Said, 1996: 43); ellas conducen al hecho de que

Cualquier artículo que se publica en el *New York Times* aparece dotado de una sobria autoridad, sugiriendo que ha estado precedido por amplia investigación, cuidadosa reflexión y juicio ponderado. El recurso editorial de usar la primera persona de plural se refiere directamente —como es natural— a los editores mismos; pero simultáneamente sugiere una identidad nacional corporativa, como cuando se dice “nosotros, el pueblo de

¹ Karl Kraus (1874-1936) dirigió el famoso periódico vienés *Die Fackel* [La antorcha], en el que supo satirizar a la decadente sociedad vienesa en los estertores del imperio austro-húngaro. Para Kraus, la clave de esta corrupción espiritual de la cultura se halla en el lenguaje, que muestra su peor forma en el periodismo. Famoso por sus agudos aforismos, resumió tal situación en uno muy conocido por su frase final: “El mundo está sordo por el sonido. Estoy convencido de que los acontecimientos ni siquiera acontecen, sino que los clichés trabajan autónomamente. O que si los acontecimientos acontecen sin intimidación por parte de los clichés, un día dejarán de acontecer: el día que los clichés se rompan. El lenguaje ha podrido la cosa. El tiempo tiene hedor de frase”. *Contra los periodistas y otros contras*, p. 57.

los Estados Unidos” [...]. El periodismo se limita a clarificar y fijar aquello que normalmente está implicado en la existencia misma de un lenguaje como el inglés, a saber: una comunidad nacional, una identidad o un yo nacionales (Said, 1996: 44).

Said concibe el orden del discurso como un orden cultural en el que las relaciones de poder cambian de disfraz. En ese sentido, la corporativización lingüística responde a un proceso que modifica el tipo de relaciones dentro de las jerarquías culturales, transformando las relaciones afiliativas (verticales) —que se apoyaban en el orden natural y cuyo modelo era la familia patriarcal— en un orden afiliativo de relaciones (horizontales), que traslada el poder a colectivos simbolizados por las instituciones, las asociaciones y las comunidades sociales. Dicha transformación —pese a que a primera vista parece incluyente— en realidad resulta más poderosamente excluyente, como puede verificarse en la academia, la cual —en su papel de garante de la alta cultura— determina cuáles son las formas legítimas de interpretación y representación de la realidad. Tales prácticas se materializan en los programas de estudio; ellos constituyen discursos que funcionan como domesticadores de la mirada, al señalar cuáles deben considerarse como textos clásicos, una vez valorados como pertenecientes a una tradición que representa lo mejor de una cultura y excluye todo lo que no encaja en dicha concepción del mundo. En opinión de Said, tal maniobra permite presentar subrepticamente el orden afiliativo, aparentando un progreso que, en realidad,

[...] duplica la estructura familiar cerrada y tupida que garantiza las mutuas relaciones jerárquicas entre generaciones. La afiliación se convierte entonces de hecho en una forma literal de *re-presentación*, mediante la cual lo nuestro es bueno, y por tanto merece la incorporación e inclusión en nuestros programas de estudio humanísticos, y lo que no es nuestro en este sentido resulta, en último término, provinciano y queda sencillamente abandonado. [...] los grandes textos, así como las grandes teorías y los grandes profesores, cuentan con una autoridad que obliga a prestar una respetuosa atención, no tanto en virtud de sus contenidos, sino porque o bien son viejos, o bien tienen poder, o bien han sido transmitidos a tiempo, o bien parecen ser intemporales, o bien han sido tradicionalmente

Discurso, teoría y análisis 29 (primavera, 2008): 141-155.

adorados como sacerdotes y científicos, o bien han impartido enseñanzas como burócratas eficientes (Said, 2004: 36-37).

Por su parte, la exclusión de autores y temas que se consideran ajenos a la tradición, pueden ser incorporados a ésta mediante discursos reguladores de la interpretación de lo “exótico”. Es el caso del “orientalismo”, disciplina que lleva a cabo una *re-presentación* de Oriente desde los valores occidentales, que muestran lo oriental como amenazante e inferior a lo occidental. Tal perspectiva da pie a la legitimación de la acción colonialista sobre una zona que forma parte de lo que Said denomina la “geografía imaginaria” mundial.²

II. RESISTENCIA Y DISCURSO

En la Introducción de *Orientalismo*, Said plantea que el “orientalismo” debe considerarse un discurso en el sentido en que lo formula Foucault, ya que

[...] si no se examina el orientalismo como discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática mediante la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración (Said, 2002: 22).³

Sin embargo, toma distancia con Foucault debido a que le parece inconsistente el hecho de que —pese a presentar de manera impecable los

² En *Orientalismo*, Said plantea la existencia de una “geografía imaginaria” que distingue lo propio de lo ajeno, separando un espacio familiar que es el “nuestro” de otro no familiar que es el “suyo”; dicha escisión permite construir un sentido de identidad negativa: “nosotros no somos ellos”, que impide construir puentes entre ambas culturas; por tal razón, entran necesariamente en una relación de oposición. A partir de la poética del espacio de Bachelard y de la obra de Antonio Gramsci (véase nota 5), Said señala que los espacios adquieren cargas emocionales, al igual que el tiempo: “No hay duda de que la geografía y la historia imaginarias ayudan a que la mente intensifique el sentimiento íntimo que tiene de sí misma, dramatizando la distancia y la diferencia entre lo que está cerca de ella y lo que está lejos” (Said, 2002: 88).

³ En opinión de Rubén Chuaqui, la relevancia del concepto de Foucault se relaciona principalmente con la fisonomía del libro; pero la investigación no perdería mucho si se hubiera elegido una aproximación diferente (Chuaqui, 2005: 99-100).

mecanismos de control del poder mediante el discurso— no considera en ningún momento la posibilidad de resistencia ante el poder; dicha carencia lo coloca paradójicamente al lado del poder, pues nos conduce a la necesaria conclusión de que el poder es invencible.

En un artículo titulado “Foucault y la imaginación del poder”, Said relaciona la noción de “orden del discurso”⁴ de Foucault con la de ‘*asabiya*, formulada por el famoso filósofo e historiógrafo árabe del siglo XIV, Ibn Jaldún, que se traduciría habitualmente como “solidaridad de grupo”. Si bien ambos conceptos remitirían al orden social, lo que distingue al concepto de Ibn Jaldún estriba en que

[...] la historia para él se compone de ciclos de vida social que describen movimientos desde su origen, en ascenso hasta el declive y el nuevo auge que se produce en el seno de diversos sistemas de gobierno, cada uno de los cuales se organiza en torno al mayor o menor grado de ‘*asabiya* que alberga (Said, 2005: 230).

Frente a la concepción de Foucault —quien considera que el poder se expande incontrolablemente en nuestra época—, la solidaridad de grupo hace hincapié en la capacidad de resistir al poder mediante el vínculo natural de la comunidad humana que se opone a la maquinaria antihumana del poder.

En tal sentido, Said no acepta la posibilidad de que la formulación de Foucault pueda separarse de la posición que tomó ante los acontecimientos que formaron parte de su circunstancia histórica. Ello explica que su aparente radicalismo político sólo constituya una imagen que no se funda ni en su pensamiento (plasmado en una obra que se centra en el espacio abstracto de lo sincrónico) ni en sus actitudes personales, las cuales mostraron una distancia hacia los compromisos políticos que lo posicionaron del lado del poder hegemónico.⁵

⁴ Foucault presenta este concepto en *El orden del discurso*, texto que leyó en 1970 como lección inaugural al asumir la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento en el Collège de France. El planteamiento gira alrededor del hecho de que el discurso se halla relacionado con el poder en la medida en que existe un control sobre lo que se puede decir, de modo tal que a partir de ciertas prohibiciones se llevan a cabo procedimientos de exclusión, sustentados en una voluntad de verdad vinculada con el ejercicio del poder.

⁵ En relación con lo anterior, Rubén Chuaqui destaca el hecho de que no hubo contacto entre Foucault y Said —pese a tratarse de dos pensadores próximos en su trabajo intelectual—

Said compara tal falta de coherencia personal con la posición de Antonio Gramsci, filólogo que pasó gran parte de su vida en las cárceles de Mussolini, y quien (al igual que Foucault) estuvo interesado en comprender el funcionamiento de la maquinaria del poder; pero que —en opinión de Said— despliega este trabajo en un análisis más sutil, en virtud de que para Gramsci: “[...] el poder nunca se abstrae, ni se analiza como algo abstraído de una totalidad social determinada; a diferencia de la de Foucault, la idea de *poder* de Gramsci no está oculta ni es irresistible y finalmente direccional” (Said, 2005: 430).

En contraste con la imagen del intelectual como un “figurón”, Gramsci se presenta como “[...] un trabajador político comprometido, para quien la fascinada descripción del ejercicio del *poder* no es nunca un sustituto de la tentativa de transformar las relaciones de poder en el seno de una sociedad” (Said, 2004: 297).

Asimismo, la excesiva atención atribuida a la descripción de la estructura del discurso como orden social (es decir, como racionalidad lingüística desplegada al servicio del poder) deriva en una falta de atención a la capacidad de imaginación que Said recupera (en esta ocasión) de Vico, pues el principio de *verum factum* —que constituye el eje sobre el cual gira la *ciencia nueva*— determina que la historia es producto no sólo de la *praxis* humana (por lo tanto, accesible a la comprensión), sino que además dicha comprensión del devenir humano requiere de

debido a que Foucault evitó un encuentro con él para no expresarse sobre el problema palestino. Al parecer Foucault se ubicaba al lado del poder hegemónico, manteniendo un silencio y una distancia reveladora ante los compromisos políticos, actitud que Said percibió en la mayoría de los intelectuales franceses, pues como señala Rubén Chuaqui: “Said perceives a change of heart in various radical French intellectuals, among them Foucault and the postmodernists, during the 1970s and 1980s. In Foucault’s case, disenchantment sets in —not coincidentally— with the Iranian revolution and its excesses. But Said is cautious not to leave out other motivations for the change, both personal and theoretically-guided. Basically, in Foucault the shift is twofold: a growing conviction of the ineluctability of constituted power in Western societies, and a willingness to utter simplifying political pronouncements. The two aspects are linked. It was “[...] sad to think of him as yet another ‘progressive’ who had succumbed to the blandishments of often hackneyed pronouncements against the Gulag and on behalf of Soviet and Cuban dissidents, given that he had in the past so distanced himself from any such easy political formulas”. Edward Said, “Michel Foucault, 1927-1984”, en *Reflections on Exile and Other Essays*, p. 195. [...] For Lyotard and Foucault seem to feel as if “[t]here is nothing to look forward to: we are stuck within our circle”. Edward Said, “Two Visions in *Heart of Darkness*”, en *Culture and Imperialism*, 26-27 (Chuaqui, 2005: 106).

Discurso, teoría y análisis 29 (primavera, 2008): 141-155.

una capacidad imaginativa que nos permita entender lo que no hemos vivido, así como representarnos otras formas posibles de vida humana. En dicho sentido, Said considera que Foucault no ha sido capaz de reconocer que la lucha contra el poder se encuentra determinada por nuestra capacidad de imaginarnos otras formas de orden social, las cuales pareciera que Foucault subestima pues concibe “la historia como un territorio franco-parlante homogéneo” (Said, 2005: 297), donde todo lo que no se halla dentro de la esfera del poder, aparece como asistemático e irracional. Tal postura refleja la pérdida de confianza en el papel que desempeña la creatividad humana en la transformación de la historia, pues deberíamos estar dispuestos a aceptar que probablemente hay muchas formas de resistencia que no somos capaces de entender porque sería necesario “reconocer los límites de nuestra capacidad para imaginar *su* poder y sus principios rectores, y por tanto que imaginan cosas que no tenemos un camino fácil para entender” (Said, 2005: 235). El papel que desempeña la imaginación constituye el punto de partida para dotar de un carácter ético-estético a la *praxis* humana, pues (más que sustituir un orden por otro) la transformación histórica —sostiene Said— no consiste en la sustitución de un policía por otro, sino en “la invención de nuevas almas” (Said, 1996: 55).

Así, siguiendo la idea de *‘asabiya*, para Said la resistencia al poder implica una solidaridad humana, que supone —en el caso de los intelectuales— arriesgar la posición privilegiada de la que gozamos, con el costo de estar al servicio del poder en nuestra actividad académica, bajo una apariencia de neutralidad política. La resistencia crítica ante los discursos viene a ser entonces no simplemente un discurso alternativo, sino otra forma de actuar en el mundo. Una ética en la que las palabras no corren en el vacío: se sustentan en una forma de vida que hace patente que éstas constituyen una parte fundamental de nuestra presencia en el mundo.⁶

⁶ Said señala con justeza que Foucault no ha planteado la posibilidad de vencer al poder, pues no ha considerado imaginables otras formas de poder discursivo que no sean las hegemónicas; sin embargo, la relación entre ética y discurso —que Said interpreta como la necesidad de arriesgar la posición privilegiada del intelectual cuando denuncia y visibiliza lo que el discurso del poder oculta— fue el tema central del trabajo que Foucault llevó a cabo en el último curso que impartió antes de morir, en la Universidad de Berkeley. Bajo el título de Fearless Speech, el curso se centró en la *parresía*, palabra griega que —de acuerdo con

Precisamente porque la palabra en su dimensión ética es palabra pronunciada (acto que sitúa al hombre en el mundo y ante el mundo), la resistencia discursiva sospecha del lenguaje, de sus jergas, de los conceptos totalizadores y de los objetos reificados; además, practica una intolerancia hacia los gremios, los intereses particulares, los feudos imperializados y los hábitos mentales ortodoxos, porque establecen fronteras disciplinarias que defienden intereses particulares. La cuestión es geográfica⁷ porque Said concibe la hegemonía como delimitadora; por ello, considera que “[...] la crítica es propia de ese espacio potencial en el seno de la sociedad civil y actúa en defensa de aquellas acciones e intenciones alternativas cuyo fomento es una obligación humana e intelectual fundamental” (Said, 2004: 47).

La importancia que tiene la responsabilidad del intelectual como sujeto histórico (no psicológico), conduce a Said a subrayar —independientemente de que Foucault tenga razón cuando considera a la academia como institución que forma parte del aparato de control del poder— que la mayor amenaza para la libertad del intelectual no radica en su mera existencia, sino en la “profesionalización” que lleva a cabo de la actividad del pensamiento, la cual —en su opinión— te conduce a

lo que él apunta— aparece por primera vez en la obra de Eurípides; significa literalmente “decir todo”. “Quien usa la parresía —señala Foucault—, el parresiasta, es alguien que dice todo lo que tiene en mente: no oculta nada, sino que abre completamente su corazón y su mente a otras personas mediante el discurso” (Foucault, 2003: 266). Sin embargo, no es suficiente la sinceridad; esta verdad debe dirigirse al poderoso, de modo tal que para Foucault “La parresía es una forma de crítica, tanto hacia otro como hacia uno mismo; pero siempre en una situación donde el que habla o quien confiesa está en una posición de inferioridad con respecto de su interlocutor. El parresiasta tiene siempre menos poder que aquel a quien habla” (270). No he encontrado ninguna mención de Said a este trabajo de Foucault; acaso no lo haya conocido y —por lo tanto— resulta difícil saber si hubiera podido influir en Said para cambiar su opinión negativa del filósofo francés, pues —desde mi punto de vista— dicho trabajo representa un cambio de dirección en su obra que por desgracia apenas quedó esbozada.

⁷ El vínculo entre geografía y hegemonía es herencia de Gramsci, como lo señala en “Historia, literatura y geografía”: “Sostendré que la conciencia geográfica de Gramsci se hace más apropiada para la crítica de finales del siglo xx, que ha tenido que enfrentarse a formaciones y experiencias disyuntivas, como la historia de las mujeres, la cultura popular, o los materiales poscoloniales y subalternos que no se pueden asimilar fácilmente, de los que uno no se puede apropiarse para ajustarlos a un esquema general de correspondencias” (Said, 2005: 419). “Me interesa Gramsci, es cierto, por haber elaborado, por ser el creador de determinado tipo de conciencia crítica que creo que es geográfica y espacial en sus coordenadas fundamentales” (427).

Discurso, teoría y análisis 29 (primavera, 2008): 141-155.

[...] que, como intelectual, concibas tu trabajo como algo que haces para ganarte la vida, entre las nueve de la mañana y las cinco de la tarde, con un ojo en el reloj y el otro vuelto a lo que se considera debe ser la conducta adecuada, profesional: no causando problemas, no transgrediendo los paradigmas y límites aceptados, haciéndote a ti mismo vendible en el mercado y sobre todo presentable; es decir, no polémico, apolítico y “objetivo” (Said, 1996: 82).

La importancia de la figura del intelectual en el campo de las fuerzas políticas estriba en que ostenta un carácter público, en tanto

[...] los intelectuales son individuos con vocación para el arte de representar ya sea hablando, escribiendo, enseñando o apareciendo en televisión. Esta vocación es importante en la medida en que resulta reconocible públicamente e implica a la vez entrega y riesgo, audacia y vulnerabilidad (Said, 1996: 31).

El compromiso del intelectual consistiría entonces en decir lo que auténticamente cree, pues esta consistencia le otorga la autoridad moral para cuestionar la Verdad del poder invisible al que se refiere Foucault, el cual debe ser criticado

[...] poniendo en tela de juicio las imágenes, los discursos oficiales y las justificaciones del poder presentadas por unos medios cada vez más poderosos; y no sólo por los medios, sino también por enteras líneas de pensamiento que mantienen el *statu quo* y hacen que los problemas actuales se contemplen desde una perspectiva aceptable y sancionada (Said, 1996: 39).

Entre todas las presiones que sufre el intelectual de nuestro tiempo para ser cooptado por el poder, destaca la relacionada con la necesidad de convertirse en un experto certificado por autoridades competentes, quienes “[...] te instruyen en el uso del lenguaje adecuado, en la citación de las autoridades adecuadas, en la forma de mantenerte dentro del territorio adecuado” (Said, 1996: 85). Ante tal situación, Said propone como estrategia convertirnos en aficionados y practicar el *amateurismo*: “[...] actividad impulsada por la solicitud y la afeción, más bien que

por el provecho, el egoísmo y la estrecha especialización” (Said, 1996: 90), que nos permitiría

[...] transformar la rutina meramente profesional con que nos comportamos la mayoría de nosotros en algo mucho más vivo y radical. En lugar de hacer lo que se da por sentado que uno tiene que hacer, uno puede preguntar por qué lo hace, qué ventajas obtiene de ello, cómo es posible reconectarlo con un proyecto personal y con pensamientos originales (Said, 1996: 90).

El intelectual *amateur* se convierte así en un marginal, condición que Said relaciona con el exilio político, que —pese a producir melancolía— tiene la ventaja de ponernos en una perspectiva desde la cual no aceptamos las cosas como son, sino que somos capaces de ver cómo han venido a ser mediante un conjunto de elecciones hechas por los seres humanos. Se trata del medio para ser conscientes de que se puede elegir un camino, de que no hay ninguno trazado, porque

[...] ser tan marginal e indomesticado como quien vive en un exilio real es para un intelectual mostrarse excepcionalmente sensible al viajante más bien que al potentado, a lo provisional y arriesgado más bien que a lo habitual, a la innovación y el experimento más bien que al *statu quo* autoritariamente garantizado. El intelectual *exílico* no responde a la lógica de lo convencional sino a la audacia que corre riesgos, a lo que representa cambio, a la invitación a ponerse en movimiento y no quedarse parado (Said, 1996: 73).

III. HUMANISMO Y FILOLOGÍA

La resistencia al poder de la profesionalización nos convierte en forasteros dentro de nuestra propia cultura, en individuos que —sin carta de identidad disciplinaria— buscamos un terreno abierto, que Said sitúa en la filología.⁸

⁸ La filología para Said tiene un carácter histórico, pues consiste en interpretar registros escritos desde la situación histórica del filólogo, pero sin perder la perspectiva de que esos textos pertenecen a la época en que fueron creados. De ahí la importancia de que el filólogo tenga una imaginación histórica que le permita intuir “[...] cómo *podría* haber sido esa vida, y así,

En su libro, *Humanismo y crítica democrática: la responsabilidad pública de escritores e intelectuales*, Said concibe la filología como el corazón del movimiento de resistencia del humanismo, a la cual caracteriza por la lectura activa de los textos, cuyo primer momento es la “recepción”, que supone adentrarse en los procesos de lenguaje que de hecho se desarrollan en las palabras y revelar lo que pueda estar oculto, incompleto, enmascarado o distorsionado en el texto al que nos enfrentemos. De acuerdo con esta concepción del lenguaje, “[...] las palabras no son indicadores o significantes pasivos que sustituyan a alguna realidad superior; son, por el contrario, un elemento constitutivo esencial de la propia realidad” (Said, 2006: 83).

El segundo movimiento es la “resistencia”, relacionada con el lenguaje que usamos para expresar estos descubrimientos que hacen visible lo que ocultan los textos. El lenguaje deja entonces de ser meramente reproductivo y se torna creativo, abandona la jerga especializada y toma al ensayo como el género que le permite aproximarse a un círculo más amplio de personas: a la humanidad. Al renunciar al lenguaje corporativo, quedamos desterrados del gremio disciplinario, pero nos aproximamos a los que han quedado expulsados del poder cultural. Pues así como el “orientalismo” es una disciplina sostenida en una “geografía imaginaria” que determina la existencia de una frontera natural entre el mundo europeo y el oriental, la academia traza una frontera entre los legos y los expertos; ella legitima un orden de cosas donde el conocimiento es propiedad de un grupo que se considera garante de la racionalidad.

Said hereda de Auerbach dicho sentido humanista de la filología. Inspirado en Vico, Auerbach señala: “[...] nuestro hogar filológico es la tierra; ya no puede ser la nación” (Said, 2004: 18);⁹ y de Leo Spitzer, para quien cuando se habla desde “la patria de la filología”, el cambio

como sugieren tanto Dilthey como Nietzsche, la interpretación lleva consigo una proyección casi artística del yo en ese mundo interior” (Said, 2005: 416).

⁹ Es importante destacar que Said retoma el método que Auerbach despliega en su obra mayor, *Mimesis, la representación de la realidad en la literatura*, en la que se establece un vínculo indisoluble entre historia y literatura, dos disciplinas mediadas por la conciencia crítica que otorga la filología; ello en un sentido que para Said resulta imposible ya para nuestra época, debido a que la formación erudita que tuvieron los filólogos europeos del periodo de entreguerras (como el propio Auerbach, Vossler, Spitzer o Curtius) no podría darse. Por esa razón: “A

Discurso, teoría y análisis 29 (primavera, 2008): 141-155.

lingüístico es cambio cultural, y la innovación lingüística está relacionada con la sensibilidad, pues

[...] todo el que ha pensado recio y ha sentido recio, ha innovado en el lenguaje. El impulso creador del pensamiento se traduce inmediatamente en el lenguaje como impulso creador lingüístico. Las formas trilladas y petrificadas del lenguaje nunca son suficientes para las necesidades expresivas sentidas por una personalidad vigorosa (Spitzer, 1961: 26).

Spitzer se refiere a un sujeto creador porque está interesado en recuperar una espiritualidad que ha quedado anulada por el conductismo; una vez que éste reducía la actividad lingüística a un determinismo mecanicista donde no tenía cabida la libertad creativa. Tal retorno a la sensibilidad implica para Spitzer un rechazo a la metodología; por ello propone en su lugar el uso de un método intuitivo que denomina “círculo filológico”, y que retoma del filósofo y teólogo romántico alemán del siglo XVIII, Schleiermacher, para quien “[...] en filología el conocimiento no se alcanza solamente por la progresión gradual de uno u otro detalle, sino por la anticipación o adivinación del todo, porque el detalle sólo puede comprenderse en función del todo y cualquier explicación de un hecho particular, presupone la comprensión del conjunto” (Spitzer, 1961: 33).

Evidentemente hay una posición platónica en tal mentalismo: si bien para Spitzer “El humanista cree en el poder otorgado a la mente humana de estudiarse a sí misma” (43), tal poder no conduce a una concepción del método como “plan” o programa que regula por anticipado una serie de operaciones “[...] con miras a alcanzar un resultado claramente definido”, sino como “un procedimiento habitual de la mente” (47) que —por otra parte— tiene un momento sensible que caracteriza como “sacudida interna”, “[...] indicio seguro de que el detalle y el conjunto han hallado un común denominador, el cual nos da la etimología de la obra” (50).

Estoy convencida de que Said combate ferozmente una concepción del lenguaje en la que desaparezca el ser humano como sujeto creador

nuestra generación le ha quedado la crítica, actividad que está sufriendo una transformación incesante” (Said, 2005: 418).

Discurso, teoría y análisis 29 (primavera, 2008): 141-155.

que —al igual que Vico— Said identifica con un sujeto histórico e imaginativo. Tal posición lo aproxima al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, quien otorga enorme relevancia a la imaginación y la “mundaneidad” del significado.¹⁰ A su vez, dicha postura puede ser relacionada con otros filólogos como Vico y los filósofos arábigo-andaluces del Medievo,¹¹ a los que Said se refiere en su estudio sobre la crítica.

Desde mi punto de vista, la importancia del pensamiento de Edward Said para el estudio del discurso no sólo tiene que ver con el hecho de introducir la dimensión histórica de la “mundaneidad” discursiva (como medio para conseguir una lectura “activa” de los textos, en la que sea posible resistir a la maquinaria invisible y aparentemente invencible del poder), sino que —al dotar al intelectual de una responsabilidad ética como el trabajador de la representación y la interpretación— nos muestra la fuerza que tiene nuestro trabajo cuando su horizonte es la humanidad y no nuestra seguridad personal. Y esto, me parece, no es poca cosa.

¹⁰ En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein pone el acento en el carácter público del lenguaje y rechaza una concepción mentalista del significado, posición que se resume en la conclusión del párrafo 43: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. Sin embargo, no basta la dimensión contextual o mundana, pues la interpretación de la realidad implica una mirada que da perspectiva a lo visto en el marco de una concepción del mundo. Wittgenstein propone entonces el concepto de “ver-como”, como una percepción pensada que puede imaginar múltiples ángulos de lo mismo, y que representa una vivencia visual: “¿Cuál es el criterio de vivencia visual? —¿Cuál debe ser el criterio? La representación de ‘lo que se ve’/el concepto de *representación* de lo visto, así como el de *copia* es muy elástico, y *con él* lo es el concepto de *lo visto*. Ambos están estrechamente conectados (y esto no significa que son semejantes)” (Wittgenstein, 1988: 455). Tal criterio se enlaza con el de *representación* (*Darstellung*), porque para Wittgenstein ésta es inseparable de una forma de figuración (*Bild*); de ahí que tenga un carácter ético-estético. Desde mi punto de vista, dicha concepción se aproxima a la de Said, en tanto para este último el intelectual constituye una figura de poder porque es el legitimador del orden de las representaciones dentro de los discursos. Desarrollaré dicho tema en un trabajo posterior; por ahora, sólo quería dejar sentada la posible aproximación entre ambos pensadores.

¹¹ En *El mundo, el texto y el crítico*, Said hace referencia a las dos escuelas de lingüistas andaluces que (en el siglo XI) debatían en torno al significado. A la escuela zahirita pertenecían Ibn Hazn, Ibn Jinni e Ibn Mada’ al-Qurtobi, quienes sostenían que el significado de las palabras se relacionaba con el uso del lenguaje dentro de una circunstancia histórica y religiosa. En contraste, para los batinitas el significado estaba oculto tras las palabras y sólo era accesible mediante una exégesis hacia el interior. Said retoma la posición zahirita cuando postula que los textos están anclados en un contexto mundano, que requiere de una lectura activa que posibilite la resistencia crítica ante los discursos hegemónicos (Said, 2004: 49-59),

BIBLIOGRAFÍA

- CHUAQUI, Rubén. “Notes on Edward Said’s View of Michel Foucault”. *ALIF, Journal of Comparative Poetics*, núm. 25 (2005): 89-119. American University in Cairo.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Traducción de A. González T. 2a. ed. Barcelona: Tusquets Editores, 2002 [1970]
- _____. “Coraje y verdad (*Fearless Speech*)”. En *El último Foucault. Coraje y verdad*, compilado por Tomás Abraham. Traducción de Felisa Santos. Buenos Aires: Sudamericana, 2003 [2001].
- KRAUS, Karl. *Contra los periodistas y otros contras*, compilado por Jesús Aguirre. 2a. ed. Madrid: Taurus Humanidades, 1992.
- SAID, Edward W. “Two Visions in Heart of Darkness”. En *Culture and Imperialism*, 19-30. Nueva York: Vintage Books, 1994.
- _____. *Representaciones del intelectual*. Traducción de I. Arias. Barcelona: Paidós, 1996 [1994].
- _____. “Michel Foucault, 1927-1984”. En *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- _____. *Orientalismo*. Traducción de M. L. Fuentes. Madrid: Debate, 2002 [1997].
- _____. *El mundo, el texto y el crítico*. Traducción de R. García Pérez. Barcelona: Debate, 2004 [1983].
- _____. *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales*. Traducción de R. García Pérez. Barcelona: Debate, 2005.
- _____. *Humanismo y crítica democrática: la responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Traducción de R. García Pérez. Barcelona: Debate, 2006 [2001].
- _____. *Elaboraciones musicales: ensayos sobre música clásica*. Traducción de R. Falcó Miramontes. Bogotá: Debate, 2007 [1992].
- SPITZER, Leo. “Lingüística e historia literaria”. En *Lingüística e historia literaria*, traducción de J. Pérez Riesgo. 2a. ed. Madrid: Gredos, 1961.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducción de A. García Suárez y U. Moulines. Barcelona: Universidad Nacional Autónoma de México/Editorial Crítica/Grijalbo, 1988 [1952].

Discurso, teoría y análisis 29 (primavera, 2008): 141-155.