

El lenguaje de la fuerza: en torno a Harold Bloom

Oscar Vallejos

Universidad Nacional del Litoral

0.

La teoría literaria se presenta a sí misma expresando (y aun siendo resultado de) una peculiar conciencia de sí. Por eso es difícil de tratar, de estudiar y de exponer. Cualquier tratamiento crítico parece impelido a articularse a partir de ese impulso autoconsciente. Habría que preguntarse, retomando una expresión Paul de Man, si existe una estructura epistemológica característica de esta retórica de la autoconsciencia. A explorar esa posibilidad en los textos de Harold Bloom está dedicado este trabajo.

30 31

1.

La retórica de la autoconsciencia ofrece el teatro de articulación del trabajo crítico a partir del descubrimiento, o enfrentamiento, de lo que Paul de Man llama “conocimiento doloroso” o “autoconocimiento negativo”¹, o de la recepción de lo que Bloom llama “malas noticias”. No hay una forma directa de realizar un trabajo teórico a partir de estas malas noticias. Toda crítica se inscribe sobre un universo afirmativo, pero las malas noticias son justamente acerca de las condiciones (y posibilidades) de la afirmación. Quizá por ello los textos teóricos se traman en un lenguaje polémico, agónico, desaforado. Bloom ofrece un punto privilegiado de indagación de los problemas y recorridos de la teoría literaria de los últimos cuarenta años.

Durante el periodo analizado, la teoría literaria condensa y expresa las condiciones fundamentales atravesadas por las humanidades en su totalidad. Epistemología, estética, teoría política, teoría de las religiones, teoría del sujeto, teoría del lenguaje están tramadas en la teoría literaria actual; en otras palabras: la teoría literaria asumió el papel central de ofrecer una autocomprensión humana². No hay que olvidar pues, a qué nos enfrentamos cuando hacemos teoría literaria.

2.

No hay una única forma de presentar el engendramiento del cambio en los temas y problemas de la teoría literaria a partir de la década del sesenta. Este cambio, como diría Taylor, bebió de múltiples fuentes. Una de las fuentes decisivas fue la puesta en primer plano de lo que François Récanati, en clave semántica, llama reflexividad: el descubrimiento de que la actividad representacional (referidora) requiere de (algún grado de) autoreferencia; el contacto con el mundo (la referencia o representación) no es nunca directa (no es transparente) sino que acontece sobre un trasfondo de opacidad: representación-*cum*-reflexión. Dice Récanati: “el representante hace una reflexión sobre sí mismo al mismo tiempo que representa al representado” (Récanati, 1979: p. 18). Advertida esta condición, emerge el riesgo de que esta reflexividad corte el paso hacia al mundo: una opacidad referencial que haga de la representación “la única realidad”: la amenaza de “desaparición del mundo”. La puesta en primer plano de la reflexividad afecta la estructura de nuestra autocomprensión. Si, como sostiene, Taylor:

La separación en virtud de la cual yo me coloco frente al mundo quizá contribuya a prepararme para una ruptura más profunda en la cual yo ya no lo reconozco como matriz en cuyo seno se asientan los fines de mi vida. La postura de separación contribuye a vencer esa profunda sensación de estar incluido en el cosmos, esa ausencia de una frontera definida entre el yo y el mundo que las nociones premodernas del orden cósmico generaron y contribuyeron a sostener.

Y al mismo tiempo, la nueva autoconciencia sobre la representación de la realidad y la sensación de estar abriendo brecha refuerza la conciencia del papel de la poiesis humana y acrecienta su importancia. (Taylor, 1989: p. 218)

Tener un mundo “frente” instituye un tipo de subjetividad, una epistemología y una manera de práctica concomitantes. Pero por diferentes vías, bien como amenaza bien como posibilidad, el mundo está en desaparición. La constitución del yo acontecía por la posibilidad de tener un mundo frente hacia el que dirigirse (incluso al que dominar). Como plantea McDowell:

Para darle sentido a la idea de que un estado o un episodio mentales están dirigidos hacia el mundo, a la manera en que, digamos, una creencia o un juicio lo están, necesitamos poner ese estado o ese episodio en un contexto normativo. Una creencia o un juicio que las cosas son de tal y cual modo (una creencia o un juicio cuyo contenido –como se suele decir– es que las cosas son de tal y cual modo) debe ser una actitud o postura que se adopta correcta o incorrectamente en función de si las cosas son efectivamente de tal y cual modo... Tal relación entre la mente y el mundo es normativa, por lo tanto, en este sentido: en que el pensamiento que se dirige hacia un juicio o hacia la fijación de una creencia se hace responsable ante el mundo – ante cómo son las cosas– de si resulta o no correcto. (McDowell, 1996: pp. 15-16)

El término que utiliza McDowell es *answerable* y *answerability* que el traductor vierte al castellano con una larga explicación como “responsable” y “responsabilidad”. La traductora de *Lecciones de los maestros* de Steiner traduce *answerability* por “respuestabilidad” y aparece en el texto formando el siguiente par: “responsabilidad y respuesta (lo que yo llamaría ‘respuestabilidad’)” (Steiner, 2003: p. 26) Podríamos decir así: la responsabilidad de responder ante el mundo hace posible la corrección/incorrección y la autoridad (epistémica pero también política). Cuando desaparece el mundo la responsabilidad toma otra forma: la responsabilidad no ante el mundo sino por el mundo. Aprendimos a conocer esta manera de hablar de

los movimientos ecologistas; al responsabilizarse por el mundo se aplana la diferencia entre política y epistemología, ética y estética. Incluso la esfera de lo político se ve enteramente reasignada. Como plantea Broncano, mirando el problema desde la epistemología:

[A] insertar la epistemología en las redes sociales de poder descubrimos cómo no siempre el desvelamiento de las redes de poder es útil, a menos que vaya acompañado de una reivindicación de la autoridad legítima. (Broncano, 2004: p. 253)

La obra de Bloom se trama de una manera impresionante a partir de estos problemas generados por el ascenso de la reflexividad y la amenaza concomitante de desaparición del mundo. Esto tiene dos efectos importantes. Uno lo advierte Paul de Man en la crítica a *La compañía visionaria*:

propone su libro como una lectura autorizada que se inscribe en el marco de una opinión formada, y no como un argumento a favor de esa opinión. (...) parece desentenderse absolutamente de todo valor expresivo que no sea la afirmación explícita. (De Man, 1962: p. 179)

Sobre los argumentos el mismo Bloom dice:

Una teoría de la poesía que se presenta a sí misma como un poema severo, apoyado en aforismos, apotegmas y un modelo mítico muy personal (aunque totalmente tradicional), puede ser considerada y puede exigir ser considerada como una argumentación. (Bloom 1973: p. 21)

La noticia o amenaza de desaparición del mundo afecta o trastoca las condiciones de afirmabilidad. Estos textos presentan una extrañeza porque la argumentación —si es que podemos concederle esa exigencia— no va dirigida a una racionalidad fina sino a usurpar la imaginación de su lector. Caemos así al otro efecto, el lenguaje de Bloom es el lenguaje de la fuerza y la usurpación; cabría decir de sus textos lo que él dice del Dr. Johnson:

Las obras de Johnson siempre son agresivas y la polémica nunca le es ajena... El genio de su crítica reside en su renuncia a la imparcialidad. (Bloom, 2002: p. 227)

Él mismo dice de la crítica y de la poesía:

La poesía fuerte es fuerte sólo en virtud de una especie de usurpación textual, análoga a aquella que el marxismo engloba como su usurpación social, o el psicoanálisis como usurpación psíquica. (Bloom, 1976: p. 22)

Este lenguaje de la fuerza y la usurpación es la posibilidad expresiva de quienes ya viven la relación con el mundo en desaparición. Retomando lo que dice Hobsbawm para los rebeldes primitivos, se está armando un lenguaje específico en el que expresar nuevas aspiraciones sobre el mundo (una vez desaparecido). Austin, más que Wittgenstein, se vuelve el paso obligado para las humanidades al rehabilitar el lenguaje de la “fuerza” para dar cuenta de los aspectos del lenguaje que no pueden ser ya tratados con el concepto de verdad; las condiciones de adecuación entre lenguaje y mundo deben ya ser valoradas como actos de lenguaje felices o infelices. Dice Bloom:

Tenemos que leer más arduamente y con mayor audacia. (Bloom, 1974: p. 83)

La inocencia o virtud primordial de la lectura es una última mistificación social, afín a la inocencia sexual de la infancia o de las mujeres. La lectura, si activa e interesante, no es menos agresiva que el deseo sexual, que la ambición social o la se de avance profesional... Queremos vivir, pero confundimos vida con supervivencia. (Bloom, 1982: pp. 23-24)

Paul de Man tenía razón al llamar a Bloom “un crítico militante”.

3.

Poesía y represión comienza con una inversión de una pregunta de Derrida:

Jaques Derrida formula una pregunta fundamental: “¿Qué es un texto y qué cosa es la psiquis para que pueda ser representada por un texto?”. Mi interés más restringido por la poesía me lleva a la pregunta opuesta: “¿Qué es un psiquis, y qué debe ser un texto para que pueda ser representado por una psiquis?”. Tanto la pregunta de Derrida como la mía requieren una exploración de estos tres términos: “psiquis”, “texto”, “representación”. (Bloom, 1976: p. 15)

Bloom ensaya una etimología irónica sobre esos términos. El resultado es esta (nueva) pregunta:

¿Qué es un aliento, y qué debe ser un tejido o una fabricación para volver a existir como aliento? (Bloom, 1976: p. 15)

Sabemos que en esta operación, Bloom vuelve el problema del sujeto, del yo, a un punto anterior al que lo habían dejado los movimientos antisicologistas³ de raíz logicista (semántica), fenomenológica, lingüística, incluso pragmática o retórica. Paul de Man señala en su reseña de *La angustia de las influencias*, que el regreso al psicologismo “en cierto modo... significa un paso atrás” (De Man: p. 308). Abrirse camino en este problema es ciertamente complejo. Por un lado, por el riesgo de caer preso en esta retórica de la superación (y retraso) con la que suele plantearse este problema. Por otro, porque la problematización de lo psicológico, del sujeto o del yo recorre el orbe completo de las humanidades y las ciencias sociales.

La década del sesenta protagoniza también una revolución en el discurso sobre lo mental que vuelve a poner en primer plano el problema de la intencionalidad. El antisicologismo cobra carta de ciudadanía con lo que Coffa llama “tradición semántica” (Coffa, 1991): Frege, Russell, Carnap fueron los nombres más sobresalientes. También participa Husserl, aunque sea discípulo de Brentano quien había llamado la atención sobre el aspecto irreductible de lo mental: la intencionalidad. Este antisicologismo se produce como una respuesta a problemas propios de la epistemología de la matemática o, como dice Coffa, para resolver el problema del *conocimiento a priori*. Desde Husserl, según la reconstrucción que hacen Jakobson y Kristeva, el antisicologismo pasa a la lingüística estructural y de aquí inunda toda la reflexión francesa vinculada con esa lingüística. Kristeva plantea, en el setenta y cuatro, que “en la distancia abierta —por la lingüística saussureana— entre significante y significado, que da lugar tanto a la estructura como a su juego, se dibuja *un sujeto de la enunciación* que la lingüística estructural dejará en blanco” (Kristeva, 1974: p. 253).

Hay varios caminos por los que se establece el antisicologismo y varios son los modos y lugares de rehabilitación del problema del sujeto o del yo. Aquella corriente o tradición vinculada a la lingüística o que hace foco en el lenguaje, como De Man y los lacanianos, por nombrar algunos, hace frente a este problema a partir de un modelo no psicológico: intentan hablar de la intencionalidad o de lo psicológico sin caer en el sicologismo. Pero la pregunta por el yo no es sólo de orden teórico sino también fundante de una experiencia social y estética que toma cuerpo en esa misma década. Como plantea Taylor (2002) hay una nueva revolución del individualismo que pone la ética de la autenticidad en el centro de la escena y, con ello, el yo queda en primer plano como condición ordinaria de existencia. Como afirmación, como negación, como limitación, como expansión, la teorización se encarga de esa experiencia histórica.

El llamado de atención de Bloom sobre su interés, reducido, puesto en la poesía no es desatendible. Bloom enfrenta una indagación sobre el yo que está motivado por diferentes contactos. La biografía del propio Bloom no parece estar fuera de esta zona de contacto pero en el trabajo crítico la poesía que le había estado intere-

sando era básicamente la poesía romántica inglesa y el contacto con la forma en que el yo toma cuerpo en los textos leídos está en el fondo de las preocupaciones de Bloom. La rehabilitación del trasfondo romántico significa un cambio importante en la escena intelectual a nivel internacional. Bloom es uno de los autores que con más originalidad y extensión ofrece una nueva mirada del tradicional tópico del romanticismo: la relación del yo con la naturaleza. También Bloom se enfrenta con la cuestión del yo a partir de su contacto con la tradición cabalista. Como dice Moshe Idel, la cábala parece moverse en un plano psicológico. La indagación cabalista abre la perspectiva psicológica tanto para dar cuenta de la creación de Dios, como de la experiencia del cabalista que lee: la cábala ofrece un “retrato directo de la mente cuando crea”. La relación de Bloom con la cábala parece ocurrir a partir de su concepción de la poética como un acto de revisión:

Las influencias poéticas, gracias al tiempo que las ha ido deslustrando, forman parte de un fenómeno más amplio: el revisionismo intelectual. Y el revisionismo, ya sea de índole política, psicológica, teológica, legal o poética, ha cambiado de naturaleza en nuestro tiempo. (Bloom, 1973: p. 39)

Las propias declaraciones de Bloom sitúan su encuentro con la cábala a partir de esta búsqueda de modelos revisionistas:

considero [el cabalismo luriánico] como el último modelo del revisionismo occidental del renacimiento al presente... (Bloom, 1975b: p. 4)

El revisionismo experimentado como angustia es el punto de indagación de Bloom. Bloom se embarca en el problema de la constitución del poeta como poeta. No es posible esa constitución sin un acto de revisión —que puede acontecer en seis cocientes— que opera sobre lo previo: la originalidad es construida sobre lo previo. Lo previo son “poemas, relatos, novelas, obras de teatro” (Bloom, 1994: p. 19). La revisión consiste “en actos de lectura e interpretación que son idénticos con las obras nuevas” (Bloom, 1994: p. 19) Pareciera que no hay necesidad de que la relación con lo previo sea de rivalidad, pero Bloom afirma:

Aunque casi todos los críticos se resisten a comprender el proceso de la influencia literaria o intentan idealizar ese proceso como algo completamente generoso y amable, las sombrías verdades de la competencia y la contaminación se hacen más fuertes a medida que la historia canónica se prolonga en el tiempo. (Bloom, 1994: p. 21)

No conciben ningún momento en que no fuera como ahora; autocreados, autoengendrados, su genio es sólo suyo. (Bloom, 1994: p. 17)

Bloom se enfrenta a dos problemas fundamentales. Uno es la naturaleza de los poemas, novelas, relatos, obras de teatro. Otro es la construcción del poeta como poeta: leemos como vivimos, pero esto parece diluir todo proyecto estético en las aguas sociales: históricas, políticas. Este es el paso que Bloom se niega a dar y se embarca en la rehabilitación de la antigua tradición gnóstica del yo. Cada uno de estos problemas se despliega en la obra de Bloom en modalidades específicas: la disolución del texto como entidad portadora de significados y el pasaje de un momento epistémico cognitivo a otro gnóstico.

4.

Bloom articula su trabajo crítico en el lenguaje de la fuerza y el poder. En esto se vuelve cercano a las teorías que insisten en que las condiciones de poder establecen las condiciones del mundo por lo que estudiarlo o es parte de la tarea central o es el

trasfondo sobre el que se recorta cualquier indagación específica. Bloom se escapa de este peligro de dos modos: restringiendo la esfera del poder al yo y defendiendo la existencia de un ámbito estético independiente. En *Los vasos rotos* Bloom dice:

Aquí, el intérprete es un gnóstico judío, un académico, pero que pertenece a un partido o a una secta de un solo miembro; igualmente descontento con los métodos de interpretación antiguos y modernos. (...)

El poder que busco obtener sobre el texto es lo que Satanás de Milton llamaba 'poder vivificador', la convicción de un autoengendramiento pragmático. Tal poder equivale al que cualquier poema sólido tiene sobre los poemas que fueron sus precursores. (Bloom, 1982: p. 3)

La declaración de gnosticismo da la pista importante toda vez que esta modalidad epistémica gestada en las formas de vida místicas está dirigida fundamentalmente al yo. Pero el yo debe reconocer un carácter increado, de ahí su peculiar carácter. Este carácter increado no hace que el yo se defina, como dice Borges de sus personajes y de los de Dante, "para siempre en un solo instante" (Borges, 1980: p. 216) Bloom dice casi citando a Borges⁴:

Los hombres y mujeres de Dante se revelan totalmente en lo que dicen y en lo que hacen, pero ni cambian ni pueden cambiar por lo que Dante les hace decir o hacer. (Bloom, 1989: p. 44)

Según Bloom, Shakespeare retoma una condición del yo como rasgo fundante de la modernidad: la posibilidad del cambio. "Los personajes de Dante no pueden desarrollarse más"; "el cambio —de fortuna, y en el tiempo— es el mayor lugar común de Shakespeare" (Bloom, 1998: pp. 722-723). La reunión de Bloom de Shakespeare y el gnosticismo se explicita en *Presagios del milenio*:

Se conoce el yo, primordialmente, conociéndose a sí mismo; conocer a otro ser humano es inmensamente difícil, quizá imposible, aunque cuando somos jóvenes, o incluso llegados a la edad madura, nos engañemos respecto a ello. Con todo, por eso leemos y escuchamos a Shakespeare: a fin de encontrarnos con otros yoes; ningún otro escritor puede hacer eso por nosotros... Pero, regresando al yo: podemos conocerlo principalmente a través de nuestra soledad, o podemos conocer a sus representantes, con más viveza en Shakespeare. (Bloom, 1996: p. 22)

5.

Poemas, relatos, novelas, obras de teatro son los actos de lectura e interpretación de textos precursores. Pero esa lectura no puede ser sino dislectura y esa interpretación no puede ser sino interpretación desplazada. Leer el texto que tenemos entre manos es leer un sistema de textos. La lectura se vuelve así muy exigente ("la cognición, en la crítica, depende de la memoria" (Bloom, 1994: p. 27)), por ello necesitamos ayudas para leer. Bloom lo dice magníficamente: lo que interesa es el enunciado dentro de una tradición de enunciación.

El sentido de la crítica práctica es justamente ésa: qué tanto (me) ayuda a leer; éste es en definitiva el criterio que permite decidir qué teoría o crítica literaria preferir. Bloom se compromete enteramente con la visión pragmatista: "sólo tomamos en consideración las diferencias que resultan significativas" (Bloom, 1996: p. 32). Las diferencias que resultan significativas son aquellas que permiten operar la lectura una vez desterrado el texto como autosuficiente:

Hay pocas nociones más difíciles de expulsar que ese “sentido común” que afirma que un texto poético es autosuficiente, que tiene un significado o significado que pueden establecerse sin referencia a otros textos poéticos. En casi todos los lectores hay algo que intenta decir: “aquí hay un poema y ahí hay un significado”, y tengo la razonable certeza de que ambos pueden unirse. (Bloom, 1976: p. 17)

El sentido común está lleno de sentido académico. Leer se convirtió en el tema de debate central para la teoría literaria y para las humanidades en general. Como dice Jonathan Culler en *El futuro de las humanidades*: “En resumen, las humanidades deberían enseñar a leer” (Culler, 1988: p. 155). El problema es que frente a la desaparición del mundo (“Un texto es un acontecimiento correlativo y no una substancia que ha de ser sometida a análisis.” (Bloom, 1975: p. 97)) desaparece la autoridad epistémica, en tanto deja de tener sentido que convoquemos al mundo para que nos haga frente (y limite nuestras pretensiones de ordenamiento y clasificación). Se arman tres opciones: o se entrega autoridad a las comunidades o se entrega autoridad (y poder en el sentido fuerte) al lenguaje o se entrega autoridad al yo. Stanley Fish, por ejemplo, desarrolla el concepto de “comunidades interpretativas”; Paul de Man entrega poder al lenguaje y Bloom restituye la autoridad al yo: no hay más método que el propio (Bloom, 2000: p. 13), por eso en su último libro llama al gnosticismo “La religión de la literatura”:

Hans Jonas, a quién considero el guía más incisivo del gnosticismo, dijo de los antiguos gnósticos que estos experimentaron ‘la intoxicación de lo primordial’. Recuerdo haberle dicho a Jonas... que él había descrito lo que los poetas tenaces siempre buscan: libertad para el yo creativo, para la expansión de la conciencia de sí misma que la mente tiene. (Bloom, 2002: p. 28)

Bloom sabe del peligro que esta restitución entraña (“Siempre ha sido peligroso institucionalizar la esperanza.” (Bloom, 1994: p. 27)). La restitución suele hacerse para preservar el yo de las presiones de la estructura social e institucional. Estudió la concepción de la mente de Chomsky en esta dirección. Allí puede verse que Chomsky preserva, frente al conductismo y al sociologismo, un espacio de creatividad en el yo. Las tradiciones enunciativas en las que los enunciados de Chomsky y Bloom resuenan son bien diferentes, pero el problema es el mismo. El anarquismo tiene una fuerte impronta de libertad del yo frente al Estado y la Iglesia. Chomsky plantea, en el debate con Foucault:

En realidad, yo diría que mi utilización del término creatividad es un poco idiosincrática,... Pero cuando yo hablo de creatividad, no estoy atribuyendo al concepto la noción de valor que es normal hablando de creatividad. (...)

Yo me estoy refiriendo a la clase de creatividad que cualquier niño demuestra cuando se enfrenta a una nueva situación: describiéndola apropiadamente, reaccionando apropiadamente a ella, diciéndole a uno algo sobre la misma pensando sobre el caso de una manera nueva, por su parte, y así sucesivamente. Creo que resulta apropiado calificar tales actos de creativos. (...)

En realidad, bien pudiera ser cierto que la creatividad en las artes o las ciencias, que vaya más allá de lo normal, puede realmente implicar propiedades de, bueno, yo diría también de la naturaleza humana, que quizá no exista plenamente desarrollada en la masa de la humanidad, y pue-de no constituir parte de la creatividad normal en la vida cotidiana. (Chomsky, 1974: p. 165)

Esta creatividad de la vida cotidiana es la que constituye una posibilidad de resguardo para el yo. Sobre la creatividad en el arte y la ciencia, Chomsky titubea pero al final dice que es una propiedad de la naturaleza humana y por lo tanto universalizable. Bloom enuncia una visión elitista explícita. Pero es posible que

esta posición sea irónica, una posición de crítica radical a lo que él llama “escuela del resentimiento” que no aprende a reconocer o a experimentar el valor estético. Hay una distancia entre aprender y enseñar, pero por lo pronto no hay por qué emprender la enseñanza si se sabe de antemano que el aprendizaje no será posible. Varias veces Bloom se reconoce como profesor: “aquí no quiero entablar polémicas: sólo quiero enseñar a leer” (Bloom, 2002: p. 15); “yo no soy un nihilista gozoso, puesto que mi trabajo es de profesor” (Bloom, 2004: p. 100). Si prestamos atención a sus últimos libros, hay una pretensión de enseñar a leer a todo a quién esté dispuesto a emprender la tarea de aprender aunque el mensaje explícito es que no todos estamos en condiciones de llegar a ser poetas o críticos o lectores fuertes, sólidos, usurpadores. El riesgo es siempre ser ocupado o inundado por Bloom. Aunque ¿en qué consiste sino el trabajo de profesor?

6.

El lenguaje de la fuerza y del poder es lenguaje específico en el que se expresan nuevas aspiraciones sobre el mundo (una vez desaparecido). La restitución de la autoridad al yo, que en cierta medida –como estudio en *Encontrías del método*– forma parte de una tradición libertaria o liberadora, debe ejercerse bajo una operación de limitación. Bloom dice: “Siempre ha sido peligroso institucionalizar la esperanza” (Bloom, 1994: p. 27). Éste es el acto difícil de seguir en Bloom: la lectura de textos fuertes transforman al yo pero de un modo que no lo hace ni más moral, ni políticamente correctos. Bloom advierte los desastres que la institucionalización del impulso gnóstico (la chispa divina) hace en Estados Unidos y el mundo. Bloom restituye el poder y la autoridad al yo pero sólo en la esfera íntima, incluso en una reducida región de esa esfera íntima.

Leemos y reflexionamos porque tenemos hambre y sed de sabiduría. La verdad, según el poeta William Butler Yeats, no puede conocerse, pero puede encarnarse. De la sabiduría yo, personalmente, afirmo lo contrario: No podemos encarnarla, aunque podemos enseñar a conocer la sabiduría, la identifiquemos o no con la Verdad que podría hacernos libres. (Bloom, 2004: p. 259)

Las humanidades deben enseñar a leer, dice Culler. Bloom defiende una lectura estética de la literatura pero también advierte que no podemos tener esperanzas en eso. Esta afirmación arrasa con el proyecto pedagógico completo de las humanidades. Como en Borges, quizá esto sea un indicio de un escepticismo esencial sobre todo dirigido hacia los otros. La restitución de la libertad o de la autoridad al yo no es en verdad, como hubiéramos deseado, la buena noticia que Bloom trajo para nosotros.

Notas

¹ En este trabajo no me ocupo de Paul de Man de manera directa, pero es interesante ver cómo se articula el trabajo propio de la crítica con las condiciones de lo que sería su objeto: “siempre que se puede revelar por

medio del análisis este potencial autónomo del lenguaje, estamos tratando con la literariedad y, de hecho, con la literatura como el lugar donde se puede encontrar este conocimiento negativo sobre la fiabilidad de la enunciación lingüística” (De Man, 1982: p. 22)

² Como plantea Lindsay Waters sobre Paul de Man: “No es éste el lugar para exponer con todo detalle las líneas que conectan las fases primera y última de De Man; baste indicar tan sólo que en el conjunto de su obra de madurez hay una continuidad considerable y que esa continuidad tiene que ver con su interés por la estructura de la autocomprensión y de la autorepresentación.” (Waters, 1988: p. 36)

³ Estudio este problema en Vallejos, 2003. El problema de la interioridad genera dificultades importantes para la tradición analítica. Austin analiza *Hipólito* de Eurípides como el lugar donde se teatraliza el problema de la interioridad en la falsa promesa y la posibilidad de desbaratar el mundo social.

⁴ Analizo con más detalle este problema en Vallejos, 2002.

Bibliografía

BLOOM, H.: (1973) *La angustia de las influencias*, Monte Ávila, Caracas, 1991. Traducción de Francisco Rivera.

(1975) *La cábala y la crítica*, Monte Ávila, Caracas, 1985. Traducción de Edison Simons.

(1975b) *A map of misreading*, Oxford University Press.

(1976) *Poesía y represión. De William Blake a Wallace Stevens*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2000. Traducción de Carlos Gamarro. Traducción de poemas: Edgardo Russo y Pablo Gianera.

(1982) *Los vasos rotos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Traducción de Federico Patán.

(1989) *Poesía y creencia*, Cátedra, Madrid, 1991. Traducción de Luis Cremades, revisada por Isabel García. Traducción de *Ruin the sacred Truths. Poetry and Belief from the Bible to the Present*.

(1992) *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. Traducción de María Teresa Macías.

(1994) *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1995. Traducción de Damián Alou.

(1996) *Presagios del milenio*, Anagrama, Barcelona, 1997. Traducción de Damián Alou.

(1998) *Shakespeare. La invención de lo humano*, Norma, Bogotá, 2001. Traducción de Tomás Segovia.

(2000) *Cómo leer y por qué*, Anagrama, Barcelona, 2000. Traducción de Marcelo Cohen.

(2002) *Genios*, Norma, Bogotá, 2005. Traducción de Margarita Valencia.

(2004) *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*, Taurus, Buenos Aires, 2005. Traducción de Damián Alou.

BRONCANO, F.: (2003) *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*, Antonio Machado, Madrid.

- CHOMSKY, N.: (1974) "La naturaleza humana: justicia contra poder" Diálogo entre Noam Chomsky y Michel Foucault, en ELDERS, F.: (1974) *La filosofía y los problemas actuales*, Fundamentos, Madrid, 1981. Traducción de Agustín Gil Lasierra.
- COFFA, A.: (1991) *The semantic tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*, Cambridge University Press. Editado por Linda Wessels.
- CULLER, J.: (1988) "El futuro de las humanidades" en SULLÀ, E.: (comp.) *El canon literario*, Arco, Madrid, 1988. Traducción de Adriana Steve Miranda.
- DE MAN, P.: (1962) "Un nuevo vitalismo: Harold Bloom" en *Ensayos críticos (1953-1978)*, Visor, Madrid, 1996. Traducción de Javier Yagüe Bosch.
- (1973) "Reseña de *The Anxiety of Influence* de Harold Bloom" en *Visión y Ceguera*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1991. Edición y traducción de Hugo Rodríguez Vecchini y Jacques Lezra.
- (1982) "La resistencia a la teoría" en *La resistencia a la teoría*, Visor, Madrid, 1990. Traducción de Elena Elorriaga y Oriol Francés. Edición de Wlad Godzich (1986).
- KRISTEVA, J.: (1974) "El tema en cuestión: el lenguaje literario" en LEVY-STRAUSS, C.: (Dir.) (1977) *La Identidad. Seminario interdisciplinar*, Petrel, Barcelona, 1981. Traducción de Beatriz Dorriots.
- MCDOWELL, J.: (1994) *Mente y mundo*, Sígueme, Salamanca, 2003. Traducción de Miguel Ángel Quintana.
- RÉCANATI, F.: (1979) *La transparencia y la enunciación. Introducción a la Pragmática*, Hachette, Buenos Aires. Traducción de Cecilia Hidalgo.
- STEINER, G.: (2003) *Lecciones de los maestros*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004. Traducción de María Condor.
- TAYLOR, R.: (1989) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996. Traducción de Ana Lizón.
- (2002) *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Buenos Aires, 2004. Traducción de Ramon Vilà Vernis.
- VALLEJOS, O.: (2002) "Canon y originalidad en la escena literaria del siglo XX. Una introducción de la obra de Harold Bloom" en *Miradas reflexivas sobre la literatura en la segunda mitad del siglo XX*, Red Multicampus UNL, Santa Fe, 2002.
- (2002b) "Confiás del método" en *Dina y las letras. Homenaje a la Profesora Dina San Emeterio*, Centro de Publicaciones de la UNL, Santa Fe.
- (2003) "La palabra empeña. Austin y el obrar del lenguaje" en *Texturas*, UNL, Santa Fe, Año 3, N° 3.
- WATERS, L.: (1998) "Paul de Man: Vida y obra", Introducción a DE MAN, P.: *Ensayos críticos (1953-1978)*, Visor, Madrid, 1996. Traducción de Javier Yagüe Bosch.