

Es una verdad universalmente reconocida que los estudios académicos influidos por la teoría literaria han desconfiado a menudo de la verdad. Esta sospecha se ha reflejado en sus prácticas, especialmente en el privilegio que entre sus reflexiones epistemológicas y metodológicas han alcanzado, desde los años sesenta, las operaciones de lectura.

A lo largo del pasado siglo, los estudios literarios, al igual que el conjunto de los estudios superiores en Humanidades, debieron resolver los efectos propiciados por la masificación de la educación universitaria y, sobre todo, del acceso calificado a los archivos culturales, ellos mismos también ampliados y diversificados¹. A la hermenéutica de la tradición literaria, a la teoría crítica alemana, al *new criticism* estadounidense y a la *nouvelle critique* francesa –entre otros movimientos crítico-literarios del siglo XX– se les impuso la obligación de repensar la recepción literaria y la lectura en un contexto en que –asimismo vanguardias mediante– las nociones clásicas de gusto, distinción y formación artísticas y literarios –que habían sustentado la constitución del estudio de la literatura como disciplina académica a lo largo del siglo XIX– sufrieron impactos de los que ya no se recuperaron como tales. Es evidente que, en el caso de cada movimiento crítico, el problema se resolvió de manera diferente y a través de compromisos singulares, pero no debe perderse de vista que todas estas perspectivas –que constituyeron los puntos de partida de lo que hoy llamamos, en conjunto, teoría literaria– comparten como horizonte común una problematización generalizada de la lectura, de la que la educación superior acusa de ese modo recibo².

Gracias a los aportes realizados por el llamado posestructuralismo al estado actual de la disciplina de la teoría literaria, se suele remitir a un precedente nietzscheano la máxima que –hoy ya profesional y pedagógicamente en el marco de la disciplina– opone y destaca la fuerza o poder de convicción de una interpretación o lectura crítica frente a cualquier pretendida verdad –aunque entendida habitual y exclusivamente, esta última, bajo la figura de un hipotético juicio crítico adecuado acerca de algún pretendido ‘en sí’ de la obra. Orgullo o prejuicio de la teoría, este precedente ha dado lugar a cierta resistencia a siquiera plantear la verdad como problema de la crítica y los estudios literarios, aun cuando ella sea el elemento mismo en que, como tales, estos campos del saber han intentado basar sus ‘razones de ser’ históricas. Esta resistencia puede explicarse de varias maneras. Por un lado, las condiciones pedagógicas de promoción, reproducción y generalización de las operaciones de lectura vuelven inconveniente

¹ Michael Gibbons y otros, *La nueva producción del conocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1997; pp. 97-121. Martin Trow, “Reflections on the Transition from Elite to Mass to Universal Access: Forms and Phases of Higher Education in Modern Societies since WWII”, en James Forest y Philip Altbach. (eds.). *International Handbook of Higher Education*, vol. I, Dordrecht, Springer, 2006; pp. 243-280. David A. Hollinger (ed.), *The Humanities and the Dynamics of Inclusion since World War II*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

² Desarrollé un primer acercamiento a los orígenes y el funcionamiento actual de la noción de operaciones de lectura en la crítica y la teoría literarias argentinas recientes en mi trabajo *Volver al futuro... de la teoría*. Buenos Aires, Eduntref, en prensa.

e inconsecuente la fijación de un estándar de este tipo –por ejemplo, bajo la figura de algún valor estético-formal–, y promueven, en cambio, otros de carácter más procedimental que sustancial³. Por otro, la postulación, sobre la base de procedimientos específicos, de un tipo de verdad alternativa perteneciente exclusivamente al ámbito de la literatura o del arte ha quedado demasiado atada a los diversos esteticismos desplegados durante el siglo XIX y a su postulación de supuestas facultades, experiencias e ideas intrínsecamente estéticas.

De este modo, la democratización de los acercamientos a la literatura y de sus perspectivas de análisis crítico desproblematiza su verdad. Pero esto no hace, sin embargo, que los estudios literarios dejen de estar tensados entre el pluralismo de las lecturas y el desiderátum objetivo de la crítica como el medio mismo del ejercicio de sus prácticas y operaciones. Por esto, recientemente, el asunto de la verdad en los estudios literarios ha vuelto a aparecer –entre el conjunto de las reflexiones académicas dedicadas a la literatura– o simplemente ha continuado siendo visible, pero más en manos de filósofos analíticos, lógicos, narratólogos y teóricos de la ficción⁴ –es decir, en zonas relativamente periféricas respecto de los centros problemáticos y de los debates neurálgicos de la reflexión académica universitaria contemporánea a propósito de la teoría literaria–, que en las de quienes hoy denominaríamos teóricos literarios en el sentido más clásico del término. Y la omisión resulta más flagrante si atendemos a la rehabilitación contemporánea generalizada, entre los estudios académicos, de la historia literaria como horizonte último e irrebalsable de la actividad crítica: cabría esperar de este giro algún tipo de discusión explícita con aquel prejuicio teórico anti-veritativo –o con aquel orgullo–, pero el de la verdad parece haberse convertido, en concordancia con los aires neopositivistas –casi nunca explícitos– de este historicismo, en un falso problema filosófico, por la tendencia a considerarla meramente equivalente de una realidad histórica o social, de un modo u otro, hipostasiada.

Tras haberme ocupado largamente de la cuestión del sujeto en la teoría literaria⁵, en este trabajo me propongo explorar –en un primer acercamiento preliminar– la cuestión –sin dudas directamente vinculada a aquella– de la verdad. Para ello, propongo el siguiente croquis. En primer lugar, procederé a explicitar algunas ocurrencias ejemplares de la categoría de verdad en los comienzos del despliegue de la reflexión de la teoría literaria con el objeto de explicitar y visibilizar compromisos ontológicos que por lo común ocupan un segundo plano en los relatos habituales de estos episodios. A partir de estas ocurrencias pretenderé afirmar que, efectivamente, hay una manera de concebir la verdad en la teoría literaria; y también confirmar que en esto ella ha acompañado los

³ Un interesante análisis de este punto, a propósito de Paul de Man, se puede encontrar en el libro de John Guillory *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1993; pp. 176-265.

⁴ Por ejemplo, Peter Lamarque y Stein Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature. A Philosophical Perspective*, Oxford and New York, Clarendon, 1996 y Peter Lamarque, *The Opacity of Narrative*, London and New York, Rowman & Littlefield, 2014; pp. 121-139; John R. Searle, "The Logical Status of Fictional Discourse", *New Literary History*, Vol. 6, No. 2, 1975; pp. 319-332; Jean-Marie Schaeffer, "Fictional vs. Factual Narration", en Peter Hühn y otros, *Handbook of Narratology*, Berlin and New York, de Gruyter, 2009; pp. 98-114; Lubomír Doležal, *Heterocosmica. Ficción y mundos posibles*, Madrid, Arco/Libros, 1999; pp. 209-240; entre muchos otros.

⁵ En dos volúmenes de publicación reciente, *Muerte y resurrección del autor (1963-2005)* (2014) y *Creencia y acontecimiento. El sujeto después de la teoría* (2015).

desarrollos del pensamiento del siglo XX que han tendido a cuestionar sistemáticamente la noción dominante, excluyentemente proposicional, lógica y judicativa, de la verdad, que a través de las nociones de corrección y representación se ha ligado necesariamente a una metafísica de la conciencia. Cuestionamiento que tiene su primera raíz en la intuición de las esencias husserliana, en su radicalización –o desnaturalización– con el desocultamiento heideggeriano, pero sobre todo en una vuelta a Nietzsche, en cuyas a menudo contradictorias afirmaciones sobre la verdad –entre la “hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos” (“Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” 25) de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” y la “voluntad de verdad” de los textos más tardíos⁶– se basó la transformación total de la manera de concebir las tareas del pensamiento y, por tanto, de la crítica a que apuntó el llamado ‘posestructuralismo’. Pero el impacto implicado por la crisis de las justificaciones trascendentales –a partir del recurso a la figura de un *cogito* como evidencia primera incontrovertible– de la posibilidad del acceso a las cosas tal como son en sí mismas como anclaje y fundamento de la verdad será plenamente asumido por el discurso de la teoría, que a partir de esto desconfiará sistemáticamente de la categoría de verdad, y basará en esa desconfianza su cuestionamiento radical de la idea misma de un medio estético-formal en el que podría llegar a darse una verdad propiamente literaria. Para cerrar el trabajo, sugeriré que este antiformalismo del neonietzscheanismo posestructuralista depende, a su vez, de la postulación de un medio material alternativo y cuasi-trascendental como garantía del plural de las operaciones de lectura, y propondré, –a título de mera hipótesis– una estrategia para la interrupción veritativa de ese medio. Permítaseme ahora no indicar aún si esta exploración de las relaciones entre teoría y verdad termina o no –tras el orgullo, tras el prejuicio– en fructífero matrimonio.

El fin del medio formal

Dos polémicas que –en los cursos académicos retrospectivos que se dedican a la historia de la teoría literaria– suelen estudiarse como deslindes originales y ejemplares de su especificidad tienen en su mismo centro la cuestión de la verdad. Por un lado, la que opuso a Roland Barthes y a Raymond Picard –entre otros⁷– a propósito de Racine, la ‘nueva crítica’ y la historia literaria. Por otro, la que enfrentó a Jacques Lacan y Jacques Derrida –también entre muchos otros⁸– acerca de Poe, el significante y el relato. No se podrá tratar en este espacio de dar cuenta completa de estas polémicas, sino de extrapolar de su análisis conjunto –y muy

⁶ *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1990; pp. 204-206; *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2007; pp. 22-23; *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2005; pp. 190-193.

⁷ Jean-Paul Weber, *Néo-critique et paléo-critique ou Contre Picard*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1966; Serge Doubrovsky, *Pourquoi la nouvelle critique. Critique et objectivité*, Paris, Mercure de France, 1967. Hay reseñas de la polémica en Louis-Jean Calvet, *Roland Barthes. Biografía*, Barcelona, Gedisa, 1992; pp. 186-190, François Dosse, *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004; tomo I, pp. 254-260 y Tiphaine Samoyault, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, 2015; pp. 401-408. Me referí a la polémica en “La teoría contra la historia”, *Filología*, XLIII, 2011; pp. 148-151.

⁸ Bárbara Johnson, *La carta robada: Freud-Lacan-Derrida*, Buenos Aires, Tres Haches, 1996; René Major, *Lacan avec Derrida*, Paris, Flammarion, 2001; pp. 55-61, 75-100; y los trabajos reunidos en John P. Muller y William J. Richardson (eds.), *The Purloined Poe. Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1988, entre muchos otros.

brevemente– un modo teórico-literario de vérselas con la verdad, que será acompañado por referencias algo más abarcadoras para tratar de asegurar su carácter representativo o, al menos, influyente en la historia de la disciplina.

En su invectiva dirigida sobre todo contra las veleidades psicoanalíticas de los ‘nuevos críticos’ –en ese entonces todavía en conjunto: Barthes, Jean-Paul Weber, Jean-Pierre Richard y Lucien Goldmann–, el profesor de literatura francesa de la Sorbona Raymond Picard había comenzado su *Nueva crítica o nueva impostura* citando el memorable párrafo final de “¿Historia o literatura?” –de *Sobre Racine*– en el que un Barthes marcadamente deudor aún de la fenomenología sartreana, afirmaba “la impotencia de *decir la verdad* sobre Racine” a partir de una “condición especial de la literatura” que es paradójal, dado que ella es “ese conjunto de objetos y de reglas, de técnicas y de obras cuya función en la economía general de nuestra sociedad es, precisamente, la de institucionalizar la subjetividad”. Esto es así porque “el conocimiento del yo profundo es ilusorio: no hay más que distintas maneras de enunciarlo” (*Sobre Racine* 193), dado que, como Barthes dirá más adelante en *Crítica y verdad*, el sujeto es “un vacío”, una “nada” (73), “una ausencia” (75).

El crítico, seguía entonces Barthes en el pasaje de *Sobre Racine* citado por Picard, es también parte de la literatura porque él contribuye solamente con un vocabulario más a esa institucionalización paradójal de la subjetividad en la que “la neutralidad no existe” (193). Más tarde dirá precisamente –citando a Marthe Robert citando a Kafka– que a la crítica corresponde “no el ver la verdad, [...] sino el serlo” (*Crítica y verdad* 78). Así vuelve a destacar Barthes el carácter existencial de la escritura literaria sobre el que venía reflexionando desde *El grado cero de la escritura*, y con él, la condición siempre finita, histórica y situada del sujeto crítico. El historiador de la literatura, en cambio, puede dar cuenta objetiva de la institución literaria, pero bajo la condición de hacerlo solo en sus aspectos colectivos (“técnicas”, “reglas”, “ritos”, “mentalidades”); es decir, de acuerdo con Barthes, bajo el pago del precio de perder su relación con el sujeto y su condición más “especial”. Barthes concluía con la paradoja de que la crítica implicaba “asumir el que el más humilde de los saberes se haga, de golpe, sistemático, y el que el más prudente de los críticos se revele, él mismo, un ser plenamente subjetivo, plenamente histórico” (*Sobre Racine* 194).

Pero Picard intervenía en el *pathos* existencial de esta última cita separando “subjetivo” de “plenamente histórico” para afirmar que la comunicación y la publicación de pareceres subjetivos implican ya una universalización y una objetivación –aunque sean potenciales. Y estas son precisamente, según Picard, las condiciones y el medio mismo del ejercicio de la crítica (*Nouvelle Critique ou nouvelle imposture* 13-14) y también, incluso, de la literatura, porque en completa consonancia con el carácter judicativo de la verdad a la que –según él– apunta la crítica, también

la verdad de un escritor está en lo que él ha elegido, y no exclusivamente en lo que lo ha elegido a él. Lo que me importa más en la obra literaria no es el mundo oscuro de tensiones anárquicas que ella sobrepasa a través del ejercicio mismo del lenguaje coherente, sino ella misma, lo que ella dice y lo que ella aporta en el esfuerzo de una expresión que se busca (136).

A pesar de la hoy chocante referencia al ‘en sí’ de la obra, la cita muestra que Picard está lejos del filisteísmo positivista y facticista que Barthes había adjudicado a la crítica universitaria francesa del momento en “Las dos críticas” (*Ensayos críticos* 337-344). No son los datos de la biografía del escritor lo que le

interesa; tampoco los acontecimientos históricos de los que daría cuenta directa su obra. No hay remisión de la obra a un origen sustancial que sea mero objeto de mimesis –descontando sin embargo la idea de un sujeto intencional y autocentrado. Al contrario, el lansonismo y el modelo de la historia literaria decimonónica se suplementan en Picard –y no solo en él, está claro, sino en el dispositivo mismo de la historia literaria– con los aportes de la estilística, aunque al énfasis de aquél en la expresión del escritor le falte quizás la sensibilidad lingüística de un Spitzer. La crítica psicoanalítica tampoco le es ajena a Picard – aunque Jacques Lacan no habría vacilado, claro está, en acusarlo de ‘psicólogo del yo’–: el crítico e historiador llega a acusar a los ‘nuevos críticos’ de malentender las revelaciones del psicoanálisis al sostener la idea de que para ellos

la verdad más íntima del ser consistiría en lo inmediato y elemental, en opciones primordiales e inconscientes [...]; la obra, jeroglífico [*rébus*] involuntario, no sería interesante salvo por aquello que no dice o, al menos, por lo que no quiere decir (135)⁹,

mientras que, por el contrario, Picard entiende que la obra literaria no es del orden de estos “automatismos”, que son solo un material “destinado a ser dominado, estructurado, traspuesto en conductas de un orden superior” (136) gracias al dominio del lenguaje, de la forma y del estilo por parte del escritor; y sostiene – muy razonablemente en ese momento, en que el lacanismo era todavía una referencia a una enseñanza oral entre conocedores, como queda claro por las notas que al respecto incluye Barthes en su *Crítica y verdad*– que esta consideración es compartida por “muchos psicoanalistas” (136).

Entonces, la función de la crítica, según Picard, es dar con la verdad específica de la obra literaria –y no con algún tipo de facticidad sustancial externa de carácter histórico, social, biográfico, ideológico o lingüístico–, pero lo crucial es que, desde su perspectiva, esa verdad se puede dar solo en lo que en una obra un autor propone intencionalmente a través de un conjunto repertorable de recursos verbales formales; solo esto puede ser objeto de un juicio crítico, y por lo tanto sujeto a comprobación y refutación. Picard entiende que salir de este nivel de análisis es ingresar en lo inverificable y, por lo tanto, abandonar la actitud crítica y, con ella, la búsqueda de la verdad. La verdad de la literatura, según Picard, es – como para Barthes– la verdad del sujeto, no la del objeto o el hecho brutos; pero este sujeto es claramente un yo coherente, unitario y consciente, aunque manifiesto no en algún supuesto contenido comunicado por la obra, sino en su configuración formal –si bien concebida exclusivamente a partir de una definición restrictiva de la retórica literaria. El medio de la crítica es, por tanto, privilegiada y exclusivamente estético-formal¹⁰.

Barthes, en cambio, –y con él aún en este momento el resto de los ‘nuevos críticos’– estaría apuntando a una verdad –y, correlativamente, a un sujeto y una idea de lenguaje– de otro orden. Ya sea –en cada caso– a través de la

⁹ Picard parece estar respondiendo expresamente al uso habitual del término *rébus* por parte de Lacan –autorizado a su vez por el uso de Freud en *La interpretación de los sueños*– y al siguiente señalamiento, juego de palabras latino mediante, de “La cosa freudiana”: “El comercio de largo alcance de la verdad no pasa ya por el pensamiento: cosa extraña, parece que en lo sucesivo pase por las cosas: *rébus*, es por ti por quien me comunico” (395). Jean-François Lyotard dedica un importante y pertinente desarrollo a esta cuestión en *Discurso, figura* (362-374).

¹⁰ Una historia clásica y ejemplar de la configuración de este medio formal para la crítica de arte es la tesis doctoral de Walter Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*: la crítica de arte romántica se sostiene en la condición de que “la obra de arte, en virtud de su forma, es un momento del *medium* absoluto de la reflexión” (115).

fenomenología, del marxismo lukácsiano, de la lingüística estructural o del psicoanálisis lacaniano, los ‘nuevos críticos’ invierten la ecuación ‘ilustrada’ de Picard –y con esto dan origen al orden de verdad al que podrá apuntar la teoría literaria en sus inicios polémicos. Para ellos, automatismos son más bien los del discurso público ‘de orden superior’ de que se sirve el yo del escritor cuando quiere decir algo intencionalmente con su obra: los de la ideología, los de los sistemas de signos y los del significante, es decir la ‘naturalidad’ de la palabra que Barthes identificará más tarde con lo que llamará la *doxa* –y con la verdad como hueste de metáforas petrificadas de Nietzsche (“Sobre verdad y mentira...” 25, 29), una “verdad” que el propio Barthes pondrá en este contexto claramente entre comillas (“El placer del texto” 69).

En 1966, tras explorar largamente el “verosímil crítico”, es decir, el conjunto de convencionalismos en que se basaban las concepciones de literatura, crítica, sujeto, forma y verdad de Picard y, por lo tanto, de la historia de la literatura tal como se concebía en la universidad parisina en ese momento, Barthes afirmará que lo que haya de “verdad objetiva” en la literatura se juega en reconocer que el lenguaje es su “materia misma” (*Crítica y verdad* 39) porque “el lenguaje [...] es el sujeto” (73). Lejos de considerarlo el elemento mediador capaz de imponer orden formal entre los materiales sensoriales primordiales de la obra a partir de su dependencia del anclaje extratextual constituido por un sujeto autocentrado, para el Barthes de *Crítica y verdad* el lenguaje es ese mismo material, y “una misma y única verdad se busca, común a toda habla, ya sea fictiva, poética o discursiva, porque en adelante es la verdad de la palabra misma” (49) –o, más precisamente, “la verdad de la escritura” (82) con la que cierra el texto–, en su acceso a “otra lógica”, la de “la región desnuda de ‘la experiencia interior’” (49). Jacques Lacan y Claude Lévi-Strauss son, en este momento, juntos, ejemplos de esta “crisis general del comentario” de carácter conceptual (50) y formal que hace que también una nueva idea de crítica se desprenda de este nuevo orden de verdad. La verdad habla en el lenguaje pero más allá de la forma y del sujeto. Por tanto, la verdad de la obra no puede ser ya resultado de un juicio estético-formal sino “enigma” a develar; pero –explícitamente contra los presupuestos ilustrados de Picard– su aparición depende de la liberación de la obra de “las sujeciones de la intención” (62) y de la explicitación de su sometimiento, en cambio, a “la gran escritura mítica en la cual la humanidad intenta sus significaciones, es decir sus deseos” (63), que debería ser el nuevo medio material de la crítica.

El Lacan de “El seminario sobre ‘La carta robada’” había afirmado –claramente en esta misma línea y seguramente como antecedente de los planteos de Barthes en 1963, según se explicita en *Crítica y verdad*–, que el sujeto es enteramente dependiente del orden simbólico del significante (“El seminario sobre ‘La carta robada’” 6), y que su verdad coincide con su propia escisión respecto de sí provocada por esa dependencia (Lacan, “La ciencia y la verdad” 856; Derrida, “El cartero de la verdad” 181). O sea, que el sujeto no puede constituirse como anclaje o garante trascendental para la verdad por fuera del lenguaje. Esta dependencia es la que hace que Lacan afirme en este momento de su enseñanza que la verdad tiene una estructura u “ordenamiento de ficción” (“El seminario sobre ‘La carta robada’” 11), es decir que, en tanto siempre dicha, la verdad no puede considerarse algo que exceda el dispositivo analítico fundamental del intercambio verbal. A través de otro famoso aforismo –o, en este caso, prosopopeya–, “yo, la verdad, hablo” (“La cosa freudiana” 391-394, “La ciencia y la verdad” 845-847), Lacan

expondrá más tarde las consecuencias últimas de este ‘giro lingüístico’ de la verdad: “que no hay metalenguaje (afirmación hecha para situar a todo el lógico-positivismo), que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo” (“La ciencia y la verdad” 846). Que, según un último aforismo lacaniano, el inconsciente esté estructurado como un lenguaje es la consecuencia más clara de este estatuto de la verdad en el psicoanálisis, y por supuesto en el horizonte de los ‘nuevos críticos’ como Barthes. El medio de la verdad ya no se constituye como formal, sino que es de orden material. Cambian así las concepciones de lenguaje, sujeto y crítica.

Pero, ya en la década de 1970, Jacques Derrida acusará, redoblando la apuesta materialista, al Lacan de “El seminario sobre ‘La carta robada’”, de sostener “un discurso sobre la verdad del texto” y de proferir “en general el discurso de la verdad, la verdad de la verdad” (“El cartero de la verdad” 156; también 167), es decir, de seguir sosteniendo un metalenguaje a partir de la idealización y apropiación del significante (215), que sería correlativo de su continuación en el uso de aquella categoría. Con esto, Derrida terminará de instaurar el prejuicio sobre la verdad en teoría¹¹ y radicalizará la idea de un medio material de la verdad, acusando a Lacan de haberlo desnaturalizado.

Barthes también tenderá más tarde a desplazar aquel primer momento de “generalización del sujeto” en el lenguaje hacia una noción de texto, lo cual implicará oportunas radicalizaciones –como la de “La muerte del autor”, que Barthes explicará también citando al Nietzsche de *La voluntad de poder* (“El placer del texto” 101), y usando la metáfora de “una araña que se disuelve en las segregaciones constructivas de su tela” (104). Michel Foucault explicará este mismo movimiento de otro modo, pero haciendo también referencia a Nietzsche: de la crítica nietzscheana a la “profundidad de la conciencia” se sigue la restitución de la profundidad “ahora como secreto absolutamente superficial”, como “un ademán y un pliegue de la superficie” (*Nietzsche, Freud, Marx* 38-39), y la apertura radical a la interpretación como “tarea infinita” (40) que tiene primacía respecto de cualquier “verdad en reposo” (45), incluso la de los signos como sistema (48; también “Nietzsche, la genealogía, la historia” 18).

A lo largo de la historia de la crítica barthesiana, la subjetividad generalizada en el texto tenderá a abandonar cualquier resto de formalismo y a identificarse más bien con sus factores materiales de heterogeneidad y diferencia, con el individuo singular pero en tanto “cuerpo de goce” (“El placer del texto” 102), es decir, incluso

¹¹ Más tarde, Lacan teorizará la escisión del sujeto precisamente como la “división entre el saber y la verdad” (“La ciencia y la verdad” 835, 842, y desarrollos posteriores significativos en varios seminarios, especialmente en el capítulo VIII del seminario 20, *Aun*). Incluso la postulación psicoanalítica de una verdad del sujeto sobre la que este nada quiere saber (que implica que el psicoanálisis renuncie “a que a cada verdad responda su saber” (“La ciencia y la verdad” 847) y que, por lo tanto, la verdad no pueda ser dicha sino a medias (“Televisión” 535)) será objeto de impugnación por parte del discurso teórico, que verá en ella la última supervivencia del *cogito* cartesiano –aunque no “suturado” (“La ciencia y la verdad” 840) o “saturado”, pero de todos modos “calculable” (841) y situado, dirá Lacan. Podría afirmarse –aunque es materia de disputa interpretativa (se puede revisar, por ejemplo, Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto* 176-177; en contra, Alain Badiou, *Lacan* 88-97 y 171-176; y una posición más matizada en François Balmès, “La verdad denigrada” y “Curación y verdad”)– que la afición de Lacan al uso de la noción de verdad, que conservará hasta el final de su enseñanza, permitiría trazar una línea demarcatoria respecto de los llamados posestructuralistas, a cuyas operaciones respecto de la verdad nos referiremos a continuación.

más allá o más acá del sentido –abandonando cualquier último lastre formal, autocentrado, ilustrado. Frente al medio de ese cuerpo, la verdad del texto quedará excluyentemente del lado de la moral del “sistema centrado”, es decir, de “una filosofía del sentido” (“El placer del texto” 105). Figura nietzscheana que tiende a pensarse como signatura del posestructuralismo del Barthes de la década del 70, este cuerpo de goce de *El placer del texto* excede a la vez al sujeto centrado sobre sí –aunque sea como mero vacío o ausencia–, a la forma e incluso a la verdad misma, como algo del orden ya no solo del juicio, sino incluso del sentido y el lenguaje¹².

Así, de una verdad a otra y luego más allá, se configura, entonces, una parte del derrotero de la reflexión teórica sobre este tema. Barthes primero cuestiona una noción de verdad objetiva sobre la literatura que depende de una noción de medio formal y una correlativa figura de sujeto autocentrado que rechaza, luego extiende los alcances de esa subjetividad amparado en los descubrimientos de la fenomenología y la lingüística estructural, y alumbra así una noción alternativa de verdad, de carácter material, es decir, sustraída creciente y progresivamente a las definiciones idealistas del sujeto. Pero el desarrollo de su teoría de la textualidad terminará dando lugar a una impugnación progresiva incluso de esta noción alternativa –‘estructuralista’, se la podría llamar– de verdad a partir de una reivindicación del goce corporal real implicado por la lectura, más del orden del afecto que del sentido y de la forma, y definitivamente sustraído a la representación.

Medio material y plural de lecturas como remisión al origen

A propósito de la verdad, del neonietzscheanismo francés –que supone una singular (y conocida) reinterpretación en clave post-saussuriana del eterno retorno y la voluntad de poder nietzscheanos como juego de diferencia y repetición¹³–, tendremos dos versiones mayores, entre las que el vocabulario de los estudios literarios influidos por la teoría estará tensado hasta por lo menos principios de este siglo, pero que sin embargo comparten una operación fundamental. Una versión es, claro está, la de la deconstrucción derridiana, luego también desarrollada por Paul de Man, a partir sobre todo de los planteos de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. La otra es la de *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze –y los innumerables desarrollos y glosas posteriores de sus argumentos–, más centrada en los textos de Nietzsche de finales de la década de 1880.

Pretender seguir extrayendo verdad del movimiento de generalización del sujeto en el lenguaje implica una idealización –‘fonocéntrica’, dirá Derrida– basada en la idea de que puede, de todos modos, coincidir consigo mismo en algún tipo de realización plena y auténtica de su esencia (“El cartero de la verdad” 204, 208-209), aun cuando esta se sustraiga aparentemente, en su materialidad, a la metafísica del querer-decir intencional. Desde la perspectiva de Derrida, la verdad no es de otro orden que de la figura, más precisamente de la metáfora (157), y de este modo resulta un efecto de la diseminación textual, y no al revés. Poder pensar la verdad del movimiento material del texto –bajo la figura del significante y la

¹² Si bien la noción de goce barthesiano proviene indubitablemente del Lacan maduro, las dinámicas en las que entra en cada campo de pensamiento son bien diferentes.

¹³ Jacques Derrida, “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989; Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

escisión del sujeto, por ejemplo en Lacan– implica, en cambio, distinguir y jerarquizar en aquél lo propio por sobre lo figurado (166), es decir, seguir formalizando. El gesto más propio de la formalización –que Derrida denuncia en Lacan (172)– es suponer que lo que en la materialidad del texto y la escritura es movimiento de la diferencia puede constituirse como recorrido, pero sin resto ni desvío (176). Estos últimos son, para Derrida, irreductibles a cualquier concepción lógico-gramatical del lenguaje, y, por tanto, “no-verdad inverificable” (207), figuración resistente en su materialidad medial. La ficción es, según Derrida, en este sentido de desvío y figuración radicales, una “letra [o carta] abierta, muy abierta” (182), supone una apertura afirmativa radical de la repetición –que ya no se estructura alrededor de la castración, la falta y la pulsión de muerte como instancias no empíricas, pero al menos formalizables desde la perspectiva de Lacan– y transforma completamente las operaciones de lectura.

Paul de Man desarrolla y generaliza este punto haciendo del tropo retórico “el paradigma lingüístico por excelencia” (*Alegorías de la lectura* 128). Según su punto de vista, el lenguaje es un medio de inversión o sustitución de polaridades binarias “sin atender al valor de verdad de estas estructuras” (131). A partir de esta base, de Man está sobre todo interesado en destacar los riesgos de reapropiación formalizante que supone llamar “texto al sujeto” (135) –implicando con esto, por ejemplo, que es posible deshacerse de los peligros de la retórica a partir de su reconocimiento como tal, de concentrar sobre ella la atención y denunciarla según “la tranquilizadora convicción de que es legítimo hacer cualquier cosa con las palabras siempre que sepamos que una mente rigurosa, plenamente consciente del poder equívoco de los tropos, es la que lleva las riendas” (155). La afirmación literaria del medio retórico, a la manera de Nietzsche, no deja de ser, para de Man, “una alegoría irónica” (139) de la que no se puede saber si proporciona o no conocimiento alguno (147-148), echando así por tierra cualquier pretensión de análisis formal. La materialidad del medio figural es inmanente, pero en su resistencia a cualquier resolución estético-formal: es por eso que se constituye, precisamente, como medio.

La otra lectura francesa de Nietzsche a propósito de la verdad es la de Deleuze. Él entiende la verdad como oposición reactiva a la vida, y también invierte la máxima que sostiene que son “fuerzas extrañas al pensamiento” (*Nietzsche y la filosofía* 146) las que nos desvían de la verdad y nos llevan al error: “cuerpos, pasiones, intereses sensibles” (146). Al contrario, “lo verdadero no es el elemento del pensamiento” (148), sino el valor, directamente ligado a dichas fuerzas. La verdad pone el poder inmanente de la vida en contra de ella misma a partir de la intención moralizante hacia un supuesto ‘reino de lo verdadero’. Esta voluntad de verdad es en última instancia voluntad de nada, nihilismo, que separa la vida de lo que ella puede (134-138). Toda verdad fue en primer lugar un valor en relación con una voluntad de pensar. Por esto no hay verdad en sí, como universal abstracto, salvo como sanción de los poderes del mundo (146-147). Así, indica Deleuze,

se trata de saber a qué *región* pertenecen ciertos errores y ciertas verdades, cuál es su *tipo*, *quién* los formula y los concibe [...]: ésta es la tarea realmente crítica y el único medio de reconocerse en la “verdad” (149).

El Foucault genealogista, deudor de esta interpretación deleuziana de Nietzsche, desarrollará ejemplarmente esta tarea crítica tipológica y regional. La verdad cede su lugar de origen esencial de la interpretación histórica al descubrimiento de “que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni

el ser, sino la exterioridad del accidente” (“Nietzsche, la genealogía, la historia” 13). El Foucault de los años 70 se hará completo eco del perjuicio de la verdad para la vida señalado por Nietzsche –pero también de la singular interpretación histórico-epocal de Nietzsche por parte de Heidegger– con la noción de “régimen de verdad” (“Verdad y poder” 187), es decir, “el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder” (188), “un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados” (189), que es la forma que aquí toman los interrogantes de Deleuze. Esta “economía política de la verdad” regula su producción discursiva, su difusión y consumo y, por supuesto, los debates y enfrentamientos por ella. Desmarcándose ya completamente del paradigma estructural althusseriano-lacaniano, Foucault instará a pensar “no en términos de ‘ciencia/ideología’”, sino [...] de ‘verdad/poder’” (188), y por lo tanto a no “criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia”, sino a “constituir una nueva política de la verdad” (189). El vitalismo nietzscheano se constituye así en operación habilitante para la interrogación práctica, según nuevas formas de vida y experiencia, de los mecanismos reactivos naturalizados de ‘sustanciación’ de la verdad.

En relación con este punto, Deleuze se refiere, en su *Nietzsche y la filosofía*, a “un poder afirmativo y artista”, que es capaz de hacer “de lo falso un poder elevado [...] que halla su realización, su verificación, su devenir-verdadero, en la obra” (148). Hay “verdades más duraderas que las verdaderas históricas y eternas reunidas: las verdades del porvenir” (152). Es cierto que, sobre esta base, Deleuze terminará haciendo un elogio de la filosofía (149-152), más que de la crítica literaria. Sin embargo, de estos planteos pudo desprenderse una modalidad de crítica literaria bien alternativa respecto de la que en esos años (*Nietzsche y la filosofía* es de 1962) todavía podía defender Raymond Picard, y en la que sin dudas podemos reconocer la política de las operaciones de lectura a que nos referíamos al comienzo de este trabajo: una crítica activa, afirmativa, que surge más de una experiencia valorativa absolutamente singular –una verdadera operación de lectura– que de un método o un juicio objetivos (153,155).

De Man rechazaría el giro activo y vitalista de este neonietzscheanismo porque, según su interpretación de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, la retórica de tropos, en realidad, desarma las pretensiones performativas y activas de la retórica como persuasión (*Alegorías de la lectura* 155). Y esto implica que no pueda considerarse el texto y la crítica como una simple acción performativa –es decir, ni verdadera ni falsa, sino mero acaecer de la voluntad de poder como creación de nuevos valores–, dado que, como dice de Man a propósito de un fragmento póstumo de Nietzsche,

el texto deconstruye la autoridad del principio de contradicción mostrando que este principio es un acto, pero, cuando actúa este acto, no consigue realizar el propósito al que el texto debe su status como acto (149).

En última instancia, “la diferenciación entre el lenguaje performativo y constativo [...] es indecible” (154) y supone una “aporía” (156) que se pone en juego en cada acto como operación de lectura. De hecho, por eso mismo la lectura es una operación: porque interviene y a la vez queda inevitablemente subsumida en el campo estratégico de esta indecidibilidad que le sirve de medio. Es posible preguntarse, sin embargo, si las operaciones de lectura que surgen de la aporía de de Man agotan todo acto crítico; a esto se dirigirá la hipótesis de mi conclusión.

Quizás en el último Barthes se pueda encontrar un intento de síntesis de estas dos interpretaciones de Nietzsche que, en cierta forma, deja una puerta abierta para una rehabilitación posible de la noción de verdad dentro de este marco. En *Fragmentos de un discurso amoroso*, Barthes partirá de entender la verdad –como Derrida, como De Man– como figura. El personaje del enamorado construido por Barthes afirmará:

No es la verdad lo que es verdadero, es la relación con el señuelo lo que se vuelve verdadero. Para estar en la verdad basta obstinarme: un ‘señuelo’ afirmado infinitamente, contra viento y marea, se vuelve una verdad. (Queda por saber si no existe, al fin de cuentas, en el amor-pasión, un pedazo de verdad... verdadera) (186).

La verdad ha dejado definitivamente de ser algo del orden del sujeto, del sentido y del texto, para serlo del yo como individuo singular, de la figura y del afecto. *Fragmentos de un discurso amoroso* formula una teoría de lo imaginario, que ha analizado en detalle Éric Marty¹⁴, en que la singular teoría de los afectos textuales que podía desprenderse de *El placer del texto* se termina de desprender de cualquier lastre ‘lingüístico’. Queda así abierta la posibilidad de una salida afirmativa de la aporía demaniana que sin dudas le debe mucho a las “verdades del porvenir” de Deleuze: la proporcionada por la obstinación imaginaria y activa en el señuelo, en la figura.

Verdad e inmediatez

Creo que las dos versiones neonietzscheanas francesas de la verdad y su posible síntesis, en gran parte responsables de la epistemología de las operaciones de lectura para los estudios literarios a la que me refería al comienzo de este trabajo, tienen una base común, que se puede encontrar en la interpretación heideggeriana de la crítica de la metafísica de Nietzsche¹⁵. La ontología heideggeriana hace de un medio –por ejemplo, el lenguaje– en su carácter de persistente ‘fondo’ –la historia del ocultamiento del ser– la condición de posibilidad del sentido y de lo que es en general. Este constructivismo radical del sentido –es decir, la idea de que este depende circularmente de condiciones materiales que lo exceden al infinito– supone, una vez extrapolado al campo de los estudios literarios, que la teoría dé cuenta de esas condiciones de posibilidad, como una tarea infinita ya sea de vigilancia deconstructiva respecto de cualquier naturalización ‘temática’, ya sea de interrupción genealógica contingente de cualquier pretendida necesidad naturalizada a propósito del sentido. Aunque los neonietzscheanos franceses se desprendan explícitamente de la ontología e incluso de la consideración exclusivista del lenguaje como “casa del Ser” del Heidegger maduro, las dos versiones revisadas arriba siguen partiendo del presupuesto de que la verdad se

¹⁴ “Sobre los *Fragmentos de un discurso amoroso*. Reflexiones sobre la imagen”, en Roland Barthes, *el oficio de escribir*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

¹⁵ Con esto me refiero no solo al monumental Nietzsche de Heidegger, sino sobre todo al modo en que su pensamiento permeó completamente la recepción de Nietzsche en el contexto francés. Por supuesto, sería imposible desarrollar aquí un análisis del valor de la interpretación heideggeriana y de su relación con la de los neonietzscheanos franceses. La ausencia de un claro deslinde por parte de estos últimos muestra que, si bien la obra de Heidegger se prestó menos para su interpretación innovadora –habida cuenta también de la fuerza de la ortodoxia de los heideggerianos ‘oficiales’ en Francia–, las lecturas de Heidegger por parte de Foucault, Derrida y Deleuze se entretajeron con las de Nietzsche hasta el punto de hacerlos indiscernibles, y al veredicto crítico de Heidegger sobre Nietzsche –“consumación de la metafísica”– o bien un malentendido, o bien una conclusión aplicable a la propia ontología heideggeriana, según los casos.

da siempre en el marco de un medio material generalizado al infinito que 'excede' lo veritativo: el de la retórica de tropos en De Man, el del juego de las fuerzas activas y reactivas en el Deleuze de *Nietzsche y la filosofía*, el de las políticas de la verdad en el Foucault genealogista. La verdad puede no ser ya un patrimonio exclusivo del lenguaje y del sentido, incluso del texto, pero lo sigue siendo de un medio que la condiciona, aunque este sea el del devenir mismo de la diferencia. Por supuesto que no se trata de una fundamentación trascendental en sentido clásico; sin embargo, la idea de que cualquier verdad depende de un conjunto de condiciones de posibilidad que ocupan un lugar material, 'presente' pero en cierta forma a la vez oculto o virtual, está en el corazón de las operaciones de lectura habilitadas por la teoría literaria. La historia de la crítica literaria tradicional es concebida como la del olvido de la lectura y del texto –tema que recorre el pensamiento de Barthes y de Man–; ellos se constituyen así, por tanto, en el medio olvidado de la verdad en literatura, y esta solo en efecto posible de una operación de lectura de un texto que es, en sí mismo, plural –valga la paradoja. El texto es el medio teórico material por excelencia de las operaciones de lectura que hace que estas puedan concebirse constitutivamente como del orden de un plural, de una multiplicidad. La tarea del teórico de la literatura frente a los objetos de su disciplina será, por tanto, sentar las condiciones que conformen un medio capaz de sostener ese plural para su lectura. Contra el medio formal que era el de la crítica para un historiador de la literatura del siglo XX como Picard¹⁶, la tarea de los neonietzscheanos franceses, leída y apropiada desde los estudios literarios académicos bajo la forma de la teoría literaria, se traduce en la conformación y estabilización de un medio –se lo llame texto, diferencia, devenir, etc.– que garantice la apertura de un plural y, por lo tanto, las condiciones de una lectura radicalizada, ontologizada, elevada a un estatuto fundamental en tanto operación en ese medio. Sin embargo, esta concepción de la lectura como modalidad más general de la experiencia es una operación creacionista –y por lo tanto, de todos modos, un idealismo del sujeto– que implica el perenne giro interpretativo que la reconduce a un origen no cualificado capaz de fundar el sentido en su misma apertura, en su tener lugar siempre en *statu nascendi*. A esta ontología pluralista deberá oponerse estrictamente cualquier intento contemporáneo de rehabilitación de la verdad para los estudios literarios, que, al contrario, debería partir de la posibilidad de interrogación de la continuidad de cualquier medio que pretenda dar lugar, simplemente, a un plural de lecturas.

Entiendo que el aporte de una teoría literaria contemporánea a la cuestión de la verdad en los estudios literarios debería cuestionar la idea de que una lectura crítica es una operación de reconducción de sus objetos a un medio material que se postula como indiferenciado y por eso plural. Lejos de surgir de la remisión a un medio radicalmente indiferente y no cualificado, una lectura crítica debería ser

¹⁶ Esta idea formalista de medio persiste como tal, aunque en su versión negativa, en las ideas sobre la relación dialéctica entre arte y verdad de Theodor Adorno (al respecto, se puede revisar el reciente libro de Owen Hulatt *Adorno's Theory of Philosophical and Aesthetic Truth*, New York, Columbia University Press, 2016) –y traza, de paso, el límite respecto de cualquier lectura adorniana de los nuevos medios de comunicación y de la conformación de la literatura en un contexto dominado por sus vertiginosas transformaciones como el actual. Sin embargo, cabe preguntarse si un trabajo teórico sobre la teoría estética de Adorno que desenlazara, por ejemplo, su rígida –aunque dialéctica– ecuación de lenguaje, forma y poesía, no podría proporcionar, desde su versión negativa, un modelo para la posibilidad de pensar cualquier interrupción veritativa de un medio dado, se lo defina o no como formal.

concebida más bien como un momento de sustracción radical a ese medio. En una cadena de lecturas dominante, potencialmente infinita en su desarrollo y despliegue –por ejemplo, y especialmente, en el marco del esquema orientado a la publicación de la investigación literaria actual–, una lectura crítica, lejos de postularlo como condición oculta u olvidada de su misma operación, expone y hace visible ese plural como medio, y con ello le impone un límite cualificado. El saber del texto, o del discurso, o de la diferencia, o del devenir se encuentra con su verdad, que es precisamente aquello que su presunta infinitud excluye sistemáticamente. Creo que, en este contexto, volvería a ser completamente legítimo el uso de la categoría de verdad en los estudios literarios. Aquí –como simple hipótesis, pero en este sentido preciso–, y para concluir, se podría decir que se trataría de una verdad como acto de inmediatez¹⁷.

Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain, *Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995. Le Séminaire*, Paris, Fayard, 2013.
- Balmès, François, “La verdad denigrada” y “Curación y verdad”, en *Dios, el sexo y la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008; pp. 35-59.
- Barthes, Roland, “El placer del texto”, en *El placer del texto y Lección inaugural*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Crítica y verdad*, México, Siglo XXI, 2004.
- Ensayos críticos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003.
- Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1993.
- Sobre Racine*, México, Siglo XXI, 1992.
- Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 1988.
- Calvet, Louis-Jean, *Roland Barthes. Biografía*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- De Man, Paul, *Alegorías de la lectura*, Barcelona, Lumen, 1990.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Derrida, Jacques, “El cartero de la verdad”, en *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, México, Siglo XXI, 1986.
- Doležal, Lubomír, *Heterocósmica. Ficción y mundos posibles*, Madrid, Arco/Libros, 1999.
- Dosse, François, *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004.

¹⁷ La pertinencia de un desarrollo ulterior de esta hipótesis se explicita si se tienen en cuenta las líneas de investigación abiertas en los últimos años a partir de los nuevos medios digitales y el impulso que dieron a una completa renovación de la noción de medio material más allá de su vinculación exclusiva con la significancia, el sentido y la comunicación. Me refiero tanto a los estudios socioculturales acerca de la mediatización (por ejemplo Stig Hjarvard, *The Mediatization of Culture and Society*, New York, Routledge, 2013 y la compilación de Knut Lundby *Mediatization of Communication*, Berlin and Boston, de Gruyter, 2014) como, sobre todo, a los trabajos en la estela del pensamiento de Friedrich Kittler (*Discourse Networks*, Stanford, Stanford University Press, 1990; *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford, Stanford University Press, 1999); Jussi Parikka, *What is Media Archeology?*, Cambridge, Polity Press, 2013 y *A Geology of Media*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 2015; y John Durham Peters, *The Marvelous Clouds. Towards a Philosophy of Elemental Media*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2015, entre otros.

- Doubrovsky, Serge, *Pourquoi la nouvelle critique. Critique et objectivité*, Paris, Mercure de France, 1967.
- Foucault, Michel, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991; pp. 7-29.
 "Verdad y poder", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991; pp. 175-189.
Nietzsche, Freud, Marx, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.
- Gibbons, Michael y otros, *La nueva producción del conocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1997.
- Guillory, John, *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1993.
- Hollinger, David A. (ed.), *The Humanities and the Dynamics of Inclusion since World War II*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Johnson, Bárbara, *La carta robada: Freud-Lacan-Derrida*, Buenos Aires, Tres Haches, 1996.
- Lacan, Jacques, "El seminario sobre 'La carta robada'", en *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; pp. 5-55.
 "La ciencia y la verdad", en *Escritos II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; pp. 834-856.
 "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis", en *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; pp. 384-418.
 "Televisión", en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012; pp. 535-572.
- Lamarque, Peter, *The Opacity of Narrative*, London and New York, Rowman & Littlefield, 2014.
 y Stein Haugom Olsen, *Truth, Fiction and Literature. A Philosophical Perspective*, Oxford and New York, Clarendon, 1996.
- Lyotard, Jean-François, *Discurso, figura*, Buenos Aires, Buenos Aires, La Cebra, 2014.
- Major, René, *Lacan avec Derrida*, Paris, Flammarion, 2001.
- Muller, John P. y William J, Richardson (eds.), *The Purloined Poe. Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1988.
- Nietzsche, Friedrich, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en Nietzsche y Hans Vaihinger, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1996; pp. 15-38.
La ciencia jovial, Caracas, Monte Ávila, 1990.
La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 2005.
Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza, 2007.
- Picard, Raymond, *Nouvelle Critique ou nouvelle imposture*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1965.
- Samoyault, Tiphaine, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, 2015.
- Schaeffer, Jean-Marie, "Fictional vs. Factual Narration", en Peter Hühn y otros, *Handbook of Narratology*, Berlin and New York, de Gruyter, 2009; pp. 98-114.
- Searle, John R., "The Logical Status of Fictional Discourse", *New Literary History*, Vol. 6, No. 2, 1975; pp. 319-332.
- Topuzian, Marcelo, "La teoría contra la historia", *Filología*, XLIII, 2011; pp. 147-170.
Volver al futuro... de la teoría. Buenos Aires, Eduntref, en prensa.

- Trow, Martin, "Reflections on the Transition from Elite to Mass to Universal Access: Forms and Phases of Higher Education in Modern Societies since WWII", en James Forest y Philip Altbach. (eds.). *International Handbook of Higher Education*, vol. I, Dordrecht, Springer, 2006; pp. 243-280.
- Weber, Jean-Paul, *Néo-critique et paléo-critique ou Contre Picard*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1966.
- Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.