



# FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Formalismo, estructuralismo  
y (post)estructuralismos



BILY LÓPEZ  
COORDINADOR

UNAM • FFyL



# FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Formalismo, estructuralismo y  
(post)estructuralismos



BILY LÓPEZ  
COORDINADOR

# FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Formalismo, estructuralismo y  
(post)estructuralismos

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México

# EKATÓ

Esta publicación ha sido posible gracias al financiamiento del proyecto PAPIIT IM402923 "Filosofía del lenguaje: más allá del paradigma vigente", otorgado por la Dirección General del Personal Académico.

*Filosofía del lenguaje. Formalismo, estructuralismo y (post)estructuralismos*

Bily López; Adriana Azucena Rodríguez; Karla Montalvo de la Fuente; Natalia E. Talavera Baby; Belinda Ortiz; Renato Huarte Cuéllar; Juan Manuel Rodríguez; Erika Lindig Cisneros; Ana María Martínez de la Escalera; Rosaura Martínez Ruiz; Daniela G. Ruvalcaba; Cuitláhuac Moreno Romero.

**Colaboración.** Bily López (coordinador); Juan Antonio Zacarias Rosado (cuidado de edición); Alejandra Torales M. (diseño de interiores); Daniela Macías Galván (colaboración al diseño); Mary Frances Rodríguez Van Gort (coordinador de serie); Roberto de Jesús Villamil Pérez (coordinador de serie); Federico José Saracho López (coordinador de serie); Juan Carlos Hernández Vera (coordinador de serie).

**Serie.** Ekató

Edición. 1ª. 2025.

DR. © 2025 Los derechos patrimoniales pertenecen a la UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México, México.

ISBN 978-607-587-173-8

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.  
Circuito Interior. Ciudad Universitaria, s/n. C.P. 04510.  
Coyoacán Ciudad de México, México.  
coord.publicaciones@filosunam.mx

Forma sugerida de citar:

López, B. (2025). *Filosofía del lenguaje. Formalismo, estructuralismo y (post)estructuralismos*. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.  
<https://ru.atheneadigital.filosunam.mx/>

Excepto donde se indique lo contrario, este contenido digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual (CC BY-NC) 4.0 Internacional.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.es>

Para un uso diferente escribir a: [ru.atheneadigital@filosunam.mx](mailto:ru.atheneadigital@filosunam.mx)

Con la licencia  usted es libre de:

**Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

**Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

**Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

**No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

En los casos que sea usado el presente contenido digital, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# PRÓLOGO

## HACIA OTRA DIMENSIÓN DEL GIRO LINGÜÍSTICO (Y DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE)

BILY LÓPEZ

La riqueza del pensamiento filosófico sobre el lenguaje está aún por descubrirse. Pese a que a lo largo de toda la historia de la filosofía la pregunta por el lenguaje ha sido constante y desde ahí se han generado planteamientos no sólo relevantes sino indispensables para el desarrollo del pensamiento, y pese a la explosión multicolor que fue el siglo XX para el análisis filosófico del lenguaje, todavía hoy, aunque cada vez con menos fuerza, el rubro *filosofía del lenguaje* suele resguardarse para pensar la filosofía analítica de corte anglosajón que reflexionó sobre el lenguaje durante el siglo pasado, cuyas preocupaciones centrales estuvieron — y siguen estando— agrupadas en torno a la verdad como adecuación, la relación denotativa entre palabras y cosas, así como en torno a cuestiones relativas al significado de las palabras en la búsqueda de la verdad.<sup>1</sup>

Por fortuna, la reducción de la filosofía del lenguaje a los aportes de Frege, Russell, Whitehead y, en general, de la tradición analítica, no es más un consenso absoluto. Desde hace algunas décadas es posible asumir que, en filosofía, el siglo XX fue, en general, el siglo del lenguaje. Desde que Richard Rorty y Gianni Vattimo aventuraron sus tesis en

<sup>1</sup> Para abundar sobre cómo este sesgo de exclusividad es francamente inconveniente para el pensamiento, véase Bily López, *Filosofía del lenguaje. Horizontes y territorios*, México, Colofón, 2018, así como Bily López, *Filosofía del lenguaje. Retórica y poesía*, Sevilla, FFYL-UNAM/Fénix editora, en prensa. En dichas obras, se abunda en este planteamiento, y también en la necesidad de reconstruir eso que se conoce como *filosofía del lenguaje* desde horizontes más diversos y plurales. Asimismo, Daniela G. Ruvalcaba ofrece un panorama de esta cuestión en el texto de su autoría, incluido en este volumen.

torno al giro lingüístico,<sup>2</sup> así como en torno al lenguaje como la nueva *koiné* de la filosofía,<sup>3</sup> numerosos pensadores y pensadoras aprendieron a suscribir esto como un consenso, y a ver en las tradiciones analítica y continental de la filosofía los dos grandes bastiones desde los que el lenguaje se pensó filosóficamente en el siglo pasado.<sup>4</sup> No obstante, aunque lo anterior es parcialmente cierto, se puede cavar todavía más hondo.

Es preciso reconocer que la investigación filosófica sobre el lenguaje puede llevarse a cabo desde numerosas perspectivas. Una de ellas puede ser la historicista, que a través de una mirada aguzada y centrada en el lenguaje, puede ser capaz de reconstruir la historia entera de la filosofía desde la perspectiva del lenguaje; en efecto, en Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, en todo el helenismo y en una buena parte de la Edad Media, así como en la modernidad de Kant y Hegel, o en la tardomodernidad de Nietzsche y Freud, hasta llegar a la época contemporánea, es posible encontrar meticulosos análisis en torno al lenguaje, que pondrían de relevancia su importancia para el desarrollo del pensamiento.<sup>5</sup> Otra perspectiva más se puede ensayar desde una mirada temático-conceptual en la que se observen y analicen tópicos específicas en torno al lenguaje a lo largo de la historia de la filosofía, para, desde ahí, ver algunos temas y problemáticas recurrentes en numerosos autores, tales como la relación entre palabras y cosas, el papel del lenguaje en la creación de conceptos y la determinación de problemáticas, la naturaleza del significado, la relación entre retórica y

<sup>2</sup> Cf. Richard Rorty, *El giro lingüístico*, trad. de Gabriel Bello, Barcelona, Paidós, 1990.

<sup>3</sup> Cf. Gianni Vattimo, "Hermenéutica: nueva *koiné*", en *Ética de la interpretación*, trad. de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 55-71.

<sup>4</sup> Cf. Bily López, "Prólogo. Pensar el lenguaje", en *Filosofía del lenguaje. Horizontes y territorios*, pp. 9-23. En dicho texto, y en el libro en general, se abunda sobre cómo diferentes tradiciones en la historia de la filosofía, y no sólo en el siglo pasado, han reflexionado minuciosamente sobre el lenguaje más allá del sentido, la referencia y la verdad como adecuación.

<sup>5</sup> Cf. Bily López, "Prólogo. Pensar el lenguaje", en *Filosofía del lenguaje. Horizontes y territorios*, pp. 13-15, así como Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, FCE, 2005.

filosofía, entre poesía y filosofía, o bien, el papel decisivo del lenguaje en la comprensión de la ontología;<sup>6</sup> acaso dentro de este mismo rubro, podría pensarse en una reconstrucción, no de las continuidades, sino de las discontinuidades, diferencias o intraducibilidades, que el lenguaje introduce en las prácticas y los conceptos filosóficos a lo largo de la historia, lo cual tensaría y enriquecería —vía el lenguaje— nuestra comprensión misma de la filosofía.<sup>7</sup> Una más, que atañería específicamente al siglo XX, es aquella que penetra en las diversas tradiciones de la filosofía contemporánea y es capaz de observar que la distinción entre filosofía analítica y filosofía continental no es más que un marco demasiado tosco, demasiado impreciso, para llevar a cabo el análisis.

En efecto, si se observan con detalle los análisis filosóficos que sobre el lenguaje tuvieron lugar en el siglo pasado, se puede descubrir que en el interior de lo que se concibe como filosofía analítica, las cuestiones relativas a la semántica, la lógica y la pragmática constituyen por sí mismas fuentes de reflexión que podrían considerarse por separado para luego multiplicar los análisis en las diferentes relaciones que se dan entre ellas y otras problemáticas. Por otra parte, en lo relativo a lo que suele considerarse como filosofía continental, la diversificación es aún más dramática, pues un solo rubro resulta insuficiente para dar cuenta de las reflexiones que acontecieron en el formalismo, la lingüística, el psicoanálisis, la lingüística estructural, el post-estructuralismo, la semiótica, la fenomenología, la hermenéutica en sus diferentes vertientes, la teoría crítica, la narratología, así como en la teoría y la crítica literarias. En este sentido, atendiendo a esta diversidad, en este libro

<sup>6</sup> Cf. Mauricio Beuchot, *Tópicos de filosofía y lenguaje*, México, IIFL-UNAM, 1991; así como Bily López, *Filosofía del lenguaje. Retórica y poesía*, Sevilla, FFYL-UNAM/Fénix editora, en prensa; y Eduardo García Ramírez, *La estructura del significado*, México, Colofón, 2020.

<sup>7</sup> Un ejemplo monumental de una tarea similar se puede encontrar en Bárbara Cassin (dir.), *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, 2 vols., México, Siglo XXI/UNAM/UAS/U de G/U. Panamericana/U. Anáhuac, 2018. Sobre este texto y algunas de sus posibilidades e implicaciones discurre Renato Huarte en su texto incluido en el presente volumen.

se intenta penetrar en algunos de los análisis más significativos que en el ámbito del formalismo, la lingüística estructural y en diferentes post-estructuralismos tuvieron lugar en el pasado siglo, con la finalidad de contribuir, así sea mínimamente, a una reconstrucción más plural de una disciplina que, en el interior de la filosofía misma, se suele considerar de manera cerrada y unidireccional.

Se han elegido estas tres corrientes de pensamiento — en primer lugar— por los evidentes nexos teóricos entre ellas, los planteamientos problemáticos de muchas maneras comunes en torno al lenguaje como centro de sus reflexiones, así como por las innegables influencias entre formalismo y estructuralismo, y entre éste y sus diferentes derivas *post*. Pero — en segundo lugar y más importante—, sobre todo, porque en su conjunto constituyen un mapa suficiente para configurar un tercer bastión — además de la analítica y lo que ha tenido a bien considerarse como filosofía continental— para comprender eso que ha tenido a bien nombrarse como giro lingüístico en la filosofía del siglo XX. El predominio y la multiplicidad de la hermenéutica filosófica en el siglo pasado, así como sus prolíficas discusiones internas y con otras tradiciones, hizo posible la subsunción de todas estas discusiones bajo el rubro de la filosofía continental. No obstante, en este libro, se intenta mostrar que el espectro de reflexiones que caben en dicho rubro tendrían, en principio, que situarse en, por lo menos, dos grandes vertientes, a saber: la hermenéutica y el estructuralismo. La procedencia, la especificidad, los alcances y las influencias de este último manifiestan generosamente la necesidad de su estudio especializado. En efecto, mediante los textos reunidos en el presente volumen, se pretende mostrar que, además del giro operado por Frege en el ámbito de la analítica, así como el operado por Nietzsche en el ámbito de la hermenéutica, se debe considerar con la misma importancia el operado por Saussure en la creación del estructuralismo.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> En el texto “Althusser: lenguaje y lucha de clases”, incluido en este volumen, Juan Manuel Rodríguez plantea detalladamente esta posibilidad, señalando la importancia del estructuralismo saussuriano para toda una generación de filósofos franceses que,

No obstante, el pensamiento de Saussure no emerge espontáneamente, sino que procede de ciertas corrientes en el interior de la lingüística y la teoría literaria que, en discusión con otras de la época, plantean las bases para el surgimiento del estructuralismo. En efecto, a finales del siglo XIX, el lenguaje comenzó a convertirse en un tópico inquietante y constante para el pensamiento. Además de las reflexiones de Frege en torno al sentido y la referencia, y además de los demoledores planteamientos de Nietzsche en torno al carácter ficcional del lenguaje, así como en torno a los diferentes ejercicios de poder que a través de él se pueden operar, el formalismo ruso hizo lo propio al plantearse la pregunta en torno a la *literaturidad* de la literatura. Mediante esta pregunta, autores como Tomashevski, Eichenbaum y Shklovski, comenzaron sus indagaciones sobre el lenguaje con la finalidad de establecer qué hace que el lenguaje de la literatura sea propiamente literario. En este horizonte, Roman Jakobson fue capaz de proponer que el lenguaje poético se encontraba en cualquier obra literaria, y eso constituía la literaturidad de la literatura. Con ello construyó la certeza de que lo esencial de ella no estaba dado en factores extrínsecos a la obra, sino en su propia composición orquestada por un cierto uso del lenguaje.<sup>9</sup> En este mismo sentido, Shklovski fue capaz de proponer con audacia ciertas estrategias poéticas en el lenguaje para lograr efectos literarios; técnicas como el oscurecimiento de la forma y la singularización del objeto se muestran como procedimientos técnicos en el lenguaje para lograr la literaturidad.<sup>10</sup> Asimismo, los aportes de Propp en el análisis

vía Althusser y su lectura de Saussure, construyeron sus propios planteamientos filosóficos.

<sup>9</sup> Adriana Azucena Rodríguez, en su texto “Entre hermenéutica y formalismo: función poética de la lengua y análisis del relato”, incluido en la primera sección de este libro, plantea con mayor profundidad estas y otras cuestiones ligadas al entorno de los formalistas, así como sus tensiones teóricas con la hermenéutica filosófica.

<sup>10</sup> Karla Montalvo de la Fuente, en su texto “Shklovski y el extrañamiento: estrategias y vigencia”, ofrece un análisis minucioso en el que se exploran las ideas a las que se enfrenta Shklovski, las estrategias poéticas para crear un texto literario, así como un panorama amplio sobre los efectos que sobre la tradición tuvieron sus ideas, y nu-

de los relatos, que no sólo se detienen en cierto uso del lenguaje, sino que avanzan hacia el descubrimiento de que todo relato literario tiene una cierta estructura composicional que le permite conformarse como tal, han permitido observar que lo literario está compuesto también por ciertas funciones que, en su relación, dan forma al relato literario.<sup>11</sup>

Por estas y otras razones, el primer apartado de este libro lleva como título “Formalismo: principios y derivas”, y está compuesto por los textos de Adriana Azucena Rodríguez y Karla Montalvo de la Fuente, que, entre otras cosas, plantean las problemáticas generales que aborda el formalismo, contextualizan sus discusiones y, sobre todo, proyectan sus influencias sobre la tradición artística y filosófica que les siguió, entre ellas, por supuesto, el estructuralismo.

Sin duda, Saussure ha confeccionado esa forma de análisis conocida ahora como estructuralismo, aunque no haya sido él, sino Jakobson, quien lo haya nombrado como tal. En efecto, el análisis sincrónico que el lingüista ginebrino propuso ha ofrecido la posibilidad de considerar el lenguaje — siguiendo el mismo impulso que motivó a los formalistas— como un objeto de estudio por sí mismo. En sus reflexiones, la lengua es asumida como un sistema cuya forma general y abstracta posibilita el habla particular y concreta de los hablantes. En este sentido, el análisis de las unidades mínimas de la lengua — a saber, los fonemas— le permitió establecer, por una parte, que el sistema de la lengua no está compuesto por términos opositivos, sino por diferencias relacionales que, en conjunto, hacen posibles los significados; y, por otra, que el análisis de la lengua no depende de la experiencia ni de psicologismo alguno, sino de las unidades significativas que, en su relación, construyen el sistema mismo de la lengua.<sup>12</sup> A través de lo

merosos ejemplos desde los cuales se puede advertir su vigencia, mostrando con ello los alcances más contemporáneos de estas reflexiones en el interior del formalismo.

<sup>11</sup> Nuevamente, Adriana Azucena Rodríguez profundiza sobre ello en su texto incluido en la presente obra.

<sup>12</sup> En este libro, el texto de Belinda Ortiz, “Aproximaciones a la lingüística de Saussure”, el de Natalia Talavera, “Saussure y Lacan: lenguaje y sujeto”, así como el de Juan Manuel Rodríguez, “Althusser: lenguaje y lucha de clases”, discurren generosamente — desde

anterior se hizo posible aseverar que los fonemas o palabras son aquello que constituye al sistema, y que la gramática está conformada por las reglas de combinación que se dan entre esos fonemas. Como se puede apreciar — y tomando en cuenta la arbitrariedad del signo lingüístico, es decir, la falta de relación necesaria entre significado y significante—, la lengua se torna en una abstracción cuyo análisis se despega por completo de toda historia y empiricidad, lo cual hace posible que el significado de las palabras pueda establecerse únicamente a través de sus unidades relacionales.

El planteamiento general anterior, con toda evidencia, no pasó desapercibido ni para la lingüística ni para el resto de las humanidades y las ciencias sociales, incluida la filosofía, que rápidamente encontraron la forma de adaptar esta forma de análisis estructural — no sin una crítica de por medio— a diferentes objetos teóricos o ámbitos de la *realidad*. Para comprender con precisión los aportes de Saussure, y situar un primer espectro de influencias sobre pensadores como Benveniste, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y Roland Barthes, el segundo apartado general de este libro — que lleva por título “El estructuralismo y sus primeros espectros” —, aglutina los textos de Natalia Talavera, Belinda Ortiz, Renato Huarte, Juan Manuel Rodríguez y Erika Lindig. En ellos, se examina cómo las tesis saussurianas sobre el análisis estructural del lenguaje influyeron sobre los análisis lingüísticos, antropológicos, psicoanalíticos, marxistas y semióticos que emprendieron estos autores, cuyos alcances se extenderían inevitablemente en la generación por-venir.

De ella, acaso los pensadores más notables o que mayor influencia han ejercido en la filosofía contemporánea — aún en el presente siglo— sean Derrida, Foucault y Deleuze. En esta triada de autores acontece, efectivamente, una recepción crítica del estructuralismo y sus tesis sobre el lenguaje; pero, asimismo, tiene lugar un flujo de ideas que sirven como permanentes motivos de reflexión sobre diferentes aspectos de

perspectivas diferenciadas que dan lugar a prolíficos debates— sobre el pensamiento de Saussure, haciendo los énfasis necesarios para lograr una comprensión precisa de su empresa lingüístico-filosófica.

la humana existencia; y, de igual manera, hay en estos autores influjos provenientes de numerosas discusiones que entablaron no sólo con el estructuralismo, sino con otras tradiciones como la hermenéutica, la analítica y el pragmatismo. La deconstrucción derridiana, en este sentido, puede ser comprendida como una estrategia de análisis en la que el lenguaje desempeña un papel preponderante mediante la cual se busca a toda costa romper el falocentrismo de conceptos, nociones y discursos para, con ello, hacer posible la aparición de la diferencia y propiciar así nuevas formas de la crítica que sean capaces de asumir sus procedencias y sus divergencias, así como las posibles consecuencias de toda propuesta filosófica. La arqueología foucaultiana, por su parte, puede comprenderse como una estrategia de análisis de las discursividades que conforman una época y que hace posible comprender cómo todo saber — es decir, toda verdad que se asume como tal— es el resultado de diferentes estratos discursivos que constituyen los objetos de la experiencia, así como los ejercicios de poder que se inscriben sobre los cuerpos de los individuos y las sociedades; en este sentido, el análisis de los enunciados resulta crucial para comprender la conformación de *lo real* en una época determinada. Finalmente, en Deleuze es posible encontrar una peculiar manera en que ontología y lenguaje se anudan y se tensan para construir un proyecto filosófico cuya finalidad está centrada en oponer una crítica férrea a la tradición de la metafísica de la identidad, la unidad y la presencia a través de la construcción de una ontología múltiple, relacional y en devenir; para ello, es insoslayable la propuesta de un plano o campo trascendental, resultado y posibilidad, simultáneamente, de la incorporalidad del lenguaje y las mezclas entre los cuerpos; hay en Deleuze una recepción crítica del estructuralismo, al que impugna desde una forma muy particular de la ontología política que se pone sobre la mesa, sobre todo, en la ejecución de su pensamiento a dúo con Félix Guattari.

En este sentido, para explorar las minucias del pensamiento de estos autores, el tercer y último apartado de este libro lleva por título “Variaciones (post)estructuralistas”, y compila textos de Ana María Martínez de la Escalera, Erika Lindig, Rosaura Martínez, Daniela G.

Ruvalcaba, Bily López y Cuitláhuac Moreno. En este último apartado se tejen múltiples diálogos con los autores trabajados en los apartados anteriores, al tiempo que se extienden las reflexiones sobre autoras y autores como Butler, Austin, Roudinesco, Arendt, Guattari, Heidegger, Gadamer, Adorno, Canguilhem, Freud, Bachelard, Genette y Todorov, entre otros y otras.<sup>13</sup> Es bien sabida la reticencia de estos pensadores a asumirse como estructuralistas o post-estructuralistas; sin embargo, es innegable la recepción crítica que hay en su pensamiento de dicha corriente. Por estas razones, se ha renunciado a nombrarles bajo un único rubro — a saber, el post-estructuralismo — y se les ha consignado como variaciones post-estructuralistas, así, en pluralidad diferenciada.

Después de este breve recorrido por las coordenadas temáticas del libro, no queda sino apuntar que, como pro-logos que son, estas líneas no han tenido sino la modesta finalidad de plantear el panorama general de los textos, y trazar así un mapa de las líneas que lo componen. Los tratamientos y la composición de los textos, así como sus especificidades y los debates que de ellos se desprenden, rebasan con generosidad el tosco trazo de estas líneas; en su interior se gesta con toda claridad la finalidad última del libro: seguir ampliando los horizontes de la *filosofía del lenguaje*.

Finalmente, no queda sino agradecer encarecidamente a las autoras y autores que generosamente han contribuido con sus reflexiones para la conformación de esta obra. En particular, agradezco a Daniela G. Ruvalcaba todos sus esfuerzos para la concreción de este proyecto. A través del esfuerzo de todas y todos, una nueva comprensión de la filosofía del lenguaje y del giro lingüístico se está haciendo posible de una vez por todas.

<sup>13</sup> En este sentido, el texto final de este libro, escrito por Cuitláhuac Moreno y dedicado al análisis de la semiótica en Kristeva, es ejemplar para mostrar diferentes niveles de relación que se pueden establecer entre la multiplicidad de planteamientos tratados a lo largo de todo el libro.



FORMALISMO:  
PRINCIPIOS Y DERIVAS



# ENTRE HERMENÉUTICA Y FORMALISMO: FUNCIÓN POÉTICA DE LA LENGUA Y ANÁLISIS DEL RELATO

ADRIANA AZUCENA RODRÍGUEZ

## Hermenéutica, comprensión, literatura

¿Por qué, en pleno siglo XXI, seguimos hablando de hermenéutica si tal asunto pareció tener su razón de emergencia en el medioevo? La hermenéutica, de origen, no era otra cosa que una pregunta acerca de las múltiples posibilidades de lectura del texto religioso; es decir, sobre las implicaciones que los distintos estilos de interpretación de la Biblia podrían acarrear. La cuestión sobre si era oportuna una aproximación literal, religiosa o moral a las escrituras pareció quedar superada después del siglo XVIII, cuando, al menos en Occidente, la tendencia a desacralizar la ciencia y los saberes tuvo por irrelevante la cuestión del sentido del texto. Según la tendencia del proyecto teórico moderno, la discusión sobre las determinaciones y alcances del pasaje bíblico era ya obsoleta. ¿Qué tuvo que haber sucedido para que la preocupación por el significado y el lenguaje se volviera el tema central del pensamiento hermenéutico contemporáneo?

En buena medida, cuando hablamos de hermenéutica, más que de lenguaje, estamos hablando de comprensión. Y aunque quizá el significado de la palabra “comprensión” parezca evidente, aquello que nos orilla a continuar insistiendo en el problema de la interpretación está en correlación con el proceso de *comprender*, que se volvió cardinal para el desarrollo de las humanidades.

Una revisión histórica sobre la hermenéutica nos llevará por distintas definiciones o sentidos asociados a ella. Traducción, comentario, guía de lectura... pasando por un análisis objetivo de los textos.

Sin embargo, la *comprensión* señalará y enfatizará que el texto es un acontecimiento, una plurivocidad que “abre a una pluralidad de interpretaciones”.<sup>1</sup> ¿Cómo es esto posible? Heidegger señaló que la hermenéutica permite que el ser hable de sí mismo, y no de alguien ajeno a él; la objetividad como tal resultaría, de esta manera, un idealismo, pues cuando el ser interpreta algo ajeno, verterá su ser mismo, es decir, su mundo, su perspectiva.<sup>2</sup> Puesto que el ser es posibilidad principalmente, un estar siendo, las perspectivas que pueda tener sobre el mundo serán cambiantes. La comprensión conlleva esta forma de ver el texto, como una posibilidad (y probabilidad) de interpretación<sup>3</sup> que no sólo dice (*langue*), sino que habla (*parole*), sobre todo, del ser mismo. Al centrarse en la interpretación del texto, Ricœur hará una distinción entre explicación y comprensión. La explicación será necesaria como método, para poder verificar las conjeturas lanzadas como interpretación del texto. Durante la explicación es inevitable lanzar conjeturas sobre las referencias del texto, o sobre su vinculación con el mundo del ser, con lo que se alcanzaría la comprensión.

Como parte de las teorías que se centraron en la explicación del texto literario, con el fin de centrarse en él más que en la biografía del autor o en su intencionalidad, se encuentra el formalismo ruso, desarrollado a inicios del siglo XX. Éste cobra relevancia por plantear lo que se considera la primera *teoría literaria*, cuyo planteamiento de estudio fue el lenguaje como pauta de la comprensión.

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 2011, p. 89.

<sup>2</sup> “La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo [...] la relación entre la hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad” (Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000, p. 33).

<sup>3</sup> Posibilidad y probabilidad que se limitan al texto mismo, interpretaciones verificables gracias al círculo hermenéutico. El círculo hermenéutico detendrá las “ocurrencias” o el desbordamiento de los prejuicios del intérprete.

## El formalismo ruso y el estudio del lenguaje literario

Pero antes de continuar, un poco de contexto histórico: la revolución rusa de 1917 derivó en una serie de procesos que facilitaron la incursión en el ámbito académico de una generación de jóvenes intelectuales —Roman Jakobson, Víctor Shklovski, Boris Eichenbaum, Boris Tomashevski, entre otros— como sustitutos de aquellos catedráticos que se vieron obligados a abandonar Rusia tras el estallido de los conflictos revolucionarios. A través de una reformulación de los programas académicos, los jóvenes se plantearon cuestiones sobre el estudio de la literatura: ¿qué tienen en común los millones de textos literarios para ser considerados “literarios”? ¿Existe un rasgo que compartan todos ellos? La misma cuestión que se plantearía la fenomenología husserliana. La respuesta, para los formalistas, se encontraría en el lenguaje: en un uso específico de éste. La filosofía del lenguaje determinó el destino del formalismo ruso a través de dos grupos principales: el círculo de Moscú y el grupo de Leningrado.

El Círculo Lingüístico de Moscú se pronunciaba a favor de una posición que tuvo como propósito principal estudiar la literatura a través de la perspectiva del lenguaje. En coro con los problemas tradicionales de la hermenéutica que discurren sobre todo en torno a la multiplicidad de horizontes que implica el lenguaje como significado dinámico y subjetivo, y preguntándose qué es lo más objetivo que tenemos en la obra literaria, el formalismo ruso comprendió el lenguaje mismo como material que comporta alcances y sentidos bien determinados. En otras palabras, frente a la pregunta que la hermenéutica formulaba acerca de qué es lo esencial de los objetos, o cómo realmente nos acercamos a ellos, el formalismo ruso consideraba que la mejor forma de acercarnos a la esencia de la obra literaria es el lenguaje mismo como realidad concreta y objetiva.

En tanto que la preocupación por el lenguaje resultaba aún muy general y demasiado abstracta, el formalismo organizó sus consideraciones alrededor del tema de la lengua, convirtiéndolo en el tema central de sus reflexiones; es decir, lo que tradicionalmente se conce-

bía como una vía, el lenguaje, era en realidad el objeto de estudio. Esto es importante porque, al preguntarse por el material concreto sobre el que se construiría una disciplina especializada en la obra literaria, y ubicarla como un acontecimiento objetivo, surgió una teoría literaria de la que brotaron pensamientos ineludibles como los de Viktor Shklovski, Boris Eichenbaum y Boris Tomachevski.<sup>4</sup>

## El lenguaje poético

Roman Jakobson señaló, a través del concepto de *literariedad* (una traducción de *Literaturnost* que significa “la esencia de lo literario”) que el objeto de estudio de la teoría literaria era un lenguaje taxativamente poético; es decir, que la teoría que buscaban establecer debía centrarse en el uso del lenguaje específico de la literatura, un lenguaje que, sin importar las atenuaciones, podría encontrarse en cualquier obra literaria. De esta manera, el formalismo se configuró a la luz de una orientación lingüística porque el sentido de la teoría literaria que proyectaron tiene que ver con el modo en que tal lenguaje poético se percibe, usa y distribuye en la obra, alejándose así de la idea generalizada de que el carácter poético estaba coligado a factores extrínsecos a la misma.

<sup>4</sup> Pese a que antes del formalismo ruso ya existían múltiples derivas para examinar los diversos fenómenos de la obra literaria, por ejemplo, la estilística, el formalismo puede concebirse como la primera corriente en producir una teoría de la literatura porque planteó, a partir de una definición de su objeto, una estrategia de análisis para acercarse al mismo, una metodología de organización del texto y una sistematización que se expresa en reglas. Por otro lado, no hay que obviar las resonancias que el formalismo ruso tiene con el trabajo de Ferdinand de Saussure que, en la misma época, pero en un espacio geográfico distinto, estaba comprometido con el surgimiento de la lingüística como una disciplina de estudio formal de la lengua. Es bien conocido el paralelismo teórico que existe entre ambas posturas, pero hay que remarcar el hecho de que los formalistas desconocían el desarrollo del estructuralismo. Pese a las similitudes, ambas teorías acontecieron bajo demarcaciones distintas y requieren acotaciones de distintas especificidades.

Partiendo de las consecuencias que esta manera de analizar la obra supone, un resultado relevante del punto de vista del formalismo es que, al observar la literariedad como una realidad que da forma a la obra literaria, es posible distinguir entre lengua poética y lengua cotidiana. De esta manera, la lengua poética sería un oscurecimiento, extrañamiento o deformación de la lengua cotidiana, que da origen a la obra.<sup>5</sup>

Estas deformaciones, por otro lado, son intencionales porque el escritor toma la lengua cotidiana y la somete a un proceso de extrañamiento mediante su posición creativa para crear un artificio. En ese sentido, la creación como origen de la obra no es otra cosa sino una disposición artificial porque se determina como un direccionamiento del sentido diseñado para producir efectos específicos.

El elemento en que se va a fundamentar esta idea es el concepto de imagen. Prácticamente, desde la emergencia del aristotelismo, se pensaba que la literatura era el desarrollo del pensamiento por medio de imágenes, aproximación que, tomada en todas sus implicaciones, resulta polémica por posibilitar un entendimiento de la literatura en la que ésta no es otra cosa que una herramienta que distribuye la razón a través de recursos plásticos por medio de las imágenes que se van recreando mediante el libro.<sup>6</sup>

La polémica frente a tal discernimiento radica en que, entendiendo la literatura de esa manera, la obra no sería otra cosa sino un artefacto de comunicación por medio del cual el pensamiento se moviliza, pero, aparte de esta cuestión, que podría considerarse una elección pragmática, está puesto en duda si el lenguaje no es en general una disposición de imágenes, dado que también en el uso de la lengua cotidiana se hace

<sup>5</sup>Buena parte de las afirmaciones acerca de la distinción entre lengua cotidiana y lengua poética se encuentran en el artículo de Víctor Shklovsky, "El arte como artificio", en Tzvetan Todorov (comp.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, trad. Ana María Nethol, México, Siglo XXI, 2010, pp. 77-98.

<sup>6</sup>Además de la imagen poética, existen otros elementos que representan el artificio de la literatura: el ritmo, el lenguaje como determinación concreta, despojado de toda referencialidad, y la sonoridad de las palabras.

visible el carácter plástico de las palabras. Por ejemplo, para referirnos a un percance de tráfico, es común escuchar la expresión “estoy en un embotellamiento”, formulación que, a todas luces, no es otra cosa sino una distribución metafórica que determina una disposición material mediante el uso de la imagen. Si lo que coincide en la experiencia del lenguaje es la forma en que éste se desarrolla a través de metáforas ¿qué distingue la lengua cotidiana de la lengua poética?

Mientras que la lengua cotidiana se caracteriza por privilegiar una comunicación directa y clara y, en esa medida, las imágenes están obviadas o automatizadas por un uso continuo, en la lengua poética, en cambio, el sentido de una imagen puede aparecer sumamente oscurecido. Un ejemplo de ello es el poema “Todo en ella”, de José Martí, que evoca una serie de imágenes cuyo sentido es imposible definir de modo instantáneo (“Parece imposible que dos cuerpos puedan pesar menos que uno; desde que mezclé su sangre con mi sangre, la mía es más ligera”),<sup>7</sup> a diferencia de una imagen de la lengua cotidiana, como el refrán “Amor de padre, que todo lo demás es aire”.

Provocado por la impronta de esta diferencia, Eichenbaum creía que, como la imagen cotidiana aparece intervenida de un modo tan automático, nuestra vida está también ocurriendo maquinalmente porque acontece siempre mediada por la propia automatización de la lengua, disposición que, como un orden inadvertido, nos hace perder de vista el verdadero significado de las cosas. De esta manera, la lengua poética es una distribución del lenguaje que singulariza la experiencia y nos hace ver la realidad con otros ojos, o, dicho de modo distinto, nos hace mirar las cosas como por vez primera. Lo que hace el poeta es, entonces, oscurecer el lenguaje precisamente para que el lector

<sup>7</sup> Todo en ella. / Parece imposible que dos cuerpos puedan pesar menos que uno; desde que mezclé su sangre con mi sangre, la mía es más ligera, y desde que me la eché sobre los hombros ando más aprisa. El espíritu se burla de la materia, y mi amada de Kepler y de Newton: -Yo ando más desde que tengo que cargar con mi fardo y con el suyo. Mujer debe llamarse compensación. / Después de haberse llamado esposa, con lo que parece que corona de estrellas le ciñe la frente. Cf., José Martí, *Obras completas*, 22, *Fragmentos*, La Habana, Editorial de ciencias sociales, 1992, p. 219.

pueda explicarse el mundo como si fuera un acontecimiento inusitado, rompiendo con la automatización de la cotidianidad.

De acuerdo con lo anterior, la labor de la teoría literaria sería estudiar los procesos de singularización, es decir, las distintas maneras en que el lenguaje poético se plantea para dar lugar a la obra literaria, porque la singularización es, a fin de cuentas, una disposición intencionada de la lengua para llegar a la consciencia del lector. En “Cómo está hecho *El Capote* de Gogol”, Eichenbaum establece pautas para identificar algunos de los procesos que permiten realizar el artificio de la literatura, por ejemplo, “no llamar al objeto por su nombre”, es decir, encontrar la manera de evadir las palabras más asumidas para expresar un objeto, o “utilizar las palabras de otro ámbito” al extraer el vocabulario religioso, científico, etcétera, e incorporarlo a un espacio de significación distinto e, inclusive, “describir sólo una parte del mismo ámbito” para producir un extrañamiento semántico; el propósito de reflexionar y clasificar tales procesos responde a la necesidad de identificar las formalidades del lenguaje poético que construye y da sentido a la obra.<sup>8</sup>

La desviación del lenguaje que acaece a través de la lengua poética permite que las palabras se desprendan de todas sus limitaciones para significar las cosas, desafiando incluso el orden de la imagen al imbuir una sospecha sobre la obvedad de la lengua cotidiana. El formalismo trataría, intuyendo todos estos razonamientos, de hallar la lengua poética de la lengua poética.

Es importante reparar en el hecho de que el tema de las posibilidades del lenguaje no quedó reservado para las discusiones teóricas y filosóficas, sino que empezó a reflejarse en la producción artística de la época. Poetas de vanguardia como Maiakóvski plantearon un novedoso entendimiento de la poesía a partir del cual se hizo más patente la necesidad de repensar las condiciones en que la lengua se presenta, así

<sup>8</sup> Boris Eichenbaum, “Cómo está hecho *El capote* de Gogol”, en Tzvetan Todorov (comp.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, trad. Ana María Nethol, México, Siglo XXI, 2010, pp. 217-240.

como las delimitaciones que dan forma a la obra literaria, acelerando la conformación de un estudio meticulado del lenguaje poético a través de la labor de *OPOJAZ*.<sup>9</sup>

Al llegar aquí, parece más clara la insistencia que nos arroja a continuar reflexionando sobre nuestra contemporaneidad en amalgama con una tradición hermenéutica. Con los matices que amerita la afirmación que sigue, lo que el formalismo ruso elucubraba al ambicionar una teoría de la literatura era la posibilidad de revelar la esencia de las cosas.

A fin de cuentas, del hecho de que el formalismo haya determinado que el propósito del lenguaje poético era alcanzar la consciencia del lector, se puede rescatar algo más que un método de análisis de la lengua, es decir, una reiteración de ese deseo permanente por develar la realidad a través de la obra literaria, deseo que, sin dudas, fue el punto de partida que dio origen a una teoría de la hermenéutica. A pesar de que la preocupación central de la hermenéutica es la comprensión, no es exagerado identificar, en el desarrollo del formalismo ruso, un principio común en que la idea dominante es investigar cómo el lenguaje moviliza y recrea la realidad.

### El relato: un lenguaje

Aunque para el estudio del relato no llegó a conformarse una sociedad como la *OPOJAZ*, es claro que la ambición que propició el trabajo de Vladimir Propp era aledaña al del resto de los formalistas rusos, pues constituyó un intento por elaborar un estudio del texto literario en su totalidad, que observaba el relato como obra susceptible de una sistematización a través de una teoría de la literatura que examina la

<sup>9</sup> *OPOJAZ* (ОПОЯЗ) es el acrónimo de *Общество изучения Поэтического Языка*, es decir, *Sociedad del estudio del lenguaje poético*, que estaba conformada por Viktor Shklovski, Boris Eichenbaum, Ósip Brik, Boris Kúshner y Yuri Tyniánov cuyos esfuerzos principales se centraron en elaborar un análisis esquemático del lenguaje poético.

obra como realidad autónoma.<sup>10</sup> Más allá de las particularidades que exige un examen del relato, el trabajo de Propp fue fundamental para consolidar el movimiento formalista porque implicó la posibilidad de una teoría literaria total que abarcara cada acepción de lo literario.<sup>11</sup>

Vladimir Propp, quien por cierto fue más antropólogo que teórico literario, se ocupó de revisar alrededor de 800 cuentos populares, en los que encontró una serie de estructuras formales repetidas, y se dio a la tarea de clasificarlas. Descubrió que, por ejemplo, muchos de los textos que leyó comenzaban con el planteamiento de una ausencia, también, que el desarrollo de la trama parecía depender, en la mayoría de los casos, de la imposición de una prohibición que eventualmente sería transgredida, y así sucesivamente.<sup>12</sup> La aparición reiterada de dichas estructuras le hizo considerar que el relato no es sólo la representación fantástica de la cotidianidad, sino una reproducción de

<sup>10</sup> El tema de la autonomía en la conformación del formalismo ruso es nodal porque supone una crítica frontal al psicologismo y pone en cuestión el estatuto de la obra como realidad concreta que no depende de la biografía del autor, sino de las distribuciones de la lengua. Lo anterior tiene que ver sobre todo con el anhelo de objetividad que distanció al formalismo de la tradición metafísica, porque al plantear una teoría literaria autónoma que analice la obra como una creación con autonomía propia no sólo supone que el formalismo ruso pretendía urdirse como una sistematicidad sin condicionamientos sociológicos, psicológicos y experienciales, sino como una disciplina que produce sus pautas de acción en el universo del lenguaje mismo.

<sup>11</sup> Prueba de ello fue el trabajo de Boris Tomachevski, quien determinó que las funciones descubiertas por Propp no eran sino los motivos que dan sentido al encadenamiento de episodios que conforman el relato, es decir, que la razón por la que existe una repetición funcional de ciertos tópicos en el cuento es que acaecen como motivaciones que desencadenan la ocurrencia del relato. A su vez, tales elementos discurren encadenados por una razón dialéctica, o, dicho distinto, por una continuidad de intereses opuestos que operan como precursores del conflicto al suscitar una tensión que pone en dinamismo el juego de motivos que tenderá a equilibrarse a lo largo del relato. Cf., Boris Tomachevsky, "Temática" en *Teoría de la literatura*, trad. Marcial Suárez, Madrid, Akal, 1982, pp. 177-269.

<sup>12</sup> Para abundar la variedad de funciones establecidas por Propp Cf., *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 2009.

nuestra gramática mental, es decir, de la lógica con la que organizamos la relación de causa y consecuencia.

Esto llamó su atención porque, al encontrarse reiteradamente con los mismos motivos en cuentos de diversas envergaduras, fue capaz de reconocer que, al igual que los fragmentos que componen un enunciado en la lengua, el relato se compone de funciones. Una vez que pudo observar el relato como un entramado de funciones específicas, se abocó a sistematizarlas, buscando una estandarización. Otra observación importante surgida del trabajo de Propp es la distinción que hace entre fábula y argumento, mediante la cual se hace patente que en el relato hay una serie de acontecimientos ligados por la causalidad, el argumento, y también un orden intencionado que propicia nuestro interés y hace que el texto se consolide como un producto artístico, la fábula. Esto explica por qué, en ciertos relatos, los acontecimientos aparecen desordenados, y es que, si la trama se expone desorganizada, el lector está en posibilidad de aplicar la gramática mental que posee su consciencia para ordenar los sucesos.

En 1925, Boris Tomashevski publica un manual de nociones básicas de literatura, una teoría literaria que propone, además, pautas del análisis de textos líricos y narrativos a lo largo de sus capítulos dedicados a la lengua poética, la métrica y la temática. Esta última parte es la más reconocida, entre otras razones por representar el arranque de la narratología propiamente dicha, en tanto que estudio general del relato, y no ya de un tipo particular de relato como el que planteó Vladimir Propp. Se encuentran en este capítulo las definiciones básicas de narrador, personaje, trama o fábula, y su sistematización a partir del tema, o el referente de los signos que se articulan en el enunciado.

La fábula se define como el conjunto de nexos causales que se evidencian en el paso de una situación a otra, cambios inducidos por las relaciones entre los personajes y la introducción de otros nuevos, eliminación de otros y cambio de relaciones. La base de la fábula es un conflicto. El conflicto resulta de la tensión entre intereses opuestos, lucha entre los personajes y funcionamiento de tácticas: un hecho deriva otro,

y los hechos están recíprocamente relacionados.<sup>13</sup> Para que existan estas condiciones del conflicto, se necesita crear personajes con relaciones de contraste: “cada uno de los personajes quiere modificar de manera distinta la situación existente”.<sup>14</sup> El proceso en el que se enfrentan las posiciones encontradas se denomina intriga, y sólo termina con la resolución de los conflictos.

Las partes de la intriga son los hechos o partes de la obra que mantienen una misma unidad. Los hechos indivisibles (asesinato, encuentro, ausencia) contienen un tema en sí mismos y se definen como motivos; éstos pueden ser dinámicos, si modifican la situación, o estáticos, si no lo hacen (descripción, estadio de los personajes). Los motivos que constituyen la intriga se organizan de una manera “artística”, organización que se define como trama, que depende de la introducción de los motivos ante los ojos del lector, es decir, se aprovecha la ignorancia del lector. Se establecen, pues, “grados de ignorancia” manejados en la obra: el lector sabe, pero los héroes no; una parte de los personajes sabe y otra no; el lector y una parte de los protagonistas no saben; nadie sabe nada, y la verdad se descubre casualmente; los héroes saben, pero el lector no.

Para construir alguna de esas posibilidades, el relato precisa de un narrador, que también puede ser de varios tipos: un “simple” comunicador del autor; un narrador presentado como una persona concreta; una persona que cuenta los hechos que ha oído contar a otros; un testigo más o menos próximo; el protagonista de la acción; por último, otros métodos de narración complejos.

También en el ámbito de la fábula se insertan las marcas de tiempo que se comunicarán al lector de, por lo menos, dos maneras: con el establecimiento de la fecha del momento de la acción; la indicación de los intervalos de tiempo ocupados por los hechos; con la creación de una impresión de que el tiempo de lectura y el tiempo en que ocurren los acontecimientos son simultáneos.

<sup>13</sup>En cambio, en la poesía, “los hechos son narrados como simultáneos, o en una diversa sucesión de los temas, sin un nexo causal interno” (B. Tomachevski, *op. cit.*, p. 182).

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 183.

Tomachevski incorpora una amplia gama de posibilidades de análisis, de las cuales sólo se han elegido las anteriores como punto de partida. La teoría literaria basada en el estudio del lenguaje estaba en marcha. El formalismo ruso que había desarrollado sus propuestas sin contratiempos en una Rusia ocupada en la guerra y la política comenzó a sufrir las críticas de ideólogos como Trotsky (*Literatura y revolución*, 1924), hasta la desaprobación definitiva por parte del comunismo. Los principios del formalismo continuarían su evolución en el Círculo Lingüístico de Praga, en el que figuró también Roman Jakobson, junto con Jan Mukarovsky y René Wellek, nuevamente. Los trabajos de ambos grupos llegaron a manos de estudiantes que sirvieron de enlace entre los países de la Europa oriental y la occidental (Todorov y Kristeva, por mencionar los más representativos), mientras que Jakobson y Wellek emigraron a los Estados Unidos. La lingüística, por su parte, se desarrollaba como ciencia en casi todos los países y su contribución a los estudios literarios se incrementaba en una relación recíproca. Pasadas las guerras mundiales, los estudios literarios exigieron una perspectiva acorde con las transformaciones del pensamiento social, y el estructuralismo representó una opción reveladora.

Hermenéuticamente hablando, las propuestas del formalismo ruso, y después las del estructuralismo, dan pie al tratamiento del objeto en sí que exige la interpretación del texto literario. Gadamer ha remarcado esta idea al considerar el trabajo del círculo hermenéutico: “Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas”.<sup>15</sup> Si bien la teoría formalista trabaja sobre una suspensión de la referencialidad, también es verdad que, al centrarse en el lenguaje, favorece el desocultamiento del objeto en sí, es decir, del texto literario, desde sí mismo, desde su estructura y recursos lingüísticos. Ahora somos conscientes de que la suspensión de referencias no es posible, el texto literario siempre se encontrará vinculado con la realidad de

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2017, p. 336.

los lectores y creadores, a pesar de que cuente con sus propios mecanismos de funcionamiento. De este modo, en la interpretación siempre se encontrará también la dialéctica con las previsiones propias del intérprete, con lo que se da lugar a la comprensión del texto literario.



## SHKLOVSKI Y EL EXTRAÑAMIENTO: ESTRATEGIAS Y VIGENCIA

KARLA MONTALVO DE LA FUENTE

Desde que se publicó *El arte como artificio*, hace más de cien años, la teoría literaria ha cambiado tanto en sus preguntas como en sus preocupaciones. Sin embargo, las y los artistas en la actualidad siguen trabajando con aquello que Shklovski sostiene que hace que el arte lo sea.

No hay que olvidar que el formalismo ruso está vinculado a los movimientos de vanguardia; hay quien, incluso, lo considera como una vanguardia más. En ese sentido, está en diálogo con las nuevas formas de hacer arte y sus cuestionamientos, que, entre otras cosas, incluyen la inquietud por desglosar los límites del lenguaje y el significado. De ahí que tenga sentido que una de sus preguntas centrales haya sido ¿qué hace al arte ser arte? O, de forma más específica, ¿qué hace a la literatura ser literatura? Por ello, Shklovski inicia “El arte como artificio” cuestionando dos respuestas posibles a esa pregunta.

La primera idea que el autor discute es la del filósofo Alexander Potebnia, referente teórico de los formalistas, que define al arte como pensamiento expresado mediante imágenes.<sup>1</sup> A pesar de que es cierto

<sup>1</sup> “El arte es el pensamiento por medio de imágenes”. Esta frase, que puede ser dicha por un bachiller, representa también la opinión de un sabio filólogo que la coloca como punto inicial de toda teoría literaria. Esta idea ha penetrado en la conciencia de muchos; entre sus numerosos creadores debemos destacar el nombre de Potebnia: ‘No hay arte y, en particular, no hay poesía, sin imagen’, dice en *Notas sobre la teoría de la literatura*. Más adelante agrega: ‘Al igual que la prosa, la poesía es sobre todo, y en primer lugar, una cierta manera de pensar y de conocer’ (Viktor Shklovski, “El arte como artificio”, en Tzvetan Todorov, et al., *Teoría de los formalistas rusos*, México, Siglo XXI, 1978, p. 55).

que en materia de poesía esta tesis tiene la apariencia de resolver el asunto, la existencia de manifestaciones artísticas que no implican un pensamiento a través de imágenes, como la música y la arquitectura, hacen que para Shklovski dicha definición sea imprecisa. Pero, además, en el caso de las artes que sí manejan imágenes, éstas no necesariamente son, para el autor ruso, vehículos del pensamiento. Dicho de otro modo, no todas las imágenes artísticas están ahí para comunicar una idea. No toda imagen tiende a ser la traducción de un discurso, sino que también puede presentarse como un elemento para producir un efecto, un sentimiento o una disposición afectiva. El problema con la afirmación de Potebnia es que termina por determinar una referencialidad ineludible entre imagen y pensamiento al llevar el asunto de la imagen al extremo del símbolo, donde la imagen sólo puede comprenderse como advenimiento plástico del pensamiento y, a su vez, el pensamiento se plantea como una trayectoria discursiva que, al devenir imagen, se transforma en arte.

Aunque Shklovski no llegó a decirlo de esta manera, se puede considerar que su concepción sobre el arte abandona la idea de que éste es una forma estilizada del pensamiento, para dar paso a una donde el arte, más que llevar, entregar o expedir un mensaje a través de imágenes, crea experiencias estéticas.

La segunda idea que el formalista somete a examen puede reconocerse más cercana a la pregunta por la obra literaria que a la pregunta por el arte en general y está concebida a través de la teoría de la economía del lenguaje de Spencer. Por economía del lenguaje, el filósofo británico se refería a la posibilidad de decir mucho con pocas palabras, acto que, en su opinión, hace que la literatura lo sea. Sin embargo, para Shklovski la economía del discurso no es algo que sólo se dé en lo literario, sino que es una estrategia de uso recurrente en la lengua cotidiana. Por ejemplo, cuando en una conversación casual las frases quedan incompletas o son reducidas a su expresión mínima. Debido a que dicha economía del lenguaje se utiliza tanto en la lengua cotidiana como en la poética, Shklovski repara en que el uso económico del lenguaje no puede ser aquello que haga a la li-

teratura serlo, sino que es uno de los recursos posibles para producir un efecto poético.

Para Shklovski, lo que hace al arte ser arte y a la poesía ser poesía está vinculado a la percepción. En el arte, en la poesía, nos dice, percibimos de una forma distinta. Para desarrollar su idea cita una entrada del diario de Tolstoi:

Yo estaba limpiando la pieza y, al dar la vuelta, me acerqué al diván y no podía acordarme si lo había limpiado o no. Como esos movimientos son habituales e inconscientes, no podía acordarme y tenía la impresión de que ya era imposible hacerlo. Por lo tanto, si he limpiado y me he olvidado, es decir, si he actuado inconscientemente, es exactamente como si no lo hubiera hecho. Si alguien consciente me hubiera visto, se podría restituir el gesto. Pero si nadie lo ha visto o si lo ha visto inconscientemente, si toda la vida compleja de tanta gente se desarrolla inconscientemente, es como si esta vida no hubiera existido.<sup>2</sup>

Lo que nota Tolstoi es que muchas de las acciones que realizamos en la vida diaria están atravesadas por la rutina, tanto que las realizamos en automático, sin reparar realmente en ellas. Tenemos la costumbre de vivir así: manejar, caminar, andar en bicicleta, a veces, comer, son actividades que tendemos a hacer de forma mecánica y automática, sin volcar nuestra conciencia a ellas. Para Tolstoi, el hecho de que no podamos recordarlas (de pronto llegamos a un lugar sin saber plenamente cómo lo hicimos) es como si no las hubiéramos vivido. Shklovski retoma esta reflexión y nos dice:

Así la vida desaparece transformándose en nada. La automatización devora los objetos, los hábitos, los muebles, la mujer y el miedo a la guerra. “Si la vida compleja de tanta gente

<sup>2</sup> *Apud* V. Shklovski, “El arte como artificio”, p. 60.

se desenvuelve inconscientemente, es como si esa vida no hubiese existido”. Para dar sensación de vida, para sentir los objetos, para percibir que la piedra es piedra, existe eso que se llama arte.<sup>3</sup>

El arte, según Shklovski, logra que esos ámbitos de la vida que tenemos automatizados y ya no notamos ni reparamos en ellos, sean experimentados, vistos, vividos. A ese efecto que provoca la obra artística — reparar en lo que de tan familiar ya no vemos— lo llama el teórico ruso desfamiliización o extrañamiento. Para él, el arte sería un modo de producción de la experiencia que activa la percepción a través de la desfamiliización o extrañamiento.

Así, la literatura nos sitúa en un horizonte donde volvemos a ser capaces de contemplar de veras el mundo que nos rodea, a estar efectivamente en él.

Por ello, el arte para Shklovski no es pensamiento o un mensaje o un modo de trasladar las ideas a imágenes, sino una experiencia que nos permite, primero, observar el mundo, sentirlo, vivirlo; y, después, descubrir en él elementos distintos. Para Shklovski, el arte, a través de estrategias concretas — es decir, a través de artificios—, nos permite reparar en lo que hemos olvidado (o “normalizado” diríamos ahora); nos permite experimentar plenamente la vida en vez de estar en ella en modo automático. El artificio genera una visión, una experiencia que logra que la percepción se detenga “con fuerza y duración”, y, en cierto sentido, se transforme. Lo que hace a la literatura ser tal es conformarse como un espacio de extrañamiento que tiene la finalidad de devolvernos al presente a través de la lengua poética.

Para lograr el extrañamiento, dice Shklovski, hay una serie de procedimientos concretos. Una estrategia que analiza el autor en su artículo es lo que él llama la *singularización del objeto*. Dicho objeto puede ser una cosa tan concreta como una computadora o un vaso, o una cosa tan abstracta como la propiedad privada. Recordemos aquí

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 60.

un ejemplo utilizado por el propio Shklovski. En *Historia de un caballo*, de Tolstoi, el extrañamiento se produce porque la historia se narra a través del punto de vista de un caballo, que no entiende cómo pertenece a alguien o cuáles son las condiciones que implica la propiedad privada; le parece absurdo, por ejemplo, que alguien pueda decir “mi tierra”, o no entiende la lógica de decir “mi caballo” si no es la persona que dice la frase quien cuida, monta e interactúa con él.<sup>4</sup>

Otra forma de realizar la singularización es cuando nos referimos a algo sin nombrarlo. La adivinanza sería un ejemplo clásico: da una serie características que son propias del objeto para que quien escuche lo evoque y lo reconozca (generalmente desde una perspectiva en la que no había reparado). Cuando, desde un punto de vista no humano, se observa una costumbre (como el caballo en el relato de Tolstoi con respecto a la propiedad privada) o cuando se usa el punto de vista de un niño o una niña para describir un acto o un objeto desde una visión de descubrimiento, el punto de vista justifica que no se conozca el nombre del objeto y, a través de la descripción o del uso que se le da a éste en el relato, quien lee puede deducir cuál es.<sup>5</sup>

En la literatura mexicana, abundan los textos donde la perspectiva de la voz narrativa niña logra extrañar un mundo que creíamos ya familiar o conocido. Pienso en *Cartucho* (1931) de Nellie Campobello, en *La semana de colores* (1964) de Elena Garro o, más recientemente, en *Fiesta en la madriguera* (2010) de Juan Pablo Villalobos. En esta última es notable cómo el niño, hijo de un capo, tiene normalizada la violen-

<sup>4</sup> Cf., Lev Tolstói, *Historia de un caballo*, Barcelona, Acanalado, 2018.

<sup>5</sup> En *La metamorfosis*, de Kafka, en otro ejemplo, ocurre un extrañamiento de lo social porque durante el proceso de transformación de Gregorio Samsa no sólo pasa que él se vuelva de hecho un insecto, sino que empieza a observar el mundo desde la perspectiva del mismo, e incluso a habitar los espacios en consecuencia con su nuevo estado. Ello implica un reordenamiento no sólo de la habitación y los hábitos de Gregorio, sino una relación distinta con su familia y la vida en la que su advenimiento como bicho pone en cuestión nuestro papel como individuos en la sociedad, las demarcaciones que debemos cumplir y las funciones que tenemos según ciertos márgenes. Cf., Franz Kafka, *La metamorfosis*, Madrid, Alianza, 2001.

cia y habla de ella de forma tal que incluso genera risa en quien lee, quien, de pronto, al verla desde una perspectiva inesperada, repara en ella e incluso en su propia normalización.

El *oscurecimiento de la forma* es otra estrategia de extrañamiento que menciona Shklovski y que claramente está vinculada a las vanguardias. Al alterar, por ejemplo, la sintaxis habitual de una frase, se logra que quien lee se detenga. Ya no puede leer en automático, completando la oración, como se suele hacer. Hay obras que son muy amables con el lector, las cosas se llaman como se llaman y son lo que son de tal manera que se siente una seguridad en la transparencia del lenguaje o una conexión directa entre los objetos y las palabras, pero cuando nos enfrentamos a un texto que rompe la familiaridad del vocabulario o de la sintaxis, nuestra percepción se modifica y nos vemos obligadas y obligados a prestar más atención y volver a leer. Ese detenimiento es una reacción a la desfamiliarización en el lenguaje.

Un ejemplo del uso de este recurso en lengua hispana es el poema "Mi lumia" (1954) de Oliverio Girondo,<sup>6</sup> donde la creación de nuevas palabras provoca un extrañamiento del lenguaje mismo. Esto hace la lectura del poema más difícil; no podemos completar o adivinar las palabras porque no son las comunes. La forma es oscura y por ello debemos detenernos para reparar en lo que el poema hace con el lenguaje. Y así, cuando leemos las palabras del poema, por ejemplo, reparamos en la carga emotiva que tiene para nosotras, para nosotros, el "mi" acompañado del nombre propio: "Mi Lu". El poema no comunica una idea, no es pensamiento a través de imágenes, sino una trayectoria de sensaciones. Lo que hay que resaltar entonces es que en este poema no encontramos una declaración amorosa puesta en términos peculiares,

<sup>6</sup> Mi Lu/mi lubidulia/mi golocidalove/mi lu tan luz tan tu que me enlucielabisma/y descentratelura/y venusafrodea/y me nirvana el suyo la crucis los desalmes/con sus melimeleos/sus eropsiquisedas sus decúbitos lianas y dermiferios limbos y/gormullos/mi lu/mi luar/mi mito/demonoave dea rosa/mi pez hada/mi luvisita nimia/mi lubísnea/mi lu más lar/más lampo/mi pulpa lu de vértigo de galaxias de semen de misterio/mi lubella lusola/mi total lu plevida/mi toda lu/lumía., Cf. Oliverio Girondo, *Obras completas*, Losada, Argentina, 1996, p. 322.

sino un artificio para generar un tipo de experiencia en quien lee, reparar en el lenguaje y en sus posibilidades.

Otro texto donde podemos apreciar el oscurecimiento de la forma es “Viaje a la semilla” (1944) de Alejo Carpentier. En él, el cubano oscurece la forma al incluir palabras especializadas del campo de la arquitectura o abigarrar la narración con descripciones barrocas. Pero, además, en la narración el tiempo no corre de la forma habitual: el relato no nos lleva a la muerte del personaje sino a su nacimiento. Es decir, resulta oscuro, primero, por su lenguaje; pero después, y sobre todo, porque el esquema temporal está subvertido y nadie le avisa de ello a quien lee, sino que debe reconocerlo por sí mismo.

La estrategia de echar el tiempo hacia atrás no sólo hace que el texto nos demande una mayor atención en el momento de la lectura, sino que cambia nuestra percepción de aquellas costumbres que ya damos por hecho. Por poner un ejemplo:

Después de un amanecer alargado por un abrazo deslucido, aliviados de desconciertos y cerrada la herida, ambos regresaron a la ciudad. La Marquesa trocó su vestido de viaje por un traje de novia, y, como era costumbre, los esposos fueron a la iglesia para recobrar su libertad. Se devolvieron presentes a parientes y amigos, y, con revuelo de bronces y alardes de jaeces, cada cual tomó la calle de su morada. Marcial siguió visitando a María de las Mercedes por algún tiempo, hasta el día en que los anillos fueron llevados al taller del orfebre para ser desgrabados. Comenzaba, para Marcial, una vida nueva.<sup>7</sup>

Lo que hace Carpentier es contarnos dos historias al mismo tiempo: la que fluye al “derecho” y la que fluye “al revés”; por un lado, Marcial y María de las Mercedes se conocieron, mandaron a hacer los anillos,

<sup>7</sup> Alejo Carpentier, “Viaje a la semilla”, en Ángel Flores, *Narrativa hispanoamericana. 1816-1981. Historia y antología*, vol. 4. *La generación del 1940-1969*, México, Siglo XXI, 1998, p. 105.

recibieron regalos, se casaron y tuvieron relaciones sexuales; por otro, en ese mundo donde el tiempo corre en un sentido distinto, ya estaban casados, van a la iglesia a “recobrar su libertad”. Luego se esparcían las visitas, se regresan a desgrabar los anillos y empieza una nueva época para Marcial. El tiempo al revés nos revela la alegría de devolver los anillos y cómo poco a poco esas personas que gustaban de estar juntas se van alejando y olvidando. La segunda historia deconstruye la institución legal del matrimonio y nos hace experimentarla y verla desde una perspectiva diferente. A través del artificio de contar al revés el matrimonio, el texto genera una nueva mirada sobre un fenómeno que, de tan familiar y cotidiano, de tan propio de nuestras costumbres, ya no reparamos en él.

Otro ejemplo, ahora en el ámbito de las artes plásticas, es la famosísima fuente de Duchamp.<sup>8</sup> En este ejemplo, el recurso, la estrategia, está en colocar un objeto que pertenece al contexto de la casa — y que, dentro de ella, es uno de los elementos más escondidos e íntimos—, en un contexto público y donde se trata justamente de mostrar: un urinario en un museo. Encontrarse un objeto inesperado en un espacio específico nos extraña. Pero también extraña el espacio mismo, pues de pronto, lo miramos de una forma distinta.

Decía yo al inicio que considero que en el arte contemporáneo se sigue trabajando con el extrañamiento o la desautomatización.

Un primer ejemplo es la intervención de Banksy a Disneylandia en 2006.<sup>9</sup> El procedimiento es similar al de *La fuente* de Duchamp. Al colocar en el parque de diversiones un muñeco vestido de prisionero de Guantánamo, el artista logra extrañar al mismo tiempo “el lugar más feliz del planeta” y la propia Guantánamo. Al ver un elemento que no corresponde al contexto, se repara en el elemento, pero también en el contexto en el que se está.

<sup>8</sup> Es relevante señalar que existe un correlato entre “El arte como artificio” de Shklovski y *La fuente* de Duchamp, pues ambas obras fueron publicadas en el mismo año, 1917.

<sup>9</sup> Vid. [http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/misc/newsid\\_5336000/5336466.stm](http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/misc/newsid_5336000/5336466.stm)

Un ejemplo distinto es la intervención *25 cuerpos*, que se llevó a cabo en el 2002 en Argentina. La intervención consistió en intervenir el espacio público a través de muñecos hiperrealistas que fueron colocados para simular personas en estado de vulnerabilidad en diferentes sitios de Buenos Aires. Aunque parece que el acto de intervenir tiene que ver con colocar objetos en la cotidianidad de la urbe, el elemento que produce una experiencia que rompe con la normalidad es la reacción de las personas que interactúan con los muñecos, es decir, la intervención está caracterizada por el intento de des-automatizar la interacción con los sujetos en estado de indigencia que habían sido asumidos como una parte más de la realidad de las grandes ciudades. Los muñecos en la calle no producen por sí mismos la des-automatización, porque desafortunadamente en las sociedades contemporáneas las personas están habituadas a observar este fenómeno como algo natural. Dos cuestiones logran extrañar el fenómeno: la primera se da en ciertas personas participantes cuando, tras conmoverse con la situación, descubren que se trata de un muñeco. Es interesante, pues lo cotidiano, lo normal, lo automatizado, sería el hecho de que una persona estuviera en la calle; descubrir el artificio extraña ese referente, nos hace mirar que hemos dejado de mirar a las otras personas vulnerables en el espacio público. La segunda se da en las personas que tienen acceso al registro de la intervención: a través de aquel acto artificial, premeditado, construido, quien mira puede sentir cómo la percepción se ha estirado, se ha hecho densa, y puede apreciar las distintas reacciones a los muñecos como a la intervención misma de quienes por azar terminaron por participar en la intervención. El registro nos hace mirar aquello que ya no miramos, aquello para lo que nos hemos entrenado a no mirar y automatizar.

*Evidencias*, de Lorena Wolffer,<sup>10</sup> es otra muestra de cómo es que se pueden habilitar montajes estratégicos para producir experiencias de extrañamiento. La artista convoca a llevar objetos que hayan sido utilizados para cometer actos violentos. Al observar el resultado de ese trabajo colectivo (Wolffer no lo considera arte), podemos mirar con

<sup>10</sup> Vid. <https://youtu.be/4aADJw8I9mEPer>

azoro los objetos. Por un lado, podemos reconocerlos en tanto cotidianos, pero estar expuestos ahí, en el contexto de ese acto colectivo, nos hace mirarlos de una manera por completo distinta: en su capacidad de dañar o violentar a mujeres. La variedad y cantidad de objetos que son presentados hace visible cómo es que de alguna manera han quedado ocultos los modos de reproducción sistémica del terror.

Estas intervenciones, en definitiva, des-automatizan la realidad. Shklovski propone que lo que el arte hace es ayudarnos a sentirnos vivos, estar de veras inmersos en este mundo. Tal vez en la actualidad ni siquiera llamaríamos arte a ese trabajo colectivo, no como una forma peyorativa, sino porque la palabra parece ya no ser suficiente para las personas que están pensando en ese tipo de experiencias. Sin embargo, las intervenciones, con diferentes recursos y diferentes elementos, lo que hacen es extrañar nuestra percepción de tal forma que lo normalizado, lo automatizado, devenga objeto de contemplación y miremos lo que no sólo ya no vemos, sino, tal vez, lo que no queremos ver. Esto no implica que se estén produciendo mensajes. No es un discurso contra la violencia o la pobreza lo que late bajo estas manifestaciones, sino la construcción de experiencias que posibiliten a las personas que tengan contacto con ella experimentar aspectos de la realidad que se han normalizado o que no se quieren ver, para no tener que enfrentarlos. El énfasis está en el efecto, más que en el discurso de quien preparó la experiencia. A mi juicio, eso hace que estas otras formas de experiencia tengan un mayor impacto en quienes participen o tengan acceso a ellas. Y, por otra parte, es lo que hace los planteamientos de Shklovski tremendamente vigentes en nuestro mundo contemporáneo.

EL ESTRUCTURALISMO  
Y SUS PRIMEROS  
ESPECTROS



# SAUSSURE Y LACAN: LENGUAJE Y SUJETO

NATALIA E. TALAVERA BABY

La influencia de estructuralistas como Saussure, Jakobson y Lévi-Strauss hicieron de la intervención de Lacan algo provechoso para el psicoanálisis, ya que permitió nuevos modos de hacer en la práctica clínica, inspiró la reformulación de diversos conceptos que habían quedado obsoletos y garantizó un fundamento científico sólido, con reglas de funcionamiento estrictas que le abrieron paso al psicoanálisis para establecerse como una ciencia autónoma, con procedimientos precisos que validaron su grado de cientificidad.

## I

El estructuralismo introdujo nuevas formas de plantear los problemas en el interior de la filosofía y fuera de ella (por ejemplo, en discursos como el psicoanálisis, la antropología, la economía política o la literatura). Aunque podría considerarse un fenómeno diverso que no se reduce a un método pero que tampoco alcanza el estatuto de un sistema filosófico de pensamiento, tiene un núcleo unificador en el modelo de la lingüística moderna, disciplina iniciada por Ferdinand de Saussure en su *Curso de Lingüística general*.

Más allá de fundar la arbitrariedad del signo, cuestión bastante aceptada ya por los lingüistas del siglo XIX, lo esencial del aporte saussuriano consistió en mostrar que la lengua es un sistema de valores constituido por puras diferencias y no por signos opositivos, por contenidos o por experiencias de lo vivido. Saussure arrancó a la lengua del empirismo y de la psicología para colocarla del lado de la abstracción.

Estableció, con ello, un nuevo sistema de reglas y principios de organización, un nuevo grado de rigor y de formalización, conocido hoy como estructuralismo,<sup>1</sup> que dotó a las demás disciplinas de nuevos métodos y perspectivas para plantear sus problemas.

Lo que define al estructuralismo es “la aproximación descriptiva, el predominio del sistema, el deseo de remontarse hasta las unidades elementales a partir de procedimientos contruidos y explícitos”.<sup>2</sup> Esto supone la observación detallada de las relaciones que establecen entre sí las unidades mínimas de un sistema y la comprensión de la lógica o de los principios que posibilitan dichas relaciones y que, a su vez, imposibilitan otras. La pregunta que se plantea a través de esta perspectiva es: ¿qué hace que un sistema funcione de la manera en que lo hace y no de otra?

En lo que a la semiología concierne, las unidades mínimas que hacen al sistema lingüístico son los fonemas o palabras, mientras que la gramática está constituida por las reglas de combinación que siguen estos fonemas. Aunque existen distintas palabras según las especificidades de cada idioma, lo que tienen en común todas las lenguas es que poseen un sistema y una lógica de ordenación y combinación que hacen posible la significación. El análisis de estas relaciones prescindirá de dos elementos: el referente empírico y la historia. Para Saussure, el vínculo entre una palabra cualquiera y el objeto al que hace referencia carece de importancia, puesto que pertenece al ámbito psicofísico. Lo que compete propiamente al análisis lingüístico es el signo; esto es, la relación arbitraria e imprescindible entre el significante (palabra) y el significado (concepto).<sup>3</sup> El poder de la palabra deriva únicamente del

<sup>1</sup> En los inicios de su enseñanza, Saussure utilizó el término de “sistema” para dar cuenta de lo que él definía como un principio de organización con reglas muy específicas. Fue Jakobson quien acuñó por primera vez el término de “estructuralismo”. De acuerdo con André Martinet, es a este último y al Círculo de Praga a quienes debería atribuírseles la fundación del estructuralismo (Cf. Françoise Dosse, *Historia del estructuralismo*, Tomo I, Madrid, Akal, 2004, p. 63-65).

<sup>2</sup> F. Dosse, *op. cit.*, p. 64.

<sup>3</sup> Cabe señalar que, para Saussure, ninguno de los dos elementos que conforman el signo, a saber, significante y significado, tiene una predominancia jerárquica con

hecho de que forma parte de un sistema lingüístico y de la relación diferencial que esta palabra o significante guarda con las demás palabras dentro de la estructura. La palabra, entonces, no tiene en sí misma poder de significar o de producir significados y significación. Tal poder proviene de su vínculo directo con un referente material. Antes bien, la potencia de significación está en la relación que una palabra guarda con otras palabras; es decir, en una relación de diferencia con otros significantes (lo que ella no es que los otros son, o lo que los otros son que ella no es); este diferimiento es lo que hace que esa palabra tenga una significación específica. Dicho en otros términos: es en la diferencia entre un significante y otro donde se produce la fuerza de significación, y es esa diferencia la que provee de identidad a las palabras para que temporalmente puedan ser lo que son. Por ejemplo, la diferencia fonemática entre “gato” y “pato” no puede observarse ni mediante la palabra gato en sí misma ni mediante la palabra pato en sí misma. Esa diferencia sólo adviene cuando ambas son puestas en relación.

En lo que respecta al factor temporal, para Saussure poco importa la historia de las transformaciones de los vínculos entre las palabras y los conceptos o entre las palabras y los objetos a los que hacen referencia. La historia de los cambios morfológicos, fonemáticos, semánticos y pragmáticos de los significantes se deja de lado. Las discusiones en torno a estos problemas pueden ser de interés para la historia o para la filología, pero carecen de importancia para meditar ese tercer elemento que supera la relación entre lo real y lo imaginario y que provee al estructuralismo de un horizonte de reflexión particular: lo simbólico.

El método saussureano se concentra en el estado actual del funcionamiento del signo. Su mayor inflexión es la preponderancia conferida a la sincronía. La razón por la que el estado actual de la estructura es importante para Saussure es que ésta tiene sus propias lógicas de organización y de producción y no depende del mundo empírico para

respecto al otro. Lo que los diferencia y define es que el primero tiene una presencia sensible (sonido), mientras que el segundo se caracteriza por la ausencia. En este sentido, “el signo es a la vez marca y ausencia: doble en origen” (Dosse, *op. cit.*, 67).

funcionar. Dado que el sujeto y los elementos de la estructura son efectos de la estructura misma, ésta antecede a cualquier palabra, clasificación o conocimiento, y no es necesario entablar un diálogo con su historia para reconocer el modo en que se articula en el presente. La insignificancia de la historicidad es ilustrada con la metáfora del ajedrez. En el juego, el éxito de la partida es el resultado de una serie de combinaciones posibles. Las piezas no son sino funciones determinadas que operan de acuerdo con las reglas que el juego impone mientras está en desarrollo. Poco importa que el jugador conozca los antecedentes de las partidas para poder realizar las jugadas. Basta que conozca las reglas del juego para poder ganar: “En una partida de ajedrez, cualquier posición que se considere tiene como carácter singular el estar liberada<sup>4</sup> de sus antecedentes; es totalmente indiferente que se haya llegado a ella por un camino o por otro”.<sup>5</sup> En lo que a la lengua respecta, las leyes internas que la rigen pueden ser establecidas por medio del estudio de la combinación que las unidades mantienen recíprocamente. Si trasladamos este razonamiento al ámbito de los sujetos, nos daremos cuenta de que la estructura determina cómo los sujetos van a actuar, pensar, relacionarse y definirse a sí mismos mientras la propia estructura está ya operando, por lo cual un rastreo de las variaciones que dieron origen a la estructura no tendría ningún sentido. Para un estructuralista, nada en la esfera sociocultural va a existir como elemento positivo y autosuficiente que subsista por sí mismo, porque los elementos que conforman dicha esfera sólo son posibles como efectos de una estructura y puestos en relación con otros efectos que la estructura produce.

La perspectiva estructuralista coloca la diacronía en un lugar secundario o derivado. El desarrollo o el cambio sufrido por una lengua será considerado como el progreso de una sincronía a otra. Aunque

<sup>4</sup> Se modificó ligeramente la traducción del original: “En una partida de ajedrez, cualquier posición que se considere tiene como carácter singular el estar libertada de sus antecedentes; es totalmente indiferente que se haya llegado a ella por un camino o por otro”.

<sup>5</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 175.

este importante gesto permitió a la lingüística liberarse del amparo de la historia, permitiendo su constitución como una ciencia autónoma, tuvo que pagar el precio de la ahistoricidad y de una serie de aporías que revelaron la importancia de tratar dialécticamente la relación entre diacronía y sincronía.

Saussure puso de manifiesto la independencia de la lengua con respecto a lo que él llama “las leyes sociales”. La distinción que establece entre habla y lengua parte del reconocimiento de que, a pesar de que el lenguaje puede cambiar sus usos en el ámbito individual y social, y por ello las palabras experimentan una infinidad de transformaciones morfológicas y fonemáticas que pueden observarse en una historia de la cultura, la lengua no sufre ningún cambio que niegue sus funciones porque ésta es la condición necesaria que posibilita la movilidad entre significado y significante; es decir, el sistema de significación. La variedad de significaciones no dependerá de las particularidades de una sociedad, sino de la transitividad que posibilita el signo.<sup>6</sup> La relación entre palabra y concepto sería la que da forma a la red de sentidos divergentes que discurren a través de la lengua.

<sup>6</sup> No está de más aclarar que el signo tiene dos principios que no deben obviarse: la arbitrariedad y la estructuración en cadena. La arbitrariedad del signo supone que la relación entre significado y significante es convencional. No existe, por tanto, una relación esencial entre una palabra y el concepto que nos hacemos de esa palabra. Por otro lado, el lenguaje necesariamente se estructura en cadena; es decir, un significante va seguido de otro en una línea temporal y, debido a ese encadenamiento, existe una relación diferencial que marca la significación; un significante es lo que el otro no es. Como todo lo que es se da en relación e interpuesto en una temporalidad específica y en una red de múltiples significados que dependen de la distribución de las palabras y de los conceptos, así como de las posiciones que tamizan las cadenas de significación, la estructura es lo que determina cómo se define lo demás. La arbitrariedad tiene un peso relevante en la teoría estructuralista porque gracias a ella se da la mutabilidad estructural ya que, justamente, como la relación entre significado y significante depende de una convención arbitraria, esa relación, que es el signo, va a cambiar históricamente. Sin embargo, tales cambios suceden de un modo tan lento que, como el interés del estructuralista es producir un estudio sincrónico, no tienen mayor importancia.

Para la perspectiva estructuralista, el mundo se lee en términos de estructuras que escapan al control y a la voluntad de los sujetos; por ello, se dice que el estructuralismo es una forma de anti-humanismo. Para él, el sujeto ya no es el centro, sino tan sólo un efecto de la estructura, siendo imposible que se observe a sí mismo como dueño del lenguaje o como causa de algo.<sup>7</sup> Con la distinción que introduce Saussure entre lengua y habla, el sujeto se reduce al silencio, a algo insignificante. La diferenciación saussuriana opone lo social y lo individual, lo abstracto y lo concreto, lo esencial y lo accesorio. La ciencia lingüística debe asirse a la lengua como objeto, ya que es la única que, por sus características, permite una racionalidad científica. Como consecuencia, el sujeto parlante queda eliminado como un elemento indispensable del sistema lingüístico, puesto que “la lengua no es una función del sujeto hablante; es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación, y la reflexión no interviene en ella más que para la actividad de clasificar”.<sup>8</sup>

## II

A partir de aquí, daremos un giro al problema que Lacan elabora en *La instancia de la letra* mediante el trabajo de Saussure para pensar la lógica del inconsciente. La fórmula de Lacan que afirma que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”<sup>9</sup> fue algo novedoso en el campo del psicoanálisis, que hasta entonces no había pensado al inconsciente como un lenguaje en el sentido estructural del término.

Con esta afirmación, Lacan se opone a cierta visión humanista que entiende el lenguaje como un instrumento de comunicación, para

<sup>7</sup> En palabras de Heidegger, quien llegó a una observación concordante con esta lectura a partir de otro horizonte, el sujeto es hablado por el lenguaje en tanto que no es otra cosa sino un resultado del lenguaje mismo: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”. Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 11.

<sup>8</sup> F. de Saussure, *op. cit.*, 63.

<sup>9</sup> Jacques Lacan, “El inconsciente freudiano y el nuestro”, en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario 11*, Buenos Aires, Paidós, 1964, p. 28.

pensarlo como aquello que define al sujeto del inconsciente y que tiene una relación estrecha con él. Con *La instancia de la letra*, el psicoanalista va a tratar de demostrar que el sujeto está sometido al lenguaje y que los síntomas corporales son letras que expresan el inconsciente como forma de escritura.<sup>10</sup> Retomando a Saussure, a través del lenguaje lacaniano podríamos decir que el sujeto es efecto del lenguaje. Sólo existe por su función simbólica y sólo por ella es que puede ser aprehendido. El sujeto es un efecto escritural: “un significante es lo que representa un sujeto. ¿Ante quién? No ante otro sujeto, sino ante otro significante”.<sup>11</sup> Esta nueva visión de un sujeto descentrado y dividido es coherente con la noción de sujeto esbozada por los estructuralistas de la época. Se trata de un sujeto ficcional que carece de existencia más allá de su dimensión simbólica; esto es, por el significante. A diferencia de la estructura saussuriana, en la que la oposición se define por cierta completud y complementariedad entre significado y significante, el sujeto del inconsciente que propone Lacan es fundamentalmente inaccesible. Se encuentra más allá de toda comprensión; está fragmentado, falto en ser y siempre ajeno a sí mismo.

Al entender el inconsciente como estructura, Lacan cuestiona la tradición psicoanalítica, en especial al post-freudianismo, que pensaba en el inconsciente como una sede de los instintos, es decir, como un lugar que contiene la parte animal del hombre, su lado siniestro. Para Lacan, el inconsciente es una superficie de inscripción regulada por reglas y leyes específicas y no una instancia irracional o un simple contenedor de pulsiones. En lo que considera su “retorno a Freud”, el

<sup>10</sup> La noción de “letra” es utilizada por tres razones principales. En primer lugar, para Lacan, quien habla es determinado en su decir por quien lo escucha. El texto que analizamos aquí fue originalmente una charla dada a petición del grupo de filosofía de la Federación de los estudiantes de *letras*. En segundo lugar, al referirse al significante como letra, Lacan muestra la estrecha relación del psicoanálisis con la literatura, en especial, la importancia que tuvo para Freud *la universitas literarum* (el sentido literario del conjunto escrito). Finalmente, el sentido de la letra permite introducir el carácter ficcional que estructura la verdad del inconsciente.

<sup>11</sup> Jacques Lacan, *op. cit.*, 206.

psicoanalista francés resignifica, en términos estructuralistas, la teoría freudiana sobre el inconsciente, entendiendo a éste como una forma de racionalidad cuyo funcionamiento se sustenta en la paradoja del sinsentido; es decir, en un discernimiento del sentido distinto del que articulamos alrededor de la consciencia, típico en Occidente. Dicha racionalidad opera a partir de dos mecanismos: la metáfora y la metonimia.

Lacan se apropia de los aportes de Claude Lévi-Strauss para re-conceptualizar el inconsciente, que será vaciado de todo contenido y remitido al registro de lo simbólico, un registro que no se reduce ni a lo imaginario ni a lo real<sup>12</sup> y que, siguiendo a Deleuze,<sup>13</sup> actúa como un elemento que siempre se desplaza y nunca está en su lugar. Con el registro simbólico, que tendrá un valor preponderante respecto a los otros dos (imaginario y real), se reafirma la irreductibilidad y la exterioridad de un inconsciente que supera al hombre y que es independiente de cualquier determinación histórica.<sup>14</sup> Así, el hombre se encuentra atrapado en el lenguaje desde antes de su nacimiento y aún después de su muerte “a la manera de un peón, en el juego del significante”.<sup>15</sup>

*La instancia de la letra* tiene un sentido muy particular para Lacan. En principio, la palabra “instancia” va a señalar la relación entre inconsciente y lenguaje. En segundo lugar, nos remite al sentido de insistencia apremiante y, en consecuencia, a la insistencia de esta letra (significante) inconsciente que se hace escuchar en su repetición, por

<sup>12</sup> La innovación lacaniana de los tres registros (RSI) surge en 1953, momento en el que Lévi-Strauss tiene una gran influencia sobre el psicoanalista francés.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, “Cómo reconocer el estructuralismo”, en *La isla desierta*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 223-249.

<sup>14</sup> En su “retorno a Freud”, Lacan se suma a la propuesta saussuriana al hacer predominar la dimensión sincrónica. De este modo, “participa plenamente en el paradigma estructuralista y anima a una nueva lectura de Freud que ya no considera esencial la teoría de los estadios sucesivos, sino que los remite a una estructura edípica de base caracterizada por su universalidad, autónoma respecto de las contingencias temporales y espaciales, ya ahí antes de cualquier historia” (F. Dosse, *op. cit.*, 127).

<sup>15</sup> Jacques Lacan, “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2009, p. 440.

ejemplo, el síntoma. En tercer lugar, Lacan entiende “instancia” en su sentido jurídico, esto es, como una forma de legalidad, puesto que el inconsciente opera como estructura que determina al sujeto, desde su nombre hasta su género e incluso como razón que delimita aquello que va a dar forma a sus experiencias futuras, sin que el propio sujeto note cómo es efectuado una y otra vez por el significante. Este sentido muestra la posición dominante del inconsciente sobre el sujeto. La instancia de la letra es una forma de racionalidad descubierta por Freud. La función de la letra ofrece un soporte material y una lógica científica a la interpretación psicoanalítica que la distingue de la simple interpretación intuitiva, basada en los significados coloquiales de las palabras.

Para Lacan, la letra no es considerada como una pequeña parte del lenguaje, sino que compromete en su funcionamiento a toda la estructura del inconsciente. La letra tiene, entonces, un lugar privilegiado porque el inconsciente es concebido como una escritura. La noción de lenguaje en Lacan se refiere a lo que Saussure identificaba como lengua, mientras que el discurso concreto de aquél refiere al habla de éste. La diferencia entre discurso y habla es apenas perceptible pero de gran relevancia. Mientras que para Saussure, el habla pertenece al dominio individual, para Lacan el discurso siempre supone una dimensión social, no sólo porque al hablar nos dirigimos a otro y porque de ese otro depende el sentido de lo que decimos, sino porque, además, todo el empleo del lenguaje en una época determinada condiciona formas y sentidos lingüísticos que limitan la libertad del sujeto hablante. El dominio individual y el dominio social se presentan, en el pensamiento de Lacan, como extremos entre los cuales funciona la letra como instancia. En su aspecto colectivo o social, el lenguaje es algo impuesto, el *Otro* simbólico, que marca al sujeto y lo obliga a decir lo que dice.<sup>16</sup> El *entre*

<sup>16</sup> Dice Barthes que el lenguaje es como un tirano porque no me da a escoger lo que yo quiero decir, sino que me dice qué voy a decir. Todo lo que decimos no lo decimos porque queremos decirlo, lo decimos porque somos hablados por una estructura que nos hace decir lo que decimos: “La escritura me somete a una exclusión severa, no sólo porque me separa del lenguaje corriente (“popular”), sino más esencialmente

o letra, y no ya el signo, es lo que va a revelar el sentido particular que un significante tiene para el sujeto del inconsciente. Sin embargo, al contrario de Saussure, quien otorgaba mayor importancia a la lengua, Lacan privilegia el habla. Un habla que no representa la enunciación de un sujeto consciente y dueño de su discurso, que se encuentra “separada para siempre de cualquier acceso a lo real, [y que] no transporta más que significados que se remiten los unos a los otros”.<sup>17</sup>

La letra, en tanto soporte material,<sup>18</sup> supondrá todo aquello que sea legible; es decir, todo aquello que esté organizado en función de una regla específica de combinación, puesto que una estructura no puede ser tal si no hay por lo menos dos significantes en relación. La letra que es leída, si es susceptible de lectura, es ya de hecho significante o, dicho de otra manera, para que una letra sea una letra tiene que estar dispuesta en una relación diferencial de elementos que legalice su orden.<sup>19</sup> El soporte material de esta última es, en vista de ello, el lugar y la función que la estructura del lenguaje le otorga a cada significante, o sea, lo que brinda la posibilidad de que una unidad de sentido se relacione con otra y que, a su vez, pueda diferenciarse de ella.

Esta idea del soporte material de la letra no es gratuita: tiene un antecedente importante en los estudios sobre la afasia de Roman Jakobson. En dichos estudios, Jakobson distingue dos formas de alteración

porque me impide ‘expresarme...’. Cf. Ronald Barthes, “Celina y Flora”, en *Roland Barthes por Ronald Barthes*, Barcelona, Kairós, 1958, p. 96.

<sup>17</sup> F. Dosse, *op. cit.*, 128.

<sup>18</sup> Es decir, como aquello que en su funcionamiento estructura al inconsciente como un lenguaje. En tanto huella o marca escritural, la letra supone la materialización del lenguaje.

<sup>19</sup> Por ejemplo, en una oración con sujeto, verbo y predicado, cualquier palabra o signo de puntuación puede ser leído como letra porque se encuentra en una relación diferencial con los demás elementos de la cadena significante, dentro de una legalidad llamada gramática. Por el contrario, palabras o puntos dispersos en una hoja, sin una secuencia lineal y sin un orden, carecen de legibilidad en tanto que letras porque no mantienen una relación entre sí y tampoco obedecen a un principio de ordenamiento que les otorgue alguna significación.

del lenguaje que le permiten describir los mecanismos y las leyes por medio de los cuales éste es adquirido. La primera disfunción involucra la capacidad de combinar los signos entre sí; la segunda, la capacidad selectiva que hace posible la sustitución de un término por otro dentro de la cadena significante. Ambas alteraciones son analizadas a la luz de la oposición saussuriana entre sintagma y paradigma. Con esta distinción, Jakobson fue capaz de describir dos tipos de afasia: una que altera la relación paradigmática, caracterizada por la incapacidad de los sujetos para nombrar el sustantivo de una oración (afasia por sustitución);<sup>20</sup> otra, que afecta la relación sintagmática de la construcción de los enunciados y que se caracteriza porque los pacientes presentan serias dificultades para establecer conectores entre los sustantivos (afasia por contigüidad).<sup>21</sup> El lingüista ruso relaciona ambos fenómenos con dos importantes figuras de la retórica, a saber, la metáfora<sup>22</sup> y la metonimia.<sup>23</sup> Así, la afasia por sustitución estaría alterada al nivel de la producción metafórica y la afasia por contigüidad al nivel de la producción metonímica. Lacan retoma esta distinción y la desplaza al terreno psicoanalítico, en lo referente a las nociones de condensación<sup>24</sup> y desplazamiento,<sup>25</sup> que Freud en su momento había teorizado como

<sup>20</sup> Por ejemplo, cuando una persona afectada por esta afasia desea referirse a algún objeto (vaso), sólo puede hacer alusión a él por medio de la descripción de sus características físicas (de vidrio o de plástico) o de su uso (sirve para tomar agua), y no por su nombre.

<sup>21</sup> Por ejemplo, cuando una persona es incapaz de nombrar las preposiciones o los artículos en una oración: “vaso tomar agua”.

<sup>22</sup> Sustitución de una palabra por otra según las leyes de la analogía: “tus lágrimas son *como* perlas”.

<sup>23</sup> Sustitución de la parte por el todo, del interior por el exterior, del sujeto por el objeto, la causa por el efecto: “Franz Kafka no es muy leído”.

<sup>24</sup> “Elementos latentes que tienen algo en común se aúnan en el sueño manifiesto, son fundidos en una sola unidad” (Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. XV, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 156).

<sup>25</sup> “[...] es, en un todo, obra de la censura onírica. Sus dos exteriorizaciones son: la primera, que un elemento latente no es sustituido por un elemento propio, sino por algo más alejado, esto es, una alusión; y la segunda, que el acento psíquico se tras-

dos operadores fundamentales en el funcionamiento del inconsciente. La condensación freudiana quedaría asimilada al procedimiento metafórico del lenguaje, mientras que el desplazamiento se emparentaría con el metonímico. A diferencia de Saussure, para quien significante y significado poseen la misma importancia, para Lacan, el significante conserva una total autonomía y superioridad con respecto al significado,<sup>26</sup> cualidades que son reveladas en la función sustitutiva de la metáfora. En su *Seminario sobre la carta robada*, Lacan muestra que la cadena significante regula el orden de los significados. En la novela de Poe, cada uno de los personajes se engaña repetidamente sobre las diversas posiciones (continuamente sustituidas en la serie del cuento) que ocupa dentro de la estructura de la historia, mientras que la carta circula (metonímicamente) sin su conocimiento. Todos los personajes son afectados por la circulación del significante representado en la carta sin saber el significado o contenido de la carta (un significado que al final del cuento será metafóricamente sustituido por otro) y sin tener la necesidad de saberlo. La verdad siempre se esconde y el significante es algo que brilla por su ausencia.

La metáfora es definida por Lacan como la sustitución palabra por palabra que, a diferencia de la definición tradicional ofrecida por la retórica e, inclusive, por el mismo Jakobson, no obedece necesariamente a las leyes de la analogía sino a las del automatismo, a esa propiedad del lenguaje que permite producir un nuevo sentido o *chispa poética* a partir del sin-sentido, toda vez que se sustituya un significante por otro en una disparidad semántica. Al no exigir la condición de similitud entre dos significantes, Lacan libera a la metáfora del yugo

pasa de un elemento importante a otro inimportante, de modo que el sueño aparece centrado diversamente y como algo extraño” (*Ibid.*, p. 158).

<sup>26</sup> Lo que hizo Lacan fue despojar al signo de su relación con lo concreto para convertirlo en un algoritmo abstracto porque consideraba que el significante puede prescindir completamente del significado en tanto que el significado no es un elemento definitivo en la relación entre sujeto y deseo. De esta manera, lo único que verdaderamente habría en la estructura lacaniana es una relación significante que se encadena siempre con otros significantes que representan al sujeto del inconsciente.

del sentido preestablecido imaginariamente para situarla en el plano de la creación.

El procedimiento metonímico, por su parte, supone una relación de contigüidad, una conexión palabra a palabra, en la que un significante sustituye a otro que le antecede (por ejemplo, la sustitución sinecdóquica de la parte por el todo: están buscando un techo donde vivir. La parte, techo, sustituye al todo, hogar). La asociación libre que se despliega dentro del dispositivo analítico es una invitación a la producción de un discurso metonímico. El acto de asociar que, para Lacan, supone decir las cosas de otra manera debido a la inexistencia de una consistencia en el signo, es el camino para esquivar la censura y para dar lugar a la irrupción del deseo del sujeto o la verdad del inconsciente en el discurso del analizante. Ya que el deseo no puede decirse directamente, puesto que ningún significante consiste en el objeto deseado, sólo puede emerger metonímicamente. Por esta razón, Lacan define al deseo como “la metonimia de la falta en ser”,<sup>27</sup> pues el ser del sujeto sólo puede decirse por rodeos.

<sup>27</sup> Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2009, p. 494.



# APROXIMACIONES A LA LINGÜÍSTICA DE SAUSSURE

BELINDA ORTIZ

## Introducción

Uno de los autores más reconocidos y controvertidos en el campo del giro lingüístico es Ferdinand de Saussure, quien, con muy pocas obras publicadas en vida, ha generado grandes aportaciones en la lingüística y el estructuralismo a raíz de la obra *Curso de lingüística general* (1916), el cual fue realizado por Charles Bally y Alberto Séchehayé, a partir de las notas de algunos estudiantes, sin que ellos mismos hubieran tomado el curso.<sup>1</sup> De 1922 a 1959 aparecieron notas inéditas, documentos, cartas y cuadernos de estudiantes que contribuyeron a su labor, así como ediciones críticas del *Curso de lingüística general* (CLG) por especialistas como Tullio de Mauro y Rudolf Engler quienes vinculan las notas del autor y de sus estudiantes según la lógica del texto. De 1987 a 2007 se publicaron los tres cursos de lingüística general que impartió Saussure

<sup>1</sup> Entre sus textos publicados en vida se encuentra el trabajo de fin de curso *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, que apareció por primera vez en diciembre de 1878 y que enfatizaba el vocalismo indoeuropeo para llegar al preindoeuropeo; su tesis doctoral *De l'emploi du génitif absolu en sanskrit*, publicado en 1881 e incluido en el *Recueil* (Saussure, 1922-1984); además de unos veinte artículos de lingüística histórica, fonética y etimología, son algunas de las obras publicadas en vida por el autor, pero ninguno de lingüística general. Vid. Ecaterina, Bulea, "Nuevas lecturas de Saussure" en Dora Riestra (comp.) *Saussure, Voloshinov y Bajtin revisados, estudios históricos y epistemológicos*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2010, pp. 19, 20, 24.

en Ginebra entre 1907 y 1911,<sup>2</sup> pero los manuscritos encontrados en 1996 intitulados *Escritos de lingüística general (ELG)*,<sup>3</sup> que se publicaron en 2002, con el cuidado de Simon Bouquet y Rudolf Engler, dan luz a la propuesta del autor, que es mucho más rica que la postulada en el primer compilado de *CLG*, en donde se observa la revisión constante de su trabajo y la reconstrucción implacable por dar cuenta de una teoría que responda de manera amplia y precisa al tema del lenguaje. Aún hoy se encuentran diversas notas sobre el tema en la Biblioteca de la Universidad de Ginebra y de Harvard que no se han divulgado. Por estas razones, se puede afirmar que la revisión de su trabajo implica una reconstrucción hermenéutica que consta de notas de alumnos, trabajos publicados e inéditos que expongan la riqueza de sus ideas, proyecto de largo aliento que sobrepasa de los límites impuestos a este

<sup>2</sup> Después de su estadía en París (1880-1891) como “Profesor de gótico y de alto alemán antiguo”, en la *École Pratique de Hautes Études* en donde impartió cursos de Fonética, de gramática gótica, de antiguo alto alemán, de nórdico antiguo, de gramática comparada del griego y de latín, de la lengua lituana, entre otros, el autor regresó a Ginebra en 1891, en donde fue nombrado por la Universidad de Ginebra “profesor extraordinario de historia y comparación de lenguas indoeuropeas”. En la inauguración de la cátedra pronunció tres conferencias, en las cuales explicaba el problema de la ciencia del lenguaje. Dentro de sus proyectos estaba el libro “De la esencia del doble lenguaje”, el artículo en “Memoria de Whitney” y un libro sobre “Acentuación lituana” (1894), mismos que no llegaron a publicarse. En 1896 se convirtió en “profesor ordinario”, entre sus lecciones estaban: teoría de la sílaba, fonología del francés actual, versificación francesa, lingüística geográfica de Europa, nórdico antiguo. En 1906 la Facultad de Letras de Ginebra lo nombró profesor ordinario de lingüística general, curso dictado cada dos años que se realizó en 1907 (cinco o seis oyentes), 1908-1909 (once personas), 1910-1911 (doce oyentes); conforme a sus notas, también se interesó en estudio de la leyenda germánica *Histoire et légende. Études sur l'origine des traditions germaniques connues sous les nom de Heldensage*, especialmente del *Nibelungenlied*, en textos legendarios como *Tristán e Isolda*, así como en la mitología de la India y el análisis de poetas clásicos latinos y griegos. Vid. Michael Arrivé, *En busca de Ferdinand de Saussure*, trad. Enrique Schmukler, México, Siglo XXI, 2017.

<sup>3</sup> El libro se compone de las lecciones de la cátedra de Saussure, el texto *De la esencia doble del lenguaje* y notas de cursos de 1906 y 1911.

artículo; sin embargo, para tener un panorama de la importancia de su obra, presentaremos de manera sucinta algunos de los principales conceptos de su propuesta y los efectos que tuvo en diversas áreas del conocimiento, tales como la literatura, la antropología y el psicoanálisis.

## La propuesta lingüística-semiológica

La lingüística comparada estuvo presente desde los primeros años de Saussure; es decir, a los 15 años redactó *Essai pourréduire les mots du grec et de l'allemand à un petit nombre de racines* sobre las raíces del griego y el alemán, que fue leído por Adolphe Pictet, autor del libro *Les origines indoeuropéennes* y profesor de literatura comparada. Entre los 16 y 17 años, comenzó a estudiar sánscrito de manera autodidacta, lo que lo llevó a revisar a estudiosos de la gramática como Franz Bopp<sup>4</sup> y Georg Curtius.<sup>5</sup> En 1876 ya era miembro de la *Société Linguistique de Paris*. Si bien la lingüística ya existía antes del autor, su propuesta es un hito en la disciplina por su carácter epistemológico y sus consecuencias en las ciencias humanas. En el *CLG*, el autor relaciona la semiología (del griego *semeion*, que significa signo) con la lingüística. Define la primera como “la vida de los signos en el seno de la vida social”,<sup>6</sup> y la segunda, como parte de la semiología; esto es, las leyes que se descubran en ésta serán aplicadas a la lingüística, la cual debería delimitarse a sí misma, hacer una descripción de la historia de las lenguas y, posteriormente, determinar las leyes generales de los fenómenos lingüísticos

<sup>4</sup> Bopp fue filólogo y lingüista alemán cofundador de la gramática comparada junto con Rasmus C. Rask. Confronta por primera vez con rigor científico el sistema de conjugación del sánscrito con el griego, latín, persa y alemán. Fue uno de los escritores clásicos en lingüística. Vid. José Antolini, *Breve historia de la lingüística*, México, Tesis de Doctorado, UNAM 1949.

<sup>5</sup> Curtius fue filólogo alemán, su libro de *Gramática griega escolar* publicada en 1852 se reimprimió más de veinte veces y fue traducida al inglés y al español. El autor añadió el método comparativo en la gramática de las lenguas clásicas, en especial al griego. *Id.*

<sup>6</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. Mauro Armiño, México, Fontamara, 2008, p. 42.

particulares y descubrir el sistema de la lengua. El autor construye una disciplina lingüística-semiológica.<sup>7</sup>

Con una formación en lingüística indoeuropea en la Universidad de Leipzig (1876-1880), que se desarrollaba con una lingüística histórica y comparada de los “neogramáticos”,<sup>8</sup> Saussure tomó cursos de persa antiguo, celta, eslavo y lituano, mientras continuaba su formación en sánscrito y leyendas germánicas. En su trabajo *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* (1878), negó la idea de separar los sonidos del conjunto de la lengua, y propuso una perspectiva sistémica distinta a los teóricos comparatistas. En años posteriores, en París se especializa en filología latina y gramática comparada en griego y latín. Con el trasfondo de sus investigaciones de carácter histórico y comparativo, anudando a la gramática lógica, sus pesquisas derivan en un método empirista inductivo en continua transformación que enfatiza la observación de hechos. Elabora conceptos generales para conformar una teoría y, finalmente, se validan los conceptos para redefinirlos conforme a los datos, dialéctica que reconoce las prácticas socio-históricas y las propiedades que conforman conceptos.<sup>9</sup>

Analicemos algunos de los principales conceptos que dan cuenta de su trabajo. Saussure señalaba en una de sus cartas que estaba abrumado por la ineptitud de la terminología, que había que transformar

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>8</sup> Así llamados por los franceses, fue un grupo de lingüistas alemanes del siglo XIX conocidos como los *junggrammatiker* o *Leipzig School*, que era una escuela de pensamiento lingüístico que introdujo la lingüística histórica para transformar la lingüística comparada. Los principales representantes fueron Karl Verner, Karl Brugmann, Herman Osthoff, August Leskien, Wilhelm Braune, Eduard Sievers, entre otros, que contribuyeron a conformar la lingüística como ciencia, ellos propusieron la ley fonética en la que las modificaciones de los sonidos del lenguaje tienen una causa fisiológica fuera de la voluntad humana. Esta escuela se vinculaba con Schleicher a pesar de estar en contra de la reconstrucción del indo-europeo primitivo. Ello derivó más tarde en la fonética experimental. Después de la morfología, la fonética alcanzó la categoría de ciencia. *Vid.* José Antolini, *Breve historia de la lingüística, passim*; así como F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 35.

<sup>9</sup> *Vid.* E. Bulea, “Nuevas lecturas de Saussure”, *passim*.

la lingüística y demostrar el papel de la lengua.<sup>10</sup> Para ello, habría que indicar, inicialmente, que el objeto de la lingüística es la *lengua*, que es un producto social; esto es, un “[c]onjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad en los individuos”.<sup>11</sup> La lengua se distingue de la manifestación material o sustancia (sonidos y letras);<sup>12</sup> se trata de una forma y no de una sustancia. El autor se opone a la vertiente biológica para dar cuenta de la lingüística en favor de la historia. Las lenguas son fenómenos históricos en una transformación continua:

[...] el *primer aspecto* en que debe ser contemplada la idea de *Historia* cuando se trata de la lengua, o la primera cosa que hace que la lengua tenga una historia es el hecho fundamental de su *continuidad en el tiempo*; no digo, tomen nota, por favor, del hecho que se  *fija* [...], sino de su *continuidad*.<sup>13</sup>

Con lo anterior, se enfatiza el movimiento de la lengua en el tiempo y su carácter revitalizante con la transformación de palabras y significados. Para el autor, no es fácil establecer el nacimiento o la muerte de una lengua debido a la diversidad humana y la transmisión continua. Las lenguas existen por su movimiento imperante. “Hay transformación, y siempre más transformación [...]. Por lo tanto, consideramos absoluto el principio de la transformación incesante de las lenguas”.<sup>14</sup> El autor reconoce la diversidad de las lenguas, pero para su estudio, se referirá a la lengua (singular) para denotar el proceso que en cada una de ellas tiene lugar para tratarla como una entidad homogénea, lo que ha derivado en sostener a la lengua en sentido ontológico (en

<sup>10</sup> Carta enviada a Antoine Meillet en 1894. Vid. F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, trad. Clara Lorda, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 18.

<sup>11</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 35.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 161.

<sup>13</sup> F. de Saussure, “Primera conferencia” en *Escritos de lingüística general*, p. 136.

<sup>14</sup> *Ibid.* pp. 140-141.

abstracto), en tanto unicidad de principio que los seres humanos utilizan para hablar; las lenguas son los fenómenos a los que se enfrenta el lingüista de manera cotidiana. La lengua es una generalización de las observaciones de las lenguas a través del tiempo y el espacio, que no pretende dar una caracterización única de esta última.<sup>15</sup> Existen los “estados de la lengua”, que se definen en tanto unidades de significantes utilizadas por el hablante:

Todo aquello que, por necesidades del discurso y mediante una operación singular se pone en los labios, es el *habla*. Todo aquello que se contiene en el cerebro del individuo, el depósito-reserva de las formas escuchadas y practicadas así como su sentido, corresponde a la lengua.<sup>16</sup>

El campo social pertenece al habla, y en la lengua yace la riqueza de la comunidad que se conserva en un individuo. La lengua está anclada a los hablantes, por lo que tiene un sentido interno denominado como “lengua interna” en aquellos sujetos (habría que precisar que utilizamos este término en el marco psicoanalítico lacaniano<sup>17</sup> que remite a sujeción al lenguaje en vez del concepto “individuo” usado frecuentemente por Saussure) que la utilizan, pero también está vinculada a la colectividad histórica:

El lenguaje es un fenómeno; es el ejercicio de una facultad que está en el hombre. La lengua es el conjunto de formas concordantes que toma este fenómeno en una colectividad de individuos y en una época determinada.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, pp. 267-268.

<sup>16</sup> *Apud* E. Bulea, en “Nuevas lecturas de Saussure”, p. 36-37.

<sup>17</sup> *Vid.* Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, pp. 834-856.

<sup>18</sup> F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, p. 37.

La lengua difiere del *lenguaje* en tanto que la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje. La lengua es un producto social, efecto de convenciones necesarias de la facultad del lenguaje. Este último es multiforme, heteróclito, en el cual participa lo físico, lo fisiológico y lo psíquico, que es parte de lo individual y lo social, que no se puede clasificar (el autor considera que la facultad de la lengua fisiológica se ve influida por los estímulos sociales).<sup>19</sup> En una nota posterior al texto *CLG*, el autor señala que “Lengua y lenguaje no son más que una misma cosa: el uno es la generalización de la otra”.<sup>20</sup> Todo parece indicar que, para la noción de lenguaje, el autor se apoyó en los estudios de Paul Broca, quien indicaba que el lenguaje es una facultad humana localizada en la circunvalación frontal izquierda, por lo que se trata de una facultad con determinadas funciones vocales, pero esta cuestión es secundaria respecto a la facultad de constituir, tal vez aquí de manera ontológica, una lengua como sistema de signos que se vinculan con las ideas. En los últimos documentos hallados, se especificará que “el lenguaje es la vez la aplicación y el generador continuo de la lengua”;<sup>21</sup> que el lenguaje es la lengua o el idioma (conjunto de manifestaciones de un pueblo y una época) y este último es letra,<sup>22</sup> en la que se vincula el pensamiento y el fonema.<sup>23</sup> El lenguaje es una propiedad de la

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>20</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, nota al pie 17 p. 35.

<sup>21</sup> F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, p. 119.

<sup>22</sup> Lenguaje y escritura no tienen una relación natural con las cosas, no existe un vínculo entre la letra S y el sonido silbante. La definición acústica no puede ser definible por un objeto o justificación específica; cuando los griegos distinguieron su alfabeto sólo notaron la diferencia acústica entre las letras l y r. La escritura es la forma tangible de las imágenes, y la lengua el lugar de las imágenes acústicas. *Vid.* F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, p. 189, 221; F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 42.

<sup>23</sup> El fonema es la presencia de un sonido en una lengua como elemento básico de una estructura, su oposición con los otros fonemas le da determinados valores. Los elementos sonoros son entidades que se oponen, y son relativas y negativas. Algunos fonemas son i, u, r, l, m, n, que tienen un valor para el oído, se habla según se oye. *Vid.* F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, p. 30, 127, 221; F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 167.

comunidad, una facultad en el individuo que pertenece a un órgano especial localizado en el cerebro, dado por la naturaleza. En cambio, la lengua es un medio con la finalidad de hacerse entender,<sup>24</sup> que está delimitada al ser homogénea: sistema de signos en que es esencial la unión del sentido y la imagen acústica.<sup>25</sup>

Otro elemento clave es el *habla*, acto individual de la voluntad e inteligencia que se distingue por las combinaciones del hablante al usar el código de la lengua para expresar pensamientos, además del mecanismo psicofísico que posibilita exteriorizarlo.<sup>26</sup> Como señala Bartolo García,<sup>27</sup> algunos autores posteriores lo han nombrado como actuación, acto de habla, cadena hablada, discurso, entre otros. Para participar del juego de la lengua, se requiere un aprendizaje en comunidad de manera progresiva, en la que se conserva la lengua con independencia del habla, ya que se puede estar privado de habla y comprender los signos vocales que se escucha. Sin embargo, es imposible conocer todos los elementos del habla (la fonación de una palabra implica diversos movimientos musculares).<sup>28</sup> Existe una relación estrecha entre lengua y habla, ya que la lengua es imprescindible en el habla para que sea comprensible. El habla permite la evolución de la lengua en un contexto social. “Hay, por tanto, interdependencia de la lengua y el habla; aquélla es a la vez el instrumento y el producto de éste. Pero todo ello no les impide ser dos cosas absolutamente distintas”.<sup>29</sup> Saussure afirma<sup>30</sup> que si el lenguaje se genera en la comunidad como la suma de cada estímulo que es percibido por el sujeto, que es común a todos y al margen de

<sup>24</sup> F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, pp. 159, 189.

<sup>25</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 41.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>27</sup> Bartolo García, “Aportes de Saussure al desarrollo de la lingüística como ciencia” en *Cuaderno de Pedagogía Universitaria*, vol. 14 núm. 28, julio-dic 2017, República Dominicana. Revisado el 05 de febrero 2023, en <https://cuaderno.pucmm.edu.do/index.php/cuadernodepedagogia/article/view/290>

<sup>28</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, pp. 41-42.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>30</sup> *Id.*

su voluntad, el habla se da en una combinación individual con actos de fonación a voluntad del sujeto.

Michael Arrivé<sup>31</sup> sostiene que el concepto de habla es utilizado en los *ELG* con tres usos: 1. El de fonación: “La lengua está confirmada socialmente y no depende del individuo. Es del Individuo o del habla: a) todo lo que es Fonación b) todo lo que es combinación — todo lo que es Voluntad”;<sup>32</sup> 2. el sentido de acto consciente e intencional de encadenamiento de unidades en una serie realizada efectivamente: “Llamamos sintagma a la palabra efectiva — o la combinación de elementos contenidos en un segmento del habla real—, o el régimen en que los elementos se encuentran unidos entre ellos por lo que les sigue y precede”,<sup>33</sup> para indicar que la lengua es quien delimita el carácter lineal de la lengua; 3. incluye los dos significados anteriores, sobre todo en la segunda conferencia de Ginebra en 1891, que enuncia el acto del habla y el ejercicio del habla respecto al cambio fonético:

Se pueden oponer desde muchos puntos de vista diferentes esos dos grandes factores de renovación lingüística, diciendo, por ejemplo, que el primero representa el lado fisiológico y acústico del habla, mientras que el segundo responde al lado psicológico y mental del mismo acto, que el primero es inconsciente, mientras que el segundo es consciente.<sup>34</sup>

Retomando las tres acepciones del autor, el valor del habla se sitúa en tanto “fuerza activa y auténtico origen de los fenómenos que se perciben a continuación en la otra mitad del lenguaje”.<sup>35</sup> A raíz de la polisemia de sentido, Arrivé afirma que este concepto ha sido objeto

<sup>31</sup> Vid. M. Arrivé, *En busca de Ferdinand de Saussure*, p. 131.

<sup>32</sup> F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, op. cit., p. 261.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 64.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>35</sup> *Ibid.* 244.

de críticas por lingüistas como Gabriel Bergounioux, quien sostiene que Saussure eliminó de su trabajo al sujeto hablante, y psicoanalistas como André Green, quien en su análisis afirma que el término ha sido remplazado por discurso; pero, como se ha demostrado, esas ideas no tienen lugar porque en las dos principales obras del autor, se puede encontrar su postura al respecto.

Otro término estrechamente vinculado al anterior es el de *discurso*, que no es mencionado en el *CLG* pero que es analizado en los *ELG*, en el que indica que es una forma en que la lengua participa, definida como una acción lúdica por su carácter dinámico de signos:<sup>36</sup>

La lengua sólo se ha creado para el discurso [...] el discurso consiste, aunque sea rudimentariamente y por vías que ignoramos, en afirmar un lazo entre dos de los conceptos que se presentan revestido de forma lingüística, mientras que la lengua, previamente, sólo realiza conceptos aislados, que quedan en espera de ser relacionados entre ellos para que haya significación de pensamiento.<sup>37</sup>

Las transformaciones y transmisiones de la lengua a lo largo del tiempo se conforman en lo discursivo. Las modificaciones fonéticas y gramaticales tienen lugar en lo discursivo. La apropiación de la lengua reside en el proceso continuo de selección de unidades (palabras). El tesoro de los signos que está en la lengua no se somete a revisión para los cambios, sino que es por lo hablado que se enriquece la lengua.<sup>38</sup> A lo que añadiré que las frases existen durante el habla, en la lengua discursiva, mientras que la palabra como unidad en el tesoro de la lengua.<sup>39</sup> Con lo anterior, vemos cierta similitud entre habla y discurso, sólo que con este último se describe el uso de frases como la suma de

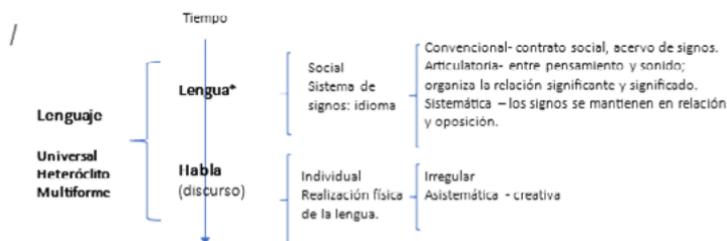
<sup>36</sup> Vid. E. Bulea, "Nuevas lecturas de Saussure".

<sup>37</sup> F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, p. 245.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 112.

palabras que se realiza de forma voluntaria cuando se manifiesta. El esquema para analizar el lenguaje es el siguiente:



El concepto de *sistema* está implicado en la descripción del signo, que será el concepto clave de su propuesta. “La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por tanto, comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos [...]. Sólo que es el más importante de esos sistemas”,<sup>40</sup> donde cada una de las partes se relaciona con las otras en un orden determinado por reglas. Para autores como García,<sup>41</sup> esta es una de sus mayores aportaciones a la lingüística, por lo que debería llamarse a esta corriente que lo sucedió “sistémica” en vez de “estructuralismo”. Cabe decir que el concepto de *estructura* es poco usado en los estudios de Saussure, ya que prefiere utilizar otras palabras, como entidad concreta, forma, cadena hablada, elementos de unidad, combinación de palabras, entre otras. Al respecto, el autor escribe, usando el término de modo general, sobre la función de la analogía y aglutinación de los elementos: “Con frecuencia emplean los términos de *construcción* y de *estructura* a propósito de la formación de las palabras; pero estos términos no tienen el mismo sentido según que se apliquen a la aglutinación o la analogía”.<sup>42</sup> En los textos posteriores del autor (*ELG*), el término es mencionado pocas

<sup>40</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 42.

<sup>41</sup> B. García, “Aportes de Saussure al desarrollo de la lingüística como ciencia”. p. 37.

<sup>42</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 238.

veces: 1. respecto a la familia del indoeuropeo a la cual califica de alto desarrollo en su estructura; 2. respecto a la falta de estructura de una palabra cuando se realiza la abstracción de sentido al no contener partes diversas; 3. sobre el sonido de una lengua: “es lo más irreducible que se puede imaginar como elemento de su estructura. Es fácil mostrar que la presencia de ese sonido determinado sólo tiene valor por oposición a otros sonidos presentes [...]”.<sup>43</sup> Vemos que el término de estructura no es uno de los más utilizados, pero sí tuvo efecto en los estudios posteriores que relacionaron este concepto con el de sistema, ya que la lengua está organizada por unidades articuladas. Ello derivó, según García, en que corrientes lingüísticas la utilizaran en significados como el generativismo, estructura profunda y estructura superficial; en la teoría del discurso, superestructura, microestructura, macroestructura; en la lingüística cognitiva, estructuras mentales;<sup>44</sup> en el psicoanálisis lacaniano, con el inconsciente estructurado como lenguaje; entre otros. Sobre el sistema de signos, el autor hace una metáfora con una hoja de dos planos, ideas y sonidos en una relación estrecha de anverso y reverso:

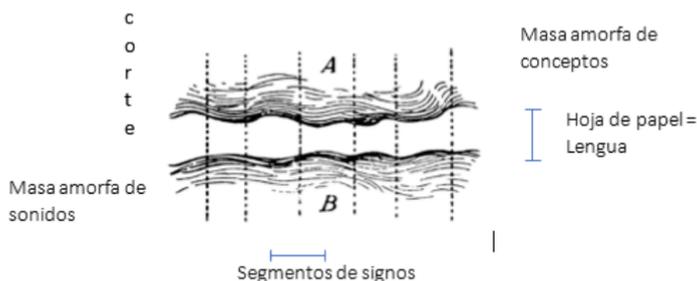
La lengua es también comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el recto y el sonido el verso: no se puede cortar el recto sin cortar al mismo tiempo el verso; asimismo, en la lengua no se podría aislar ni el sonido del pensamiento, ni el pensamiento del sonido; sólo se conseguiría por una abstracción cuyo resultado sería hacer psicología pura o fonología pura.<sup>45</sup>

La imagen de dicha metáfora sería más o menos de la siguiente forma:

<sup>43</sup> F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, p. 30.

<sup>44</sup> Vid. B. García, “Aportes de Saussure al desarrollo de la lingüística como ciencia”.

<sup>45</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 160.



Este bosquejo, conocido como “Esquema de dos masas amorfas”, según Arrivé,<sup>46</sup> indica que la lengua con dos planos realiza cortes que dan lugar a articulaciones, diversos segmentos de dos caras en los que se fija la idea y el sonido que convergen en un significante. Dicho esquema tuvo efectos en lectores como Jacques Lacan, quien lo reproduce en *Seminario III*.<sup>47</sup> Además, Saussure afirma que los signos se oponen entre sí en el sistema. El principio que determina los cortes en los segmentos acústicos es arbitrario, y en ello consiste la noción de valor, en la medida que no es impuesta.

[...] lo arbitrario del signo nos permite comprender mejor por qué el hecho social es el único que puede crear un sistema lingüístico. La colectividad es necesaria para establecer valores cuya única razón de ser está en el uso y en el consenso general; el individuo por sí sólo es incapaz de fijar ninguno.<sup>48</sup>

Así, los valores establecidos son relativos y ello causa la relación entre la idea y el sonido. Cada concepto (o significado) forma parte del sistema, conjunto solidario cuyo análisis de elementos es necesario tomar como base, por lo que se analizará el *signo* como elemento cen-

<sup>46</sup> Vid. M. Arrivé, *En busca de Ferdinand de Saussure*.

<sup>47</sup> J. Lacan, *El seminario 3, Las Psicosis*, trad. Juan-Luis Delmont y Diana Silva, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 373.

<sup>48</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 161.

tral de su teoría. Bulea<sup>49</sup> sostiene que — contrario a la tradición, desde Aristóteles<sup>50</sup> hasta William Whitney—<sup>51</sup> Saussure indica<sup>52</sup> que los signos no tienen base exterior al lenguaje, ni en los objetos ni respecto a la organización del mundo, ni a ideas previas; por lo tanto, no son instrumentos que expresen otras cosas. Los signos sólo existen en el campo del ser humano; son unidades psíquicas ordenadas en un proceso de diferenciación y asociación que inciden en las imágenes y las representaciones de sonido. Los signos se determinan unos a otros en

<sup>49</sup> Vid. E. Bulea, “Nuevas lecturas de Saussure”.

<sup>50</sup> Una de las primeras teorías de la significación es la de Aristóteles, quien afirma que las expresiones son símbolos, es decir signos convencionales de lo fónico, que las expresiones fónicas son símbolos del alma y éstas símiles de las cosas. El párrafo dice: “Así, pues lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas [sonidos y letras] son signos [sêmeia, marcas] primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas [afecciones del alma] son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas”. Aristóteles, “Sobre la interpretación” en *Tratados de Lógica (Órganon) II*, trad. Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1995, 16a3-9.

<sup>51</sup> Para William Whitney el sistema del lenguaje y los elementos que lo componen son signos que van con las ideas. “[...] toda palabra transmitida es un signo arbitrario y convencional: arbitrario, porque cualquier otra palabra, entre las miles que emplean los hombres y los millones de que pudieran servirse, hubiera podido aplicarse la idea; convencional, porque la razón de emplear ésta en vez de la otra, es que la sociedad a que pertenece el niño la emplea ya. La palabra existe θεῖσι ‘por atribución’ y no φύει ‘por naturaleza’”. Por lo que Saussure retoma dos elementos que dan sustento al signo: lo arbitrario y lo convencional. Los signos no están vinculados necesariamente con los conceptos que expresan, son semejantes a los signos matemáticos con sus conceptos. La diferencia entre Saussure y Whitney está, según afirma el primero, en que Whitney no indicó que el lenguaje es una institución pura sin ningún punto de comparación con otra porque no están fundamentados en la naturaleza, siendo esto lo que define a la lengua. Vid. W. Whitney, “La vida del lenguaje. De cómo el hombre adquiere el lenguaje” en *Revista Europa*, núm. 80, septiembre de 1875, p. 383. Revisado el 20 de febrero 2023 en <https://www.filosofia.org/rev/reu/1875/pdf/n080p380.pdf> ; F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, pp. 114-115.

<sup>52</sup> Vid. F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, pp. 206-207.

ambas caras (conceptos y sonidos), inicialmente nombrados en tanto “formas” y “significaciones”, o como “formas” y “sentido”. Más tarde serán llamados “significantes” y “significados”, pero en cada texto siempre se establece esta doble cara del signo, además de su origen social que los caracteriza como valores temporales y frágiles, según determinados modos activos: 1. las relaciones diferenciales entre un signo (un signo/su significación); 2. mantienen conexión diferencial de sentido (un signo/ y otro signo); 3. tienen correspondencia de asociación entre formas y sentido (una significación/ otra significación).<sup>53</sup> A esta triple relación, Saussure la denomina “cuaterno final” (cuaterno que es utilizado en matemáticas para números complejos), y el autor lo usa para indicar la dialéctica de lengua-habla, lengua e historia y lengua en un momento determinado.



El signo vincula un concepto y la imagen acústica, que son dos instancias psíquicas; las palabras pensadas son imágenes acústicas, por lo que no deben reducirse al sonido. Para ser más precisos, el autor nombra significado y significante a las caras del signo que señalan la oposición imperante.<sup>54</sup> El signo es la unidad total del significante con el significado. Los componentes del signo son separados por una línea

<sup>53</sup> Vid. E. Bulea, “Nuevas lecturas de Saussure”; F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, pp. 42-43.

<sup>54</sup> Cf. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, pp. 103-104.

para enfatizar su función y relación. En el esquema anterior, siempre se representa el significado en la parte superior, pero, como Arrivé indica,<sup>55</sup> esto no se debe a un orden estricto, ya que, en la metáfora de la hoja de papel, el autor consideró cambiar la posición. Dos son los principios que intervienen en el signo: la arbitrariedad y el carácter lineal del significante. Sobre la arbitrariedad, Saussure indica: “las diferencias entre lenguas y la existencia misma de las lenguas diferentes: el significado *bœuf* tiene por significante *b-ö-fa* un lado de la frontera y *o-k-s* (*Ochs*) al otro”.<sup>56</sup> Ante ello, Arrivé indica que el valerse de dos lenguas supone que el significado es el mismo, lo que contradice lo que Saussure había dicho previamente en torno a que no existe correspondencia exacta en los términos de una lengua a otra porque no hay ideas terminadas previas a las palabras.<sup>57</sup> Si bien ambas palabras señalan al mismo referente (la cosa en la realidad) es por azar. Por ello, para Émile Benveniste y Édouard Pichon,<sup>58</sup> la demostración de la arbitrariedad del signo en el *CLG* hecha por Saussure es paradójica, porque incluye al referente (a la cosa fija); no obstante, sí es una cuestión de tipo necesaria la relación del significado con el significante. Para Maurice Toussaint,<sup>59</sup> en cambio, se trata de un postulado, principio no demostrado.

El carácter lineal del significante se debe a que éste es de tipo auditivo, por lo que lo afecta el tiempo, que representa una extensión lineal. Todos los elementos (sintagmas, definidos como elementos contenidos en un segmento de habla real; es decir, unidades de palabra, y elementos unidos por los que le anteceden y preceden, que remiten a las unidades de la frase),<sup>60</sup> conforman unidades (signos, palabras) que

<sup>55</sup> Vid. M. Arrivé, *En busca de Ferdinand de Saussure*, p. 60.

<sup>56</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 104.

<sup>57</sup> Las cosas designadas y las palabras en una operación simple que remite al lenguaje como nomenclatura que rechaza Saussure. Vid. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, pp. 99-101.

<sup>58</sup> Apud M. Arrivé, *En busca de Ferdinand de Saussure*, p. 71.

<sup>59</sup> Apud *ibid.*

<sup>60</sup> Vid. F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, p. 64; M. Arrivé, *En busca de Ferdinand de Saussure*, p. 79.

a su vez se encadenan. “Este carácter aparece inmediatamente cuando se los representa mediante la escritura y se substituye la sucesión en el tiempo por la línea espacial de los signos gráficos”.<sup>61</sup> La temporalidad en los elementos del lenguaje se expresa en la cadena sonora:

*Ítem. La temporalidad. [...] es la divisibilidad por fragmentos de tiempo de la cadena sonora (ipso facto divisibilidad simple, unilateral) lo que crea a su vez los caracteres [...] y los espejismos, como el de creer que las unidades del lenguaje constituyen todos organizados, cuando en realidad son simplemente todos subdividibles en el tiempo y paralelamente a funciones que se pueden atribuir a cada fragmento del tiempo.*<sup>62</sup>

En el sistema de los signos se genera un encadenamiento lineal. En la lengua sólo existen diferencias de signos y de significaciones; existen unas en relación con otras, y jamás llegan a corresponderse, por lo que siempre hay una oposición complicada entre los signos. La primera oposición rudimentaria está en el sonido de una lengua, que tiene valor por oposición a otros presentes. El tiempo interviene en el estudio de las ciencias y en la lingüística se observa desde dos ejes: 1. el diacrónico, donde el lenguaje es sometido por efecto temporal en el que los términos a modo inconsciente se imponen en la lengua, que es el tiempo objetivo de la lengua como sistema; 2. el sincrónico, que remite a la linealidad del significante, propiedad del habla que remite al tiempo subjetivo del hablante. Por ello, el factor determinante es la masa hablante, la linealidad es la condición de la diacronía: “El signo está en condición de alterarse porque se continua. Lo que domina en toda alteración es la persistencia de la materia antigua”.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 108.

<sup>62</sup> F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, p. 106.

<sup>63</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 113. Aquí se enfatiza que la lengua puede transformarse sin que los hablantes puedan transformarla.

Para el autor, el término de *significación* es equiparable a valor, sentido, función o uso, pero es la palabra *valor* la que tiene el carácter cardinal porque indica la existencia y contraposición con otros valores; por lo tanto, el signo (concepto e imagen acústica) incluye la significación, la relación de los conceptos al ser relacionados genera una significación de pensamiento.<sup>64</sup> Frente a ello, Arrivé detecta un problema: la linealidad sólo afecta a una parte del signo, al significante; además, los elementos constituyen signos; es decir, palabras que se encadenan, pero el problema es que no se pueden pronunciar dos elementos a la vez; es decir, Saussure coloca en el terreno del habla al significante como elementos fónicos que lo constituyen, cuando se está analizando el terreno de la lengua (la linealidad no afecta igual a la palabra que a los fonemas).<sup>65</sup> Con lo anterior, se destaca el papel del signo en su carácter social. El discurso permite la reconstrucción permanente de entidades significantes que se gestan en lo social y transforma los signos heredados en la cultura.

Solamente el sistema de signos convertido en cosa de la colectividad merece el nombre de, es un sistema de signos: porque desde ese momento el conjunto de sus condiciones de vida es tan distinto de todo lo que puede constituirlo fuera de esto que el resto aparece desprovisto de importancia. Y se puede añadir inmediatamente: que si ese medio de la colectividad lo cambia todo en el sistema de signos, ese medio es también, desde el origen, el auténtico lugar de desarrollo hacia el que tiende desde su nacimiento un sistema de signos: un sistema de signos hecho específicamente para la colectividad como el navío para el mar. Está hecho solamente para entenderse entre varios o muchos y no para entenderse uno solo.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 33, 96, 166, 245.

<sup>65</sup> M. Arrivé, *Lenguaje y psicoanálisis, lingüística e inconsciente. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, México, Siglo, XXI, 1994, pp. 59-61, 67.

<sup>66</sup> F. de Saussure, *Escritos de lingüística general*, p. 253.

## El legado de Saussure

El estructuralismo<sup>67</sup> se enfocó principalmente en Europa. Surgió como un movimiento que incidió directamente en el área de las humanidades, donde Francia desempeñó un papel principal en los años cincuenta, y en el que el lenguaje tiene una función clave a raíz de las investigaciones de Saussure. Esta corriente propone encontrar sistemas de conjunto, conforme a la sincronía, y separarse de las investigaciones que tratan los fenómenos aislados, y se implementó en diversas áreas del conocimiento con efectos distintos. Jean Piaget<sup>68</sup> identifica dos rasgos principales: un ideal de intangibilidad intrínseco a partir de considerar que la estructura se basta a sí misma, y la delimitación de características generales que denoten la estructura. El modelo epistemológico surge como una reacción a las nociones reduccionistas que se derivaron del positivismo.<sup>69</sup>

Con Saussure, se abre una línea de investigación para reflexionar sobre la función del lenguaje en otras áreas, como la antropología, con Claude Lévi-Strauss; el análisis literario, con Roland Barthes, Tzvetan Todorov, Gérard Genette y Julia Kristeva; el psicoanálisis, con Jacques Lacan; la sociología y la filosofía de Michel Foucault; la lingüística de Émile Benveniste, Roman Jakobson, Louis Hjelmslev y Noam Chomsky;<sup>70</sup> la sociología de Gilles Lipovetsky; la filosofía de Luis Althusser, Merleau-Ponty, Jacques Derrida, Paul Ricœur, Gaston Bachelard, Jean Baudrillard,

<sup>67</sup> Para una revisión del estructuralismo se recomienda el texto de François Dosse, *Historia del estructuralismo*, 2 vols., trad. M. del Mar Linares, Madrid, Akal, 2004.

<sup>68</sup> Jean Piaget, *El estructuralismo, ¿Qué sé?*, México, Publicaciones Cruz, CONACULTA, 1995, p. 6. Para una revisión sobre los estructuralismos en las diferentes ciencias, el texto en cuestión ofrece una buena panorámica.

<sup>69</sup> Vid. Raúl Eustace, "El estructuralismo como modelo epistémico que busca explicar la realidad social", en *Revista venezolana Análisis de Coyuntura*, vol. XXIV, núm. 2, pp. 147-156, 2018.

<sup>70</sup> Para una mayor comprensión de las aportaciones en el ámbito de la lingüística conviene revisar el texto de Cesar González, "De la semiología al análisis del discurso" en *Acta Poética* 2, 1980, pp. 73-112.

Gilles Deleuze, Umberto Eco, entre otros pensadores y teorías que se enriquecieron de la aportación lingüística del autor. Sirvan de ejemplo algunas propuestas teóricas en la literatura, la antropología y el psicoanálisis como efecto del vórtice del signo.

Los elementos fundamentales que se encuentran en la lingüística y que se pueden incluir en otras ciencias son:<sup>71</sup>

1. La lengua y la palabra; lengua como institución social con un sistema organizado de signos que expresan ideas, y la palabra como acto personal.
2. El significante y el significado; el significante como representación de la palabra, imagen acústica que es huella psíquica; el significado como concepto, y el signo como la unión de ambos elementos.
3. El sistema y el sintagma; el primero es la lengua en su totalidad (nivel fonológico, gramático y léxico) que se vinculan y están presentes en una oración, y el sintagma, que para algunos lingüistas es la forma verbal.
4. La denotación y la connotación; la primera es el sentido común, que describe la relación del signo lingüístico; la connotación es el encuentro del signo con las emociones del sujeto y los valores culturales, cuando los significados se interpretan desde lo subjetivo.

Jean Piaget afirma que el método estructuralista de investigación es común a diversas áreas; además de la lingüística y la antropología, a la matemática, la física, la biología, la psicología y la filosofía al incluir términos fundamentales como totalidad, transformación y autorregulación.<sup>72</sup> Por lo anterior, la estructura se basta a sí misma, pues está compuesta de leyes que se conservan y se enriquecen en un juego continuo, y existe una la relación de las partes con el todo. Veamos con detalle estos términos: 1. se define como totalidad porque

<sup>71</sup> Vid. Raúl Eustace, *op. cit.*

<sup>72</sup> Jean Piaget, *El estructuralismo, ¿Qué sé?*, p. 6.

está conformada por elementos que se subordinan a leyes del sistema conformando un conjunto, *v.gr.* los números enteros pertenecen a un campo más amplio de los números; 2. la transformación indica ser siempre estructurante y estructurada, si bien Saussure sólo habla de las leyes de oposición y de la sincronía, las nuevas propuestas reconocen que el sistema de la lengua sincrónico rechaza o acepta innovaciones (idea imprecisa porque, como vimos, Saussure incluye el cambio por el tiempo), se distinguen los elementos de la estructura que se ven influidos por las transformaciones y las leyes que las rigen consideradas como inmutables (muchos estructuralistas antihistóricos sostienen la estructura intemporal, pero también están los que apuestan por la genealogía de las estructuras, tales como Gödel); 3. la autorregulación, que produce conservación y determinado hermetismo, a pesar de que en la construcción de nuevos elementos hay una autorregulación de las leyes que no se alteran.

Roland Barthes, en 1964, publicó el artículo “Éléments de sémiologie” en la revista *Communications*, donde señala que la semiología se centra en los signos, por lo que los gestos, imágenes, música y objetos complejos participan de los ritos y espectáculos, que son un sistema de significación. Barthes indica, en la presentación de su artículo, que es muy difícil que se pueda dar la subordinación de la lingüística a la semiología, como lo proponía Saussure, porque no hay en la vida social otro sistema comparable en amplitud al del lenguaje humano, pero el conjunto de los significados no lingüísticos se subordina al lenguaje, siendo esto su condición de posibilidad.<sup>73</sup> La semiología, al trabajar con sustancias no lingüísticas, se dirigirá al lenguaje como modelo; por ello será por lo que la semiología será una parte de la lingüística al analizar las grandes unidades significantes. Según César González, las investigaciones semiológicas de los años sesenta se basan en esta idea; sirva de ejemplo el trabajo de Barthes *Le système de la mode* (1967), *S/Z* (1970) con el análisis del sintagma y el *vestidema*; Christian Metz en el análisis del lenguaje del cine, en el que mezcla la teoría de Saus-

<sup>73</sup> *Apud* C. González, “De la semiología al análisis del discurso”, pp. 73-112.

sure y el estadio del espejo de Lacan que se encuentra en textos como *Essais sur la signification au cinéma* (1968); Claude Bremond, quien utilizó la metodología estructural y las funciones de Vladimir Propp para analizar el relato en su cronosintaxis a partir de secuencias de acciones que se extienden a través de una lógica no lineal. Su artículo emblemático es *La logique des possibles narratifs*, *Communications* (1966); Tzvetan Todorov — teórico literario que en los años setenta publica *Teoría de los símbolos* (1977), y años después *Simbolismo e interpretación* (1978)—, quien consideraba que la filosofía del lenguaje era parte de la semiótica, y más tarde se alejó del estructuralismo en favor de la historiografía.

Para Barthes, la significación se encuentra enmarcada por la significación lingüística y la semántica, ya sea estructural o generativa, y será de tipo trascendental, inmanente y autónoma, a pesar de que sus unidades mínimas (semas) son objeto de la intuición. Para algunos intérpretes, este seguimiento se da a partir de que en el *CLG* se afirma que “la lingüística tiene por único y verdadero objeto la lengua considerada en sí misma y por sí misma”.<sup>74</sup> Esta conclusión corresponde a los editores y no a Saussure, pero marcó la idea de que los elementos políticos, sociales y contextuales no participan de la lingüística — aunque, como vimos previamente en la propuesta del autor, lo social sea parte fundamental del lenguaje—; sin embargo, González sostiene que es la base de gran parte de la lingüística estructural que se centra en la estructura y la competencia; en el primer caso, el lenguaje es un instrumento de significación que se describe mecánicamente sin relación con su contexto social, y la competencia refiere al sujeto fuera de las relaciones sociales y procesos psicológicos, con lo que cae en una abstracción alejada de la historia. El modelo lingüístico establecido por Barthes en libros como *Sur Racine*, *El sistema de la moda* y *Elementos de la semiología*, ponen el énfasis en la semiología, aunque tiempo después el mismo autor afirma alejarse de esta posición:

<sup>74</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, op. cit., p. 306.

Al haberme permitido Saussure definir la ideología (al menos yo lo creía así) por el esquema semántico de la connotación, creí entonces con ardor en la posibilidad de integrarme a una ciencia semiológica: atravesé un sueño (eufórico) de cientificidad (de la cual *El sistema de la moda* y *Elementos de semiología* son los residuos) [...] Si bien es cierto que la lingüística ofreció el cuadro operatorio de la semiología, ésta sólo se modificó y profundizó bajo la luz de otras disciplinas, de otros pensamientos, de otras exigencias: la etnología, la filosofía, el marxismo, el psicoanálisis, la teoría de la escritura y del texto”.<sup>75</sup>

De este modo, Barthes establece un tipo de análisis literario estructural que parte de la propuesta de Saussure, pero que se reconstruye con otras áreas del conocimiento (marxismo, lingüística, antropología, psicoanálisis, fenomenología, estética y más); la lingüística sobrepasa a la historia como referente principal. La vanguardia está en el cambio del lenguaje usado para el análisis literario, que fractura las interpretaciones clásicas de autores como Raymond Picard o Philippe Sollers en la enseñanza universitaria francesa, puesto que, desde la perspectiva de Barthes, el análisis histórico era insuficiente, por lo que se requería una nueva crítica multidisciplinar.<sup>76</sup> En 1966, la nueva crítica se exportó a los Estados Unidos en la Universidad John Hopkins de Baltimore con un simposio sobre *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, enfocado en el estructuralismo francés. Allí participaron R. Barthes, J. Derrida, Lucien Goldmann, J. Lacan, Tzvetan Todorov, Jean-Pierre Vernant y Serge Dubrovsky. A este simposio le siguieron cuarenta seminarios más para el análisis de los temas propuestos; con ello se dio origen a un proyecto de trabajo que en los años setenta tuvo

<sup>75</sup> Jean Thibadeau, “Entrevista a Roland Barthes” en R. Barthes, *El proceso de la escritura*, Buenos Aires, Caldén, 1974, pp. 56 - 58.

<sup>76</sup> Jaime Moreno, “Polémica y posteridad” en *Vuelta*, núm. 182, enero 1992, México, pp. 27-37. Revisado el 25 de febrero 2023, en [https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2016/05/Vuelta-Vol16\\_182\\_08PlmPstJMVl1r.pdf](https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2016/05/Vuelta-Vol16_182_08PlmPstJMVl1r.pdf)

efectos en otra escuela, llamada “post-estructuralismo”, con Paul de Man, J. Hill Miller, Geoffrey Hartmann y Edward Said. Dicho concepto se introdujo en Estados Unidos con la ponencia de Derrida, *Structure, Sign and Play in the Human Sciences*, en la que llevó a cabo una deconstrucción del estructuralismo.

Por otra parte, Claude Lévi-Strauss desarrolló una antropología estructuralista, con una nueva vertiente que se fundamenta en el trabajo de Saussure, el de otros antropólogos, lingüísticas estadounidenses y formalistas rusos. Reconoce la noción de estructura social en tanto que “no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta”;<sup>77</sup> por lo tanto, los hechos se simbolizan según el contexto social. El autor afirma que se reduce a una serie de oposiciones que derivan en un juego de transformaciones: alto-bajo, cielo-tierra, cerca-lejos, izquierda-derecha, macho-hembra.<sup>78</sup> Este mecanismo está en lo real, en el entendimiento y ante determinadas experiencias de los conceptos que se presentan. La génesis del mito coincide con la del pensamiento, siendo constitutivo el otro como oposición, a los que especulativamente se da sentido. Según Eustace, el método estructuralista incluye la etnología para el análisis sincrónico, el marxismo como elemento teórico para la sociedad y el psicoanálisis respecto de los procesos inconscientes que están en la base de la estructura social.<sup>79</sup>

Para Lévi-Strauss, el mito utiliza el lenguaje en la construcción de imágenes y acciones que dan cuenta en una historia o en acontecimientos sucesivos.<sup>80</sup> Estos significantes lingüísticos se convierten en elementos de significación de un sistema suplementario, por lo que el mito está en el lenguaje y por encima de éste, que el autor resume de la siguiente manera:

<sup>77</sup> Claude Lévi- Strauss, *Antropología estructural (I)*, trad. Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1995. p. 301.

<sup>78</sup> *Apud* Pedro Gómez, “La estructura mitológica en Lévi-Strauss” en *Teorema*, Madrid, vol. VI núm. 1, 1976, pp. 119-146.

<sup>79</sup> *Vid.* Raúl Eustace, *op. cit.*

<sup>80</sup> *Vid.* Pedro Gómez, *op. cit.*

1) Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados; 2) el mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas; 3) estas propiedades sólo pueden ser buscadas *por encima* del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera.<sup>81</sup>

El mito tiene unidades que lo constituyen y que, a su vez, incluyen las del lenguaje: fonemas, morfemas y semantemas, pero en un alto grado de complejidad, por lo que son reconocidas como unidades mayores. El nivel significativo del mito presenta un discurso coherente, con relaciones lógicas; su contenido se vuelve significativo por las combinaciones de sus elementos. El idioma conforma el código de primer grado; los mitos en un segundo grado, con mensajes específicos, y el análisis de éstos es un código de tercer grado, que asegura su traducción entre diversos mitos, la cual pretende desarrollar el autor, por lo que se vinculan mitos sobre la base de estructuras comunes. El método para llevar a cabo esto se deriva de tres reglas: 1. el mito se interpreta en relación con varios niveles de explicación; 2. el mito se debe interpretar haciendo referencia a otros que conforman un grupo; 3. el grupo de mitos debe interpretarse con relación a otros grupos de mitos y a las sociedades a las que pertenecen.

El análisis de Lévi-Strauss se aboca a dos ámbitos: el de los mitos y el del sistema de parentesco, e incluye los sistemas de clasificación y pensamiento. Estudia las variantes de un mito o de las reglas de parentesco, y selecciona características fundamentales para dar cuenta del sistema. Para Eustace, los estructuralistas van a contracorriente del

<sup>81</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural (I)*, p. 233.

subjetivismo, el historicismo y la fenomenología, porque el sujeto está determinado por estructuras mayores, como el lenguaje y el mito, que tienen como objetivo explicar relaciones sistemáticas en lo particular y lo social, al que llaman “estructuras”, que poseen leyes internas.<sup>82</sup> En el caso particular de Lévi-Strauss, se enfatiza que el sujeto no es homogéneo; carece de control absoluto sobre sí mismo y los sistemas. En un juego de transformaciones que determinan al sujeto, la estructura está constituida por el símbolo.<sup>83</sup> Para el autor, la cultura es el conjunto de sistemas, como el lenguaje, las relaciones económicas, las relaciones de parentesco, el arte, la ciencia y la religión. Cabe destacar el binarismo en las propuestas de Lévi-Strauss, Barthes y otros, en términos de oposición, que hace referencia a Saussure. Otros estructuralistas retomarían la semiótica de Charles Peirce,<sup>84</sup> en la que las oposiciones son de tres términos (v.gr. índice-ícono-símbolo, legisigno-sinsigno-cualisigno, rema-dicente-argumento), entre los que se encuentra Lacan en la relación triádica de los registros simbólico-real-imaginario. El uso de explicaciones binarias o ternarias se debe a las posiciones filosóficas de cada autor que selecciona para desarrollar su teoría.

Por último, en el caso de la propuesta de Jacques Lacan, se observa una preocupación por la constitución del sujeto y la participación del inconsciente como eje fundamental de los procesos psíquicos y su posible intervención en terapia. Para ello, recurre a la lingüística de Saussure en referencia al signo, con la característica de que se enfoca en el significante y coloca a los otros elementos como parte del lenguaje. Veamos cómo tiene lugar. El lenguaje era un elemento central

<sup>82</sup> Vid. P. Gómez, *op. cit.*

<sup>83</sup> Vid. C. González, *op. cit.*

<sup>84</sup> Para algunos estructuralistas, como Todorov, sólo se reconocen en la semiología dos vías: la de Peirce, que se da a partir de los signos no lingüísticos para encontrar el lenguaje, aunque esos signos no pueden esclarecer de forma precisa el ser del lenguaje, y la de Saussure, en la que se parte de la lengua para estudiar los otros sistemas. La diferencia para Cesar González estriba en que Saussure se enfoca en un método, y Peirce en la descripción empírica. Vid. *Ibid.* pp. 81, 84.

que ya había sido reconocido por Sigmund Freud<sup>85</sup> cuando analiza la importancia del sueño, el lapsus y el chiste,<sup>86</sup> en los que se presentan identidades y semejanzas; también cuando denota el papel de lo simbólico en el infante que juega con un carrito acompañado de fonemas (*fort-da*) para ordenar la realidad a partir de un juego lingüístico. Estos conceptos son retomados por Lacan para integrarlos, junto con la lingüística de Saussure, a un nuevo postulado: “El inconsciente es los efectos que ejerce la palabra sobre el sujeto, la dimensión donde el sujeto se determina en el desarrollo de los efectos de la palabra, y en consecuencia, el inconsciente está estructurado como un lenguaje”.<sup>87</sup> Muestra que el inconsciente y el lenguaje son una misma cosa, en que la arbitrariedad entre significante y significado impera, siguiendo a Saussure en este último punto: “El fundamento mismo de la estructura del lenguaje es el significante, que siempre es material, al que hemos reconocido en el *verbum* de San Agustín, y el significado. Considerados uno a uno, están en una relación que se presenta como estrictamente arbitraria”.<sup>88</sup> Arrivé enfatiza una diferencia entre los autores,

<sup>85</sup> Además de ser contemporáneos Freud (1856-1939) y Saussure (1857-1913), Freud llegó a conocer el *Curso de Lingüística General* porque corrigió la tesis universitaria de Raymond de Saussure, hijo de Ferdinand de Saussure, quien se formó como psicoanalista, se analizó con Freud y fue el padre del psicoanálisis quien realizó el prefacio de su libro titulado *La méthode psychanalytique*, en el que es citado el *CLG*. Vid. Michel Arrivé, *Lenguaje y psicoanálisis, lingüística e inconsciente. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, p. 29.

<sup>86</sup> Vid. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, vol. V, trad. José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1996; Sigmund Freud, “Psicopatología de la vida cotidiana”, en *Obras completas*, vol. VI, trad. José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1996; Sigmund Freud, “El chiste y su relación con el inconsciente”, en *Obras completas*, vol. VIII, trad. José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1996; Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, vol. XVIII, trad. José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

<sup>87</sup> J. Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 155.

<sup>88</sup> J. Lacan, *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, trad. Rithee Cevasco y Vicente Mira, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 383.

que consiste en que para Lacan el significante es material en tanto que se externaliza en el cuerpo como síntoma (huella del símbolo mnémico en Freud), mientras que para Saussure el significante no está hecho de nada, elemento que el mismo Lacan retomará cuando afirma que el significante no significa nada.<sup>89</sup>

Los *Escritos* y *Seminarios* de Lacan<sup>90</sup> dan cuenta del conocimiento que tenía el autor sobre Ferdinand de Saussure. Allí se muestra que no sólo había leído el texto de *CLG*, sino también el de los *Anagramas*,<sup>91</sup> tal como lo muestra Arrivé en su trabajo.<sup>92</sup> En consecuencia, parte de los conceptos sobre el lenguaje en la teoría psicoanalítica, enraizados en la propuesta lingüística no sólo de Saussure, sino de Benveniste, Jakobson y Hjelmslev, en la filosofía de Heidegger, Hegel, San Agustín y, además, de la topología, para formar un paradigma único del lenguaje en el inconsciente y en la conformación del ser humano: “el lenguaje con su estructura pre-existe a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental” y se diferencia del habla en el

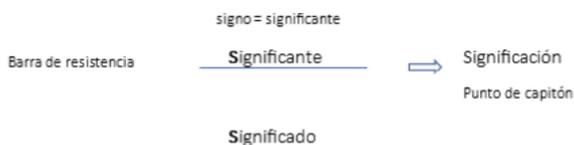
<sup>89</sup> M. Arrivé, *Lenguaje y psicoanálisis, lingüística e inconsciente. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, p. 112.

<sup>90</sup> Algunas de las referencias directas a Saussure están en: J. Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” en *Escritos 1*, trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1984, pp. 227- 310; J. Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente” en *Escritos 1*, trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1984, pp. 473-509; J. Lacan, “Radiophonie” en *Scilicet*, 2-3, París, Seuil, 1970, pp. 55-99; J. Lacan, *El Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, p. 358; J. Lacan, *El seminario 3. Las psicosis*, trad. Juan-Luis Delmont y Diana Silva, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 273. Además, podemos añadir el seminario 20 en el cual se hace eco de los *Anagramas*: J. Lacan, *El seminario 20. Aun*, trad. Diana Rabinovich, Delmont- Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1981, pp. 27, 41, 46, 81.

<sup>91</sup> Jean Starobinski, *Las palabras bajo las palabras. La teoría de los anagramas de Ferdinand de Saussure*, Barcelona, Gedisa, 1996; este texto que fue publicado en 1964 en la revista *Le Mercure de France* y que aparece citado en el texto de Lacan “La instancia de la letra en el inconsciente” en los *Escritos* de 1966, p. 483.

<sup>92</sup> Vid. M. Arrivé, *Lenguaje y psicoanálisis, lingüística e inconsciente. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, p. 92.

que los sujetos manifiestan las funciones psíquicas.<sup>93</sup> La función del lenguaje es la de evocar el goce (sufrimiento asociado al síntoma), el deseo de no desear y, en la medida en que se habla, el placer interviene para separar el deseo. El ser humano está sujeto al lenguaje, efecto de la ley de la función paterna en la que el significante incita a la búsqueda continua de otro significante, del otro que dé respuesta a las preguntas que lo constituyen. El lenguaje tiene carácter universal y al mismo tiempo se hace presente en cada ser humano;<sup>94</sup> le permite obtener un reconocimiento,<sup>95</sup> y es condición de posibilidad de ser sujeto; pero lo más relevante que se deriva de la propuesta de Saussure en la obra de Lacan es que transforma el esquema del signo al cambiar de lugar el Significante en la parte superior y el significado en la inferior:



Como anteriormente vimos en la propuesta de Saussure, el orden para colocar en el esquema del signo al significante abajo y el significado arriba no es algo necesario. Sin embargo, según Lacan, será importante para establecer el lugar preponderante en el discurso. El Significante, ahora escrito con mayúscula al inicio, es definido en tanto “lo que representa un sujeto para otro significante”;<sup>96</sup> el significante es un signo que forma parte del lenguaje y también signo de una ausencia; el significante en sí mismo o puro es de tipo real,<sup>97</sup> por lo que

<sup>93</sup> J. Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente”, p. 475.

<sup>94</sup> Vid. J. Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”.

<sup>95</sup> J. Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 28.

<sup>96</sup> J. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” en *Escritos 2*, trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1984, p. 799.

<sup>97</sup> Según los tres registros lacanianos (Real, Imaginario y Simbólico), lo real remite a lo que está fuera del lenguaje, aquello que no está simbolizado, el autor lo distingue

no significa nada: es indestructible y constitutivo.<sup>98</sup> La línea que en Saussure representaba un vínculo ahora es una barrera que limita la función del significante y el significado. Los elementos del significante se dan a través del orden de los otros significantes para dar sentido.<sup>99</sup> Las palabras y las oraciones (cadenas significantes) generan sentidos que son llamados por Lacan como punto de capitón. La primacía del significante se denota en el síntoma, que es un significante reprimido. El *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano* afirma que son significantes las palabras, las unidades más pequeñas como morfemas y fonemas, así como las oraciones. Los fonemas también son llamados “letra” que conforman la esencia del significante. Además, la relación del sujeto con el Otro (alteridad radical que se representa en el lenguaje y la ley del Nombre-del-Padre) se da por medio de los significantes, donde el Otro es definido como el tesoro de los significantes (el cual es una reminiscencia del concepto de la lengua en Saussure), que se hace presente a través del discurso, inicialmente en el estadio del espejo y con el complejo de Edipo que marca la entrada al campo de lo simbólico. El autor reconoce que es “la lengua”, la subordinación del signo al significante lo que lo diferencia del estructuralismo que se aboca a la semiología.<sup>100</sup> Por lo tanto, el trabajo del analista deberá centrarse en el significante para saber interpretarlo (v.gr. el objeto de una fobia es un significante).

Para Lacan, el concepto de signo se vuelve marginal, elemento que desaparece en el algoritmo y que es equiparado al significante; es parte de la cadena discursiva que remite a otro signo, y es definido como lo “que representa algo para alguien”, lo que para Arrivé repre-

de la realidad, en la cual la última son representaciones subjetivas de los campos simbólico e imaginario. Vid. Dylan Evans, *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

<sup>98</sup> J. Lacan, *El seminario 3. Las psicosis*, pp. 238, 271.

<sup>99</sup> J. Lacan, Clase 17: El significante y el chiste “El seminario 4. Las relaciones de objeto”, en Zampati, et al., *Lacan. Seminarios del -1 al 27 sin textos establecidos*, Buenos Aires, Folio View 4.1 [CD], s/a.

<sup>100</sup> J. Lacan, *El seminario 20. Aun*, p. 123.

senta esbozos del lenguaje de Peirce y el psicoanálisis de André Green, para quienes el “alguien” se apropia del lenguaje.<sup>101</sup> En el algoritmo, el significado será el efecto de los significantes, según el juego de interrelaciones que mantenga para darle sentido a una oración, juego de combinaciones que deriva en la metonimia y la metáfora.<sup>102</sup> El vínculo entre significante y significado se da como un nudo que delimita el orden psíquico del sujeto para establecer estructuras neuróticas con sus variantes (obsesión, histeria, fobia), psicóticas (melancolía, paranoia, esquizofrenia) o perversas (fetichismo, sadismo-masochismo, voyerismo) que se establecen según las intersecciones de los campos imaginario, simbólico y real. En el cruce entre el significante y el significado, conocido como punto de capitón, la significación se detiene para dar sentido con una función diacrónica en la que cada término anticipa la construcción del siguiente, y con el último término se cierra la frase.<sup>103</sup> Con esta teoría se muestra que el ser humano se constituye por el lenguaje que lo envuelve y lo marca para su ingreso al campo de lo simbólico; para ello, Lacan se apoya en las aportaciones de la lingüística que le permiten hacer una exégesis del inconsciente más amplia que la presentada por Freud sobre el lenguaje.

## Conclusiones

El propósito de este texto fue exponer los principales conceptos de la propuesta de Saussure y los efectos que tuvo en diversas áreas del conocimiento para tener un panorama general de la importancia de

<sup>101</sup> M. Arrivé, *Lingüística y psicoanálisis*, México, Benemérita Universidad de Puebla, 1987, pp. 149-150.

<sup>102</sup> La metáfora se define como el producto de dos significantes, en el cual uno es sustituido por otro según la estructura sincrónica, el ejemplo está en la función paterna que establece la ley a través del dicho, otro ejemplo es el síntoma. La metonimia, de tipo diacrónica, es la relación de un significante y otro en la cadena, en la que se señala una parte del todo, el ejemplo se da en el placer de saber y en el intento de dominar el goce de los neuróticos. *Vid.* J. Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente”.

<sup>103</sup> J. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” en *Escritos 2*, p. 785.

su obra. Las investigaciones de Saussure sobre los diversos idiomas le permitieron construir una teoría general que abstraía los elementos prácticos del habla, la pluralidad del discurso, en *pro* de una sistema de la lengua que traspasó la lingüística, a la que deseaba transformar para consolidarla como ciencia, y enriqueció las ciencias humanas, desde el análisis literario, la antropología, la filosofía y el psicoanálisis, hasta la psicología, en la medida en que abordaron las problemáticas de cada área desde un enfoque distinto, lo que derivó en análisis interdisciplinarios. Una breve recopilación de sus alumnos con el *ALG* bastó para mostrar la fuerza que tenía su proyecto. Los conceptos propuestos permearon las teorías existentes en varios campos y transformaron la metodología; si se hubiera conocido desde un inicio la totalidad de sus manuscritos, o si el autor hubiera publicado su obra, tal vez sus efectos epistemológicos fueran mayores. Jamás lo sabremos. La historia nos muestra el impulso que tuvo el considerar la lengua como un sistema de signos que fue interpretado como una estructura que daba cuenta de las prácticas.<sup>104</sup>

A grandes rasgos, podemos decir que la propuesta del autor estriba en asumir que la lengua es parte del lenguaje, que es multiforme, heteróclito y una facultad lingüística. La lengua es un producto social, general, que, conforme al sistema de signos, nos permite comprendernos; el sistema se da por las relaciones de oposición y asociación entre los elementos. Este sistema social es lo que le interesa al autor al investigar más allá de las contingencias culturales e históricas que intervienen en el habla. El concepto de habla o discurso utiliza el código de la lengua; es de tipo individual y se usa a voluntad, y es el motor que permite la evolución de la lengua, la condición de posibilidad de la diacronía lingüística. El signo se compone de significado (concepto) y significante

<sup>104</sup> Piaget nos indicó que, según el área, para algunos exégetas se trataba de una estructura trascendente e inmóvil (lingüística sincrónica o estática), mientras que para otros era más dinámico (lingüística diacrónica o evolutiva), lo cierto es que el concepto de sistema se equipara al de estructura. Tuvo mayor peso la sincrónica por considerarse más sistemática.

(imagen acústica- palabra pensada), que consta de dos principios: la arbitrariedad del signo y la linealidad del significante. Por consiguiente, en la primera se trata de una asociación convenida socialmente, y en la linealidad se manifiesta la temporalidad en el significante que representa una extensión que se ejemplifica con las palabras escritas. La cadena de estos signos se interrelaciona por oposición para derivar en una significación; el conjunto de signos conforma el sistema.

La trascendencia de su proyecto se ostenta en muchas áreas del conocimiento, pero en este artículo se retomaron brevemente a tres autores: Roland Barthes, Claude Lévi-Strauss y Jacques Lacan. Barthes fracturó los cánones establecidos con los que se había hecho análisis literario al proponer un trabajo interdisciplinario de vertientes como el estructuralismo, el marxismo y el psicoanálisis, entre otros, en que se centraban en la semiología, y posteriormente en una posición más amplia para determinar los principios que subyacen a las prácticas discursivas y las relaciones imperantes en los elementos del texto. Para Lévi-Strauss, el mito está en el lenguaje y, a su vez, está por encima de él en la medida que se expresa en diversos relatos, pero constituye un sistema en el que se delimitan sus elementos por abstracción de otros mitos, de modo que los múltiples mitos se mantienen en relación. Lacan reconfigura los conceptos propuestos por Saussure en la teoría psicoanalítica para delimitar el trabajo de los analistas en el discurso terapéutico, con una reconstrucción del sujeto a la luz del inconsciente conformado por el lenguaje. Esta pequeña muestra denota el impacto de Saussure en las ciencias humanas. Seguir sus huellas nos permitirá tener una mejor comprensión de las diversas propuestas epistemológicas y enfatizar la función de la interdisciplina para la incidencia de los problemas por resolver; por lo tanto, el texto es una invitación para seguir otros caminos.



# ÉMILE BENVENISTE EN DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

RENATO HUARTE CUÉLLAR

## Introducción

En este texto, se pretende dar un panorama general de la vida y obra del lingüista sirio y las implicaciones que tuvo su trabajo para la filosofía del lenguaje en el siglo XX y lo que llevamos del XXI, a partir de dos ejemplos concretos: el debate con Jacques Derrida y la inspiración del proyecto de los “intraducibles” de Barbara Cassin. Se procurará dar cuenta de esto que pocas veces sucede en espacios de filosofía del lenguaje; es decir, del diálogo con otras disciplinas, en este caso, la lingüística. A partir de entender la vida y obra, así como sus implicaciones, podremos atisbar el impacto del lingüista en la propia lingüística. Sin embargo, más allá de este fenómeno, procuraremos mostrar cómo sus planteamientos no sólo han sido, sino que seguirán siendo un referente para la filosofía del lenguaje, permitiendo, de esta manera, mostrar que la filosofía del lenguaje no es un “círculo cerrado” de argumentos y preguntas sobre el lenguaje, o no debería serlo, sino un área en constante diálogo con otras disciplinas; entre ellas, obviamente, la lingüística.

## El así llamado “lingüista sirio”

Es común referirse a Émile Benveniste como “el lingüista sirio”. Como procuraremos mostrar, esta unión de sujeto y adjetivo en simultaneidad no es del todo precisa. Benveniste nació en la ciudad de Alepo, en Siria, el 27 de mayo de 1902, en el seno de una familia judía de origen sefaradí. De ahí que se pueda sostener que, más que pronunciar su

apellido usando las reglas de pronunciación del francés contemporáneo (/emil bēvenist/), sugiero la pronunciación del apellido sefaradí de largo abolengo como en castellano, aunque considero que su nombre propio sí debe pronunciarse en francés (/emil benveniste/) porque es el que adquiere en su naturalización francesa en 1924, abandonando el Ezra original en hebreo. Tanto su padre como su madre fueron profesores en Túnez y Bulgaria del sistema de escuelas Alliance Israélite Universelle (AIU), un sistema escolar pensado a finales del siglo XIX que atendería a las comunidades judías del Imperio Otomano, en plena decadencia. Estas escuelas, fundadas desde el norte de África y toda la cuenca del Mediterráneo hasta la Península de Anatolia y partes de Europa oriental, estaban inspiradas en el modelo escolar francés de asignaturas y profesores especializados en sus materias, cuyas lenguas de trabajo eran el francés, el inglés, el hebreo y el árabe. Los profesores eran capacitados en la École Normal Israélite Orientale (ENIO), en París, de la que el propio Emmanuel Lévinas llegaría a ser director años más tarde. Las escuelas de la AIU fueron parte importante en el afrancesamiento y modernización de dichas comunidades.

Con una beca de la AIU en 1913, Ezra Benveniste se trasladó a París para estudiar en una sede de la Alliance para cursar el nivel medio superior. Tras aprobar el examen final del bachillerato (el *baccalauréat*), obtuvo el título de licenciatura en letras en 1920, a los 18 años, y obtuvo el reconocimiento de profesor por examen nacional francés (*agrégation*) en gramática en 1922, que estuvo compuesto por conocimientos de lenguas clásicas y lenguas modernas. Realizó su servicio militar en Marruecos, en el contexto de la llamada Guerra del Rif, en la que los ejércitos español y francés, con apoyo del marroquí, se enfrentarían a la República del Rif, iniciativa berebere que se oponía a la colonización europea en la región.

A su regreso, estudió en la École Pratique des Hautes Études con el lingüista Antoine Meillet, quien a su vez había sido discípulo de Ferdinand de Saussure y de quien Benveniste heredaría la cátedra de lingüística comparada. Impartió cursos ahí de 1927 a 1969. Muy pronto se especializó en estudios de gramática comparada de las lenguas de la

antigua Persia y su relación con otras, como el griego, el turco, etcétera. Desde 1937 y hasta 1969, ocupó la cátedra de gramática comparada en el Collège de France.

Quedó preso en 1940, toda vez que, por su calidad de judío, el gobierno de Vichy lo retiró de su cátedra del Collège de France. Escapó en 1941 y se refugió, hasta el final de la guerra, en Suiza. A su regreso del exilio, en 1945, se reincorporó a su trabajo en las instituciones. Fue nombrado secretario adjunto (1945-1959) y, años más tarde, secretario (1959-1970) de la Sociedad Lingüística de París. En 1961 fundó, junto con Pierre Gourou y Claude Lévi-Strauss, la revista *L'Homme. Revue française d'anthropologie*. Contó con colaboraciones con otros estudiosos de las lenguas, las culturas y las sociedades en distintas actividades y proyectos.

En 1969, un aneurisma cerebral dejó afásico a Émile Benveniste, lo que provocaría que se refugiara en su casa en Versailles los últimos siete años de su vida. Murió en esta localidad francesa el 3 de octubre de 1976.

## Su trabajo y aportaciones

Siguiendo la labor de su profesor Meillet, Benveniste ayudó a reconstruir las reglas del iraní antiguo con una edición corregida a la obra original de su profesor de 1931. Además, se especializó durante un buen tiempo en el sogdiano, el hitita y otras lenguas de la rama indo-irania con el estudio de fenómenos dentro de ellas mismas a partir de registros existentes, además de vincular aspectos sociales, culturales y religiosos de esta rama y su perspectiva desde miradas como la griega y de otras lenguas, empleando la gramática comparativa. Para una mirada panorámica de la obra de Benveniste, se puede consultar el estudio realizado por Mohammad Djafar Moïnfar, *Bibliographie des travaux d'Émile Benveniste*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. Mohammad Djafar Moïnfar, *Mélanges linguistiques offerts a Émile Benveniste*. (Collection Linguistique publiée par la Société Linguistique de Paris, LXX) Louvaine, Éditions Peeters, 1975. pp. IX- LIII.

En la mencionada bibliografía, puede apreciarse la variedad de artículos, capítulos de libro, conferencias, comentarios y demás estudios especializados y recensiones a temas tan específicos como el uso de una raíz en dos lenguas usando la gramática comparativa, hasta aspectos de uso de una palabra que brinda una nueva oportunidad para apreciar los contextos sociales, culturales, económicos, etcétera, de ciertas civilizaciones antiguas con implicaciones incluso hasta nuestros días, con base en raíces o palabras, además de las ya mencionadas, en sánscrito, armenio, tocario, griego, latín, francés, celta, etrusco, paleosiberiano, burusaski y raíces comparadas en lenguas bálticas, eslavas, germánicas, amerindias y, como gran proyecto, las coincidencias y divergencias de las lenguas indoeuropeas de manera general.

En ese contexto, el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* puede ser considerado su obra cumbre, publicada originalmente en dos tomos en francés en 1969.<sup>2</sup> El primer tomo agrupa entradas de palabras que tienen que ver con economía, parentesco y sociedad. En el segundo, se encuentran las palabras referidas al poder, al derecho y a la religión. Un par de aclaraciones sobre el título es importante. En estricto sentido, no es un diccionario, si bien tiene la pretensión de ser un estudio lexicográfico. Lo que lo distinguiría es su exhaustividad. Sin embargo, Benveniste hace un estudio de ciertas raíces en distintas lenguas indoeuropeas que le permiten abordar formas de entender instituciones sociales, culturales, políticas, económicas, etcétera. En ese sentido, va la segunda aclaración. Benveniste entiende instituciones como las formas que le han dado sentido a los grupos humanos a lo largo de siglos, que pueden ser rastreados a través de la comparación de raíces en lenguas de pueblos tan alejados como las civilizaciones de la India o el latín de la época imperial. De esta manera, trata de hacer ver cómo en el lenguaje está la forma de entender estos fenómenos sociales, culturales, económicos, etcétera. Por ende, las instituciones

<sup>2</sup> La traducción de Mauro Armiño al castellano, que está disponible en un solo tomo, se encuentra como Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.

de las sociedades humanas están en sus lenguas particulares, que, en comparación, muestran nuestra propia forma de entender los fenómenos humanos. Como muestra, citamos lo que dice en la entrada sobre “hospitalidad”:

El vocabulario de las instituciones indoeuropeas oculta problemas importantes cuyos términos, a veces, no han sido aún planteados. Se ha tratado de discernirlos, a veces de crear en parte el objeto mismo del estudio, mediante palabras reveladoras de una institución, cuyas huellas no se dejan entrever, a menudo, más que de una forma fugitiva en tal o cual lengua.

Un grupo de palabras se refiere a un hecho social perfectamente establecido: la hospitalidad, la noción de huésped. El término de base, el latín *hospes*, es un antiguo compuesto. El análisis de los elementos que lo componen permite aclarar dos nociones distintas y que terminan por reunirse: *hospes* representa *hosti-pet-s*. El segundo miembro *pet-* está en alternancia con *pot-* que significa “amo”, de suerte que *hospes* significaría propiamente el “amo del huésped”. Es una designación algo singular. Para comprenderla mejor, hay que analizar por separado los dos elementos *potis* y *hostis* y estudiar sus conexiones etimológicas.<sup>3</sup>

El primer párrafo aclara la forma en la que Benveniste ve su propia obra. El segundo puede servir de ejemplo de cómo está estructurado un ejemplo. Al hablar de hospitalidad y sus dos raíces en latín, se vincula el modo en que conviven una forma de entender al huésped sin dominación y otra con un grado importante de dominación. La entrada aborda estos matices dando profusas explicaciones basadas en evidencias textuales y epigráficas.

No obstante que esta obra es, sin duda alguna, un referente hasta nuestros días, es preciso hablar de los dos tomos de *Problemas de*

<sup>3</sup> É. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, p. 58.

*lingüística general*, aparecidos en 1966 y 1974, respectivamente. En el primero, la versión francesa compila 28 artículos. Cabe notar que la edición de Juan Almela en castellano recoge sólo 18.<sup>4</sup> El segundo volumen compila 20 artículos posteriores del lingüista, que brindan una panorámica a problemas de la disciplina, más que propiamente trabajo filológico específico.<sup>5</sup> Tomás Fernández y Elena Tamaro nos dicen lo siguiente sobre las temáticas de abordaje de estos dos compendios: “Abandonado un estudio exclusivamente histórico y diacrónico, al lingüista se le presenta un triple orden de problemas: el problema epistemológico del mismo objeto de estudio (¿qué serie de fenómenos se pretende identificar con el término ‘lengua?’); el técnico de los métodos de análisis, y el ‘semántico’, relativo a la función del lenguaje”.<sup>6</sup>

De entre los artículos que pueden señalarse como más fructíferos, se encuentra “Naturaleza del signo lingüístico”, aparecido en 1939 en el primer número de *Acta lingüística*, y que estaría compilado en el primer volumen de *Problemas de lingüística general*. En el artículo, Benveniste realiza una crítica a lo que denomina la “arbitrariedad del signo” en la dicotomía significante-significado propuesto por Ferdinand de Saussure. Además de esta perspectiva, realiza un panorama de los objetivos y métodos de la lingüística en pleno siglo XX. En ese sentido, también critica otras falsas oposiciones, como el habla del individuo frente al uso social que se hace de una palabra. Esto queda ejemplificado con la propuesta del propio *Vocabulario*. En el artículo, Benveniste muestra que, metodológicamente, estudios diacrónicos y sincrónicos de la lengua pueden ser vistos como complementarios y mucho más fructíferos, además de no descartar los estudios interdisciplinarios en torno a las lenguas.

<sup>4</sup> Cf. É. Benveniste, *Problemas de lingüística general I*, México, Siglo XXI, 1997.

<sup>5</sup> Cf. É. Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, 1977.

<sup>6</sup> T. Fernández y E. Tamaro, “Biografía de Émile Benveniste”, en *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea* [Internet], Barcelona, 2004. Disponible en <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/benveniste.htm> [fecha de acceso: 7 de marzo de 2023].

En el presente escrito, me centro brevemente en el término “lugar de enunciación”, ya que no sólo será el *locus communis* cuando se habla de la aportación teórica de Benveniste a la lingüística, sino que ha sido el más retomado también en otras disciplinas, como la antropología, el psicoanálisis y la filosofía. La crítica básica de Benveniste es que el modelo dicotómico saussureano significado-significante carece de un elemento que permita dar cuenta del contexto específico en que una palabra es dicha. Esto no sólo debe entenderse en contextos específicos de enunciación. Claramente no será lo mismo que un individuo diga la aparentemente sencilla frase “Yo” en un contexto u otro, o que los déicticos sean empleados por distintas figuras del decir. También existe una dimensión histórica en la que el significado y el significante dependerán de los contextos históricos, culturales, políticos y económicos específicos de esa lengua específica en ese momento específico. No basta tener un significante y un significado de manera abstracta y con un viso de generalidad, sino que éstos varían dependiendo del lugar de enunciación.

Aya Ono ha rastreado el uso de “enunciación” en Benveniste, y ha encontrado por lo menos tres formas de entender este término.<sup>7</sup> En primer lugar, la autora reconoce que puede entenderse la concepción de enunciación en tanto frase; el contexto de una frase ordenada sintácticamente en cualquier lengua es un “lugar de enunciación”, tomada en cuenta en el contexto específico en que esa frase sea mencionada, escrita, leída, etcétera. En segundo lugar, puede entenderse como una instancia del discurso; esto remitiría a contextos sociales, culturales, políticos, económicos, etcétera, en los que se enuncia una palabra. En tercer lugar, la autora distingue el uso de los “lugares de enunciación” desde una perspectiva de la performatividad del lenguaje; en esta relación, con teorías como las de Austin, es donde las palabras tienen un efecto en los entornos donde se las usa. Así pues, Ono abre una discusión en torno a los problemas que abre la “enunciación” en Benveniste, desde problemas de significación, su uso más acotado, hasta problemas

<sup>7</sup> Ava Ono, *La notion d'énonciation chez Émile Benveniste*, Limoges, Éditions Lambert Lucas, 2007.

de subjetividad en su relación con el propio lenguaje, con espacios no lingüísticos y problemas con la subjetividad histórica. Más allá, también vincula la relación entre la teoría de Austin y Benveniste, y ve sus límites y alcances en el diálogo. Este no es el espacio para ahondar en estos temas; sin embargo, tal vez convenga cerrar este panorama con lo que Henri Meschonnic aporta mirando la labor de Benveniste: “hay, pues, una serie de figuras, o posturas, de la herencia y de la crítica, cuyo interés actual y permanente es poner en tensión la crítica de la crítica, para tratar de recuperar una unidad que, sin duda, ya no puede ser la de Benveniste, pero al mismo tiempo queda, sin embargo, la tarea de la teoría del lenguaje, de la teoría del sujeto, de la poética”.<sup>8</sup>

Sean problemas puntuales de la gramática comparativa, los objetivos y metodologías de la lingüística en el siglo XX o la herencia hacia otras disciplinas que abordan el lenguaje, la labor de Benveniste queda patente. Ahora abordaremos dos ejemplos en los que Benveniste está presente. Se trata de su discusión con Derrida sobre los usos metafísicos u ontológicos de las lenguas particulares y los límites del pensar, por un lado, y por otro, con una postura radicalmente distinta, pero con un guiño y reconocimiento profundo, analizaremos el papel que desempeña Benveniste en el proyecto de largo aliento de la filósofa y filóloga francesa Barbara Cassin.

## Pensamiento y lengua: entre Benveniste y Derrida

Ya he expuesto esta disputa entre el lingüista “estructuralista” y el entonces joven filósofo en torno a los límites del pensamiento y los límites de la lengua.<sup>9</sup> En ambos trabajos, sostengo que, más que una disputa,

<sup>8</sup> Henri Meschonnic, “Seul comme Benveniste ou comment la critique manque de style”, en *Langages*, año 29, núm. 118, 1995, p. 32. La traducción es propia.

<sup>9</sup> Cf. Renato Huarte Cuéllar “Filosofía y lenguaje, pensamiento y lengua” en *La filosofía de Baruj Spinoza a la luz de su Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Tesis para obtener el título de Lic. en Filosofía. México, UNAM, 2010, pp. 11-28, así como R. Huarte Cuéllar “Educar’ se dice de muchas maneras”, en *Interpretatio. Revista de hermenéutica*, vol. 7, núm. 2, octubre de 2022, pp. 157-164, doi:10.19130/irh.2022.7.2.00X27S0038.

hay precisiones importantes que se dan en torno a las categorías de Aristóteles, y si al estar procurando describir las categorías de los seres en realidad estaba sólo describiendo las categorías de lo que el griego le permitía pensar.

En esta breve exposición, trataré de dar cuenta de los argumentos de Benveniste y de Derrida, y trataré de ver de qué manera se da un diálogo que podríamos llamar “interdisciplinario”. De suyo, esto es una labor difícil de denominar de esta manera. Por una parte, Benveniste reconoce, ya desde la década de los treinta del siglo XX, la necesidad de la interdisciplinariedad; por otra, Derrida no tiene un compromiso disciplinario basado en “ciencias” decimonónicas. Aun así, me parece que esta discusión se da a manera de diálogo, como procuraremos mostrar.

Benveniste retoma, en “Categorías de pensamiento y categorías de lengua”,<sup>10</sup> las famosas seis categorías de Aristóteles (*Cat. IV, 1b25*), y dice: “Detengamos nuestra atención en estas seis categorías en su naturaleza y en su agrupamiento. Nos parece que estos predicados no corresponden por cierto a atributos descubiertos en las cosas, sino a una clasificación que emana de la lengua misma”.<sup>11</sup> Benveniste articula con ejemplos de Parménides y Platón que no hay una unidad en el sentido de decir “ser”. No es sino hasta Aristóteles cuando hay una pretensión de una descripción ontológica, una pretensión de relación de la lengua (griega) con los objetos del mundo. Ni siquiera en el *Crátilo* de Platón hay una pretensión ontológica; más bien la pregunta central en torno a si hay relación entre las cosas y los nombres que lo denominan es el eje de la discusión aporética.

Benveniste dice que Aristóteles, en las *Categorías*,

Pensaba definir los atributos de los objetos; no plantea más que seres lingüísticos: es la lengua la que, gracias a sus propias categorías, permite reconocerlos y especificarlos.

<sup>10</sup> Cf. É. Benveniste, *Problemas de lingüística general I*, pp. 63-74.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 66.

Tenemos así una respuesta a la pregunta planteada al empezar que nos condujo a este análisis. Nos preguntamos de qué naturaleza eran las relaciones entre categorías de pensamiento y categorías de lengua. [...] Es lo que se puede *decir* lo que delimita y organiza lo que se puede pensar. La lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades reconocidas por el espíritu a las cosas. Esta tabla de los predicados nos informa así, ante todo, de la estructura de las clases de una lengua particular.<sup>12</sup>

Argumenta, pues, el lingüista que las categorías del pensamiento dependen de las categorías de la lengua. No es que haya una esencialidad que Aristóteles encontró en los objetos *per se*. Si Aristóteles hubiera pensado en otra lengua, otras habrían sido las categorías expuestas.

Jacques Derrida, en “El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística”,<sup>13</sup> no se enfrenta al argumento central de Benveniste, sino que trata de establecer los límites de éste. Inspirado en las posturas nietzscheanas de que la labor filosófica es ir más allá de las categorías del pensamiento, Derrida se pregunta si los límites del lenguaje determinan los límites del pensamiento. Ante la falta de especificidad de Benveniste en su artículo, llevando el argumento al límite, podría llegar a pensarse que la lengua determina el pensamiento y no habría posibilidad de ir más allá. El filósofo dice: “Con estas preguntas, no se trata ni de insistir sobre eslabones, sin duda secundarios de la demostración de Benveniste, ni de objetar a un discurso: sólo de indicar un empleo de las aporías en las cuales parece lanzarse cuando se dispone a definir las imposiciones que limitan el discurso filosófico; a este último deben tomársele prestadas las nociones no críticas que se aplican a su delimitación”.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 213-245.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 217.

El argumento usado por Derrida pregunta más por la consciencia de los límites el uso de la propia lengua. Parecería que la filosofía haría evidentes los límites de la lengua específica del pensamiento pudiendo ir más allá de ellos. En caso contrario, se supondría un determinismo excesivo de la lengua como sistema y una imposibilidad incluso de reformarlo.

Un segundo matiz que introduce Derrida es que Benveniste parece hacer una distinción, a partir de palabras en tanto categorías, de la lengua y el pensamiento. Dice en el capítulo en cuestión: “Pero no se ha planteado ninguna pregunta, a lo largo de este análisis, sobre el origen y la posibilidad de esta distinción inicial, sobre lo que ha hecho históricamente posible la presunción al menos de esta no-coincidencia, en otras palabras, la apertura misma del problema”.<sup>15</sup> Con esto, Derrida parece aplicar la categoría de “categoría” al argumento de Benveniste. Esto quiere decir que es preciso revisar la noción de categoría y su relación con las palabras. Lo anterior significa que habría que desarticular, o por lo menos no dar por hecho, que habría categorías distintas al pensar y al hablar. Si “categoría” en griego comparte la raíz con “hacer público”, entonces habría un uso no necesariamente explícito entre el pensamiento y su expresión en lenguaje. Además, ¿qué sería del pensamiento no lingüístico? Esta homonimia del pensar y la lengua puede ser muy fructífera, pero implicaría matizar los elementos señalados, así como ser capaces de aplicar las mismas reglas lingüísticas a las categorías de análisis.

Como ha pretendido mostrarse, no hay un completo distanciamiento de la obra de Benveniste, sino una puntualización de lo problemático que pueden ser los planteamientos sobre el lenguaje y las lenguas específicas. Este diálogo entre el lingüista y el filósofo me parece una veta importante para pensar el lenguaje.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 221.

## Los “intraducibles” de Cassin

El segundo ejemplo que traigo a colación es el proyecto desarrollado por Barbara Cassin, quien nació en Boulogne-Billancourt, Francia, el 24 de octubre de 1947. Estudió filosofía en la Sorbona, donde desarrolló una tesis sobre los fundamentos lógicos de la ontología a través de la correspondencia de Leibniz y de Arnauld, trabajo dirigido por Ferdinand Alquié. Desde sus años de liceo, a través de Jean Beaufret, conoce el pensamiento de Martin Heidegger, que le parece interesante, aunque problemático en varios puntos. Conocerá al filósofo alemán siendo ella muy joven.

Tradujo a Hannah Arendt al francés y pudo entrar en diálogo con su pensamiento desde la traducción. Le llamó la atención el pensamiento sofista en la Grecia antigua y en el pensamiento contemporáneo a partir de obras consideradas periféricas y “poco filosóficas”. Estudió filología clásica y dedicó su tesis doctoral, dirigida por Pierre Aubenque, a la recepción de Parménides y otros “sofistas”. También ha tratado de establecer vínculos entre la filosofía del lenguaje y las teorías lacanianas, además de realizar críticas importantes a fenómenos culturales contemporáneos como Google o las desventajas de pensar un cierto tipo de inglés como *lingua franca*. Ha escrito con Alain Badiou y otros colegas de “otras latitudes”.

Ha sido investigadora del Centro Léon Robin de la Sorbona y del Centro de Investigaciones Filológicas de la Universidad de Lille III. Actualmente, es investigadora del Centro Nacional de Investigaciones Sociales y, desde 2018, miembro de la Academia Francesa. Además de los puestos académicos que ha desempeñado, ha vinculado su quehacer filosófico y filológico con un activismo del conocimiento de las lenguas-culturas. Ejemplo de ello es el establecimiento de las “Casas de la sabiduría-traducción” en zonas de migrantes. Estas casas,<sup>16</sup> inspiradas en las “bayt al-jikma” de Bagdad entre los siglos IX y XII, buscan ser, al igual que sus antecesoras históricas, un espacio de hospitalidad que parten del supuesto, al igual que Arendt, de que, como migrante, uno

<sup>16</sup> *Maisons de la sagesse traduire*. <https://maisonsdelasagessetraduire.com/> [consultado el 7 de marzo de 2023]

lleva el habla, en tanto hogar, consigo. Hay ejercicios de traducción lingüística y cultural sobre trámites y el sistema legal francés, espacios de socialización e integración económica, así como un proyecto de traducción de las tres lenguas del monoteísmo. Además, estas casas se vinculan con espacios académicos, culturales y políticos, y tienen auditorios y espacios para exposiciones y otras actividades.

Sin duda, además de las obras escritas de manera individual y colectiva, el proyecto que la ha lanzado a la fama mundial es el que desarrolló durante más de doce años e involucró a más de ciento cincuenta académicos, y que fue llamándose de diversas maneras, según la lengua en la que era editado. En francés, la obra colectiva, aparecida en 2004, lleva el nombre de *Vocabulaire européen des philosophies - Dictionnaire des Intraduisibles*. La versión en inglés, de 2014, se llamó *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, y la versión en castellano apareció en una coedición liderada por la editorial Siglo XXI en conjunto con varias universidades mexicanas, con el título *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, en 2018.

Como reconoce la propia Barbara Cassin en la presentación de la versión en español, hay un punto de partida no unívoco:

El punto de partida es una reflexión sobre la dificultad de traducir en filosofía. Hemos querido pensar la filosofía en lenguas, tratar las filosofías tal como ellas se dicen a sí mismas y ver qué se modifica de este modo en nuestras maneras de filosofar. [...] Desde este punto de vista, el *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes* de Émile Benveniste es la obra, pluralista y comparatista, que nos sirvió de modelo para encontrar el sentido de una palabra en una lengua; actualiza las redes en las que se inserta y busca comprender cómo funciona una red en una lengua poniéndola en relación con las redes de otras lenguas.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Barbara Cassin, "Presentación", en B. Cassin (dir.), *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. México, Siglo XXI/UNAM/UAS/ U. Anáhuac/ UdeG, 2018. p. XXIX.

Cassin se inspira en Benveniste, ya que entiende que, como parte de su proyecto, hay una pluralidad y articulación de palabras entre diferentes lenguas. Sin embargo, el proyecto, aunque no se plantea en oposición o crítica al del lingüista, tiene evidentes diferencias.

Para empezar, hay también un “vocabulario”. No obstante, en vez de centrarse en términos y hacer, a partir de la gramática generativa, una comparación de raíces y evoluciones diacrónicas de elementos sintácticos, en el caso de Cassin se parte de la noción de “intraducible”. Ella misma reconoce en clave derrideana que las palabras seleccionadas son aquellas que tienen *síntomas* de diferencia.<sup>18</sup> Así pues, se parte de palabras importantes para la filosofía occidental y, desde su articulación con otras lenguas y otras regiones, hace evidente que las palabras no pueden simplemente entenderse con sinónimos. Aclara la autora: “Hablar de ‘términos intraducibles’ no implica en absoluto que los términos en cuestión o las expresiones, los giros sintácticos y gramaticales no sean traducidos o no puedan serlo; lo intraducible es más bien eso que no deja de (no) traducirse”.<sup>19</sup> Cassin retoma, en una nota en la misma hoja, esta idea de Jacques Lacan de que “lo real es eso que no deja de no escribirse”, pero aplicado, en este caso a la traducción.

De esta manera, no se sigue el método de gramática histórica de Benveniste, donde se ven las continuidades, préstamos latentes y raíces compartidas en una rama lingüística o familia de lenguas. Más bien, se busca ese espacio donde hay discontinuidad, ruptura y necesidad de traducir, de decir con más palabras eso que simplemente no basta con una palabra sola. Se pueden trazar entradas de diccionario donde se vinculen palabras, donde se dé un posible sentido, según cada proyecto. De esta manera, se busca que la filosofía occidental dialogue con otras lenguas, con otras formas de pensar. El proyecto de Cassin, en este último sentido, me parece que traza un diálogo tanto con Benveniste como con Derrida, según se expuso en el apartado anterior de este texto.

<sup>18</sup> *Id.*

<sup>19</sup> *Id.*

En torno a la traducción como acto filosófico, Barbara Cassin sostiene, a diferencia de Heidegger, que se busca algo no sacralizado sino en constante cambio. “¡Vayamos hacia Babel felizmente! En un diccionario como éste, las notas desesperadas a pie de página de los traductores se vuelven la base del propio texto. El diccionario saca ventaja de los juicios de los traductores, pues ¿acaso nosotros mismos, historiadores de la filosofía, escritores, filósofos y lectores, no somos, al final de cuentas, también meros traductores en apuros?”<sup>20</sup>

Me parece que la filósofa y filóloga francesa, a la vez que está haciendo un gran homenaje a Émile Benveniste, está criticando algunas nociones del *Vocabulario* del lingüista. Sin embargo, el trabajo liderado por Cassin no podría entenderse más que en diálogo con el esfuerzo de la obra cumbre de Benveniste. Además, ella incorpora perspectivas de los rétores griegos, llamados “sofistas”; de los dos “Jacques” — Derrida y Lacan—; de Heidegger y Arendt, y de la perspectiva de la filología clásica, así como del diálogo entre lenguas de diferentes latitudes. Cabe mencionar que está en proceso un proyecto similar para el pensamiento africano y amerindio, inspiración de Benveniste con diferencia.

### A manera de cierre (o apertura): la filosofía del lenguaje en diálogo con Benveniste

Tal vez haya algunos puntos que, más que cierre, sirvan de apertura para un diálogo. Me parece que en el mundo de la filosofía del lenguaje se ha pasado de una especulación deontológica del lenguaje que Saussure criticaba, a una discusión de términos, en la que el lenguaje mismo y sus manifestaciones en lenguas concretas parecen no importar. El filósofo, que justamente juega con palabras para darle nuevos significados o replantear los que tienen, a veces no toma en cuenta las expresiones de las lenguas concretas, cuestión que por lo menos la lingüística del

<sup>20</sup> B. Cassin “La traducción como paradigma para las humanidades”, trad. de A. Olivares Muñoz-Ledo, en *Interpretatio. Revista de hermenéutica*, vol. 7, núm. 2, septiembre de 2022, pp. 167-197, doi:10.19130/irh.2022.7.2.00X27S0039.

siglo XX trató de estudiar y articular con correlatos tangibles y registros históricos (al menos la gramática histórica) para dar cuenta de lo que el lenguaje y las lenguas específicas pueden decir en tanto fenómenos.

Si bien algunos postulados de Benveniste no son del todo defendibles para nuestra época, ni desde la perspectiva lingüística ni desde la perspectiva filosófica, es innegable que hay un antes y un después de la labor de Émile Benveniste en lo que se refiere al estudio de las lenguas y las implicaciones de este “lugar de enunciación”, que ha sido muy fructífero para disciplinas como la semiótica, la antropología, el psicoanálisis, entre otras. ¿Y la filosofía?

De manera explícita, Émile Benveniste quería trazar lazos con otros estudiosos de las lenguas y los lenguajes porque entendía la complejidad de este fenómeno a nivel sincrónico y diacrónico. Sin embargo, para efectos de un diálogo también es necesario que la filosofía mire hacia la lingüística antes y después de Benveniste. Considero que ahí puede llegar a encontrar vetas para establecer perspectivas filosóficas más ligadas con correlatos de las manifestaciones de lenguas vivas y muertas. Pero esa labor nos corresponde a los contemporáneos.

Derrida y Cassin son sólo dos ejemplos de cómo han abierto la posibilidad de diálogo con el proyecto de Benveniste. Tal vez en el siglo XXI podamos encontrar otras formas de diálogo con Benveniste, su obra y la recepción de su proyecto, preguntas, respuestas, etcétera.

## ALTHUSSER: LENGUAJE Y LUCHA DE CLASES

JUAN MANUEL RODRÍGUEZ

La reflexión sobre el lenguaje ocupa una de las escenas más importantes en la reflexión filosófica del siglo XX. Lo que comúnmente hemos denominado “giro lingüístico”<sup>1</sup> ha terminado por mostrar cómo el lenguaje fue la forma en que el pensamiento determinó el abordaje de sus objetos de estudio, las maneras en que dichos objetos se le aparecen a la reflexión y los múltiples modos en que estos presuponen el espacio lingüístico como lugar de andamiaje para su posibilidad. En la actualidad, no hay duda de que el lenguaje ocupa un lugar central como constructor del sujeto, determinante del objeto y condición de posibilidad de aparición para su entrelazamiento.

Entre las reflexiones comunes sobre dicho “giro”, se ha dado por advertir que existen dos vertientes: la analítica y la continental. En la primera, se han concentrado los estudios iniciados por Frege y continuados por la escuela anglosajona, entre los que han destacado el trabajo de Russell, Wittgenstein, Quine, etcétera. En la segunda vertiente, se han inscrito los estudios del lenguaje de la escuela fenomenológica-hermenéutica, que va desde Heidegger hasta las escuelas hermenéuticas como las de Gadamer, Vattimo o Ricoeur. En este marco de reflexión, el estructuralismo y el post-estructuralismo francés de la segunda parte del siglo XX no han tenido cabida como vertiente propia. Ellos se han tomado como objeto de discusiones con esas escuelas y se les ha negado una forma propia de acercamiento al lenguaje. A inicios del

<sup>1</sup> El término fue popularizado en los años sesenta por el filósofo norteamericano Richard Rorty. Cf. Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, Ariel, 1990.

siglo XXI, y apoyados en la idea que sugieren Laclau y Mouffe de ver el estructuralismo como una tercera vertiente,<sup>2</sup> es de vital importancia comenzar a construir su historia, sus formas de abordaje del lenguaje y las maneras en que el giro lingüístico estructural se distancia de los dos citados y, al mismo tiempo, cómo se constituye su manera de abordaje-intervención de la realidad.

Con esta tesis, y aunque el objeto de investigación central es Althusser y su reflexión sobre el lenguaje, el presente texto se articula en tres partes: una que tiene que ver con tratar de reconstruir el panorama del “giro lingüístico” y el modo en que el estructuralismo fue construyendo su propio camino; otra que explicita la importancia de Louis Althusser en la reconstrucción de ese camino, y la última, que reflexiona en torno a algunas de las ideas sobre el lenguaje en *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*,<sup>3</sup> que permiten entender el modo en que se constituyó la filosofía del lenguaje althusseriana y cómo ésta fue determinante en sus investigaciones. A su vez, divido esta última sección en dos cuestiones: la primera se relaciona con la manera en que dicho texto entiende la filosofía, y la segunda se centra en la teoría del lenguaje que construye Saussure, para tratar de cavilar a través de ella la importancia de la filosofía como una intervención en la realidad desde el plano teórico. Asimismo, recomiendo guardar dos preguntas que están organizando el ejercicio que sigue: ¿cuál es la diferencia entre la posición filosófica idealista y la materialista con respecto al lenguaje?, y ¿por qué Althusser refunda una teoría del lenguaje a través de Saussure para revisar el modo y el sentido mediante el cual la filosofía opera o interviene la realidad postulando que no es más que lucha de clases en la teoría?

<sup>2</sup> Cf. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, “Prefacio a la edición en castellano”, en *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

<sup>3</sup> Cf. Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires, Paidós, 2015.

## I

Para comenzar, es fundamental reparar en la importancia de Nietzsche en el comentado “giro”. Los documentos que se inscriben a este nombre revelan un problema que ocurrió a finales del siglo XIX, y con el que comienza el siglo XX. En tales documentos, se observa una crisis de la verdad y, al mismo tiempo, la inserción al problema del lenguaje como el único lugar donde podemos fundar la realidad.<sup>4</sup> Este autor fue el límite del modo en que se había percibido la verdad en la modernidad y, a la vez, fue la apertura para pensar el lenguaje como condición de posibilidad de la experiencia, y eso es, justamente, lo que alimenta el nudo esencial de gran parte del problema filosófico del siglo que recién terminó: tratar de refundar la filosofía tomando en cuenta que la verdad ya no puede ser una esfera de correspondencia entre las cosas y las ideas y, al mismo tiempo, entender la importancia del lenguaje en la constitución de la verdad misma. Estos fueron los asideros de la reflexión de comienzos del siglo XX.

El hecho de que Nietzsche estuviese en Alemania en ese minuto de la historia tiene una importancia enorme porque, y esto es una tesis — es decir, una afirmación sin fundamento último porque, como diría Althusser, las tesis son posturas, posiciones en el mundo—, el umbral de sus ideas hizo que gran parte del pensamiento se aglutinara en ese espacio geográfico y motivó que tal lugar se convirtiera en la emergencia de un nuevo pensar sobre la verdad y el lenguaje. Es así como en la Alemania de finales del siglo XIX surgieron tres respuestas filosóficas a la crisis de la verdad. La primera trató de anclar la verdad al lenguaje y el modo en que éste se relaciona con las estructuras lógicas del pensamiento; esta respuesta constituyó la denominada filosofía analítica. La segunda trató de buscar el fundamento en la intencionalidad de la consciencia, y más adelante tomó al lenguaje como condición de posibilidad de la experiencia del mundo; esta respuesta formó

<sup>4</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos, 2001.

el campo de reflexión nombrado como continental y aglutinó en su generalidad la fenomenología y la hermenéutica. La tercera es la que nosotros consideramos que comenzó con el estudio del lenguaje como un sistema o estructura, y su fuente fueron los trabajos recopilados por los alumnos de Ferdinand de Saussure. El camino escarpado de esta tercera vertiente dificultó su constitución filosófica e hizo que hasta los inicios de los años cincuenta se convirtiera en objeto filosófico de reflexión, fundando el pensamiento estructuralista francés.

Saussure inició su formación doctoral en la Universidad de Leipzig que, por cierto, fue la institución donde Nietzsche se doctoró por 1869, fecha también cercana al surgimiento de un texto tan importante para este tema, como es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.<sup>5</sup> En ese lugar, Saussure tomó clases de filología indoeuropea, y no es extraño que cerca de 1888, el suizo estuviese allí donde estaba la cuna de la crisis de la verdad y de la crisis del lenguaje. Me parece bastante legible ver un vínculo entre estos dos hitos porque Nietzsche, como sabemos, no era un filósofo, sino un filólogo, y como tal tenía una experiencia en el lenguaje que había nutrido al panorama europeo del momento. De hecho, en el setenta y dos había publicado *El nacimiento de la tragedia*<sup>6</sup> y, desde entonces, se valió de un discurso que retoma la filología para transformar la manera de entender a los griegos. Esa forma de asimilar el lenguaje desde el horizonte de la filología es lo que — y lo digo sin tener datos precisos que lo comprueben—, pienso que pudo invitar a Saussure a ir a Leipzig y comprender ese nuevo modo de entender cómo se estaba estudiando la filología y el lenguaje en su generalidad. Fue desde ahí y los distintos problemas con los que muy posiblemente se encontró que empezó a construir su lingüística estructural.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Esto significa que muy posiblemente Saussure conocía el trabajo y las discusiones que se vertían en los escritos de Nietzsche.

<sup>6</sup> Cf. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000.

<sup>7</sup> Yo sugiero que la forma en que Saussure mira al lenguaje como un sistema debe comenzar a estudiarse como una respuesta a la crisis de la verdad mencionada en

En este sentido, el giro lingüístico comentado por Rorty es correcto, porque el siglo XX se inició con una preocupación por el lenguaje. Sin embargo, las dos formas que él postula para observar tal giro, que son la reflexión analítica anglosajona del lenguaje — donde inscribió a todos los pensadores que usaban a las matemáticas y la lógica como elementos principales del discurrir filosófico—, y la tradición continental — donde abordó indiferenciadamente al trabajo de Heidegger, Derrida y algunos otros donde se podía ver una forma distinta de entender el lenguaje—, son insuficientes para demarcar dicho evento.

En el trazado de esa reflexión, yo propondría, junto con otros más, enunciar otro giro y otra mirada que sería la de la lingüística estructural iniciada por Saussure, que tuvo vericuetos y caminos bastante problemáticos después en Jakobson, y que se afianzó desde la década de los cincuenta a partir de los descubrimientos de Lévi-Strauss y Lacan. Esto sería el parteaguas por el que toda la filosofía estructuralista y post-estructuralista se haya convertido en un esquema que no puede revisarse sin las aportaciones de la lingüística de Saussure. Por ejemplo, la obra de Jacques Lacan — que realiza una reflexión sobre el pensamiento del psicoanálisis y cómo este puede entenderse del mismo modo que las estructuras del lenguaje— no es otra cosa sino una intuición que se orienta a través del trabajo de Saussure; o el caso de Michel Foucault, quien habló de la historia de los discursos como un modo de reinterpretación crítica de los postulados del lingüista suizo. Creo que esto es algo que podríamos continuar rastreando en todos los exponentes del post-estructuralismo.

Pero ¿qué hizo Saussure? Trató de comprender el lenguaje como un sistema; es decir, como un conjunto de elementos cuya relación entre sí es la que posibilita y abre espacio para la comprensión. Es el lenguaje para el lingüista suizo el lugar de la expresión de un sistema que, en última instancia, como Deleuze dijo en algún momento, nos

estas líneas. El esfuerzo por tratar de constituir al lenguaje como lugar de síntesis de la experiencia sensible (significante) e inteligible (significado) a través del signo, considero que guarda una herencia kantiana de relevancia.

lleva a un tercer estadio de la realidad: el terreno de lo simbólico.<sup>8</sup> Ya no hablamos de la realidad externa tal como es, ni de los pensamientos interiores que direccionan nuestro discernimiento, sino del plano de lo simbólico, que es una conjunción entre la materialidad y la *psique* en la que está emplazada nuestra existencia.

¿Por qué el pensamiento estructuralista no tuvo la misma fuerza que sí parecieron tener la fenomenología hermenéutica y la analítica anglosajona? Esto se debe a que el camino del estructuralismo lingüístico fue tortuoso y problemático; para empezar, Saussure no escribió su curso de lingüística,<sup>9</sup> sino sus alumnos, hecho que tuvo como resultado que no existan documentos certeros del trabajo y el esfuerzo por divulgar y generalizar la idea del estructuralismo lingüístico que estaba proponiendo Saussure; digamos que sus alumnos se encargaron de difundirlo en pequeñas esferas de especialización lingüística y eso, en alguna medida, creo yo, imposibilitó su masificación inmediata.

Quisiera recordar, antes de seguir, la figura de Jakobson, pues con ella se ejemplifica el camino que mencionamos. Éste lingüista empieza su trabajo en el círculo de Moscú, en el formalismo ruso de los veinte; después se afiliaría a la lingüística estructural; es en su movimiento, en sus desplazamientos, donde se puede ver la travesía por la que pasó la lingüística pues, tal como él en sus múltiples viajes, estas ideas anduvieron por distintos espacios, como Praga, donde Jakobson conoció a Trubetzkoy, hasta llegar a la Universidad de Columbia, donde se encontró con investigadores como Martinet, que era el único pensador que difundió en los años cuarenta la enseñanza de Saussure en Francia, y con Lévi-Strauss, que se convirtió en el primer pensador en demostrar el modo en que la metodología de la lingüística estructural podía ser llevada al terreno de la etnología para comprender las formas de organización de las sociedades.

<sup>8</sup> Cf. Gilles Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

<sup>9</sup> Cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945.

En esa tesitura se observa que el “giro lingüístico” estructural tuvo un problema para afianzarse e incluso para ser nombrado; y esta cuestión sobre el nombrarse es algo insidioso, porque la lingüística, en su huida, su migración y su soledad, no encontró ningún vehículo para ser nombrada en el plano del pensamiento, aunque muchos y muchas se formaron y se constituyeron a través de ella. Ahora bien, lo que pasa, y con esto quisiera terminar esta primera sección, es que se puede entender que este afianzamiento sólo pudo llegar a partir de tres figuras que hicieron que el estructuralismo se extendiera en la Francia de inicios de los años cincuenta. Ya hemos mencionado estos tres autores a lo largo del escrito: Lévi-Strauss, Jacques Lacan y Louis Althusser. Al primero se le debe la comprensión de que el descubrimiento de Saussure debería servir como nueva forma metodológica para las ciencias humanas y sociales.<sup>10</sup> Los esfuerzos de Lacan por construir una teoría del significante que pudiera dar cuenta de la cientificidad del psicoanálisis terminaron cuestionando la teoría idealista del signo de Saussure y fundaron una teoría materialista del significante, que sería el bastión para la formación de muchas concepciones del discurso de diversos autores del post-estructuralismo.<sup>11</sup> El caso del último de estos pensadores será objeto de la siguiente sección de este texto.

## II

Louis Althusser es importante desde el punto de vista intelectual, personal y político. Althusser se presenta como el gran personaje de la escena francesa después de los años cincuenta, momento en que el existencialismo y sus teóricos abarcaron la esfera intelectual en Francia. Ello porque a través de él se produce una explosión del pensamiento estructuralista en tierra gala, ya que, a diferencia de lo que parece, la

<sup>10</sup> Cf. Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1969.

<sup>11</sup> Cf. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2009.

centralidad de su filosofía no tiene sólo que ver con su reinversión del marxismo, o con sus confrontaciones con el partido comunista, o con el homicidio que ejecuta sobre su amada Helen, sino, más bien, con aquello que no se ve y no puede ser nombrado de manera directa.

Althusser llegó a la *École Normale* a finales de la década de los cuarenta, y ocupó la posición del caimán que representa la pieza fundamental del gran desarrollo del pensamiento francés. Ser un caimán en filosofía en Francia es ser la figura de un profesor tutor encargado de acompañar a los y las estudiantes a lo largo del proceso formativo hasta que alcanzan la agregaduría y se convierten en profesores de filosofía o se les adjudica lugar y espacio de trabajo. Desde el 48 o 49, este filósofo empezó a ser caimán de la *École*, y la figura es hermosa porque, justamente, habla de un animal que protege a sus crías ferozmente hasta que pueden andar por sí mismas, y una vez que pueden hacer esto, las deja libres para que puedan vivir por su cuenta.

Esa imagen de Althusser como caimán es la que hizo que se volviera tan influyente, porque acompañó en sus procesos de formación a casi todas las figuras del pensamiento intelectual que conformaron el post-estructuralismo, y no sólo eso, sino que él mismo intervino sus vidas filosóficas para que a través de esa intervención cambiaran sus miradas y se abrieran perspectivas para que pensarán por sí mismos. Eso fue lo que hizo, por ejemplo, con Foucault. François Dosse cuenta que a través de un trabajo encargado por Althusser a inicios de los cincuenta, Foucault empieza a tomar como objeto de estudio la enfermedad mental y, más tarde, la locura.<sup>12</sup> Así también lo señala Pierre Macherey, en un trabajo donde revela esta situación sobre el caimán y por qué es tan relevante:<sup>13</sup> él cuenta que Louis Althusser le encargó trabajar a Georges Canguilhem para cumplir con un proceso de beca, y que, después, le prometió que lo dejaría exponer en un espacio de

<sup>12</sup> Cf. François Dosse, *Historia del estructuralismo 1, El campo del signo, 1945-1966*, Madrid, Akal, 2004, pp. 171-176.

<sup>13</sup> Cf. Pierre Macherey, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

la *École*, y no pasó únicamente esto, sino que, al final, invitó al propio Canguilhem para que fuera a ver lo que había expuesto Macherey y discutiera directamente con él. De esa magnitud era el pensamiento de Althusser: capaz de invitar a pensar, una potencia total.

Eso se puede ver en Derrida, Balibar, Rancière y todos los que estuvieron cerca de él e, incluso, los que no dependían directamente de su tutoría. El caso de Lacan es paradigmático de ello porque fue gracias a la influencia que Althusser tenía en la *École* que se hizo posible que el psicoanalista se adscribiera a la *École Normale* y pudiera impartir clases ahí. Jacques Lacan pasó por varios procesos de interrupción académica por sus rupturas con todos los círculos psicoanalíticos y quedó fuera de los espacios de discursividad. Sin embargo, Althusser, preocupado y convencido de la importancia que tenía Lacan en el espacio teórico, lo invitó a formar parte de la *École* e incluso mandó a su mejor amigo y alumno, Jacques Alain Miller, a trabajar con él. Fue tal el impacto del pensamiento de Lacan para Miller, que éste se volvió su discípulo, se casó con la hija de Lacan y se volvió el heredero de todo su pensamiento.

También es necesario darnos cuenta de que Althusser traía a la reflexión personajes importantes, como Bachelard, quien es influencia nodal del trabajo del caimán, porque su pensamiento le hizo ver que la posición científica no es más que una posición poética y, en ese sentido, práctica. Otro pensador que él atrajo al escenario teórico fue Canguilhem, con quien mostró que la historia de los conceptos revela un combate constante entre los modos en que éstos son utilizados, los instrumentos que se posibilitan y las prácticas que se generan. Dados todos estos elementos, es muy posible que todo este esfuerzo hiciera que el pensamiento estructuralista tomara la fuerza necesaria para constituirse. De ahí que se pueda afirmar que Althusser es en el plano intelectual francés el gozne que permite que la herencia de Saussure tenga lugar en el espacio del pensar, y con ello se posibilite la tercera vertiente del “giro lingüístico” que venimos señalando.

Ejemplo de lo anterior es el trabajo de Lacan, que implicó un giro relevante al pensamiento del Saussure, pues, como lo señalamos arriba, resignificó la teoría del significante que estaba sostenida en la idea de

que, dentro del signo, condición elemental para la experiencia humana, había significante y significado, donde el significado no era más que la primacía de la idea sobre la materia. Lo que hizo el psicoanalista francés no fue sino derribar el esquema idealista del pensamiento de Saussure, revelando que el significado es el producto de la conjunción entre diversos elementos significantes, lo que vino a descubrirnos que la posibilidad del significado dentro del signo es producida por relaciones diferenciales que no pueden sino ser, a fin de cuentas, relaciones materiales que forman el significado. Lo anterior implica que la realidad en su totalidad está constituida de significantes, pero que, todos juntos, producen significado y, en tanto que producen significado, estamos en una realidad en que lo único que existe para el espacio de la reflexión son discursos, formas en las cuales la unión de diversos significantes produce sentido.

Esta aportación es de alta importancia porque, a partir de ella, aparece la teoría de los discursos que bañará, literalmente, todo el trabajo del pensamiento estructuralista de la década de los sesenta. Ella motivó, por ejemplo, la crítica de Derrida a Saussure en la *De la Gramatología*, que se puede observar como un intento que continúa el trabajo de la teoría del significante de Lacan;<sup>14</sup> también la teoría del lenguaje cotidiano de Roland Barthes, en la que, si la discursividad está puesta en el mundo, entonces habría que entender cómo se produce esa discursividad en la realidad cotidiana (moda, fotografía, etcétera).<sup>15</sup> Otros pensadores en este espectro son Deleuze, con *Lógica del sentido*, y Foucault, que se suma a esta manera de entender el discurso. Lo que tienen en común todos ellos es que están tratando de inscribir, completar y discutir lo que se había descubierto a partir del estructuralismo, y todo esto no se hubiera podido dar sin esta figura espectral, invisible, que amarraba las cuerdas para que todos pensarán: Althusser.

<sup>14</sup> Cf. Jacques Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2008. La primera parte se construye como una forma de valorizar la escritura sobre el habla y guarda resonancias con la teoría del significante lacaniano.

<sup>15</sup> Cf. Roland Barthes, *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1971.

Vivencialmente, además, Louis Althusser tenía un problema con el lenguaje. Él mismo, en su historia personal, intelectual y política, revelaba ese modo en que el lenguaje incapacita o capacita para la vida. A través de sus vivencias, se puede bosquejar la manera en que el lenguaje está atravesando el cuerpo, las historias y las decisiones políticas; después de todo, la idea central de *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* es decirnos que la filosofía está en todos lados y que todos podemos filosofar porque ella opera necesariamente del mismo modo en que el lenguaje atrapa los cuerpos. Esto tiene que recalcarse porque el problema con la lingüisticidad atormentaría toda la existencia de Althusser, pero me atrevería a decir que también a la vida política después de él.

Althusser nace el 16 de octubre de 1918, y en su diario marca algo muy catastrófico acerca de tal suceso: en su autobiografía él menciona que, antes de nacer, su madre se había enamorado de una persona que se llamaba Louis Althusser, y que el enamoramiento de la madre era tal que estaba dispuesta a darlo todo. Ese señor, del que se enamora su madre, sufre un fallecimiento trágico en la Primera Guerra Mundial y, a partir de ese momento, queda destruida la relación amorosa de la madre. Ésta se casa con el hermano del personaje llamado Louis Althusser y decide llamar a su primer hijo con el nombre de esa figura. De ello el filósofo Louis Althusser comenta que, cada vez que escuchaba ese nombre, sentía que no era nombrado él, sino que era nombrado alguien más a través de él. Por ello, él vivió desde ese inicio siempre atormentado por la idea de no tener lugar, de no poder acuñarse con un nombre propio, sino con uno prestado.<sup>16</sup> Según mi entender, la teoría de la ideología podría leerse como un intento por buscar un nombre y entender cómo se producen los procesos de nominación que le dan vida a los sujetos.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Cf. L. Althusser, *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992.

<sup>17</sup> Cf. L. Althusser, *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado (notas para una investigación)*, México, Siglo XXI, 2001. La teoría de la interpelación me parece que puede ser leída en este sentido.

Pero el asunto no se acaba ahí. En los años cuarenta, antes de titularse, es llevado a la guerra y se convierte en prisionero y, después de ello, en el 47 o 48, se le detectan problemas maniaco-depresivos que lo hacen, desde ese momento y hasta el final de su vida, enclaustrarse en salas médicas de cuatro a ocho meses completos por año; es decir, Althusser vivía de seis a cuatro meses una vida normal y el resto lo vivía en internado. Él mismo narró esta situación — la de vivir la mitad de su vida en una institución de medicina mental y la otra dando clases y acompañando a sus estudiantes—, reconociendo lo difícil que era ser alguien por poco tiempo, y lo terrible que fue ser nominado como un desaparecido en su ausencia, como alguien que no tiene derecho.

Esta tragedia de la nominación llega hasta el final de su vida cuando, en el 81, mata a su esposa, y el suceso lo marca de tal modo que desaparece de la escena pública. Desde entonces y hasta el 89, año en que murió, Althusser no se vuelve a parar en la vida colectiva. Algunas historias dicen que el único que lo visitaba era Jacques Derrida, y el caimán llevaba una vida sombría, sola e innominable. Lo que se ve en estos acontecimientos es cómo Althusser se vio abrumado por la posibilidad de no tener lugar y no poder ser nombrado; sus autobiografías son el intento por intervenir en esa marca, en esa imposibilidad.

A su vez, esta imposibilidad desenvuelta en su vida personal se puede observar en su vida intelectual. Lo que yo llamaría el escudo intelectual de Althusser es no ser reconocido por lo que él escribió, sino por aquello que escribió sobre otros. Su trabajo, su reflexión, no se inscribe en un pensamiento nuevo, sino en reelaboraciones y reinterpretaciones de la obra de otros pensadores, como su lectura de Marx, que es, justamente, su gran desarrollo e implicó la refundación de una nueva posición marxista en filosofía.

Después, incluso, en los textos que se encontraron tras su muerte, se encuentran textos sobre Derrida y Deleuze, en un texto que se llama *La corriente subterránea materialista*.<sup>15</sup> Althusser mismo enunciaba que, en realidad, no podía tener nombre propio porque lo único que hacía

<sup>15</sup> Cf. L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2007.

era leer un poco de los autores y tratar de traducir algunas ideas. Así se veía a sí mismo, como alguien que en el plano intelectual no aportaba nada y, todavía más sintomático, después de la muerte de Helen, decide morir intelectualmente y sepultar toda evidencia de su pensamiento como si le pesara de vuelta, otra vez, la cuestión del nombrarse.<sup>19</sup>

En todo lo anterior, se manifiesta la necesidad de la nominación como forma de intervención en la vida, en el espacio intelectual y político para que ocurra algo distinto. Por eso se esmeró por pensar en formas de intervención del lenguaje que dieran a lugar a la posibilidad de nombrar todo aquello que no tiene lugar. Su autobiografía es un intento por nombrar la vida que le fue negada; sus textos filosóficos, un intento de intervenir en la filosofía para construir nuevas nominaciones, un nuevo campo de la filosofía, una nueva práctica de la filosofía. Sus intervenciones políticas son intentos por hallar un espacio para lo que no se puede encontrar ahí donde es más fácil pensar la destrucción que la ruptura con el estado de las cosas tal y como están.

<sup>19</sup> Este problema con la nominación también se ve en su gran deseo de participar de la lucha política que lo llevó a invitar a todos sus alumnos a participar de la lucha comunista, orillando incluso a Foucault, quien luego renegó del mismo, a unirse a sus filas. Althusser dice en su autobiografía que al conocer a Helen descubrió que había posibilidad de transformar el mundo porque ella se la enseñó a través del comunismo. Eso es justo lo que invitó al filósofo a tratar de entender el comunismo y el pensamiento marxista-leninista como una opción para la transformación de la realidad. Se puede ver claramente como resultado de ello la intervención política que hace en el mayo francés donde él, de manera imprevista, redacta un folleto llamado *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* como un ejercicio de actuación política en el plano de la teoría tratando de advertir que era necesario llegar a unificar la huelga de los trabajadores y el movimiento estudiantil para producir una verdadera huelga general. En ese texto encuentra un modo de nombrar el movimiento político que estaba aconteciendo, un esfuerzo de nombrar que quedaría, a su vez, sesgado y marcado por la imposibilidad de su propia muerte. Una vez que Althusser muere en 1989, análoga, curiosa o casuísticamente acaece la caída del muro, del comunismo, y con ello la manifestación de que no hay lugar para la transformación del mundo y que el capitalismo mundializado es lo único que referencia el espacio de la vivencia.

### III

En esta medida, es importante reconocer cómo Althusser recupera la reflexión sobre el lenguaje. Esta cuestión es materia esencial de su trabajo. Por ejemplo, una de sus grandes aportaciones es la categoría de *lectura sintomática*, que abrió un espacio para pensar que los modos en los que se construye la realidad de la escritura no son unívocos ni transparentes, sino que siempre dependen de algo que está invisibilizado. La lectura sintomática hace espacio a aquello que en lo regular permanece ensombrecido de manera inconsciente, y tal estrategia se volvió una herencia profunda al pensamiento actual.<sup>20</sup>

Todavía más: gran parte de los ejes reflexivos del pensamiento de Althusser se concentran en cambiar la nominación, el modo en que entendemos el lenguaje; de ahí, creo, las imprecisiones y críticas que se le hacen como cientificista y teoricista, porque él no estaba pensando la ciencia ni la teoría como se le estaba juzgando, sino que ya había reformulado el sentido de ambas cosas: la ciencia no es más que práctica científica y la teoría no es más que práctica teórica.<sup>21</sup> Se puede afirmar que Althusser es un pensador del lenguaje y que es en este tema donde él puede ver la posibilidad de la intervención en la realidad. Actuamos, intervenimos y podemos transformar la realidad si y sólo si reconocemos que somos en el lenguaje, pero ser un *ser* del lenguaje no es estar abierto a la comprensión, sino es estar abierto a la intervención. Esto es lo que diferencia la filosofía althusseriana de la fenomenología y la hermenéutica clásicas, porque la perspectiva de Althusser considera que en el lenguaje no comprendemos y contemplamos la realidad, sino que *actuamos*. En este horizonte, la filosofía como lucha de clases en

<sup>20</sup> Cf. L. Althusser, *Para leer el Capital*, México, Siglo XXI, 2001.

<sup>21</sup> Esto lo podemos ver en la lectura que hace de Marx, porque interviene las categorías marxistas para derribar la manera en la cual se había asociado el marxismo con el hegelianismo. Por ello, la categoría de *sobredeterminación* no es más que un trabajo en el lenguaje para reformular la manera en la cual la dialéctica materialista no está inscrita en el pensamiento hegeliano.

la teoría es una categoría mediante la cual él propone la posibilidad de que la filosofía intervenga lingüísticamente el mundo.<sup>22</sup>

En esa tesitura, se urde *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, texto profundamente actual porque renueva la manera en que estamos pensando el trabajo de Althusser. No se puede considerar que esta obra sea la única que hace énfasis en la importancia del lenguaje, la teoría y la actividad práctica, porque el trabajo entero de Althusser se encamina a esta tarea, pero sí es posible afirmar que en este escrito en específico formula toda una teoría del lenguaje que nos permite quizá entender la función de la filosofía dentro de esas inscripciones lingüísticas en las que estamos.

Para señalar mis comentarios al texto, divido el análisis de esta obra en dos partes. La primera es la explicitación de las dos formas de entender la filosofía: materialista e idealista. La segunda es el rodeo que da para tratar de explicarnos toda una teoría del lenguaje que le da fuerza a su tesis, que afirma que todos y todas *filosofamos* por el hecho de estar inscritos en el lenguaje y hacer abstracciones, y que a pesar de que estas abstracciones son de distintas envergaduras, la abstracción filosófica enmarca a todas las demás; es decir, aunque tenemos prácticas estéticas, ideológicas y técnicas, entre otras, éstas no pueden llegar a ser tales sin una práctica que a su vez las acompañe, y ésta es la práctica filosófica, que se da a partir de una forma de intervención en el lenguaje que posibilita la unificación de todas las prácticas con vistas a la reproducción del estado de cosas tal como está, o bien, con vistas a la transformación del mundo. Dicha unificación se da en lo que llamamos tesis filosóficas, en tanto que ellas son proposiciones lingüísticas que tienen como objetivo acompañar y orientar las demás abstracciones. Por eso, el filósofo crea tesis que se ajustan a las demás prácticas de abstracción.

<sup>22</sup> Una de las constantes en el pensamiento althusseriano es invitarnos a construir tesis o proposiciones filosóficas acompañadas de categorías o conceptos que tengan como fin la estructuración de la realidad. Cf. L. Althusser, *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal, 2015.

Sobre las formas de entender la filosofía, Althusser señaló, al hablar de Epicuro, que en filosofía hay dos maneras generales de comprender dónde comienza su tarea como productora de tesis. La idea del pensador francés es demostrar que cuando percibimos la realidad lo hacemos desde diversas posiciones. Los que apelan al origen considerando que lo real es una fantasmagoría de formas trascendentes son los filósofos idealistas, que dividen el mundo en dos: lo suprasensible y lo terrenal. En cambio, los filósofos materialistas tratan de discernir cómo de la materia surge el todo, todo lo demás, por lo que, en vez de hablar de un origen, se centran en analizar el comienzo y en las pequeñas desviaciones que implica como producción de la realidad.

A través de estas dos posturas se generan diversas formas de pensar el mundo, así como múltiples modos de entender el lenguaje. La versión idealista de la filosofía, la que piensa el origen, considera al lenguaje como algo extrínseco de la realidad que viene a completarla al decirnos cómo es y, también, cómo debería ser, haciendo del lenguaje una herramienta de mediación entre materia y forma. En cambio, a la teoría materialista le interesa demostrar que también el discurso idealista se produjo siguiendo la propia naturaleza del lenguaje, es decir, como acción única que nos permite interactuar en el mundo; el lenguaje no es un artefacto contemplativo, sino intervención directa en el mundo, que hace que las cosas tomen sentido. Todo hombre cuando habla construye mundo.

La intención de Althusser es revelar que toda proposición — en cualquier registro, sea científico, estético o técnico— está siempre acompañada por un postulado filosófico idealista o materialista (tesis); también es su intención hacer visible cómo funciona el lenguaje en el discurso filosófico y en los demás discursos, porque cada cosa que hacemos está construida a través de procesos lingüísticos invisibilizados. ¿Entonces qué hace el lenguaje? El lenguaje no nombra el mundo de una manera distanciada para llevarnos al mundo de las ideas, sino que transforma el mundo, lo actúa porque no tenemos la cosa tal y como es, sino únicamente el modo en que el lenguaje intervino el mundo para convertirlo en lo que es para nosotros. Aquí resalta el motivo por

el cual Althusser va a tratar de construir una teoría del lenguaje, para reconocer cómo todos estamos implicados en y por el lenguaje. Cuando nombramos hacemos cosas, intervenimos el mundo.

El concreto total no existe, nos está vedado; es esa equis de la que habla Nietzsche, que no podemos tocar. No la podemos tocar porque siempre que buscamos llegar a esa equis, lo hacemos mediante metamorfosis que hacemos en el lenguaje mismo, y lo que se nos presenta son las maneras en que esa equis es transformada lingüísticamente. El idealista del lenguaje pretende salir de esta tesis al situar el lenguaje como un instrumento que sirve para pensar la realidad tal cual es, y por eso construye el lenguaje en términos de mera correspondencia, como si el lenguaje tuviera la capacidad para descubrir la trama de la realidad y revelar la verdad de lo concreto; esa es la teoría de los idealistas, que el lenguaje es un instrumento racional para conocer las cosas tal como son. Para Althusser, es imposible llegar a conocer las cosas tal como son porque éstas siempre están atravesadas por prácticas lingüísticas de nominación que dan forma a la realidad. Ella depende siempre de la forma de constitución lingüística que se ha hecho, por lo que nunca estamos en la mera interpretación o comprensión del mundo, sino, antes bien, estamos ya dentro de una forma construida de mundo que produjo una intervención lingüística.

Lo que quiere advertir el filósofo francés es que la teoría del lenguaje idealista es plenamente representativa y vuelve inoperante a todo aquel que no sea capaz de observar el mundo en términos de representación. Esa teoría no podrá, entonces, sino distribuir el mundo diferencialmente fundando, a través del lenguaje, lo que vale y lo que no vale, lo inteligente y lo que no es inteligente, los que son filósofos y los que no son filósofos. La idea de que el filósofo no es más que un ser fuera de este mundo, encargado de abstraer la realidad, un erudito que pertenece a las aulas, a la academia, y parece ser el único con derecho a pensar porque ha hecho la meditación de la realidad en su totalidad, parte de un punto de vista idealista, representativo, que reproduce el mundo de las desigualdades; es decir, nos enseña a creer que hay gente inteligente y gente tonta, gente pobre y gente rica, que hay gente que merece pensar y gente que está

hecha para la práctica.<sup>23</sup> En esta práctica, el filósofo dirá: “yo soy el que piensa más que todos”, y el técnico que gana mucho dirá: “me importa un carajo la filosofía; yo estoy ganando dinero”, y esa distribución desigual hace que vivamos en un mundo de la separación: los unos contentos filosofando y los otros contentos ganando dinero. Esto es posible por la filosofía idealista y la teoría del lenguaje que se deduce de ella.

De ese pensar representativo o representador es del que quiere zafarse Louis Althusser, meditando sobre el descubrimiento de Saussure como la reivindicación del lenguaje en su capacidad material y práctica, como algo que no nos separa de la realidad, sino que nos entromete en el único modo que tenemos de lo real: la arbitrariedad del lenguaje mismo. Las palabras no nombran las cosas, sino que son signos en un sistema de relaciones y diferencias que adquieren sentido en vínculo con otras palabras. Althusser completa esta idea enfatizando que, si es verdad que el lenguaje es arbitrario, es cierto también que nunca estamos en el fenómeno puro, sino que siempre estamos en el fenómeno transformado, o lo que Gastón Bachelard llamó *fenomenotecnia*.<sup>24</sup> La experiencia humana es una experiencia poética con distintas funciones. Cada práctica (técnica, filosófica, científica, estética, etcétera) tiene como interés intervenir en el mundo.<sup>25</sup>

Por otro lado, ¿cuál es la función de la división del mundo que se reproduce a través de las filosofías idealistas? Fomentar la continuidad de la explotación. Si yo convengo a todos de que el mundo está distribuido desigualmente, lo que estoy haciendo en última instancia es

<sup>23</sup> Cf. L. Althusser, “Capítulo 1”, en *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*.

<sup>24</sup> Para Bachelard, *fenomenotecnia* es el modo en el cual trabaja la ciencia, es decir, la ciencia no analiza fenómenos sino con modos de intervención en los fenómenos que reproducen la realidad. Esta idea será la que Althusser reproducirá para meditar sobre el lenguaje. Cf., Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del espíritu objetivo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000.

<sup>25</sup> Cf. L. Althusser, “Notas para una teoría de los discursos”, en *Escritos sobre el psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 2008. En este texto y en el trabajo que analizamos, Althusser insiste en advertir el modo de uso del lenguaje de cada práctica y el tipo de sujetos que constituyen.

que quienes están en el plano negativo de esta diferencia, los subordinados, acepten esa condición como algo ineludible. La manera en que nominamos el mundo permite que aceptemos el mundo tal y como parece que se está presentando, o que busquemos su transformación. La colocación desigual de la existencia producida por la teoría del lenguaje idealista genera una conformidad con el universo de la desigualdad, una resignación en la que el mundo no puede cambiar; por ejemplo, la función que cumple la creencia religiosa en una divinidad es una forma de reproducción de la abstracción filosófica idealista que nos hace resignarnos con la realidad tal como está, en espera de una realidad mejor fuera de este mundo.

En este sentido, cada acción humana está acompañada aserciones lingüísticas. Toda práctica, en tanto que necesita lenguaje, está sostenida en las abstracciones lingüísticas. Por ejemplo, una proposición ideológica es aquella encaminada a que aceptes las situaciones en la que estás condicionado a existir, una forma que está construida de tal manera que te identifiques en ella y olvides la condición en que te encuentras. En cambio, las proposiciones profundamente filosóficas pretenden unificar la realidad de todas las prácticas y encauzarlas hacia un lugar, o sea, totalizar la realidad. Por ello, las tesis filosóficas orientan el modo de percibir la realidad, mientras que las ideológicas reproducen la realidad tal como es. La importancia de distinguir entre distintas abstracciones es que de esa manera podemos discernir el alcance real de una palabra al ser una acción lingüística. Las operaciones en la realidad tienen diferencias, pero todas las operaciones convergen y en todas hay operaciones filosóficas. Esto no es lo mismo que hacer de una abstracción técnica el centro total que significa la realidad. Una operación de abstracción técnica tiene como fin construir una forma de instrumentalización. Un instructivo es el ejemplo de la abstracción técnica, y no tiene otra función que ser un manual de explicación de una práctica; la abstracción filosófica que lo acompaña cuando alguien prepondera la técnica es aquella en la que se promueve como tesis que dicho instructivo es la manera en que la realidad es, y por tanto, no hay otra cosa que hacer más que seguir trabajando con la realidad tal como

es. Pareciera que detrás del privilegio de la técnica sobre la filosofía, hay un deseo de encuentro con un estado natural del ser humano.

Por eso, la preocupación por el estado de naturaleza ocupa un lugar específico en este texto de Althusser. En dicho estado, nuestro autor reconoce una invención idealista, una mistificación de esa idea de que el lenguaje está dividiendo el mundo y de que el conocimiento no es más que una cuestión contemplativa y pasiva. A contracorriente de estas ideas que sugieren que pensar es representar el mundo tal como es. Para Althusser, pensar filosóficamente significa, entonces, crear categorías, crear tesis y tomar postura, afirmar en la realidad algo que no existe porque su fin no es nombrar un objeto sino construir un objetivo. El filósofo hace tesis, y las tesis (enunciados) son posturas en el mundo, posiciones políticas desde el lenguaje porque el interés del filósofo es defender algo, o que las cosas sigan siendo tal y como son, o que la realidad se transforme en algo que aún no es. La práctica filosófica es una práctica en el lenguaje que interviene la realidad nombrándola; por eso, Althusser decía que el lenguaje de la filosofía es performativo, porque invita a la acción. Y más aún, por eso promovía la invención de categorías y tesis como modo de contrarrestar la visión idealista que defiende un estado de naturaleza.

Para concluir —una vez asentado que en la vida humana todo es práctica lingüística, y que toda la práctica teórica de la filosofía se concentra en ajustar, modificar u orientar las demás prácticas para su reproducción o transformación—, en la última parte de esta obra Althusser estableció el vínculo entre dicha práctica filosófica y la lucha de clases. La lucha de clases es el motor de la historia; es decir, la confrontación entre un grupo que pretende perpetuar el estado en el que se encuentra, el que siempre ha sido privilegiado, y otro que pretende transformarlo, que es el grupo que opera desde la opresión, que se ha dado cuenta de que tiene la posibilidad de pensar, filosofar, y, con ello, transformar las condiciones del mundo.

Desde Marx, la lucha de clases ha sido una categoría que describe perfectamente que cierta percepción de la realidad depende de una lucha entre dos versiones del mundo: la idealista y la materialista, la

burguesa y la proletaria. Aquellos que se han beneficiado en la historia de un sistema de explotación que les ha permitido generar ganancias y verse a sí mismos como burgueses pretenderán perpetuar el orden, y aquellos que se han visto sumidos en la historia como una simple clase explotada que sólo tiene derecho a comer y reproducirse buscarán transformar la historia. Para los primeros, la lucha de clases es lo que debe ser encubierto por una práctica de la filosofía que niegue el derecho a las ideas, el derecho de participar en el mundo e intervenir en su transformación; es decir, la filosofía está de sobra y, en última instancia, sólo tienen derecho a pensar los filósofos que piensan cosas fuera del mundo. Para los segundos, la lucha de clases es el descubrimiento de la necesidad de cambiar las condiciones de desigualdad en el mundo con vistas a que todos seamos iguales y todos podamos filosofar, pues es el filosofar un lugar necesario para crear tesis y categorías que nos orientan y dirigen el mundo para cambiarlo.

El lenguaje nos descubre entonces su carácter necesario en la condición de la existencia para que el mundo alcance su materialidad tal y como lo describimos, pero, también, el lenguaje nos descubre que es él el primer lugar de lucha para su transformación. La filosofía como lucha de clases en la teoría es un intento por resignificar el modo en el que se piensa el lenguaje, el modo en que nos inscribimos en el mundo y la búsqueda permanente por modificar las condiciones de la existencia. Hablar de Althusser, el lenguaje y la lucha de clases es volver a recalcar en el terreno de la filosofía la forma en que estamos combatiendo por ver el mundo, ya sea de la misma forma, o por cambiarlo.

En la actualidad, la lucha de clases como lugar privilegiado para observar la disputa inherente del pensar filosófico ya no tiene validez, puesto que la clase no es el sector privilegiado para la aparición de la lucha. Las nuevas luchas sociales de sectores más desprotegidos o incapacitados para nombrarse no niegan la finalidad de la categoría, pues ella enuncia la lucha constante por inscribir al mundo a todos aquellos que no tienen nombre. Quizá la filosofía no sea más que eso: tratar de ponerles nombre a todos aquellos a quienes les ha sido negado el nombre y, con ello, tratar de invitar a transformar la realidad.



# ROLAND BARTHES. HERENCIAS ESTRUCTURALISTAS. SEMIOLOGÍA Y RETÓRICA DE LA IMAGEN

ERIKA LINDIG CISNEROS

Como heredero y a la vez crítico del estructuralismo lingüístico, lo que hace Roland Barthes en muchos de sus textos, además de proponer procedimientos de análisis sistemático de producción de sentido y aplicarlos, es preguntarse por sus alcances y límites, hasta llegar a decir, en sus últimas reflexiones, que este tipo de análisis es insuficiente para explicar los efectos de las prácticas significantes. Su postura frente a la semiótica, en la medida en que se fue modificando, es el tema de su ensayo *La aventura semiológica*. Otra obra de referencia para entender su lectura, uso y cuestionamiento del estructuralismo lingüístico es *Elementos de semiología*, donde propone tomar de la lingüística ciertos conceptos analíticos, o metodológicos si se prefiere, para esbozar la investigación semiológica.

Quiero dedicar este texto, en primer lugar, al recorrido que Barthes narra como una *aventura* semiológica. En segundo lugar, hubiera querido hacer una lectura de dos textos correspondientes a los últimos dos momentos que el propio Barthes consideró que caracterizaron su trabajo semiológico (que revisaremos más adelante); sin embargo, el espacio sólo alcanzará para uno de los dos textos: el del análisis sistemático. Elegí escritos sobre la imagen, y específicamente sobre la imagen fotográfica porque encuentro en ellos una problemática particularmente interesante. Una muy general, aún vigente pese a la digitalización de la imagen fotográfica, es sobre el carácter icónico de la fotografía.<sup>1</sup> Otra

<sup>1</sup> La imagen fotográfica, como veremos en *Retórica de la imagen* disfraza la connotación (o sobresentido o sentido figurado) de la denotación (o propiedad o naturalidad) gra-

más específica: por una parte, la aplicación del análisis semiológico a la imagen publicitaria para una crítica de la ideología (burguesa, sostenía Barthes en aquel momento);<sup>2</sup> por otra parte, los alcances, los límites y la problemática teórica que supone la toma en préstamo del vocabulario conceptual elaborado para el análisis de la lengua a otros sistemas de significación. Este texto es *Retórica de la imagen*. La revisión que Barthes elaboró de un anuncio de *Panzani*, a pesar de haber sido escrita en los años setenta del siglo pasado, sorprende por su actualidad. Anecdóticamente, habría que añadir que los anuncios de esta marca de pasta han cambiado muy poco en todos estos años. Quizá esto habla de la eficacia de la imagen publicitaria. En efecto, lo interesante de un análisis del mensaje o de los estratos del mensaje fotográfico no es sólo cómo éste sirve al aparato capitalista (aquí se puede ver por qué en primer lugar se trata de una crítica a la ideología burguesa), sino cómo — y ésta es una de las tesis de Barthes— la fotografía en particular coloca una serie de problemas respecto de las relaciones entre lo que se produce a nivel cultural en términos de significación o sentido, y lo que escapa al sentido y, todavía más, respecto de los procedimientos mediante los cuales se produce el sentido, el consenso, los estereotipos y de lo que escapa a dichos procedimientos, abriendo siempre la pregunta: ¿eso es todo?, ¿hay algo más?

cias a que se presenta como icónica, es decir, como análogo de la realidad. Introduce así la gran problemática de la referencialidad, que no interesaba al estructuralismo de Saussure, en el análisis. Esto establece una paradoja entre la elaboración de significado y la máscara que, a través de la fotografía, la presenta como una reproducción de la realidad en términos de referencia y verdad, de analogía con lo real. Pese a la crítica barthesiana de aquel mito de la analogía, el propio Barthes no renuncia, ni siquiera en *La cámara lúcida* a la tesis de que el *eidos*, la esencia de la fotografía, es el “eso estuvo ahí”, “pasó en algún momento, ahí, frente a la cámara”, como marca fenomenológica.

<sup>2</sup> Hay que recordar que esta es una discusión muy específica que tiene que ver con el momento histórico-político en el que fueron producidos estos textos, que es el inmediato al movimiento del 68 en Francia. Hay que tomar en cuenta, también, que estas reflexiones adquirieron sentido a la luz de las lecturas que múltiples pensadores hacían del estructuralismo lingüístico y el marxismo crítico, entre quienes estaban los que publicaban en la revista *Tel Quel*.

El otro texto en el que quería trabajar aquí es *La cámara lúcida*, el último que publicó Barthes en vida, que abarca distintos campos problemáticos sobre la fotografía. Es un libro que se propone, entre otras cosas, mostrar cómo la interrogación sobre las formas de producción del sentido no se agota en una lectura sistemática. Se propone que hay una dimensión estética en la relación entre la fotografía y su recepción, una intervención en el *pathos*, sobre los cuerpos y también sobre las subjetividades, por lo que sus efectos no pueden reducirse al nivel de la interpretación. Esa dimensión estética de la imagen se sitúa más allá de la elaboración sistemática que aquí Barthes denomina *studium*. Se trata de un elemento o instancia que atraviesa y, hasta cierto punto, hace fracasar la producción de sentido, el *punctum*, que es aquello que punza en la imagen, eso que nos hace preguntarnos por su sentido y que suspende la hermenéutica sin borrar por ello la semiología que la organiza, ya que nos hace patente algo más que no se puede definir: una instancia que opera a nivel estético-fenomenológico. Como decía, no alcanzaremos a analizarlo aquí, pero lo dejo como recomendación para otras lecturas.

Para empezar, quiero reelaborar la discusión sobre la herencia estructuralista de Barthes mediante la conferencia *La aventura semiológica*, que dictó en Italia en el setenta y cuatro, y que se inicia con un relato marcado por cierta ironía y erotismo:

Hace unos días una estudiante vino a verme. Me pidió preparar un doctorado del tercer ciclo sobre el tema siguiente, que me propuso con un aire soportablemente irónico, pero de ninguna manera hostil: Crítica ideológica de la semiología.

Me parece que en esta pequeña escena están presentes todos los elementos a partir de los cuales es posible esbozar la situación de la semiología y su historia reciente:

— Se encuentra en ella, ante todo, el proceso ideológico, es decir, político, al que se somete con frecuencia a la semiología, denunciada como una ciencia reaccionaria o por lo menos indiferente al compromiso ideológico: ¿no se ha acusado

acaso al estructuralismo, como otrora al *Nouveau Roman*, y aquí mismo, en Italia, si mis recuerdos son exactos, de ser una ciencia cómplice de la tecnocracia, e incluso del gaullismo?/- en segundo lugar, la idea de que la persona a la cual esta estudiante se dirigía era uno de los representantes de esa ideología que, precisamente se trataba de desmontar (en el doble sentido de analizar y desarmar, deshacer y derribar), y de ahí la ligera ironía de mi interlocutora: mediante su propuesta misma del tema de investigación me provocaba (pasaré en silencio la interpretación psicoanalítica de esta escena);/- por último, la intuición de que, en el papel de semiólogo semioficial que ella me atribuía, subsistía cierta vibración, cierta duplicidad, cierta infidelidad semiológica que podía convertir, de una manera quizá paradójica, a la persona a la que la estudiante se dirigía en alguien que a la vez estaba en la semiología y fuera de ella: de ahí esa especie de leve amistosidad (si es que no me equivoqué al interpretarla) que esta escena, plena de coquetería intelectual, me ha dejado en el recuerdo.<sup>3</sup>

Las líneas anteriores marcan, en primer lugar, un momento teórico-político, porque Roland Barthes era reconocido como un representante de la semiología; es decir, de un grupo de pensadores a quienes se les acusaba de apolíticos, de no tomar postura y carecer de compromiso con la izquierda. Barthes, por su parte, reiteró siempre su compromiso político. Por otro lado, esta historia describe la condición bajo la que el crítico francés se situaba a sí mismo como alguien que estaba presente en la actividad de la semiología y, al mismo tiempo, escapando de la misma en la medida en que siempre la criticaba poniendo en cuestión sus supuestos.

También hay que resaltar el léxico al que nos introduce; es decir, la idea de *desmontar* la producción de sentido, así como las imágenes narradas en este pasaje y que, en general, pueden encontrarse a lo largo

<sup>3</sup> Roland Barthes, *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 9-10.

de su obra porque, para él, el discurso no sólo dice, sino que provoca otros efectos; el alcance de tal afirmación lo llevó a expresar, en este mismo escrito, que la semiología “Es una aventura, es decir, lo que me adviene (lo que me viene del significante)”,<sup>4</sup> y es que, en algún sentido, hay una afección corporal y psíquica siempre presente.<sup>5</sup>

De una manera afín a la ensayada por Derrida, Barthes propone su actividad crítica como un ejercicio de escritura: “debo decir que no represento a la semiología (ni al estructuralismo): ningún hombre del mundo puede representar una idea, una creencia, un símbolo; con mucho menor razón alguien que escribe, cuya práctica elegida no es ni la palabra ni la ‘escribiencia’ (*écrivance*) sino la escritura”.<sup>6</sup> Y aquí habrá que recordar no reducir la escritura a su sentido más restringido, como inscripción sobre un papel, sino como una maquinaria de la lengua que opera paradójicamente a través de la repetición.<sup>7</sup>

Deslindándose del concepto moderno-occidental de “sujeto” como autor, protagonista de la enunciación y origen del sentido, el semiólogo francés llegó a decir que el advenimiento del sentido que estudiaba era una aventura “personal pero no subjetiva”. Para el post-estructuralismo, no se trata de llegar a una interpretación de lo que quiso auténticamente decir el autor, sino de lo que el texto pue-

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> No se puede olvidar que Barthes es también un lector de Lacan.

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> Barthes retoma el término *repetición* del trabajo de Kristeva cuando habla de intertextualidad, que es un concepto con el que refiere la idea de que todo texto está entretejido en consonancia con otros textos que, aunque no estén citados, forman parte de la urdimbre gramatical, fonética y tópica que permite dar sentido al lenguaje. Así, la escritura es una repetición singular que pone en diálogo múltiples textos (intertextualidad), no sólo a través de la escritura como acto de escribir, sino de la lectura como acto de performatividad del texto. En Barthes, hay instancias que intervienen este procedimiento de repetición y singularidad; por ejemplo, el *punctum* en el análisis de la fotografía, lo obtuso, o el placer, que son instancias capaces de producir un sentido completamente otro a través de diversos efectos incalculables. Esta lógica es particular porque no es identitaria sino, en todo caso, una lógica paradójica de la intervención que hace fracasar cualquier sistema.

de decir y hacer; esto pasa porque observa la constante producción de sentido mediante la relación entre escritura y lectura en conjunto con una reflexión acerca de los procedimientos de producción de sentido diferenciados. Justo de aquí emerge lo más rico de esta perspectiva, puesto que no se centra únicamente en la idea de que en el texto se produce un significado, sino en analizar las estrategias específicas que consolidan el ejercicio de ideologías sociales, relaciones políticas e históricas en el campo de la escritura.

Barthes relata que la semiología se le ha presentado (o le ha adevnido) en tres momentos. El primero fue el deslumbramiento y aconteció después de su contacto con el trabajo de Saussure, “tras haberlo leído quedé deslumbrado por esta esperanza: suministrar por fin a la denuncia de los mitos pequeñoburgueses, que nunca hacía sino, por así decirlo, proclamarse sobre la marcha, el medio para desarrollarse científicamente. Este medio era la semiología o análisis concreto de los procesos de sentido [...]”.<sup>8</sup>

El segundo momento fue el de la científicidad, donde “[s]e trataba de reconstruir minuciosamente la gramática de una lengua conocida pero que no había sido analizada hasta entonces”.<sup>9</sup> Lo que pasa con los aparatos semiológicos es que son grandes taxonomías, por lo que hablar de sistema es hablar de un esquema de clasificación de los elementos y de las relaciones que lo conforman y, entonces, su aplicación se convierte en una especie de lógica, compleja, por cierto. Lo mismo pasa con ciertas taxonomías retóricas. Hay además una situación que enreda más la labor: cada propuesta usa ciertos términos teóricos heredados de otras disciplinas y, en cada una de ellas, esos mismos

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 11. La pretensión de la lingüística de ser una ciencia fue heredada por la semiología, con toda la carga valorativa y excluyente que lo “científico” tenía y sigue teniendo en la actualidad, es decir, con todas las fuerzas que intervienen ahí como ejercicio de apropiación del discurso y de la verdad. Tal pretensión se extendió, posteriormente, hacia todo el ámbito de la cultura en los análisis antropológicos y etnológicos, derivando en el etnocentrismo característico del pensamiento hegemónico occidental y colonial.

<sup>9</sup> *Id.*

términos se usan en sentidos muy diferentes. Por ejemplo, cuando Saussure se debate entre signo, icono, símbolo e índice para referirse a la unidad mínima de significación conformada por la relación entre un significado y un significante. Hay que recurrir entonces a historias de conceptos para entender las elecciones teóricas de cada propuesta. Como sea, este segundo momento de la aventura de Barthes es el de la aplicación casi compulsiva del análisis, pero también placentera: lo que dominaba su trabajo era “el placer de ejercitar una *sistemática*”. El placer prepara el siguiente momento de la aventura.

Barthes llama al tercer momento el momento del texto. Es también el más crítico del carácter científico de la semiología y de sus alcances analíticos. A partir de todas las discusiones, conversaciones y publicaciones que orbitaban en su ambiente intelectual, Barthes dilucida el concepto de texto que da forma a su labor:

En torno de mí se tejían discursos, que desplazaban los prejuicios, inquietaban evidencias, proponían nuevos conceptos: / Propp, descubierto a partir de Lévi-Strauss, permitía vincular seriamente la semiología con un objeto literario, el relato; / Julia Kristeva, remodelando profundamente el paisaje psicológico, me brindaba personal y principalmente los conceptos nuevos de paragramatismo e intertextualidad; / Derrida desplazaba vigorosamente la noción misma de signo al postular el retroceso de los significados, el descentramiento de las estructuras; / Foucault acentuaba el proceso del signo asignándole un lugar histórico pasado; / Lacan nos proporcionaba una teoría acabada de la escisión del sujeto, sin la cual la ciencia está condenada a permanecer ciega y muda acerca del lugar desde donde habla; / Tel Quel, por fin, esbozaba el intento, renovador todavía hoy, de situar nuevamente el conjunto de estas mutaciones en el campo marxista del materialismo dialéctico.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Id.*

La definición que Barthes da a la noción de texto tiene un momento negativo y uno propositivo:

El texto, en el sentido moderno, actual, que intentamos dar a esta palabra, se distingue fundamentalmente de la obra literaria porque no es un producto estético, es una práctica significante; no es una estructura, es una estructuración; no es un objeto, es un trabajo y un juego; no es un conjunto de signos cerrados, dotado de un sentido que se trataría de encontrar, es un volumen de huellas en trance de desplazamiento. La instancia del texto no es la significación, sino el significante, en la acepción semiótica y psicoanalítica del término.<sup>11</sup>

El texto, pues, no es un producto acabado, sino una serie de prácticas en constante reelaboración. A diferencia de la postura de Sócrates en el *Fedro*,<sup>12</sup> que indicaba que cuando le preguntas al texto te dice siempre lo mismo, para el semiólogo francés, el discurso, la lectura y la escritura son siempre ya actividades que producen sentido, es decir, no hay estructura sino estructuración porque se trata de ir tejiendo o siguiendo los hilos que, en su mismo desarrollo, son ya todo el tiempo una labor de significación; este momento, el de la urdimbre, es el momento de la escritura donde entra en crisis la posibilidad misma de cerrar o clausurar el sentido de una interpretación. Hay, si se quiere, reescritura o reconfiguración en cada ejercicio singular de interpretación, pero esto no quiere decir que no se tomen decisiones interpretativas y políticas.

*Elementos de semiología* es un texto que corresponde al segundo momento de la aventura semiológica de Barthes. Es un esbozo de la investigación semiológica que propone, a partir de la lectura de la lingüística estructural, emplear cuatro parejas conceptuales para analizar otros sistemas

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13.

<sup>12</sup> Cf. Platón, "Fedro", en *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1988.

de signos.<sup>13</sup> Estas parejas no son llanamente oposiciones, sino conceptos complementarios que se implican entre sí.<sup>14</sup> Hago una revisión rápida de ellas para poder entender más adelante el análisis que Barthes hace de la imagen publicitaria. 1) Lengua/habla, donde la lengua es el lenguaje menos el habla. A la vez institución social (a la manera de un juego con sus propias reglas, que precede a los actos individuales de habla) y sistema de valores. En tanto que sistema (compuesto por cierto número de elementos que pueden guardar determinadas relaciones entre sí) puede pensarse como estructura.<sup>15</sup> El habla es cada uno de los actos individuales de se-

<sup>13</sup> Saussure había planteado que la lingüística formaría parte de una ciencia más general que estudiara “la vida de los signos en el seno de la vida social”: la semiología. Ésta sería una parte de la psicología social, que, a su vez, estaría inscrita en una psicología general. Tomando esto en cuenta, es interesante y a la vez problemático que la semiología, respondiéndole a la necesidad de acontecer como una ciencia más general que la lingüística, se elaborara con los elementos conceptuales de la misma. Por ejemplo, a nivel de lo que Louis Hjelmslev llamó la materia del significante o la materia de la expresión: la especificidad del sistema de signos verbales es distinta de la de los visuales. Trasladar estos conceptos hechos a la medida del objeto de análisis a la vez que se constituye el objeto —o sea la lengua, que es la materia del estructuralismo lingüístico— es un problema que plantea dificultades para el análisis de otros objetos específicos y abre la pregunta sobre cómo tomar estos mismos conceptos para hablar de ellos. Así, una de las cuestiones interesantes de la semiología, todavía hoy, es que obliga a poner atención a la materialidad del significante en su especificidad. Cf. R. Barthes, “Elementos de semiología” en *La aventura semiológica*, pp. 17-83.

<sup>14</sup> Por ejemplo, la ciencia sólo puede ser de la lengua, pero no hay lengua sin habla. El habla es la manifestación, en cada caso, del sistema de la lengua y, el sistema de la lengua, por otra parte, es una abstracción construida para el análisis.

<sup>15</sup> En el *Curso de lingüística general* Saussure habla del derecho de existencia de la semiología como ciencia de los signos que todavía no ha sido elaborada, y ahí es donde sitúa a la lingüística como una parte de la semiología. En un pasaje distinto de la misma obra dice que el lenguaje es un complejo heteróclito que está a caballo entre lo psíquico y lo físico y que, como tal, no se puede estudiar científicamente. Por esta razón Saussure inventa la lengua como sistema de signos para que opere como objeto de estudio de la lingüística. Cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945.

lección y actualización. 2) Significado/significante<sup>16</sup> (en Saussure, una imagen acústica y un concepto), dualidad que, para evitar el psicologismo y los supuestos metafísicos que implica el esquema saussureano, Barthes reelabora desde una lectura del estoicismo,<sup>17</sup> lo que lo lleva a establecer el significado como lo “decible” y los signos como marcas que sólo funcionan porque están puestas en una serie de relaciones que constituyen un sistema de intercambio. 3) Paradigma/sintagma, que son dos modos de relacionarse los signos considerados en el plano del habla según la metáfora de una cadena que se estructura linealmente mediante oraciones y opera como una amalgama de signos; el sintagma sería el horizonte de la composición, mientras que el paradigma sería el espacio intercambio; es decir, el primero opera como la lógica mediante la que se produce el sentido a través de un encadenamiento de signos, mientras que el segundo actúa como el conjunto de elementos y relaciones que hacen posible el intercambio de signos en el encadenamiento sin modificar las relaciones funcionales. 4) Denotación/connotación, que la retórica había trabajado como la oposición entre un sentido propio o literal (con todo lo que a nivel político y metafísico ha implicado hablar de propiedad),<sup>18</sup> y un sentido figurado o derivado. La figuración es la connotación y la literalidad es la denotación. La semiótica explica de otra manera la connotación:

<sup>16</sup> Saussure describe esta relación con distintas metáforas, una de las más elocuentes es la que habla de la pareja significado y significante como las dos caras de una misma moneda, porque describe el sistema de la lengua como un modelo económico.

<sup>17</sup> Cf. R. Barthes, “Elementos de semiología” en *La aventura semiológica*, p. 42.

<sup>18</sup> La retórica entendió el sentido propio como un primer sentido o sentido original, primero o natural, y el sentido figurado como derivado o secundario, extraño o extranjero. Cf. R. Barthes, “La retórica antigua. Prontuario”, en *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 75-77. La problemática metafísica (pregunta por el origen o naturalidad, por ejemplo) y política (¿Quién tiene derecho al uso palabra y a la indagación acerca de la verdad?) rebasa los límites de esta exposición. Sólo dejo anotado que la “propiedad” o “naturalidad” se asoció, en algunos momentos, a una relación de semejanza entre el signo y aquello a lo que el signo se refería (anteriormente a la definición lingüística del “signo”), como en el caso del cratilismo. La asociación de la imagen fotográfica con lo real (su carácter icónico) se funda en esta relación de semejanza, que Barthes problematizará en sus textos.

Recuérdese que todo sintagma de significación incluye un plano de la expresión (E) y un plano del contenido (C) y que la significación coincide con la relación (R) de los dos planos: E R C. Supondremos ahora que tal sistema E R C se convierte a su vez en el elemento simple de un segundo sistema, que de esa manera será su extensión; habrá entonces que considerar dos sistemas de significación imbricados uno en otro, pero también desligados uno de otro. Sin embargo, el “desligamiento” de los dos sistemas puede hacerse de dos maneras enteramente diferentes, según el punto de intersección del primer sistema en el segundo, con lo cual resultan dos conjuntos opuestos. En el primer caso, el primer sistema (E R C) se convierte en el plano de expresión o significante del segundo sistema [...] Es éste el caso de lo que Hjelmslev denomina la semiótica connotativa; el primer sistema constituye entonces el plano de la denotación y el segundo sistema (extensivo al primero) el plano de la connotación.<sup>19</sup>

Esta última pareja es la que más nos interesa para el análisis que hace Barthes de la imagen. *Retórica de la imagen*, publicado en la revista *Communications*,<sup>20</sup> propone una interpretación del sentido de la imagen fotográfica publicitaria (por razones que veremos en un momento), a partir de una retórica de la imagen. Una retórica figurativa o connotativa. Antes de llegar a hacerlo, plantea una cuestión central acerca de la imagen fotográfica:

De acuerdo con una antigua etimología, la palabra imagen tendría que estar relacionada con la raíz de *imitari*. Esto nos sitúa de inmediato en el centro del más importante de los pro-

<sup>19</sup> R. Barthes, “Elementos de la semiología”, en *La aventura semiológica*, pp. 75-76.

<sup>20</sup> Cf. Ed. original: R. Barthes, “Rhétorique de l’image”, *Communications*, nº 4, 1964. Traducción publicada en: *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 29-47.

blemas que se le puedan plantear a la semiología de la imagen: la representación analógica (“la copia”) ¿sería capaz de producir verdaderos sistemas de signos y no solamente simples aglutinaciones de símbolos? ¿Acaso es concebible un “código” analógico — y no ya digital—? Ya sabemos que los lingüistas sitúan fuera del lenguaje a las comunicaciones basadas en analogía, desde el “lenguaje” de las abejas al “lenguaje” por medio de gestos, ya que estos tipos de comunicación no están sujetos a la doble articulación, es decir, basados, en definitiva, en una combinación de unidades digitales, como es el caso de los fonemas.<sup>21</sup>

La definición de una relación simbólica se puede encontrar en otro texto que se llama *La Imaginación del signo*. Aquí Barthes nos explica:

Todo signo incluye o implica tres relaciones. En primer lugar, una relación interior, la que une su significante a su significado; luego, dos relaciones exteriores: la primera es virtual, une el signo a una reserva específica de otros signos, de la que se le separa para insertarlo en el discurso; la segunda es actual, une el signo a los otros signos del enunciado que le preceden o le suceden. El primer tipo de relación aparece claramente en lo que suele llamarse un *símbolo* [...] llamaremos a esta primera relación, relación simbólica, aunque no sólo aparezca en los símbolos, sino también en los signos (que son, hablando aproximadamente, símbolos convencionales).<sup>22</sup>

A los otros dos tipos de relaciones, Barthes les llama paradigmática y sintagmática, respectivamente. En el análisis, sostiene Barthes, siempre predomina uno de los tres tipos de relación. Lo que interesa para el análisis de la imagen es el tipo de análisis simbólico. A éste, según

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>22</sup> Cf. R. Barthes, “La imaginación del signo”, en *Ensayos críticos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003, p. 285.

Barthes, le corresponde un tipo específico de *conciencia semiológica*, que concibe la relación simbólica como un tipo de relación “vertical”. Esto tiene dos consecuencias: 1) la relación tiende a aparecer como solitaria, incluso si se considera la multiplicidad de símbolos, esta se mira, escribe Barthes, como un “bosque”: una yuxtaposición anárquica de relaciones profundas, que sólo se comunican por sus “raíces” (significados); 2) la relación entre el significado y el significante se piensa como analógica. Resumiendo, el tipo de análisis simbólico omite el análisis de la producción de sentido a nivel sistemático. De aquí la pregunta que formula Barthes al inicio de *Retórica de la imagen*: la representación analógica (“la copia”) ¿sería capaz de producir verdaderos sistemas de signos y no solamente simples aglutinaciones de símbolos? A esta pregunta se suman otras más generales (que se remontarían, según Barthes, a una ontología de la imagen: si se considera la imagen como *límite* del sentido — ya sea porque, como sostuvieron los lingüistas, se trata de un sistema muy rudimentario frente al sistema de la lengua o porque, como sostiene cierto sentido común, la riqueza de la imagen es inefable (como cuando decimos “una imagen dice más que mil palabras”)—; entonces cabe preguntarse: “¿cómo entra el sentido en la imagen?, ¿dónde acaba el sentido en la imagen? Y si acaba, ¿qué hay más allá?”<sup>23</sup>

La elección de la imagen publicitaria para reflexionar tales preguntas responde al hecho de que está diseñada con la intención de determinar el significado del mensaje de manera completa, enfática. Es más, cuando Barthes habla de una retórica de la imagen en publicidad dice que sus significados, los connotadores, son generalidades abstractas; por ejemplo, la frescura, la “italianidad” y la belleza, es decir, “conceptos en estado puro” que producen un sentido expuesto. El terreno común de los significados de connotación, sostiene Barthes, es el de la ideología. Sobre esto volveremos al final.

Siguiendo todos los razonamientos anteriores, Barthes emprende el análisis de la publicidad de Panzani, donde observamos “[...] paque-

<sup>23</sup> R. Barthes, “Retórica de la imagen”, en *Lo obvio y lo obtuso*, p. 30.

tes de pasta, una lata, una bolsita, tomates, cebollas, pimientos y un champiñón que parecen salir de una red entreabierta [...]”



La imagen, sostiene Barthes, propone tres mensajes (o quizá, diría yo, tres niveles de producción de sentido, que se refuerzan entre sí): uno, lingüístico, conformado precisamente por las leyendas en francés: texto explicativo marginal y las etiquetas que aparecen de manera “natural” en la escena (pero agregó, paradójicamente, pues están dispuestas de tal manera que resulten plenamente legibles, lo cual es una marca de la composición o puesta en escena de la imagen. La paradoja se da entonces entre la “naturalidad” de la escena y el artificio de su composición). Para descifrar este mensaje, se necesita conocer la escritura y la lengua francesa, aunque, sostiene Barthes de una manera interesante, este mensaje podría descomponerse en más, ya que el signo Panzani, por su asonancia (terminación “ni”), no sólo proporciona el nombre de la firma, sino que proporciona, para oídos extranjeros, un significado suplementario: la “italianidad” o el estereotipo de lo italiano.

Siguiendo con la lectura, en segundo lugar, la imagen proporciona de inmediato una serie de signos discontinuos, o sea no encadenados sintagmáticamente. Estos son: a) la idea de que la escena representa el regreso del mercado; su significante es justamente la red que se usaba en la Francia de entonces para ir al mercado; este significado implica dos valores eufóricos: la frescura de los productos y su preparación casera; b) otro signo cuyo significante está constituido por el tomate (o jitomate), el pimiento y la tonalidad tricolor (amarillo, verde y rojo), su significado es otra vez la “italianidad”, en redundancia con el significado connotado producido por la terminación de la marca. Este signo requiere, para su lectura, un saber más restringido: el de los estereotipos turísticos; c) la abigarrada reunión de objetos, como si Panzani suministrara todo lo necesario para confeccionar un platicillo completo, por un lado, y, por otro, como si el concentrado de la lata igualara los productos que la rodean, y d) por su composición, la escena parece una “naturaleza muerta”; el saber necesario para su lectura es cultural. Estos cuatro signos, sostiene Barthes, forman un conjunto coherente; todos son discontinuos, remiten a significados globales (como la italianidad) y están penetrados de valores eufóricos. Entonces en esta imagen hay un mensaje codificado de naturaleza icónica o simbólica en el sentido en que se definió antes. Más adelante, se analizará como efecto de procedimientos retóricos (figurativos) de connotación.

En tercer lugar, “si retiráramos” el mensaje lingüístico y el icónico codificado, ¿qué queda? La “lectura de la imagen” muestra una serie de objetos identificables (denominables) y no sólo formas y colores. Sus significantes son los objetos en la escena; sus significados (y aquí la originalidad de la imagen fotográfica), los objetos reales. El tomate (para nosotros, en México, el jitomate) en la imagen significa el tomate o jitomate real. El saber que se necesita para leer estos signos es el de la percepción que observa Barthes; no es menor, puesto que requiere el reconocimiento de lo que es una imagen, y de los objetos mismos: un saber antropológico (mediado lingüística, histórica, social, política y culturalmente, añadido yo). Entonces, la relación que se establece entre

el significante y el significado en este análisis es una relación analógica entre la imagen y la cosa (o lo que llamamos también el referente). Aunque haya disposición de la escena: encuadre, reducción, aplanamiento, no hay transformación o codificación. Entonces nos enfrentamos, dice Barthes, a la paradoja de un mensaje sin código.

El análisis estructural de la fotografía publicitaria y, en general, de la imagen fotográfica en la comunicación de masas descompone entonces el mensaje en tres instancias: 1) la del mensaje lingüístico, 2) la del mensaje icónico codificado, y 3) la del mensaje icónico no codificado.

Quiero retomar aquí, para ir concluyendo, de todo el análisis de imagen que Barthes hace, algunas propuestas y problemáticas.

La primera es la problemática de las relaciones entre texto e imagen, o entre mensaje lingüístico y doble mensaje icónico. La función del texto respecto de la imagen, propone Barthes, puede ser de dos tipos: de *anclaje* o de *relevo*. En publicidad, pero también en prensa, la más frecuente es la función de anclaje, y se explica así: toda imagen es polisémica, o toda imagen implica, subyacente a sus significantes, una cadena flotante de significados, de entre los cuales el lector (que en este caso es el consumidor) selecciona algunos e ignora los demás.<sup>24</sup> El mensaje lingüístico “ancla” los significantes de la imagen a uno o algunos significados. La función de anclaje opera ante el malestar o incluso el terror provocado por la incertidumbre de la interpretación (o la interrogación sobre el sentido de la imagen), y también, lo que es más importante, como un mecanismo de control del sentido. Vale la pena citar el fragmento en que se propone esto:

[...] el texto constituye realmente el derecho a la mirada del creador (y, por tanto, de la sociedad) sobre la imagen; el anclaje es un control, detenta una responsabilidad sobre el uso del mensaje frente a la potencia proyectiva de las imágenes; con respecto a la libertad de significación de la imagen, el texto toma un valor *represor* y es comprensible que sea sobre to-

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, p. 35.

do en el texto donde la sociedad imponga su moral y su ideología.<sup>25</sup>

El texto, entonces, sirve para ayudar al espectador/consumidor a responder a la pregunta ¿qué es eso?, como un procedimiento de apropiación del sentido de la imagen.

La segunda función del mensaje lingüístico respecto de la imagen es de *relevo*. Opera rara vez en la imagen fija, pero sí en el cómic o en el humor gráfico. Aquí la palabra y la imagen están en relación complementaria; las palabras son fragmentos de un sintagma más general, con la misma categoría que las imágenes, y la unidad de sentido se da a nivel del relato. Este tipo de relación aparece sobre todo en cine.

Por su carácter de producción y reproducción ideológicas (en el sentido de Barthes, que precisaremos un poco más adelante), la función de anclaje es la que nos interesa para este análisis.

La segunda problemática es la de las relaciones entre el mensaje icónico no codificado, o imagen denotada, y el mensaje icónico codificado, imagen connotada o retórica de la imagen. Hemos visto cómo la fotografía analógica (en tiempos de Barthes era la única), se presenta precisamente como *análogon* de lo real. Sobre esto, Barthes explica que “el carácter utópico de la denotación se ve considerablemente reforzado por la paradoja antes enunciada que permite que la fotografía en su estado literal [...] llegue a constituir un mensaje sin código”.<sup>26</sup> Hay que poner atención en el carácter *utópico* de la denotación, o si se prefiere, en la perfección y plenitud de la analogía, en su “objetividad”. Esto, señala Barthes, es lo que el sentido común atribuye a la fotografía, pero “corre el riesgo de ser mítico”.<sup>27</sup> Hablando de la fotografía de prensa, Barthes explica que las condiciones de producción y recepción del mensaje permiten inferir que hay procedimientos de connotación invisibles a la vez que activos. De parte de la producción, las imágenes son objetos

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>27</sup> R. Barthes, “El mensaje fotográfico”, en *Lo obvio y lo obtuso*, p. 15.

trabajados, compuestos, escogidos, elaborados, tratados de acuerdo con normas profesionales, estéticas o ideológicas que constituyen factores de connotación. Del lado de la recepción, el público que las consume las remite a una reserva tradicional de signos: las lee.<sup>28</sup> Lo mismo puede decirse en publicidad. De tal manera, la mitología fotográfica o el disfraz de objetividad descansan en la creencia pronunciada de su objetividad:

En efecto, en la fotografía —al menos a nivel del mensaje literal—, la relación entre significado y significante no es de “transformación” sino de “registro”, y la ausencia de código refuerza con toda evidencia el mito de lo “natural” en fotografía: la escena está ahí, captada mecánica pero no humanamente (el ser mecánico constituye una garantía de objetividad en este caso, las intenciones del hombre sobre la fotografía (encuadre, distancia, luz, flu, corrimiento, etcétera) pertenecen, efectivamente, al plano de la connotación; es como si existiera, en un principio (por utópico que sea), una fotografía en bruto (frontal y nítida), en la que el hombre hubiera introducido, por medio de técnicas diversas, signos extraídos del código cultural.<sup>29</sup>

En el apartado final de *Retórica de la imagen*, Barthes explica cómo se “introduce” en la imagen un mensaje connotado, constituido por estereotipos culturales, mediante ciertas tecnologías retóricas (figurativas). Lo que se pregunta este filósofo francés es ¿cómo funciona este sistema de connotación que recurre para su interpretación a distintos saberes, prácticas y terrenos del discurso? El sistema “monta” sobre las imágenes “naturales”, sobre el mensaje denotado, una serie de significados estereotípicos, como la “italianidad” o la “frescura” de un producto, pero también la belleza, la juventud, etcétera. A las imágenes que serían la cara significante de estos signos Barthes les

<sup>28</sup> *Id.*

<sup>29</sup> R. Barthes, “Retórica de la imagen”, en *Lo obvio y lo obtuso*, p. 40.

llama “connotadores”. Sus significados constituyen la ideología. La producción de sentido o la producción ideológica ocurren mediante ciertas tecnologías figurativas:

la retórica [...] aparece como la cara significativa de la ideología. Las retóricas presentan, fatalmente, variantes a causa de su sustancia (sonido articulado, imagen, gesto, etcétera, en estos casos), pero no las presentan de modo forzoso en cuanto a su forma; incluso es probable que sólo exista una forma retórica y que ésta sea común, por ejemplo, al sueño, a la literatura y a la imagen. Así, la retórica de la imagen (o sea, la clasificación de sus connotadores) es específica en la medida en que se encuentra sometida a las condiciones físicas de la visión (diferentes de las fónicas, por ejemplo), pero es general, en la medida en que las “figuras” no son nunca sino relaciones formales entre elementos.<sup>30</sup>

Por ejemplo, explica Barthes, el tomate significa la italianidad gracias a una metomimia (como la entendió la retórica semiotizada). Respecto de la ideología, Barthes sostiene en este texto que “sólo puede ser una y la misma, dadas una sociedad y una historia”.<sup>31</sup> Para entender mejor cómo determina la ideología y lo ideológico, recorro a otros de sus textos. “Lo ideológico, en el fondo — sostiene en ‘Salir del cine’— sería lo imaginario de una época [...] los estereotipos articulados en su discurso; ¿no es el estereotipo una imagen fija, una cita a la que se pega nuestra lengua?”<sup>32</sup> En *El placer del texto* escribe:

Los sistemas ideológicos son ficciones. [...] Cada ficción está sostenida por un habla social, un sociolecto con el que se identifica: la ficción es ese grado de consistencia en donde se alcanza

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>31</sup> *Id.*

<sup>32</sup> Roland Barthes, “Salir del cine”, en *Lo obvio y lo obtuso*, p. 354.

un lenguaje cuando se ha cristalizado excepcionalmente y encuentra una clase sacerdotal (oficiantes, intelectuales, artistas) para hablarlo comúnmente y difundirlo [...] Pues cada habla (cada ficción) combate por su hegemonía y cuando obtiene el poder se extiende en la corriente y en lo cotidiano volviéndose *doxa*, naturaleza.<sup>33</sup>

Y un fragmento más de este mismo ensayo:

Se dice corrientemente “ideología dominante”. Esta expresión es incongruente ¿pues, qué es la ideología? Es precisamente la idea *cuando domina*: la ideología no puede ser sino dominante. Mientras que es justo hablar de “ideología de la clase dominante” puesto que existe una clase dominada [...] no hay ideología dominada: del lado de los dominados no hay nada, sino precisamente — y este es el último grado de la alienación— la ideología que están obligados (para simbolizar, para vivir) a tomar de la clase que los domina. La lucha social no puede reducirse a la lucha de dos ideologías rivales: lo que está en cuestión es la subversión de toda ideología.<sup>34</sup>

Quiero entonces poner en relación estas determinaciones de ideología (aunque pertenezcan a distintos textos de Barthes, por lo que pondré un poco más adelante) como colección de estereotipos, por una parte, y como un imaginario dominante (no en el sentido del predominio, sino en el sentido de la dominación) con el recorrido semiológico barthesiano que nos condujo en esta lectura: la semiología, en un primer momento, le ofrecería por fin las herramientas para una crítica de la ideología. En el análisis de la imagen publicitaria la dominación ideológica se mostró de manera enfática por su instancia de

<sup>33</sup> R. Barthes, “El placer del texto” en *El placer del texto y Lección inaugural*, México, Siglo XXI, pp. 47-48.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 53.

producción (el aparato capitalista) y, estructuralmente, por su funcionamiento, la imagen denotada naturaliza la connotación, o sea, la ideología. Si, como sostiene Barthes al final de *La aventura semiológica*, que él quiso que en su trabajo actual (1974) se encontraran las pulsiones que animaron su trabajo anterior, después de la crítica que él mismo asignaba a la semiología como tarea: “corresponde a la semiología y quizá, de todas las ciencias del hombre sólo a la semiología, cuestionar su propio discurso: ciencia del lenguaje, de los lenguajes, no puede aceptar su lenguaje como un dato, una transparencia, un utensilio, en una palabra, un metalenguaje”, creo que después de aquel cuestionamiento, que se hace más radical en sus últimos escritos, como *El placer del texto* o *La cámara lúcida*, conviene todavía sostener la necesidad de la subversión de toda ideología por sus efectos de dominación. Eso sí, en lugar de pensar en la lucha social como lucha de clases, preferiría entenderla más a la manera de Foucault y sus lectoras (sobre todo feministas y decoloniales) como la resistencia a las formas de dominación. La crítica al capitalismo y sus procedimientos de dominación, sin embargo, se sostiene. Por otra parte, me parece que en estos análisis de corte estructuralista falta advertir algo que Barthes propone en los últimos textos: la producción y naturalización del sentido es eficaz, quizá, la mayor parte de las veces. Siempre está, sin embargo, sujeta a fallar, como lo propuso el pragmatismo y después las distintas elaboraciones sobre la performatividad del discurso. Es decir, la absoluta apropiación del sentido es, afortunadamente, imposible.

Una última nota a propósito de la imagen fotográfica: si bien Barthes advirtió en todos sus textos sobre el carácter mitológico o ficcional de la imagen fotográfica, la propuesta de un *eidós*, de una esencia de la fotografía, no como el “eso está ahí”, sino como “eso estuvo ahí”, es constante desde textos estructuralistas hasta *La cámara lúcida*. Habría una marca fenomenológica en la tecnología fotográfica que sostiene esa relación particular con “lo real”. Hay una discusión vigente en torno a ello.



VARIACIONES  
(POST)ESTRUCTURALISTAS



# DERRIDA Y EL LENGUAJE

ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA

## Un propósito

*Ensayemos una lectura tentativa* de las relaciones mantenidas por Jacques Derrida entre su(s) filosofía(s), el lenguaje (en general) y las lenguas filosóficas. Haremos énfasis en la especial *deuda*<sup>1</sup> entre su pensar y la lingüística estructural, como se la conoce, además de dedicarnos puntualmente, por otro lado, a delinear un posible *debate de legibilidad* entablado entre un alumno rebelde y a la vez devoto, y dos de sus maestros. Vida tejida en lecturas, la derridiana es ejemplo de conversaciones explícitas unas, tácitas otras e imaginarias muchas de ambas. Me permitiré no trabajar en los dos maestros directamente en sus textos, y, aun así, los habremos de conocer en el recorrido de este escrito, pues de un recorrido se trata en pos de *imágenes* extraídas de Ferdinand de Saussure y Claude Lévi-Strauss, por el filósofo magrebí. A través de este diálogo, intentaremos o ensayaremos precisar las *correspondencias*<sup>2</sup> entre la práctica de la *deconstrucción*,<sup>3</sup> los quehaceres

<sup>1</sup> Para el problema de la deuda o la deuda como problema véase Jacques Derrida, *Espec-tros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1995, que habrá que poner en relación con la deuda contraída y aceptada con Nietzsche a propósito de la deuda en *La genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 1972.

<sup>2</sup> Correspondencia, conexión, amistad entre los tres citados arriba; amistad entre amigos extranjeros según Walter Benjamin, pero también amistoso sostén del problema de la traducción tanto para Benjamin como para Derrida. Cf. Walter Benjamin, "La tarea del traductor", en *Ensayos Escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 1999, y J. Derrida, *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

<sup>3</sup> ¿Qué significa deconstruir? Brevemente: reelaborar cadenas de significados a partir de un concepto, categoría, argumento o sintagma con el fin de abrir otras cadenas

filosóficos y las lenguas en las cuales se ejerce. Resumiendo: será ésta una actividad de lectura crítica del pensamiento sobre el lenguaje de Jacques Derrida estrechamente vinculada a su propio trabajo de lectura sobre sus antecedentes y contemporáneos.

## Un ensayo de lectura

Para realizar dicha lectura, revisaré un par de textos que me parece que sintetizan con claridad una postura sobre el lenguaje a través de dos planteamientos.<sup>4</sup> El primer texto es “Semiología y gramatología”.<sup>5</sup> Se ocupa de una entrevista, conducida por Julia Kristeva, donde se afirma que el fundamento metafísico —no completamente legible para ambos— de la lingüística estructural y del estructuralismo etnográfico o antropológico de Lévi-Strauss se localiza en la noción de signo lingüístico (y su acríptico papel en la determinación del lenguaje como comunicación entre seres humanos y entre ellos y las cosas). El segundo texto es también resultado y camino de una conversación, esta vez entre Elisabeth Roudinesco (psicoanalista) y Derrida, que se titula “Escoger tu herencia”; ésta fue compilada en el libro *Y mañana, qué...*,<sup>6</sup> de la cual habremos de recuperar la noción de herencia y extraeremos varias de sus cadenas de significación.<sup>7</sup>

de significación. Se ponen de manifiesto así supuestos no debatidos, se estudian sus repercusiones o efectos argumentales, de sentido y performativos y se hacen operar las tensiones o contradicciones sintagmáticas en los textos leídos.

<sup>4</sup> Dicha postura irá quedando clara a lo largo de este escrito.

<sup>5</sup> Cf. J. Derrida, J. Kristeva, “Semiología y gramatología”, en *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 2014, pp. 33-60.

<sup>6</sup> Cf. J. Derrida, E. Roudinesco, “Escoger su herencia”, en *Y mañana, qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 9-28.

<sup>7</sup> Este texto es, además, una guía excelente para recuperar las obras que deben de ser leídas para comprender el trabajo de Derrida. La intención que me motivó a elegirlo también tiene que ver con el hecho de que, como las entrevistas contenidas en *Posiciones*, fue aterrizado directamente por el filósofo francés, lo que implica que funcionan con aclaraciones para divisar el sentido de su pensamiento.

Aun cuando no representan el aspecto central de este escrito, voy a utilizar dos términos que, como diría Derrida, no son conceptos, por lo menos no conceptos ilustrados, kantianos, sino operadores de significación, palabras que dan cuenta de una actividad compleja de lectura que el filósofo establece con textos y autores diversos y que, a su vez, tienen relación con el tema de la herencia: *deconstrucción* y *desedimentación*. A continuación, las definiré brevemente.

La deconstrucción, en general, no se trata de una crítica negativa para mostrar los límites de, por ejemplo, un concepto metafísico, sino que consiste en desplazar la significación, es decir la operación de dar sentido y legibilidad a nociones, enunciados, sintagmas o discursos y, por la fuerza del desplazamiento, que evita ciertos contextos y procura otros, evidenciar una serie de presupuestos que aparecen así desfundamentados, como el argumento mismo puesto en entredicho. Un ejemplo aleccionador lo encontramos en *Khôra*.<sup>8</sup> Se deconstruyen, entonces, las tensiones semánticas, pragmáticas y teóricas de estas nociones, pero, sobre todo, y este es el propio proceso deconstructivo, se siguen *trabajando* y reinscribiendo en otras cadenas de significación. Trabajo se utiliza aquí como elaboración de uno o más puntos de legibilidad. Debo aclarar que punto de legibilidad no es un término derridiano, aunque conecta felizmente con otras problemáticas: distinción entre visibilidad y legibilidad de una imagen o una palabra, el estudio semántico de la noción de trabajo en Hannah Arendt y su propia lectura de Marx.<sup>9</sup> Derrida abordó la cuestión del trabajo en su lectura de Freud retomando el sintagma *trabajo de duelo*, pero no sigue ese derrotero la noción de trabajo que incesantemente utilizo en este escrito.

Lo anterior se liga con la desedimentación. Al igual que la deconstrucción, es una modalidad del heredar filosófico que liga autores, libros, maestros y estudiantes, vocabularios, técnicas, estableciendo deudas entre alguno de ellos. Frente a la práctica de proponer enlistados cronológicos de significados como base del estudio filológico,

<sup>8</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra*, Buenos Aires, Alción, 1995.

<sup>9</sup> Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

gramatical, semántico, presuponiendo una sola historia de la palabra, la operación de desedimentar va extrayendo los significados adheridos a los significantes catacréticos y a la generación de sentidos hegemónicos. Desligar es desedimentar. Así se contribuye con problematizaciones pertinentes a la lectura que reactiva, relanza, reinventa fuerzas de significación enterradas bajo el uso repetitivo (catacrético). El gesto geológico y arqueológico hace referencia a los sedimentos que los excavadores encuentran adheridos a la superficie de los artefactos enterrados y que se espera separar del objeto para identificarlo, no sin antes utilizarlos para datar o fechar estableciendo ligas intelectuales, culturales, sociales e históricas alternativas u otras. Desedimentar es una tarea histórica, más no cronológica, crítica más no especulativa. Me parece que habría un diálogo no explícito con *La genealogía de la moral* de Nietzsche, Tratado II, apartados 12 y 13, donde se distingue completamente la “causa de la génesis de una cosa” (1) y su “finalidad o utilidad final” o “ubicación en un sistema de finalidades” (2). Ambos estarían completamente separados en la lectura nietzscheana actuando como indicios de una fuerza de reapropiación de las utilidades para crear sentido, escribe Nietzsche. Distinguir, en el caso de una palabra, “lo duradero, el uso, el acto, el drama”, es decir “una cierta secuencia de procedimientos” de, por el otro lado, lo “fluido, el sentido, la finalidad, la expectativa vinculada a la ejecución de tales procedimientos”.<sup>10</sup> Esto último es la valoración semántica atribuida a dicha palabra; lo otro es la significación como pragmática. Desedimentar es evidenciar la acumulación de las valoraciones acríicas pasadas y presentes de una palabra; por ejemplo, “lo bueno intrínseco de la misma palabra bien”, por un lado, y, por otro, una pragmática de procedimientos significantes que van pegándose a las palabras en su circulación pasada y presente. Desedimentar es liberar las palabras sin tirar a la basura lo encontrado por servir a la crítica y su establecimiento de efectos de significación y devenires otros de sentido (resignificar o refuncionalizar).

<sup>10</sup> Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 87-92.

## El caso del signo

A partir de aquí, y una vez aclaradas las operaciones idóneas de lectura, nos hemos de centrar en las operaciones deconstructivas que Derrida elaboró en relación con el signo.<sup>11</sup> La idea es que se revisen diez puntos donde podremos ver tanto las relaciones del pensador magrebí con la lingüística saussureana y la de Lévi-Strauss, así como su planteamiento de una doble fuerza o marca (contradictoria, tensional o paradójica) del concepto de signo tomado — semántica y pragmáticamente— de ambos autores para desligarse de ellos esbozando elementos para una *semiótica asignificante*, no fundada en el signo y su dualidad. Y aquí iremos paso a paso porque así lo demanda el camino de toda lectura.

El primer punto interroga el modelo del signo, modelo comunicacional atrapado por supuestos acrílicos y generador de efectos hegemónicos de sentido.<sup>12</sup> Por ejemplo, su carácter logocéntrico y

<sup>11</sup> El signo, sin ser propiamente una propuesta estructuralista (está presente desde los griegos), desarrolla esta figura bipolar deshaciéndose del referente, dejándolo fuera de los intereses científicos de la lingüística y evitando, sin resolver, la relación palabra/cosa de la tradición. Evita también la estructura tripartita de la comunicación reduciéndola al binomio lengua/habla, privilegiando la lengua sobre el habla y ubicando en esta última todo aquello que corresponde con la contingencia en el uso de la lengua, el uso colectivo por motivos que solo la sociología o la historia podrían explicar, motivos teñidos de "irracionalismo".

<sup>12</sup> Derrida se interroga así: "preguntarnos inicialmente si la palabra o el significante 'comunicación' comunica un contenido determinado, un sentido identificable, un valor descriptible". Y continúa: "para articular y proponer esta pregunta, ha sido ya preciso que yo anticipara algo sobre el sentido de la palabra *comunicación*: he debido predeterminar la comunicación como el vehículo, el transporte o el lugar de paso de un sentido y de un sentido *uno*. Si *comunicación* tuviera varios sentidos y si tal pluralidad no se dejara reducir, de entrada, no estaría justificado definir *la* comunicación como la transmisión de un *sentido*". *Es más*: "ábre un campo semántico que precisamente no se limita a la semántica, a la semiótica, todavía menos a la lingüística. Pertenecer también al campo semántico de *comunicación* el hecho de que designa movimientos no semánticos. Aquí un recurso al menos provisional al lenguaje ordinario y a los

eurocéntrico (falocéntrico pues el sentido es siempre viril), por un lado, y la doble dimensionalidad del signo (significante/significado), así como la desmaterialización del segundo. Esta desmaterialización depende de otro binomio previo (lengua/habla) y la descolocación del referente de la escena lingüística. El signo tiene, también, un carácter de privilegio que lo liga a la historia de la filosofía, del *logos* y, a la par, a una historia de una lengua, el griego, que le vincula con el desarrollo de una tradición europea configurada etnocéntricamente alrededor de dichas marcas.

Sin embargo, Derrida puntualiza que, pese a la lectura deconstructiva, la cuestión metafísica del signo no puede ni resolverse ni desplazarse completamente por estar sostenida por la presunción de la comunicación como esencia del lenguaje. El pensamiento europeo estaría parasitado por esta figura de doble faz y sus efectos idealizantes; el primero de los cuales es el privilegio de la comunicación humana. Como aparece en la entrevista *Semiología y gramatología*, la problemática del signo y el signo mismo como modelo clásico de la comunicación lingüística es un freno, es decir, un obstáculo epistemológico, pero a la vez una manera de progreso justamente porque tiene ese carácter u operatividad doble.<sup>13</sup> Para Saussure y para el mismo Lévi-Strauss, en general, la región del significante se refiere al plano de la *foné*, es decir, del sonido, de la palabra hablada y la del significado se remite a una imagen que tendría que ver con la significación en general.

Esta doble dimensión del signo se ubica bajo un esquema platonizante (y no digo que sea platónico porque en Platón hay otros acercamientos lejos del binomio inteligible/sensible), dado que remite a otra doble dimensión que no tiene que ver tanto con la lingüística

equivocos de la lengua natural nos enseña, por ejemplo, que se puede *comunicar un movimiento* o que una sacudida, un choque, un desplazamiento de *fuerza* puede ser comunicado: entendámonos, propagado, transmitido". Cf. J. Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, 349-351.

<sup>13</sup> Cf., J. Derrida, J. Kristeva, "Semiología y gramatología", en *Posiciones*, pp. 35-37.

sino con la historia de la filosofía porque está en correlato con la oposición antagónica entre lo inteligible y lo sensible, donde el significado toma el lugar de lo primero y el significante de lo segundo. Esto sería un punto de partida decisivo para la crítica derridiana no sólo porque Derrida se siente deudor de la figura del signo al darse cuenta de que, sin ella, ciertas directrices no podrían llevarse a cabo, incluso las que se disponen desde la aproximación deconstructiva, sino porque, sin duda, le parece muy importante reconocer que este paso acrítico o inmediato, muy cartesiano si se quiere — que entiende el significado como una interioridad meramente ideal, sin ningún tipo de referencia práctica, material o materialista, y hace, de alguna manera, del significante el lugar del cuerpo (la *foné*, la voz humana), de lo mecánico—, es uno de los problemas centrales de la lingüística estructural, del cual, por cierto, no se puede salvar, pese a que hay momentos en que tal entendimiento del signo es puesto en cuestión por Saussure mismo.

Segundo punto. Desde esa historia de la metafísica que acabo de plantear de una manera muy breve, muy simple, desde sus operaciones, que son los trabajos de significación y sus desplazamientos significantes, es posible, a pesar de todo, poner en cuestión la aceptación acrítica de esta semejanza del signo con la pareja de lo inteligible y lo sensible, así como la renuncia a la crítica que dicha aceptación entraña. Ahora bien, es necesario que esta historia metafísica pueda marcar, pero a la vez alfojar y arrancar los límites del sistema, límites que serían no sólo logocéntricos sino falocéntricos y etnocéntricos. Por lo tanto, aunque este tipo de pensamiento del lenguaje pertenecería a la historia de Europa, no sólo desde esta misma crítica, sino desde la misma historia de la metafísica, es posible dar el brinco hacia la búsqueda de universalización de la forma de trabajo u operatividad logocéntrica. Este es un recurso derridiano interesante que se puede referir a la doble hélice, a la ambigüedad o la paradojicidad; en cualquiera de sus acepciones apunta a que la crítica, en alguna medida, tiene una deuda con aquello que está criticando y, por esa razón, a veces no puede escapar totalmente de los condicionamientos que

atraviesan su ejercicio.<sup>14</sup> Este es el punto de la herencia, de la deuda que parasita el trabajo deconstructivo.

Tercer punto para tomar en cuenta, y quizá el más importante: el concepto de signo, dice Derrida, sobre todo el trabajado por Saussure, no es puro (está en lucha con el esencialismo, por ejemplo). Sería necesario abandonarlo en algunos momentos, pero también de manera dual, paradójica, habría que volverlo a proponer, aunque al mismo tiempo estemos intentando una semiótica de carácter asignificante (no produce relaciones entre significante/significado sino efectos de sentido sobre cuerpos, subjetividades y experiencias). Pese a que Saussure fue el primero en decir que la lingüística no es la ciencia madre que brinda modelos para pensar la construcción del sentido o del significado cultural y social en muchos campos, incluyendo las ciencias la naturaleza, sino que por encima de ella está lo que él llamó en su momento semiología;<sup>15</sup> utilizó para esquematizarla elementos generales que tomó de la propia lingüística, y esto, de alguna manera, frenó el desarrollo del pensamiento estructuralista. Lo anterior nos lleva a la idea de que, en algunos contextos, se puede considerar el uso del signo de una manera indispensable; es decir, estratégicamente indispensable, por lo que tendríamos que señalar el papel de la semiología saussureana como decisivamente estratégico aún ante su propia lingüística.

<sup>14</sup> Aunque desde las ciencias del lenguaje y desde la misma deconstrucción derridiana ya estamos ejerciendo una deriva frente a estas formas de pensamiento, podemos intentar un acercamiento desde otro lugar, y ese otro lugar es para nosotros América Latina o México. Sin duda requeriríamos partir de una crítica que se asumiera descolonizadora del pensamiento, es decir, deberíamos considerar, esto es muy importante, recurrir a autores y textos que, aun perteneciendo a la tradición eurocéntrica la ponen en cuestión. Uno de esos autores, para mí, es Derrida, pero también Saussure y Lévi-Strauss, así como el resto de aquellos que han sido llamados estructuralistas e incluso los que han sido señalados como post-estructuralistas: Foucault por una parte y Deleuze y Guattari por otra.

<sup>15</sup> Posteriormente, en un congreso de los años setenta, fue aceptado como semiótica. Esto es resultado de un cambio conceptual para sacarlo de la tradición francesa y plantear todo esto desde una disciplina con límites distintos.

Siguiendo los lineamientos de la entrevista *Semiología y gramatología*, señalo aquí lo que Derrida insiste en llamar los aciertos, o los puntos de partida a los que no sería posible renunciar sin un movimiento estratégico demasiado radical. Primero: Saussure plantea la inseparabilidad del significante y del significado y, por lo tanto, aparecen como dos caras de una misma producción semiótica y semiotizante, inseparable, esto es, no ligados por una relación antagonista esencialista que a su vez estaría fundada en el principio lógico de no contradicción; las relaciones entre significante y significado, entonces, no serían opuestas ni en sentido sustantivo (haciendo referencia a la sustancia) ni en sentido esencial, sino que serían dos planteamientos, dos acercamientos al trabajo del signo sobre la significación y los efectos de sentido, pero que implicarían una relación permanente entre significante y significado. Segundo: Derrida dice que Saussure ha mostrado la característica formal y a la vez diferencial del funcionamiento semiológico o semiótico al posicionarlo como el resultado de esta doble valencia, es decir, que la semiótica puede ser pensada formalmente a través de aquello que proviene de la lingüística, pero también tiene una cualidad que lo distingue, que no es otra cosa sino el tema fundamental en Derrida; quiero decir, el de la *différance*, no como posición antagonista, sino como una diferencia que estaría, en principio, constituyendo y prorrogando el sentido entendido como experiencia, como efectos (sin causa), como disyunción que hace posible las intervenciones estratégicas para modificar, criticar y elaborar no sólo debates y discusiones sino, a veces, luchas campales por el significado (sus formas de apropiación, sus reservas de fuerzas del decir).

Junto con esta característica formal planteada desde la lingüística, el funcionamiento semiológico o semiótico permite, a partir de la noción de la diferencia, sostener algo que Saussure defiende en muy pocos párrafos pero que Derrida retoma de una manera interesante: por una parte, que el sonido en general y no sólo el sonido de las palabras, pero en particular la *foné*, que es la dimensión del significante (y la predisposición a la voz humana y al privilegio antropocéntrico), quizá no pertenece a la lengua y, por ello, no es normada y reglamentada

por las leyes de la lingüística; y, por otra parte, que el significante no es únicamente fónico, es decir, no pertenece al sonido, sino que forma parte de una cadena de significación cultural social, ética, política e incluso, me atrevería a decir, biológica, que hace que el significante no pueda ser reducido a una simple división del sonido; el significante es mucho más y mucho menos que una esencia antropológica. Será la noción de escritura, de inscripcionalidad, de marca y de parásito, desarrollada en *De la gramatología*, donde Derrida construirá su crítica (deconstructiva) al signo.

Este *mucho más* implica una relación totalmente compleja del signo en el mundo; es decir, estaríamos hablando de un contexto mucho más amplio que el de la mera semiótica, ya que el significante no sería la expresión o imagen sustancial del significado, sino producción de sentido estructurado mediante una serie de cadenas de significación, de relaciones, de vínculos, de obligaciones que permitirían que, de entrada, la lingüística no se baste con el fenómeno del lenguaje; esto es, que requiera también el recurso de la historiografía, de la filosofía en sus varias maneras (sobre todo en su tradición crítica) y, de manera muy importante, de la política no únicamente al modo nietzscheano-foucaultiano de las relaciones entre la verdad y el poder sino, como lo planteó Derrida, considerando las políticas de la significación.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Por ejemplo, en el caso del arte, de la estética, de la literatura, pero de manera decisiva, las políticas universitarias, es decir, las políticas a través de las cuales en los centros de estudio superiores se trabaja con la relación entre el signo y la necesidad de recurrir a la ciencia lingüística para discutirlo. La importancia de la política en este contexto, es que debe inducir a una crítica, a una investigación que llegue hasta sus últimos alcances sin ningún tipo de privilegio, argucia, o política del secreto, del resguardo de una serie de temas sino, más bien, posibilitando una estrategia incondicional que abra toda reflexión hacia aquellos puntos que pueden parecer complicados, complejos o que no sería conveniente trabajar en un momento dado, pero que la misma investigación nos obliga a tratar hasta las últimas consecuencias. Cf. J. Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002.

De tal manera, se hace posible que, por una parte, la lectura de los textos saussureanos de-substancialice (espectralice<sup>17</sup> incluso) el contenido significado al liberarlo de la reducción hacia lo inteligible, hacia la interioridad de la vida del sujeto (sea como sea considerado) y permita plantearlo en relación con el significante que lo materializa en la escritura y en el habla, abriendo pauta para emplear la recontextualización de la que hablaba líneas arriba. Al mismo tiempo, se de-substancializa el contenido significado y se plantea, a la par, que la substancia de la expresión no es el sonido; así se refuerza la idea de que la lingüística es simplemente una parte de la semiología, es decir, parte de una ciencia de la significación y del sentido más amplia, general y con pretensiones de universalidad que escapan a la historia del falocentrismo en general y el falogocentrismo europeo en particular.

Tal lectura abre la posibilidad del estudio de otras lenguas y, sobre todo, de escrituras complejas que no necesariamente son alfabéticas, lo que incluye una historia de la escritura de los pueblos latinoamericanos, donde hay un recurso a la inscripcionalidad que para la antropología europea tradicional no era considerado como eso, pero nosotros deberíamos plantear, desde esta crítica, como una nueva historia, una nueva antropología y una forma de filosofía que analiza la posición hasta aquí expuesta; es decir, la de una escritura que no se reduce al esquema meramente alfabético, sino que contempla también diversas formas de inscripción que, con mucho trabajo, se han ido rescatando y recién se están interpretando en el mundo latinoamericano. Un solo ejemplo de las posibilidades que se inauguran desde este discernimiento de la diferencia son los quipus quechas que son al mismo tiempo tejido, máquina de cálculo e inscripcionalidad, que insistiríamos en plantear como una forma de escritura porque la escritura, considerada desde

<sup>17</sup> Esto estará presente en *Espectros de Marx*, libro en el cual se insiste en que toda producción (incluida la de sentido) impone sobre el trabajo mismo, la subjetividad, la política, las fuerzas de desmaterialización, autonomización y automatismo como tecnologías que acompañan lo viviente haciéndose vida. Cf. J. Derrida, *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, pp. 186-187.

el punto de vista crítico, o sea, después de pasar una serie de caminos deconstructivos a la manera derridiana, no liga el texto con la fonética, sino que involucra una dimensión de la significación como experiencia material sobre los cuerpos (hablantes, gesticulantes, tocables y tocados).

Hay que tener presente que en la lingüística estructural, el punto de partida es una nueva posición antagónica entre el habla y aquello que no pertenece a la misma que asume, para poder funcionar, que la lengua va a tratar del tema del habla y, sin embargo, lo que vemos desde la deconstrucción derridiana es que ese privilegio fonético y alfabético implícito en la historia de Europa no es la única manera de acercarnos al tema de la lingüística (el acercamiento pragmático de Austin es un ejemplo que interesó a Derrida y le permitió debates importantes con el inglés y con Searle).<sup>18</sup> Más todavía: habría que echar abajo esas determinaciones falogocéntricas, logocéntricas y claramente eurocéntricas, puesto que discurren a través de esa lingüística europea que está contando la historia de sus propias lenguas y deja fuera otras marcas, las marcas que nos interesan, inscripcionalidades que podríamos considerar como escritura una vez que dejamos de interrogarnos por el origen de la escritura en el habla y la ubicamos en un campo problemático de observación distinto, donde lo que nos interesa es, justamente, las marcas, las huellas.

Además de esto, la lectura que Derrida propone sobre el trabajo de Saussure rescata que lo que hizo el lingüista suizo fue tomar prestada la estructura de binomio de la metafísica; es decir, lo inteligible y lo sensible para volverlo contra sí. Empero, hay que aclarar que tal estructura acaece paradójica, dual, de tal modo que se confirma la tradición metafísica de la lingüística, pero, en particular, la de la filosofía. Reparar en esto nos permite dar lugar a un gesto, a una estrategia crítica que se suscita a la par de la raigambre metafísica de la que venimos hablando: servirnos del concepto de signo para poner en cuestión su propia determinación, es decir, la doble dimensionalidad, el carácter fónico (íntimo, cercano al alma humana) del significante e introducir,

<sup>18</sup> Cf. Derrida, *Limited Inc.*, Evanston, Il, Northwestern University Press, 1988.

más bien, la noción de la materialidad del significante (y también del significado en su pluralidad, diferencia, repetición).<sup>19</sup>

Cuarto punto general. Cuando se recurre al concepto de signo, lo que solemos ver en el caso saussureano, dice Derrida, es el recurso a las palabras que podemos utilizar en el habla cotidiana. Esto reforzaría la idea criticable de que la lingüística tendría que trabajar con el habla y que, de alguna manera, el habla es un objeto analítico que está ahí, dado y sin transformación, antes del discernimiento lingüístico sobre ella. Lo que es más, no sólo recae en la asunción de que está dada y es anterior, como si fuese cualquier objeto empírico, sino que pasa por alto que la lengua usual, coloquial, no es ni neutra ni inocente (sino histórica, prorrogada, en devenir), ya que va articulada a la historia de la metafísica occidental, lo que implica que, al usarla, sin darnos cuenta podríamos dar cabida a la estructura metafísica no sólo del pensamiento sino de la filosofía en general, dejando aparecer, por ejemplo, al falocentrismo (y vale recordar que el falo no es sino el significante que finalmente está remitiendo al patriarcado como privilegio, autoridad y dominación del sentido).

El término signo, en conjunción con sus complementos, el significado y el significante, lo que hace entonces es transportar, vehiculizar presuposiciones, y establece por ello articulaciones que forman sistema, cadenas significantes de las cuales es difícil zafarse porque son eso que en filosofía llamamos supuestos. El supuesto o prejuicio aparece siempre como aquello acriticado que se plantea desde fuera, en el exterior dado del discurso y, sobre todo, algo a lo que se le confiere una interioridad

<sup>19</sup> Ya sea que la entendamos como inscripcionalidad, que es la noción de escritura derridiana, o como *gramme*, otra formulación derridiana de su texto *De la gramatología* que tiene que ver con las trazas, con las huellas que deja la operación de la significación sobre las palabras y sobre el discurso, es decir sobre el texto. Hay que aclarar, además, que desde la filosofía de Derrida el texto no es únicamente el texto escrito, sino una operación permanente donde un texto te lleva a otro y a otro sin poder precisar el origen decisivo de esa cadena de significación, sin buscar, como dice de alguna manera cierta hermenéutica — como la gadameriana —, el origen del sentido. Cf. Jacques Derrida, *De la gramatología*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2017.

lógica. Se trata de todo aquello que se supone que jamás es sometido a una lectura deconstructiva, sino que se le plantea casi como un formato empírico que está ahí, que es evidente y natural, o sea, que se ha naturalizado y normalizado como presupuesto. En ese sentido es muy difícil separarlo, luego, de un sistema que depende de él totalmente.

La oposición *signatum* y su relación con el binomio conceptual del inteligible-sensible permite pensar un significado en sí mismo. Esto quiere decir que el significado tendría una presencia simple al pensamiento independientemente de su relación con la lengua o sistema de significación. Esta oposición antagónica es sostenida por el principio de no contradicción que permite separar, vía la figura del signo, lo inteligible de lo sensible, o lo que es lo mismo, poner el significado por una parte y el significante por la otra. Pero, al separarlo completamente y ubicarlo en un campo de problemas para poder pensarlo, se llega al problema que Platón cursó en algunos de sus textos al acudir a la figura de lo inteligible o las formas, la idea de que todo significado tiene una presencia inmediata, neutral y simple al pensamiento; y esto, además, a partir de un modelo metafórico, la imagen de que nos oímos pensar, con la que se explica esta presencia simple del significado en el pensamiento.

Cuando pensamos — y lo hacemos a partir del lenguaje— creemos que hay una relación inmediata entre las palabras utilizadas para pensar una frase, una oración, un enunciado o un discurso completo, que esta relación inmediata, que esta presencia no es sólo lo propio del significado, sino que es lo esencial del mundo de lo inteligible, puesto que, en la modernidad, el pensamiento quedó unido con el cerebro y consideramos que el significado vive de alguna manera en una interioridad cerrada a la que podemos llamar sujeto del lenguaje, sujeto de la expresión, sujeto de la historia etcétera, como si fuera posible separar el significado, dejarlo vivo en la interioridad del pensamiento, del cerebro, y plantear que esa es su sustantividad fundamental.

Debido a que esto se hace mediante una serie de procedimientos que empiezan con el principio de no contradicción, y no termina ni siquiera cuando se le ha llevado hasta sus últimas consecuencias, ocurre

una de-substancialización implícita del lenguaje significante; es decir, de toda la parte material donde se aloja la relación de cada palabra con la lengua, que es donde ese significado funciona, y lo hace, además, con ese sistema de significación. En general creemos, por ejemplo, que la traducción no sólo traslada la palabra completa, el signo, sino que traduce, sobre todo, el significado; es decir, una cierta intención de significación que estaría presente de alguna manera en la estructura mental que es inteligible en el cerebro únicamente, pero que no estaría necesariamente acoplada con las palabras y la historia de las palabras. Lo que quisiéramos plantear es justamente lo contrario de este presupuesto sobre la traducción: lo que traducimos, sea cual sea la lengua desde la que se traslada un sentido, es la relación de cada palabra, cada discurso y cada frase con la lengua o, quizá, la relación con todo un sistema de significación complejo. No hay manera de independizar las palabras del sistema que las implica.

Ahora bien, insiste Derrida en que Saussure se contradice al permitir separarse el significado del significante y su cadena de significación. Saussure habla, opina Derrida en *Firma, acontecimiento, contexto*, de un significado trascendental que no remitiría jamás a un significante, que excedería la cadena de significación y, como algunos científicos de la lengua pensaban que depende de algo profundo en la estructura del sujeto humano donde de alguna manera viven y sobreviven los significados como significados trascendentales más allá de la historia, de los contextos, de la situación de cualquier palabra hablada o escrita y, más allá, de cualquier tipo de semiótica que se pueda conducir en torno a ella. A la vez — y esto sería lo productivo del trabajo de Saussure —, en momentos pone en cuestión si esto es posible y si conviene pensar en un significado trascendental; es decir, en otros momentos, cuestiona la posibilidad de tal significado porque nunca — y esto es lo que subraya Derrida, ya que es en lo que va a trabajar en sus textos, desde *De la gramatología* a partir de la figura de la inscripción— hay significado que no esté en posición de significante.

De tal suerte que, entonces, no hay manera en Saussure de que se pueda escapar de un planteamiento sin duda problemático de la figura

del signo. Por una parte, se habla de la doble dimensionalidad del signo, de la inescapabilidad de la relación entre significado y significante, pero al mismo tiempo parece insistirse, sobre todo en el caso del habla y de algunos fenómenos como la traducción (traducción como acontecimiento de la escritura), en la posibilidad de detectar significados trascendentales que serían los que confirmarían, a pesar de la intención de Saussure de conformar una ontología, una especie de metafísica de lo humano: la idea de que los seres humanos poseemos hasta cierto punto un recurso universal de conceptos y categorías que de alguna manera heredamos a nuestros hijos y que son parte de la herencia de la humanidad frente, contra y versus la animalidad que no poseería este tipo de significados trascendentales.

Por lo tanto, en el fondo, tendríamos que cruzar críticamente, deconstructiva y desedimentadamente esta edificación problemática del signo con otros instantes de legibilidad para extraer, en lo posible, las suposiciones antropocéntricas aberrantes del escenario o matriz del estructuralismo. Así, por ejemplo, el motivo de la oposición entre lo íntimo de la lengua (la relación con el alma humana, con la voz humana y con el sentido dado del mundo para el hombre como sustento del significante), y lo cambiante del significado, y sobre todo, el privilegio asignado, destinado, teológico de lo humano sobre lo animal (sin voz), es aquello que se resiste a desaparecer del pensamiento eurocéntrico. Pero es aquello que ciencias particulares y modalidades historiográficas están poniendo en entredicho continuamente. Y también otras formas de vida no eurocéntricas en nuestra Pacha Mama.

Sin embargo, no habría que desestimar, según Derrida, que para Saussure el planteamiento del carácter problemático del signo estaría del lado de la cultura y no tanto del lado de la filosofía, de la metafísica del lenguaje. Pese a ello, sin duda podríamos decir que tanto la semiótica cultural como la filosófica están atravesadas por un pensamiento, que no sólo es etnocéntrico y falocéntrico, sino que enfrenta lo humano a lo animal, la civilización y la cultura a la naturaleza (y los significados por los que apuestan), colocando en un lugar soberano el lenguaje (más recientemente relacionado con el cerebro y el genoma

humano), y así, dotando de finalidad, de expectativas lo que es simple proceso *sin intencionalidad* (como Adorno planteara en *Actualidad de la filosofía*).<sup>20</sup> Se vendría abajo la posibilidad de futuro, el significado según el cual el porvenir estaría inscrito en el genoma, y sería así la condena al progreso (entendido como escape de la naturaleza).

Si bien podemos considerar junto con Derrida que un cierto grado de distinción y quizá no de oposición ha sido necesaria entre el significante y el significado,<sup>21</sup> es necesario desentendernos de la idea de que el traductor buscaría *más allá de la letra* (o mejor, más acá en la interioridad del alma, corazón, cerebro, ADN o destino humano) lo que verdaderamente quiso decir el autor (querer-decir) porque estaría sostenida por una oposición esencial, es decir de esencias, entre significante y significado, dado que, dicho de una manera coloquial, traduciría significados y no significantes. Contrariamente a esto, nosotros sostendríamos que no hay transporte de significados puros de una lengua a otra que no sean atravesados por la historia material de la lengua, es decir, por la historia del significante. Así lo dice Derrida:

El mantenimiento de la distinción rigurosa — esencial y jurídica— entre el *signans* y el *signatum* [...] deja abierta directamente la posibilidad de pensar un *concepto significado en sí mismo* [...] Al dejar esta posibilidad abierta — y está abierta desde el principio mismo de la oposición significante/significado, es decir, del signo—, Saussure contradice los avances críticos de los que hablábamos hace un instante. Reconoce la exigencia clásica de lo que yo he propuesto llamar un “significado trascendental”, que no remitiría por sí mismo, en su esencia, a ningún significante, desbordaría la cadena de los signos y en determinado instante dejaría de funcionar como

<sup>20</sup> Cf. Theodor Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.

<sup>21</sup> Ya que, en estos límites, estos usos estratégicos en efecto no tienen una significación trascendental, habría que presuponer una significación dado que, de lo contrario, sería muy complicado poder traducir de lenguas que son directamente diferentes.

significante. Por el contrario, a partir del instante en que se cuestiona la posibilidad de semejante significado trascendental, y en que se reconoce que todo significado puede considerarse también un significante, la distinción entre significado y significante — el signo— se convierte en problemática desde su raíz. Por supuesto, ésta es una operación que hay que llevar a cabo con prudencia ya que a) debe pasar por la difícil deconstrucción de toda la historia de la metafísica que ha impuesto, y no dejará nunca de imponer a toda la ciencia semiológica la instancia fundamental de un “significado trascendental” y de un concepto independiente de la lengua; dicha instancia no está impuesta desde el exterior por algo así como “la filosofía”, sino por todo aquello que relaciona nuestra lengua, nuestra cultura, nuestro “sistema de pensamiento” con la historia y el sistema de la metafísica.<sup>22</sup>

Esto no sólo es cierto con Saussure, sino con pensadores del lenguaje tan distintos como Chomsky y su gramática generativa que piensa también en una serie de significados trascendentales que de manera genética nos habría colocado la evolución humana:

b) tampoco se trata de confundir simplemente a todos los niveles el significante del significado. Que esta oposición o diferencia pueda ser radical y completa, no le impide funcionar e incluso ser indispensable dentro de ciertos límites, unos límites muy amplios. Por ejemplo, ninguna traducción sería posible sin ella.<sup>23</sup>

Se trataría, y esto es un llamado interesante de parte de la deconstrucción, de que, en el caso de una palabra, discurso, frase que integrara un concepto en particular, estamos obligados a, deconstructiva y críticamente, reubicar, incorporando y reinscribiendo esa palabra más allá

<sup>22</sup> Cf. J. Derrida, J. Kristeva, “Semiología y gramatología”, en *Posiciones*, pp. 38-39.

<sup>23</sup> *Id.*

de la narrativa metafísica que la ha hecho posible. Una deconstrucción entonces muy cercana y en necesidad de la genealogía nietzscheana.

Vamos al punto cinco. Otra paradoja presente en Saussure, según Derrida, es que la *phoné*, la dimensión fonética del signo, aunque no sea la que sostiene al significante ahistórico, nunca es simplemente fónica. Esto significa que la dimensión del significado no impone, esta vez, otro vínculo natural (el anterior era el del significado con el pensamiento) del pensamiento y la voz. Este planteamiento, que en realidad es un supuesto o un prejuicio, nos tendría que advertir de la urgencia de echar abajo, por distintas razones, la relación entre la voz y el pensamiento, ya que provoca otra circularidad a partir de un modelo igualmente metafórico que nace de una analogía que sentimos como un convencimiento, es más, casi como una experiencia: el oírnos pensar, es decir, que creemos que cuando pensamos oímos una voz que piensa.<sup>24</sup> Se trata de un momento imaginario; la ciencia explica que no es propiamente un oír lo que acontece, pero seguimos insistiendo que lo hemos vivido y lo seguiremos haciendo.

La metafísica se apropió de estas dos ilusiones, del vínculo entre significado y pensamiento y del vínculo entre pensamiento y voz, y desde ellas construyó e hizo posible un saber sobre el lenguaje. De suerte que — y este sería el carácter productivo (como todo imaginario produce efectos) de esta ilusión—, la lingüística se vuelve un modelo,

<sup>24</sup> Yo creo que muchas de nosotras y nosotros podríamos jurar que eso nos ha pasado siempre, sin embargo, y aquí necesitaríamos recurrir a la teoría del inconsciente, o quizá antes, a Nietzsche, quien aclara mediante la noción de ilusión que el oírnos pensar es simplemente una experiencia efectiva y fantasmal a la vez, como la que sienten los soldados que, habiendo sufrido una herida y resultando de ello la pérdida de un miembro, brazo o pierna, a causa de la guerra, al regresar, decían sentir dolor en aquel miembro que les habían amputado. Se trataría de una ilusión, no producto de la razón sino del cuerpo, tan propenso a engañarnos. Ilusión, no falacia, fisiológica, no mental, del cuerpo, pues la materialidad del cuerpo es la que produce estas imágenes imaginarias, quizá, como diría el filósofo alemán, para sobrevivir. Cf. F. Nietzsche, "El punto de partida de la teoría de conocimiento", en *La voluntad de poder*, §472, Madrid, EDAF, 1981, p. 332.

un patrón de la semiología en general por la persistencia de la voz como origen del lenguaje y del pensamiento. Dice Saussure que lo propio del lenguaje es tanto la posibilidad del código, como la articulación de la significación, es decir, por una parte, la plausibilidad del sistema y, por otra, la posibilidad de lo no fónico. Al mentar lo no fónico, Saussure agrega algo que va contra lo que él mismo ha propuesto su *Curso de lingüística general*,<sup>25</sup> donde afirmó que sólo iba a ocuparse de la lengua, puesto que de otro tipo de cuestiones debía ocuparse la sociología del lenguaje, la historia de la literatura, etcétera, pero al mismo tiempo reconoce que, aunque él no lo ha trabajado suficientemente, tendría que plantear las relaciones, finalmente, entre el sistema fundado en la *foné* y lo que no se origina en el sonido sino en la producción del sentido. Esto es importante porque lo no fónico lo hubiese llevado a plantar las bases para reconsiderar y luego redefinir la cuestión de la materialidad del lenguaje, y la materialidad del lenguaje no sólo como empiricidad (sostenido por la percepción, es decir la escucha), sino a resignificar la materialidad como lo que acontece, tiene lugar en el mundo que persiste y se resiste. En otras palabras, la materialidad del lenguaje, al igual que la materialidad de los cuerpos, quizá tendría que ver con cadenas de significaciones históricas, culturales, sociales, producidas colectivamente, anónimamente, y yo me atrevería a introducir las cadenas de significación artísticas, estéticas, porque implican la invención (producción de significación) de aquello vivido como redes de comunicación con lo otro, y que también implican la recreación de la relación con nosotras y nosotros mismos; una relación que no debe reducirse a la inmediatez y simultaneidad del pensamiento y la voz, o del pensamiento y el significado, las ideas o lo inteligible. Todo ello no sería sino producto, efecto, sin origen absoluto alguno.

En este sentido, podríamos preguntarnos por qué fue precisamente en el siglo XX — a partir del materialismo histórico desarrollado entonces, y también desde las ciencias— cuando se planteó un materialismo preocupado por estructuras de la significación de orden biológico

<sup>25</sup> Cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945.

(por ejemplo, estructuras encontradas en la herencia o más bien en el genoma no únicamente humano).<sup>26</sup> Y bien, ¿qué queremos decir con materialidad del lenguaje? A lo que Marx hacía referencia en la *Ideología alemana*,<sup>27</sup> que Derrida reactiva en *Espectros de Marx*, pero también a esa fuerza de resistencia que Paul de Man introduce en *Resistencia a la Teoría*.<sup>28</sup> Derrida considera lo anterior en *Memorias para Paul de Man*.<sup>29</sup>

Punto seis. La *foné* o el sonido parecería que se presenta a la consciencia como íntimamente ligado al pensamiento porque para Saussure el significante es la consciencia misma, al grado de que lo que se llama consciencia, para él y, aun sabiendo que tiene una diversidad de significados filosóficos que deben contemplarse,<sup>30</sup> sería propiamente la voz, aquello que ocurre cercano, inmediato, sin distinción cuando estamos pensando (no sólo es la voz de la consciencia, sino es la voz sin más en relación con nosotros mismos). Esto implicaría que todo significante, cuando es emitido y oído, inmediatamente acontece como conciencia de sí. A su vez, eso presupone que esta relación inmediata no exige nada extra (ninguna mediación, aparato o prótesis) y que dicho carácter inmediato — quizá— no depende de mí, como individuo aislado y cercano a su querer-decir, sino de la historia de la especie.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Cf. George Canguilhem, *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976; *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1986; *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009; *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, así como François Jacob, *El juego de lo posible*, México, FCE, 2011; y *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Laia, 1977.

<sup>27</sup> Cf. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos, 1974.

<sup>28</sup> Cf. Paul de Man, *Resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1999.

<sup>29</sup> Cf. J. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, España, Gedisa, 1998.

<sup>30</sup> Muchos de ellos lo podemos criticar también desde Nietzsche, quien pone en cuestión la unidad natural de la consciencia al reconocerla como el producto de una historia de la corporalidad que ha hecho que el cuerpo requiera de la unidad de la consciencia o de un yo, pero, ambas, la consciencia y el yo son, en sentido estricto, ilusorios. Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2012.

<sup>31</sup> Aquí entraría una serie de motivos que la literatura ha perseguido durante mucho tiempo. En estos dos últimos siglos han aparecido cierto tipo de producciones artís-

Esta confusión entre voz y conciencia, dice Derrida, aunque pudiera explicarse como una ilusión o fantasmagoría, inserta en las ciencias del lenguaje, está en la base de toda una época filosófica desde Platón, pasando por Husserl, hasta ahora, hasta el siglo XXI.<sup>32</sup> Podríamos señalar muy pocos filósofos que desmontan, deconstruyen y desedimentan esta necesidad de igualar y establecer semejanzas entre voz y conciencia.

Punto siete. En Saussure, reducir la exterioridad (la materialidad) del significante es excluir todo lo que no es psíquico, pero para ello habría que descartar que lo psíquico sea igualmente material. No tenemos espacio de desarrollarlo aquí con amplitud. Basta introducir referencias a pensadores y pensadoras que han materializado el inconsciente o el aparato psíquico. Hay todo un camino de pensamiento feminista que comprende que el aparato psíquico está atravesado por la materialidad y no sólo responde a la estructura lingüística. La más leída últimamente es Judith Butler pero, antes que ella, las feministas que han entrado en discusión con Freud le llevan la delantera en ese sentido. Ahora bien, no sólo la crítica feminista. Antes de ella, Althusser, proponiéndose releer a Lacan, rematerializó el inconsciente y el imaginario.<sup>33</sup> Althusser entendió, dando un paso crítico más allá de Freud, que en la psique hay una estructura lingüística que debemos poner en relación, desde la filosofía, con la corporalidad para mostrar que lo psíquico ni pertenece a lo inteligible/sensible y su oposición antagónica, ni pertenece tampoco exclusivamente al lenguaje, sino que obliga a reflexionar sobre sus vínculos con la materialidad que implica red de procesos y red de procedimientos que hacen de los cuerpos el lugar de un trabajo

ticas que abordan la idea de que escuchamos estas otras voces que nos hablan, bajo el entendido de que, si en la Edad Media algunos individuos decían escuchar la voz de Dios o del diablo, estaba situada como suposición, ya entonces, la normalidad de creer que al pensar escuchamos una voz, venga de quien venga.

<sup>32</sup> Cf. J. Derrida, "El tímpano", en *Márgenes de la filosofía*, pp. 15-36; así como *La voz y el fenómeno*, Madrid, Pretextos, 2011.

<sup>33</sup> Cf. Louis Althusser, *La ideología y los aparatos ideológicos del estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974; Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 1997; Karen Horney, *Psicología Feminista*, Madrid, Alianza, 1977.

de invención, cosa que ha sido negada desde hace mucho tiempo.<sup>34</sup> Mientras tanto, Saussure argumenta (tensionalmente) que el signo es una entidad psíquica a la vez que una entidad lingüística, pero que el *doble gesto* se da no a partir del significado, como decíamos antes, sino a partir del sonido de la voz, de la dimensión de la *foné* intencional, propositiva, humana (destinada a la humanidad por la naturaleza), y así, inscribe la lingüística en una parte de la psicología. Por esta razón, Saussure fue criticado por la lingüística estadounidense, que sigue defendiendo su herencia positivista o analítica.

Lo decisivo de esta doble marca de la voz en el psiquismo, aun cuando por momentos Saussure lo asume interno y a veces externo, no deja de estar inscrito en el concepto mismo del signo. Por ello, si queremos evitar caer en este tipo de cuestiones cada vez que nos acercamos desde la filosofía a la lectura crítica de las ciencias del lenguaje, tenemos que proceder tanto deconstructivamente como desedimentariamente, elaborando el escenario o escenarios yéndonos de estos sedimentos metafísicos de sentido que se han adherido catacréticamente (y por lo mismo, han caído en el olvido y se han naturalizado) a las palabras y a sus usos tanto semánticos como pragmáticos para poder distinguir, cada vez que leamos un párrafo que la contenga, la palabra signo de todas estas suposiciones que son presupuestos acrílicos y al mismo tiempo son instancias imaginarias que se resisten a morir.

La presencia de confusiones parece hacernos considerar que la noción de estructura en general resulte tan ambigua como la del signo. Este parentesco entre estructura y signo confirma, pero a la vez pone en entredicho de manera doble la imposibilidad de escapar a la historia de la metafísica por parte de las ciencias estructuralistas del sentido; este parentesco es paradójicamente el punto de inicio derridiano para rasgar las garantías tanto logocéntricas como etnocéntricas y escapar, en el caso de la filosofía y de la lingüística, a la historia de Europa como

<sup>34</sup> Desde que Freud y otros pensadores *psi* empezaron a plantear esta idea, la medicina trató de sacarlos fuera del esquema de la discusión negando que hubiera una relación verdaderamente biológica entre el aparato psíquico y los otros órganos del cuerpo.

historia universal y mito antropocéntrico fundacional, es decir, para que podamos, como lectores de Derrida, llevar a cabo estudios sobre la inscripcionalidad o la escritura en pos de introducir una filosofía del lenguaje que vaya más allá de la lingüística estructural, pero, al mismo tiempo, no deje de relacionarse con esta herencia, diríamos, de lengua francesa. La crítica no puede, lo señala Derrida ampliamente desde *De la gramatología* en adelante, negar una cierta deuda con el pensamiento europeo y, por ende, reconfirmar, suscribir, seleccionar en esa herencia lo que considere una fuerza deconstructiva imperdible. No se trataría, entonces, de prescindir completamente del pensamiento etnocéntrico sobre el lenguaje y sus experiencias imaginarias y sus necesarias ilusiones logocéntricas al respecto, sino quizá reintegrarlas en un trabajo crítico-deconstructivo, por una parte, bajo el compromiso de permanecer siempre a cierta distancia (brechtiana de él) de sus efectos de sentido y políticos más nefastos y, por otra, poner en evidencia sus alcances (vividos justamente en los cuerpos) sobre los saberes, la subjetividad y los cuerpos, exigiéndonos la puesta en cuestión de la soberanía de la figura del signo para intentar, paso a paso, elaborar una semiótica y una filosofía del lenguaje asignificante.<sup>35</sup>

Lo que tendríamos que hacer —y aquí entramos en el octavo punto— es desplazar tanto el etnocentrismo como el logocentrismo, volver a los presupuestos que encontramos en el *Curso de lingüística general* para encontrar en qué supuestos descansan y no quedarnos sólo en eso, en esa mera descripción, en esos descubrimientos, sino sacarlos de esa estructura textual para reinscribirlos en otras cadenas significantes (deconstruir propiamente) y, ahí, producir nuevas significaciones, nuevos sentidos abiertos a una filosofía del lenguaje novedosa.

Por lo tanto, hay que realizar una suerte de corte epistemológico necesario, a la manera de Bachelard o de Althusser, donde no sea

<sup>35</sup>Esto lo intentaron hacer, en su momento, tanto Deleuze como Guattari, siendo Guattari quien propuso más elementos de esta semiótica asignificante que toca y desbarata la noción de subjetividad que está unida a las ilusiones del oírse pensar o del oírse hablar. Cf. Félix Guattari, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

posible introducir la preocupación por el signo. Paralelamente, se irá destejiendo (interminablemente), en nuestro imaginario, aquello que el signo sostenía unido. Se trata de tener valor de destejer vínculos con el signo y su doble estructura para que la filosofía del lenguaje pueda emerger sin presupuestos de su pasado metafísico o empírico. Para ello, habrá que volver — releer — en cada instante en que reaparece planteada esta figura del signo a los problemas logocéntricos y falogocéntricos que involucra. En cada texto, en particular, se deberán buscar para echar abajo los supuestos más queridos, venerados de nuestra tradición eurocéntrica a fin de mostrar algo que incluso podría ir más allá de la deconstrucción — aunque no podría afirmarlo del todo — y así dar paso a una lectura crítica. Lectura nietzscheano-foucaultiana reactivada, quizás, donde se describan los ejercicios de poder, los efectos de dominio, por ejemplo, académicos, institucionales, que se ejercen sobre nosotros y nosotras en cada texto y lectura en particular, a partir de estos supuestos generados por la figura del signo donde el Sujeto propietario de sí y de todo lo vivo a su alrededor para que entonces él pueda ser finalmente defenestrado. Es este sujeto-gobernador de la vida y del sentido el que acecha en cada signo.

Noveno punto. Derrida propone la inscripcionalidad, una noción de escritura que ha sido bastante mal comprendida. La propone en un texto fundacional para su pensamiento, *De la gramatología*, donde plantea que, en lugar de la estructura del signo, encontraríamos, gracias a la lectura crítica, a la *gramme*. La *gramme* no sería o funcionaría como un concepto; lo estaría así ligada a una esencia o sustancia propia del lenguaje. Nunca será completamente seguro generalizar esta estructura o figura de construcción. La *gramme* pertenece a la diferencia, a la prórroga, a la alteridad, a la invención. *Gramme* es una noción que se introduce en una experiencia semiótica otra donde el significante no es ni completamente anterior, dado y exterior al sentido; tampoco es interior a él. El sentido sería más bien performativo y a la vez espectralmente performático. Dicho de modo diferente, el significante es exterior al lenguaje y a la vez es interior a él (doble marca), pero quizá no de la manera ilusoria en que se lo había vivido tradicionalmente.

La voz quizás no viene ni va al sujeto, acontece en una historia otra de lo viviente.

Entonces, la *gramme* lucha contra dos formas de reducción, la de la exterioridad del significante y la de la escritura coligada al esquema fonocéntrico, porque posibilita una complejidad de lecturas del panorama de la significación. Mientras la reducción de la escritura y la reducción de la exterioridad del significante eran compatibles al mismo tiempo con el fonocentrismo y el logocentrismo, aun cuando en apariencia lucieran como dos ficciones contrarias, seguiríamos presos de su fuerza imaginaria. La cuestión es introducir el trabajo crítico sobre el lenguaje mediante la noción de escritura, y su fuerza inscripcional, marca o huella (no causal, no originaria), luego escapando de la oposición sujeto/objeto y sus derivados.

En su momento, lo que hizo Saussure para no tener problemas, que él consideraba ajenos a la ciencia del lenguaje, fue excluir la escritura del campo de la lingüística alegando su pertenencia a la dimensión del habla, la contingencia de la historia. Sin embargo, no deja de mencionarla, recurriendo a ella como ejemplo y sin preocuparse por su utilidad o eficacia casuística. Y así, por su ausencia crítica, hace de la escritura un asunto de representación. Si propositivamente el tema de la voz lo había liberado de la representación, la escritura entendida como representación de la oralidad lo regresa, sin poder evitarlo, a la ilusión representativa y, por ende, al problema irresoluble que la representación introduce en la ciencia del lenguaje. Lo que elimina al centrarse en la lengua y su estructura significante, se le regresa en la escritura reducida a representación de la oralidad. El fonocentrismo y el logocentrismo tan celosamente controlados en la estructura se cuelan nuevamente mediante la escritura como representación. La escritura alfabética aparece en el pensamiento del lingüista suizo como representante de la palabra y se eclipsa ante ella. Es bien sabido que la representación continúa siendo un problema filosófico de difícil resolución y de complicada evitación (en el arte, la estética, la política, lo epistémico, lo histórico). Así reingresa la filosofía a la ciencia estructural como el sujeto del lenguaje vía la voz interna. Es de agradecer que Derrida haya

puesto en evidencia este reingreso permanente de la metafísica a la ciencia del lenguaje.

Décimo punto. A diferencia de lo anterior, Derrida sostiene que ninguna escritura es puramente fonética y que a su vez el fonologismo no es un efecto del alfabeto, sino que es una experiencia ética y axiológica de sí misma.<sup>36</sup> Esto sin duda me parece importante contra el etnocentrismo que desde el pensamiento latinoamericano nos importa vencer. La *gramme* o *différance* es un instrumento crítico de batalla. Se refiere a que toda palabra escrita, inscrita en un texto, sin importar el texto que sea, está abierta al juego de relaciones en el tiempo y en el espacio que establece con otros textos y otras palabras, otras producciones de sentido, de saber y de subjetividad. La inscripcionalidad propia de toda huella o marca está profundamente lanzada a la prórroga y a la remisión, relanzamiento, al tiempo otro. Las palabras nunca están presentes para sí mismas de manera plena. No hay origen del sentido, sino emergencia pura, deriva, diferencia, reinvencción. Cualquier huella siempre remite a algo más que sí misma:

¿Por qué de huellas? ¿Y con qué derecho volvemos a introducir lo gramático en el momento en que parecía haberse neutralizado toda sustancia, ya fuese fónica, gráfica o de cualquiera otra clase? Naturalmente no se trata de recurrir al mismo concepto

<sup>36</sup> Me gustaría añadir una acotación para pensar la relación entre sonido y lenguaje que yo quisiera proponer más allá de Derrida. La fuerza de la voz, de la lectura en voz alta, no está directamente relacionada con la consciencia. Más bien la necesidad de exteriorizarla no sólo pone los órganos de la dicción en relación con el significado del texto, sino que compromete el cuerpo. y, por lo tanto, introduce nociones que no son propias de la lingüística, nociones que tienen que ver con la gestualidad del cuerpo en general, con el tono y que, directamente, están en función del cuerpo, los cuerpos y la vinculación que guardan entre sí. Por ejemplo, cuando leemos en voz alta descubrimos que al llevar a su expresión sonora las conexiones que nuestro cerebro hacía y que unían las frases entre sí, estas no están presentes, con lo cual podemos atacar la ilusión de la relación entre significado y mente, al igual que entre *foné* y *mente* y lo hacemos, además, de una manera práctica a través de un ejercicio: leer en voz alta.

de escritura e invertir simplemente la disimetría que se ha cuestionado. Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Podemos llamarlo *grama* o *différance*. El juego de las diferencias implica en efecto síntesis y remisiones que evitan que, en algún momento, y en algún sentido un elemento simple pueda estar *presente* en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el ámbito del discurso hablado o en el del escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento, que tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” — fonema o grafema— se constituya a partir de la huella que han dejado en él los demás elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el texto, que sólo se produce en la transformación de otro texto. Ni en los elementos ni en el sistema nunca hay nada simplemente presente o simplemente ausente. Solo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes.<sup>37</sup>

Ni siquiera se trata de que se ponga en cuestión que haya algún elemento que en sí mismo esté presente en la consciencia o en la escritura; más bien tiene que ver con que, quizá, ningún elemento está presente a sí mismo, sino sólo a través de lo que podríamos llamar una mediación (la huella de un camino sin origen ni finalidad). Sin mediación, sin cópula, sin relación extra, ninguna unidad simple, palabra o escritura, puede remitirse al significado o al significante. Entonces, se tendría que trazar, a través de un ejercicio que imponga el pensamiento de la *différance*, estas otras formas de remisión, o de deriva sin destinación predeterminada, de un elemento con otros en el espacio y en el tiempo, lo que Derrida incorporó en la expresión textualidad, pero también de diferencia como movimiento en el espacio.

Ningún elemento de manera abstracta se contiene en sí mismo a nivel de significación, y estamos obligados si ponemos en práctica la lectura, el acto de leer, a buscar nuevos tejidos (cadenas de significa-

<sup>37</sup> J. Derrida, “Semiología y gramatología”, en *Posiciones*, p. 47.

ción), otros caminos (procesos de lectura deconstructiva) y, al hacerlo, sin duda podremos reinscribir esa palabra que se pretendía que sólo refería a sí misma — es decir, a su propio significado trascendental oculto en la voz—, y podemos ponerla en relación con una dimensión material del significante que está atravesada (y a veces en resistencia) por la historia, el tiempo, el espacio y, por qué no, por ciertos ejercicios de poder tanto a la manera nietzscheana en *La genealogía de la moral*,<sup>38</sup> como a la manera foucaultiana en *El orden del discurso*.<sup>39</sup>

A grandes rasgos, la *différance* o la *gramme* sería la necesidad de volver a estas cadenas de significación y de sacar cada palabra, siempre que la leamos, de esa inscripción cerrada, clausurada y reinscribirla en otras y abiertas cadenas de significación que no nos regresen al origen, sujeto o sentido absoluto. Tampoco se trataría de hacer esta reinscripción de manera violenta en cualquier encadenamiento significativo forzando las palabras, volviendo todo el ejercicio un asunto de ilegibilidad, sino más bien de justificar la investigación de acuerdo con necesidades de urgencia actual, de un cierto aquí y ahora, o sea, de la legibilidad diferencial y actual que exige cada relectura.

Así pues, el nuevo concepto de escritura, traza o grama no es sino la *différance* tanto espacial como temporal; esto es, en pocas palabras, que ningún elemento está presente a sí mismo de manera inmediata, sino únicamente prorrogado en el tiempo y reinscrito en las distintas espacialidades que se encargan de *volverlo legible de cierta manera muy determinada*. Ello implica que ningún significado ni significante está para sí mismo de manera inmediata ni remite a su propia significación (relación entre ambos que preside el signo), porque cada significado se constituye no a partir de sí, como si él fuera una entidad que está dada allá afuera y que la lingüística o la crítica recolecta de algún campo mágico o ilusorio, sino a partir de su articulación desde un trabajo de lectura con el instante en el cual se torna legible. Las condiciones de legibilidad son entonces de primera importancia.

<sup>38</sup> Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

<sup>39</sup> Cf. Michel Foucault, *El orden del discurso*, Ciudad de México, Tusquets, 2016.

Este encadenamiento, a diferencia del planteamiento saussureano, es la textualidad, es decir, lo que brinca fronteras o límites y puede transitar de la Edad Media al presente, vuelta al pasado, y establecer ahí una relación diferencial de legibilidad. Esta textualidad implica, dado todo esto, que no hay una diferencia en acción, sino que hay diferencias de diferencias, trazas de trazas, huellas de huellas. Toda inscripcionalidad, todo texto, toda lectura está imbricada en una continuidad, sea para atrás, para adelante, hacia la derecha, hacia la izquierda; es decir, una continuidad de lecturas diferenciándose.

Por último, Derrida confiesa su deuda con la semiología saussureana; leer esos textos le permitió plantear la *gramme* como una estructura, pero a la vez, como un movimiento que no se deja pensar desde la oposición del signo, o sea, desde la oposición presencia/ausencia. La escritura, la marca y la huella son puro juego de diferencias. La *differance* es, de esa manera, el devenir en el espacio-tiempo de la cadena de enunciados que hace posible otra serie de correspondencias que no son relaciones inmediatas de representación entre la palabra y la escritura, tampoco del tránsito entre una y otra, sino quizás, del juego al que ellas pueden adherir.

## AUSTIN Y DERRIDA: PERFORMATIVIDAD

ERIKA LINDIG CISNEROS

El análisis del lenguaje desde el ámbito de la performatividad ofrece un campo de crítica de los discursos que hay que actualizar y seguir discutiendo por diferentes razones. A través de una revisión de *Firma, acontecimiento y contexto*,<sup>1</sup> de Jacques Derrida, y de algunas nociones rescatadas de *Cómo hacer cosas con palabras*,<sup>2</sup> de Austin, a lo largo de este escrito iré señalando algunos de los posibles caminos que dan sentido a esa actualización.

Antes, quiero compartir con ustedes una apreciación: creo que la lectura de los textos de Derrida es complicada por una razón de fondo, y es que ellos nos obligan a forzar el pensamiento a ocurrir donde no estamos acostumbradas, es decir, nos fuerzan a considerar su carácter paradójico (el del pensamiento). Las oposiciones conceptuales (binarias excluyentes y jerarquizadas) que, si le hacemos caso a Derrida, estructuran nuestro modo de pensar de herencia eurocéntrica operan, en efecto, de manera “paradojal”. Estas oposiciones definen o procuran definir un concepto al situarlo como opuesto a otro, y Derrida muestra, en sus ejercicios pacientes de lectura-escritura, que estas oposiciones no se sostienen estructuralmente, ya que no existe ningún concepto que no implique ya, de algún modo, el que aparece como su contrario. Por ejemplo, es imposible definir el concepto de “natu-

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 358-359.

<sup>2</sup> John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1990.

raleza” sin tener en cuenta cómo es que ponerlo en relación con su “otro” en cada caso (o en cada momento de la serie): la humanidad, la historia, la cultura, la técnica, etcétera, altera de manera importante la determinación del concepto de “naturaleza”. De tal manera, las oposiciones que fundan los sistemas de pensamiento tienen un funcionamiento paradójico: al mismo tiempo que se definen como oposiciones excluyentes, incluyen a su “otro” en cada caso. No hay modo de dejar fuera de uno de los conceptos lo que concierne al otro, a aquello que, supuestamente, debería ser exterior a ellos. Mostrar esto es una de las tareas de la práctica deconstructiva. No se trata meramente de un problema lógico o semántico. Las oposiciones excluyentes tienen efectos performativos: en la medida en que siempre se valora jerárquicamente uno de los conceptos del binomio conceptual sobre el otro, se produce y reproduce al otro como inferior. Cuestionar la producción de estas oposiciones en los discursos específicos que las albergan es cuestionar también el carácter necesario de las jerarquías y exclusiones. En el texto que de Derrida que aquí analizamos la oposición que se deconstruye es habla/escritura para proponer una nueva noción de escritura que abre un campo muy importante para pensar no únicamente los efectos semánticos y pragmáticos del discurso, sino las formas de producción y reproducción de la experiencia.

Comencemos, entonces, el análisis de *Firma acontecimiento, contexto*, que es una conferencia que Derrida pronunció en Montreal en 1971. Forma parte de una discusión, muy extendida en ese tiempo, a propósito de la comunicación a partir de una serie de lecturas críticas de la lingüística y la antropología estructural. El texto comienza interrogando el término “comunicación”: “¿Es seguro que corresponda a la palabra comunicación un concepto único, unívoco, rigurosamente transmisible: comunicable?”<sup>3</sup> La interrogación, sin embargo, ya anticipa uno de los sentidos del término: se entiende por comunicación la transmisión de un sentido y, además, no de un sentido cualquiera, sino de uno único. La pregunta asume también que la comunicación

<sup>3</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 349.

es un tema que pertenece al campo de la semántica, la semiótica o la lingüística. Sin embargo, un recurso provisional al lenguaje ordinario, propone Derrida, muestra cómo el término abre un campo semántico que no se limita precisamente a estos campos. Muestra que “se puede comunicar un movimiento o que una sacudida, un choque, un desplazamiento de fuerza puede ser comunicado: entendámonos, propagado, transmitido”.<sup>4</sup> Suponiendo que el sentido del término “comunicación” pudiera determinarse por el contexto, habría que articular la primera interrogación con otra sobre el contexto y la posibilidad o imposibilidad de su determinación. Ambas interrogantes articuladas mostrarán cómo hay un sistema de pensamiento heredado de una tradición logocéntrica (y también falocéntrica) que parte de supuestos no siempre explícitos y no cuestionados sobre lo que es el lenguaje, la comunicación, el sentido, etcétera. En esta tradición, la escritura aparece como una mera representación de la voz (o del sonido), como suplemento, accesorio, y concede un privilegio ético y metafísico a la voz. Define la escritura como un poderoso medio de comunicación del sentido y, en última instancia (esto es el legado de la tradición moderna del pensamiento occidental), como el medio de transmisión de contenidos inteligibles, llámense ideas o conceptos. Sin embargo, la valora como inferior a la voz. El trabajo deconstructivo en esta conferencia consiste en mostrar que todos esos rasgos que se adjudican a la escritura y que la harían inferior se pueden adjudicar también a toda forma de comunicación. Al mismo tiempo, cuestiona los supuestos autoritarios de posibilidad de apropiación del sentido y de un único sentido de este sistema de pensamiento. Entonces propone, mediante una generalización y un desplazamiento del concepto “clásico”<sup>5</sup> de escritura (que Derrida analiza en el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* de Condillac), un nuevo modelo (el término es mío) para entender el modo de operar de toda forma de comunicación (sin reducirla a la transmisión

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> En todo caso, sostiene Derrida, se trata de la interpretación propiamente filosófica de la escritura. J. Derrida, *op. cit.*, p. 350.

de un sentido) e incluso de toda forma de la experiencia: el modelo de la *iterabilidad* o *citacionalidad*.

De esta manera, Derrida propone la articulación entre la interrogación al concepto de comunicación y la noción de contexto, lo que lo lleva a la lectura de Austin, quien, si bien no abrió el campo de discusión sobre la performatividad entendida como lo que el discurso puede hacer o efectuar,<sup>6</sup> en sus conferencias ahondó en una problematización que medita sobre el lenguaje a la luz de su injerencia en el mundo y las cosas. El título del texto de Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, suena paradójico porque pensaríamos que las palabras pertenecen a un registro que no hay que confundir con otro, el de las cosas, y no. Desde un análisis radical de la performatividad, efectivamente, los cuerpos se constituyen a través de sus relaciones con otros, y una parte de estas relaciones están más o menos explícitamente reguladas por prácticas lingüísticas. Entonces, la relación que guardamos con otros cuerpos, que los cuerpos guardan entre sí, está mediada por los discursos, es decir, literalmente los cuerpos se van haciendo, se van constituyendo a través de ciertos ejercicios lingüísticos, y eso es performatividad.

Analicemos algunos de los fragmentos del texto de Derrida. Los textos de Derrida son muy cuidadosos, digamos, en su composición. Hay un juego en cada uno de ellos que empieza por la selección de los términos en el título, los epígrafes, y que sigue sus propias reglas hasta el final. En *Firma, acontecimiento, contexto* están invertidos los conceptos, puesto que empieza trabajando con el de *contexto*; después con el de *acontecimiento* y, finalmente, con la figura de la *firma*. Además, está el subtítulo que eligió, a saber, *Comunicación*, que es interesante porque el tema del coloquio donde presentó tal escrito era un coloquio cuya temática era la comunicación misma, y donde, para empezar, lo que el magrebí puso en cuestión fue el propio concepto de comunicación y todo lo que implica, en primer lugar, esa palabra.

<sup>6</sup> La tradición retórica discutió desde distintos puntos de vista y en diferentes momentos los efectos políticos, jurídicos, estéticos, etcétera, de la palabra o del discurso.

¿Es seguro que corresponda a la palabra *comunicación* un concepto único, unívoco, rigurosamente dominable y transmisible: comunicable? Según una extraña figura de discurso, debemos preguntarnos inicialmente si la palabra o el significante “comunicación” comunica un contenido determinado, un sentido identificable, un valor descriptible. Pero, para articular y proponer esta pregunta, ha sido ya preciso que yo anticipara algo sobre el sentido de la palabra *comunicación*: he debido predeterminar la comunicación como el vehículo, el transporte o el lugar de paso de un *sentido* y de un sentido *uno*.<sup>7</sup>

Hay una conocida figura retórica que se llama *puesta en abismo*, y ésta, visualmente, es como la mano que dibuja la mano; me parece que esta sensación es la que da la escritura de Derrida. Hay que reparar en todas las veces que el autor emplea la palabra *comunicación* y cómo se va determinando e interrogando cada vez que es utilizada. “Le corresponde a la palabra *comunicación* un concepto...” comunicable y, ya cuando decimos comunicable, esto implica o asume que hay un concepto que es único, unívoco, es decir que tiene un sentido absolutamente determinable; por otra parte, que es dominable y, aparte, que es transmisible. Ya en la pregunta, o en el modo en que se está formulando la pregunta misma con la que se inicia el texto se supone un sentido de la palabra *comunicación*: el filósofo francés sostiene que es imposible aceptar esta manera específica de determinar el sentido, que los conceptos no son absolutamente determinables y no tienen un solo significado ni una cantidad específica de significados, sino que el sentido de un término a nivel de la significación es indeterminable, incontrolable y además indomable desde el punto de vista del poder.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 349.

<sup>8</sup> Esto se trabaja de manera muy específica en *La farmacia de Platón*, cuando Derrida está leyendo en *Fedro* toda la discusión entre Platón, la tradición retórica, las prácticas retóricas y las fuerzas del discurso. Ahí se expone la herencia logocéntrica, una

Entonces lo comunicado pertenece también a otros planos: comunicación de fuerzas, comunicaciones entre cuerpos.

Ahora bien, la palabra *comunicación*, que nada nos autoriza a despreciar como palabra inicialmente y a empobrecer en tanto que palabra polisémica, abre un campo semántico que precisamente no se limita a la semántica, a la semiótica, todavía menos a la lingüística. Pertenece también al campo semántico de *comunicación* el hecho de que designa movimientos no semánticos. Aquí un recurso al menos provisional al lenguaje ordinario<sup>9</sup> y a los equívocos de la lengua natural nos enseña, por ejemplo, que se puede comunicar un movimiento o que una sacudida, un choque, un desplazamiento de fuerza puede ser comunicado: entendámonos, propagado, transmitido. Se dice también que lugares diferentes o alejados se pueden comunicar entre ellos por cierto paso o cierta abertura. Lo que ocurre

voluntad del dominio sobre el lenguaje, que la filosofía dispone como una necesidad de dominar y controlar el discurso dada una serie de peligros que la misma encuentra en el discurso. Uno de estos peligros es que — dice Sócrates en el *Fedro*— es impresionante lo que pasa con las palabras porque, una vez que se han lanzado al mundo, ya no está el autor de las mismas para defenderlas, y siempre que se les pregunta algo dicen lo mismo, o sea, no se pueden defender por sí mismas, y lo que a fin de cuentas no se puede defender es el sentido en el que fueron escritas. A esta determinación del sentido como un sentido único, unívoco, absolutamente cerrado, Derrida opone la noción de diseminación como la imposibilidad de controlar lo que dice el discurso y todas las instancias que están asumidas dentro del circuito de la comunicación: quien habla o quien escribe, el sentido mismo y quien escucha; esto es, hasta cierto punto incontrolable. Esta anotación es importante porque, aunque aquí no vamos a discutir en el plano del sentido sino en el de la fuerza del discurso o performatividad que permite el análisis de las fuerzas y los efectos de las palabras, más adelante en *Firma, acontecimiento y contexto*, Derrida dice que al significado o a la polisemia se enfrenta la noción de diseminación. Para ahondar más en el tema Cf. J. Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1997, pp. 91-261.

<sup>9</sup> El lenguaje ordinario es un recurso frecuentemente empleado por Derrida, y además es también el tipo de lenguaje que analiza la pragmática en general (incluido Austin).

entonces, lo que se transmite, comunicado, no son fenómenos de sentido o de significación.<sup>10</sup>

Hay que reparar en que, en un sentido muy general, cada vez que estamos analizando la lengua, por lo menos en la tradición filosófica occidental, estamos en el propio campo de la lengua, es decir, no se puede pensar el lenguaje sin utilizar el lenguaje mismo, y eso produce ciertas paradojas.<sup>11</sup> *μεταφορά* en griego quiere decir pasar de un lugar a otro;<sup>12</sup> entonces parece que lo mismo que se trata de explicar mediante las palabras es lo que está ocurriendo mediante este procedimiento del lenguaje que es, en sí mismo, metafórico. El valor de desplazamiento que da sentido a la lengua, a los conceptos, y en este caso a la noción de comunicación, se implica a través de la operación del lenguaje, del mismo territorio que permite que la discusión se articule. Por ello no habría ni un sentido propio ni un sentido figurado, ya que la fuerza del desplazamiento siempre es posible porque opera en ambos espacios, esto sin importar en qué registro se sitúe la discusión puesto que, ya sea en el ámbito empírico, el de la física, etcétera, al referirse a la comunicación se está siempre señalando la esfera del habla.

<sup>10</sup> J. Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, p. 349.

<sup>11</sup> Hay un campo de investigación interesante sobre la postura de Derrida frente a la retórica y especialmente frente a la figuralidad. En algunos textos él dice, retomando la figura de la metáfora, que una operación de este tipo opone, en un esquema metafísico, un sentido propio y un sentido figurado. Esta definición de la metáfora está implicada en el sistema de oposiciones que Derrida quiere poner en cuestión (claro, hay que acotar, todo depende de lo que se entienda por sentido propio, por lo que su reflexión se desprende de la manera en que él entiende lo que significa esto). En otros textos, sin embargo, Derrida mismo, para sus propios procedimientos de interrogación y deconstrucción, emplea figuras retóricas en ese sentido de operaciones. Por ejemplo, pienso en *El tocar. Jean Luc Nancy*, Madrid, Amorrortu, 2011.

<sup>12</sup> Paul de Man, leyendo a la tradición empirista, dice que cuando Locke habla a propósito de las dificultades del lenguaje para expresar las ideas, y particularmente las ideas simples, lo que el epistemólogo describe en sus dificultades es, justamente, el funcionamiento de la metáfora entendida así, como el paso de un lugar a otro.

No diremos, sin embargo, que ese sentido no semiótico de la palabra *comunicación*, tal como funciona en el lenguaje en una o varias de las lenguas llamadas naturales, constituya el sentido propio o primitivo y que en consecuencia el semántico, semiótico o lingüístico corresponde a una derivación, una extensión o una reducción, a un desplazamiento metafórico. No diremos, como se podría estar tentado de hacer, que la comunicación semio-lingüística se titula *more metaphorico* "comunicación" porque, por analogía con la comunicación "física" o "real", da paso, transporta, transmite algo, da acceso a algo. No diremos tal cosa: 1) Porque el valor de sentido propio parece más problemático que nunca. 2) Porque el valor de desplazamiento, de transporte, etc., es precisamente constitutivo del concepto de metáfora por el cual pretenderíamos comprender el desplazamiento semántico que se opera de la comunicación como fenómeno no semio-lingüístico a la comunicación como fenómeno semio-lingüístico.<sup>13</sup>

Esto no quiere decir, adelantándome a las acusaciones que se le han hecho al pensamiento de Derrida de "relativismo", que se puede interpretar cualquier cosa. Pensando aquí en el inicio de "La farmacia de Platón",<sup>14</sup> es necesario en cada caso aventurar alguna hipótesis de lectura, hacer una serie de preguntas y entrar en el juego del texto que se está leyendo sabiendo que se pone algo, pero no interpretando cualquier cosa, ya que eso que se pone o se aventura como hipótesis se tiene que ir aumentando en el curso de toda la lectura. Por eso, creo, los escritos de Derrida son tan elaborados: su factura es un ejercicio de lectura muy cuidadoso y que implica, diría yo, una serie de procedimientos que sí están bien determinados, pero que responden a cada una de las lecturas que se hacen. Por ejemplo, el recurso, en primer lugar, a las lenguas y las historias específicas de las lenguas en las que se está leyendo, como

<sup>13</sup> J. Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, p. 350.

<sup>14</sup> Cf., J. Derrida, "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, pp. 91-261.

cuando el filósofo argelino lee a Platón, revisa los textos en griego o, al leer las traducciones, observa cómo hay cambios, desplazamientos del sentido en las traducciones, decisiones interpretativas, de análisis de los conceptos, de escrutinio, que requieren lecturas atentas de cada uno de los términos, de las formas de argumentar, de todo lo que está implicado en la obra que se está leyendo. El trabajo de Derrida es una lectura-escritura que interroga sólo lo que el texto permite. Siguiendo lo anterior, en el caso de la digresión que se desarrolla en *Firma, acontecimiento, contexto*, hay que comenzar por la interrogación sobre el concepto de comunicación, segundo, con la propuesta de la diseminación como una operación que se opone a la significación y a la polisemia y, tercero, un modelo para la determinación (que no en la definición) de la noción (que no del concepto) de escritura.<sup>15</sup>

Parece evidente que el campo de equivocidad de la palabra “comunicación” se deja reducir totalmente por los límites de lo que se llama un contexto (y anuncio todavía entre paréntesis que se tratará, en esta comunicación, del problema del contexto y de la cuestión de saber lo que ocurre con la escritura en cuanto al contexto en general). Por ejemplo, en un coloquio de filosofía de lengua francesa, un contexto convencional, producido por una especie de *consensus* implícito, pero estructuralmente vago parece prescribir que se propongan comunicaciones sobre la comunicación, comunicaciones de forma discursiva, comunicaciones coloquiales, orales, destinadas a ser oídas y a incitar o a proseguir diálogo en el horizonte de una inteligibilidad y de una verdad del sentido, de tal manera que se pueda finalmente establecer un acuerdo general. Estas comunicaciones deberían sostenerse en el elemento de una lengua “natural” determinada,

<sup>15</sup> Derrida prefiere hablar de nociones porque el término *concepto* implicaría esta posibilidad de delimitación o de clausura absoluta. Más sobre esta discusión en J. Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2017; así como en “El círculo lingüístico de Ginebra”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 175-192.

lo que se llama el francés, que impone ciertos usos muy particulares de la palabra comunicación. Sobre todo, el objeto de estas comunicaciones debería, por prioridad o por privilegio, organizarse en torno a la comunicación como discurso o en todo caso como significación. Sin agotar todas las implicaciones y toda la estructura de un “acontecimiento” como éste, que merecería un análisis preliminar muy largo, el requisito que acabo de recordar parece evidente, y si dudásemos de ello, bastaría con consultar nuestro programa para estar seguros.<sup>16</sup>

En todo caso, ¿qué es un *contexto* así como nos lo enseñan en filosofía? Este concepto en la tradición teórica de occidente, que sirve

<sup>16</sup> J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 350. Por otra parte, esta manera de situar la propuesta también es particular en el trabajo de Derrida. O sea, en filosofía específicamente, escribimos por encargo y tal encargo obliga a hablar de determinadas maneras, supone una serie de verdades, de textos que la institución en cada momento decide que son los que son dignos de discutirse en un momento particular. Y la intervención de Derrida es para poner en cuestión estos supuestos, justamente en este congreso. Es un pensamiento que, aunque de distinta forma a Nietzsche, está pensando con el martillo porque llega a poner en cuestión, para empezar, los fundamentos que legitiman al coloquio mismo. Quizá también por eso las reacciones que hubo. Por ejemplo, la discusión que hubo entre Derrida leyendo a Austin y Searle, que también estuvo en el coloquio y que después de leer *Firma, acontecimiento, contexto* elaboró un texto con copyright que le mandó como regalo de navidad a Derrida, y dicho texto decía que éste no había entendido nada del pensamiento de Austin, aparte de que Searle se declaraba como el heredero de Austin quien, al morir joven, no tuvo tiempo de desarrollar la teoría de la performatividad. A partir de esta anécdota, Derrida escribe *Limited Inc.*, donde hace evidente la apropiación autoritaria del pensamiento, de los textos de alguien, o de una tradición por parte de Searle para obtener réditos económicos, académicos, etcétera, y además para desarrollar a fondo la teoría de la performatividad. Esta acotación es una muestra del impacto que tuvo *Firma, acontecimiento y contexto* y cuáles fueron algunas de las reacciones que produjo en el contexto académico-político en el que fue producido, véase John Searle, “Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”, en *Glyph*, núm. 2, Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 192-208; así como J. Derrida, *Limited Inc*, Santiago, Pólvora, 2018.

para vincular la problemática de la comunicación con la performatividad trabajada por Austin, supone un significado “ordinario” de contexto y una cierta homogeneidad de lo que significa tal palabra; es decir, el contexto se entiende como eso que se llama situación en general, pensamiento de una época o espacio-temporalidad de la comunicación, un espacio-temporalidad que sería homogéneo en cada acontecimiento de habla, en cada evento de comunicación; se cree, pues, en un contexto que es ontológicamente anterior al acto de habla como si la comunicación se situara, desde afuera, en un lugar que está previamente determinado. En este sentido, Derrida “querría demostrar por qué un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien en qué no está nunca asegurada o saturada su determinación”.<sup>17</sup>

Las instancias teóricas que son necesarias para pensar el contexto de esta manera son, en el campo de la comunicación, una presencia de quien habla, específicamente en el campo de la performatividad, otra de un destinatario, que se trabaja en el análisis de los actos de habla, la presencia de un sentido, y la presencia del sentido a la consciencia desde el punto de vista de quien habla, o sea, este acceso a lo que queremos decir que se vincula con la intencionalidad. Todo esto articula las conferencias de Austin a propósito de la performatividad y está implicado en la comunicación y en el concepto del contexto de la comunicación.

Ahora vamos con una determinación de la escritura (lo voy a decir de manera breve) que es importante en Derrida: partiendo de una definición tradicional de la escritura como lo otro del habla, de lo que se dice, hay una serie de predicados esenciales de la escritura, leyendo a Condillac,<sup>18</sup> que la sitúan como una forma de la telecomunicación que persiste independientemente y más allá de quien escribe, es decir, implica la ausencia de quien escribe; a su vez, implica la ausencia del destinatario porque escribimos, justamente, para comunicar a la distancia, también más allá del tiempo presente, por lo que además habría

<sup>17</sup> J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 350.

<sup>18</sup> Cf. Étienne Bonnot de Condillac, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999.

un espaciamiento tanto local como temporal; una manera de diferir, eso sería lo propio de la escritura. En adición, la escritura, particularmente la alfabética, que es de la que se ocupa la tradición, es repetición siempre, de estilos, formas de argumentar, etcétera, y, al mismo tiempo, es cada vez un ejercicio singular; cada escritura es un ejercicio de inscripción, pero al mismo tiempo es una cita<sup>19</sup> y está atravesado por la diferencia. Este concepto de escritura que se usó primero para hablar de lo escrito por oposición al habla se puede extender a toda forma de la comunicación, de tal manera que toda forma de comunicación, incluida la palabra, es una tecnología que comparte las características de la escritura en el sentido más restringido.

Si se recibe la noción de escritura en su acepción corriente —lo cual no quiere decir inocente, primitiva o natural—, es necesario ver en ella un medio de comunicación. Se debe incluso reconocer en ella un poderoso medio de comunicación que extiende muy lejos, si no infinitamente, el campo de la comunicación oral o gestual.<sup>20</sup> Es esta una especie de evidencia banal sobre la cual parece fácil un acuerdo. No describiré todos los modos de esta extensión en el tiempo y en el espacio. Me voy a detener, en cambio, en este valor de extensión a la que acabo de referirme. Decir que la escritura extiende el campo y los poderes de una comunicación locutoria o gestual, ¿no es presuponer una especie de espacio homogéneo de comunicación? El alcance de la voz o del gesto ciertamente encontrarían en ella un límite factual, un hito empírico en la forma del espacio y del

<sup>19</sup> Este concepto de citacionalidad es uno que retoma Butler después de su lectura de Derrida. Cf. por ejemplo, Judith Butler *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 326.

<sup>20</sup> Esto llega hasta el punto en que implica la muerte y la persistencia de la escritura frente a la muerte del escritor y del receptor. El tiempo de la escritura es otro, al mismo tiempo que se puede destruir porque tampoco es infalible y ahí interviene el azar, pero tiene una temporalidad distinta que la temporalidad de la enunciación. Esto se puede decir de cualquier forma de comunicación.

tiempo, y la escritura vendría en el mismo tiempo, en el mismo espacio, a aflojar límites, a abrir el mismo campo a un alcance muy amplio. El sentido, el contenido del mensaje semántico sería transmitido, comunicado, por diferentes medios, mediaciones técnicamente más poderosas, a una distancia mucho mayor, pero en un medio fundamentalmente continuo e igual a sí mismo, en un elemento homogéneo, a través del cual la unidad, la integridad del sentido no se vería esencialmente afectada. Toda afección sería aquí accidental.<sup>21</sup>

Eso presupone la noción de contexto e implica muchas cosas. Pensado en Benjamin, por ejemplo, un pensamiento acerca del tiempo histórico como un esquema homogéneo y vacío que sirve como contenedor de los acontecimientos históricos pero que, en cada momento, es pensado como una sola temporalidad, lo que impide el análisis diría yo genealógico de las fuerzas específicas que constituyen cada uno de los momentos históricos que no necesariamente son iguales.<sup>22</sup> Hay todo un sistema de interpretación, dice Derrida, que regula el concepto de comunicación tradicional. No es que desaparezca el contexto, sino que se rige por la misma lógica de la iterabilidad; hay reinscripción en nuevos contextos y estos también tienen un carácter de acontecimiento singular. Y, ¿cuáles serían los rasgos nucleares de toda escritura?

Primero. La escritura rompe con el horizonte de la comunicación como el querer decir de alguien, así como de una asimilación del ejercicio interpretativo como el medio que encuentra lo que quiso decir el autor de un texto. Es como hacer el intento de responder a la pregunta: ¿qué es lo que realmente buscó decir Derrida? No se sabe, Derrida está muerto (diría Derrida de sí mismo), pero por otra parte Derrida no está en su escritura; en el mismo momento de la escritura se rompe esta relación entre quien escribe y lo que escribe, entre el decir el sentido y lo que quiso ser dicho con el sentido. Se trata de distanciarse de este

<sup>21</sup> J. Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, p. 351.

<sup>22</sup> Cf. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, Ciudad de México, Itaca/UACM, 2008.

esquema de comunicación de las conciencias, de una conciencia que sería el origen del sentido, de lo que se dice, y de otra conciencia que sería esa que lee, es decir, el registro de la recepción. "...la ruptura con el horizonte de la comunicación como comunicación de las conciencias o de la presencia o como transporte lingüístico o semántico del querer-decir".<sup>23</sup>

Segundo. Aquí estoy pensando en *Ante el tiempo*, de Didi-Huberman,<sup>24</sup> y cómo sirve para explicar el esquema de un choque patente en lo que no puede ser determinado únicamente según el contexto de una época porque éste no compila las divergencias y la totalidad de disposiciones que intervienen en la creación de una obra. Por ejemplo, no es seguro que, aunque dos pintores hablaran la misma lengua,

<sup>23</sup> J. Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, p. 357.

<sup>24</sup> En *Ante el tiempo* Didi-Huberman interpreta frescos renacentistas entrando en una discusión con *Pintura y vida cotidiana en el renacimiento* de Michael Baxandall, un historiador que hace una historia social del arte. Baxandall dice que para entender los frescos, por ejemplo, de Fra Angelico, hay que comprender, y esto serviría para explicar un contexto, todos los diferentes códigos de una época, desde los gestos de los predicadores en las representaciones pictóricas, o el cálculo del aforo de los recipientes que utilizaban los comerciantes del mismo tiempo, hasta un rastreo de los textos que conocía el pintor, toda su formación, todas las obras que hay en el monasterio de una biblioteca en particular, qué lenguas hablaba y ello para la interpretación de una cultura. Didi-Huberman dice que esto no es suficiente para entender ni las discusiones contemporáneas, ni la pintura, que tal rastreo no puede demostrar tampoco cómo es que la historia del arte ha leído una representación pictórica. Por otra parte, en un fresco que él analiza, y es la representación de una anunciación en su parte superior mientras que la inferior es un muro con salpicaduras de pintura roja, nota que esta particularidad no está registrada en los libros de historia del arte, nunca fue interpretada. La historia del arte dejó de lado este muro salpicado de pintura roja que está por debajo del fresco de la anunciación. El caso es que, por detalles como este, se puede decir que hay una historia anacrónica que se interpreta en un choque temporal entre lo que se mira ahora y lo que fue producido en un momento específico que da lugar a nuevas lecturas, nuevos sentidos. Cf. Michael Baxandall, *Pintura y vida cotidiana en el renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona, Editorial Gustavo Gill, 1978; y Cf. Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2011.

compartieran textos y posturas, pensarán igual entre ellos (incluso suponiendo que aquello que está pensando quien pinta se puede expresar o se puede decir de modo absoluto). Esto, llevado a la discusión sobre la escritura y la comunicación en Derrida, nos demuestra que — en contrariedad con lo que dijo Searle, quien pensaba que mediante el privilegio del pensamiento siempre se puede decir lo que se quiere decir (esto deriva en una intencionalidad e implica que el sentido siempre es absolutamente determinable), de manera que eso que queremos decir sería anterior al decir mismo—,<sup>25</sup> si se asume el concepto de escritura derridiano no se puede garantizar ni el querer decir, ni la lectura, ni el contexto específico ni el horizonte de sentido de una época o de un autor específico, y ni siquiera el sentido de lo que se dice; esto, claro, obliga a determinar algunos sentidos, mínimamente, pero sabiendo que se trata de una decisión interpretativa en cada momento.<sup>26</sup> “la sustracción de toda escritura al horizonte semántico o al horizonte hermenéutico que, en tanto al menos que horizonte de sentido, se deja estallar por escritura...”<sup>27</sup>

Tercero. Muy sucintamente, la imposibilidad de determinar absolutamente el sentido, de regularlo, de controlarlo, etcétera: “la necesidad de separar, de alguna manera, del concepto de polisemia lo que he llamado en otra parte diseminación y que es también el concepto de la escritura”.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Al grado de que aún si no tenemos los suficientes elementos en la lengua para expresar aquello que buscamos emitir podemos aprender las herramientas para nombrarlo como si el pensamiento sólo necesitara encontrar la indumentaria perfecta para expresar su sentido.

<sup>26</sup> Cuidado, esto no implica que la responsabilidad quede delegada, para Derrida la responsabilidad es irreductible. Más bien la responsabilidad se extiende porque debemos saber qué puede dar a entender lo que escribimos o lo que decimos, qué efectos puede producir incluso cuando no los podemos calcular absolutamente. Se trataría de un deber saber qué puede decir el texto, qué puede producir un discurso; de eso se trataría la ética.

<sup>27</sup> J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 357.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 358.

Cuarto. Siempre pensamos que quien habla está presente cuando habla, ¿no es cierto? Pues no. Lo que dice Derrida es que esto que yo estoy diciendo ahora puede repetirse sin mi presencia. Esta idea se hace más evidente con los nuevos medios de comunicación, no así en el tiempo de Condillac; ahora hay videos, formas de registro de imagen. En fin, en cualquier momento repetimos y la gente ha repetido lo que la otra gente dice, repetimos de memoria, de ahí las tradiciones orales y ciertas tecnologías de la transmisión de los discursos como las rimas y el ritmo en los versos, el canto, etcétera. Este es el funcionamiento de toda forma de la comunicación, aunque hay especificidades que Derrida, a diferencia de Barthes, no trabaja aquí, pero esto no hace que las diferentes formas de la comunicación sean esencialmente distintas, que se puedan oponer como se opone el habla a la escritura; sólo son tecnologías de diversas clases. Así se consigna en el texto:

4) la descalificación o el límite del concepto de contexto, “real” o “lingüístico”, del que la escritura hace imposibles la determinación teórica o la saturación empírica o insuficiente con todo rigor [...] yo quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Serían válidos no sólo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, sino incluso, más allá de la comunicación semio-lingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada “presencia”.<sup>29</sup>

Hay una ruptura — esto es importantísimo en la teoría de la performatividad— con el querer decir. En el caso de la mentira, por ejemplo, dice Derrida en *Historia de la mentira: prolegómenos*<sup>30</sup> que

<sup>29</sup> *Id.*

<sup>30</sup> Cf. Jacques Derrida, *Historia de la mentira: prolegómenos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2002.

es improbable si alguien está mintiendo o no está mintiendo, si se trata una mentira de decir lo contrario de lo que se piensa, se cree, o de lo que se está convencida. Nunca vamos a poder saber si eso de lo que está seguro el interlocutor o la interlocutora es interior, o sea, no hay manera de tener acceso a su pensamiento, de saber qué cree, por lo que alguien con toda sinceridad puede decir que las cosas eran como las estaba diciendo, más allá de toda verdad objetiva, por lo que es necesario entender que el querer decir más que corresponderse con la verdad o lo real, opera en el régimen de la performatividad.

En este sentido, los predicados esenciales en una determinación minimal del concepto clásico de escritura serían los siguientes:

1) Un signo escrito, en el sentido corriente de esta palabra, es así, una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y que puede dar lugar a una repetición en la ausencia y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido. Por ello se distingue, tradicionalmente, al menos, la “comunicación escrita” de la “comunicación oral”. 2) Al mismo tiempo, un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto, es decir, el conjunto de las presencias que organizan el momento de su inscripción. Esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental sino la estructura misma de lo escrito. Si se trata del contexto denominado “real”, lo que acabo de adelantar es muy evidente. Forman parte de este pretendido contexto real un cierto “presente” de la inscripción, la presencia del escritor en lo que ha escrito, todo el medio ambiente y el horizonte de su experiencia y sobre todo la intención, el querer decir, que animaría en un momento dado su inscripción. Pertenece al signo ser lisible con derecho incluso si en el momento de su producción se ha perdido irremediablemente e incluso si no sé lo que su pretendido autor-escritor ha querido decir en consciencia

y en intención en el momento en que ha escrito, es decir, abandonado a su deriva, esencial”.<sup>31</sup>

Hay una fuerza de ruptura respecto de quien habla, de quien escucha, del sentido y, le agregamos, esto es evidente también de eso que la filosofía analítica llamó referente. Podemos hablar del árbol sin que el árbol esté presente o de eso que el discurso dice hablar y que se piensa como independiente del habla que lo nombra. El funcionamiento de la escritura entendida como marca, como huella, depende del hecho de que siempre citamos palabras, frases, estilos y modos de argumentar. Todo el tiempo hay un funcionamiento de sacar e injertar o, diríamos ahora, de cortar y pegar. Cada vez que hablamos, cada acto de habla, y esto ya en el ámbito de la performatividad, se trata de un acontecimiento singular; se puede pensar también como un ejercicio teatral donde cada montaje y puesta en escena, cada performance, es absolutamente único; hay repetición y hay singularidad y, además, todo esto está atravesado por la alteridad (de ahí el término iterabilidad). Eso quiere decir que, en cualquier momento, azarosamente, puede irrumpir una fuerza que no es lo otro de lo que se quiere decir, sino un efecto absolutamente nuevo, y este es uno de los términos que Derrida retoma de Austin, que estaría *parasitado* por la fuerza de la intervención de lo enteramente nuevo, diferente. Aunque no ocurre una y toda vez, en cualquier instante puede pasar que se produzca un sentido otro, incalculable, etcétera. Eso es la iterabilidad y es el funcionamiento de esta maquinaria.

El último predicado del concepto clásico de escritura sería que

3) Esta fuerza de ruptura se refiere al espaciamiento que constituye el signo escrito: espaciamiento que lo separa de los otros elementos de la cadena contextual interna (posibilidad siempre abierta de ser sacado y de ser injertado), pero también de todas las formas de referente presente (pasado o por venir en la forma modificada del presente pasado o por venir), objetivo

<sup>31</sup> J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 358.

o subjetivo. Este espaciamiento no es la simple negatividad de una laguna, sino el surgimiento de la marca. No permanece, pues, como trabajo de lo negativo al servicio del sentido del concepto vivo, del *telos*, dependiente y reducible en el *Aufhebung* de una dialéctica.<sup>32</sup>

Y, por ello, se puede afirmar que

Estos tres predicados con todo el sistema que aquí se adjunta, ¿se reservan, como tan a menudo se cree, a la comunicación “escrita”, en el sentido estricto de esa palabra? ¿No los encontramos de nuevo en todo lenguaje, por ejemplo en el lenguaje hablado y en el límite en la totalidad de la “experiencia” en tanto que ésta no se separa de este campo de la marca, es decir, en la red de borrarse y de la diferencia, de unidades de iterabilidad, de unidades separables de su contexto interno o externo y separables de sí mismas, en tanto que la iterabilidad misma que constituye su identidad no les permite nunca ser una unidad de identidad consigo misma?<sup>33</sup>

En sus conferencias, Austin empieza diciendo que se va a ocupar de una serie de enunciados que no describen ni dicen algo de algo, sino que, en el mismo acto de ser dichos, esto es, en la comunicación oral pensada como ritual, hacen algo. También dice que ello no es tan paradójico como parece, y se vale de algunos ejemplos como la aceptación de un matrimonio, el legado de un objeto o el bautismo de un sujeto, como actos de habla que hacen cosas cuya función principal no es describir una realidad sino hacer algo. Austin hace una primera distinción: habría una serie de enunciados performativos que se opondrían a otros que él define como constatativos, que son los que ha privilegiado cierta tradición filosófica, es decir, los que dicen algo de algo y que, aparte,

<sup>32</sup> *Id.*

<sup>33</sup> *Id.*

dicen la verdad y la verdad de eso acerca de lo que se está hablando.<sup>34</sup> El caso es que los actos de habla efectúan, tienen efectos, hacen cosas que pueden ser calculables y esperadas en el sentido del ritual y, en esa medida, hay algunos que son eficaces, mientras que hay otros que son incalculables. Frente a ello, Derrida hace algunas puntualizaciones.

1) Inicialmente, Austin parece, por la insistencia que aporta al análisis de la perlocución y sobre todo de la ilocución, no considerar los actos de habla sino como actos de comunicación [...] 2) Esta categoría de comunicación es relativamente original. Las nociones austinianas de ilocución y de perlocución no designan el transporte o el paso de un contenido de sentido, sino de alguna manera la comunicación de un movimiento original (que se definirá en una teoría general de la acción), una operación y la producción de un efecto. Comunicar, en el caso del performativo, si algo semejante existe con todo rigor y en pureza (me sitúo por el momento en esta hipótesis y en esta etapa de análisis), sería comunicar una fuerza por el impulso de una marca. 3) A diferencia de la afirmación clásica, del enunciado constativo, el performativo no tiene su referente

<sup>34</sup> Después de varias conferencias y elaboraciones concluye que no hay criterios ni gramaticales ni virtuales para determinar absolutamente cuáles serían los enunciados constativos y cuáles serían los performativos. Entonces propone una segunda clasificación de los actos de habla: en primer lugar, las locuciones o decir algo, como dice la tradición analítica, con un sentido y una referencia, es decir, con un significado. En segundo lugar, una dimensión de análisis que sería la ilocucionaria que es lo que se hace, pero lo que se hace en términos de fuerzas y efectos cuando se dice algo. En esta dimensión los efectos son esperados, es decir están regulados convencionalmente en el sentido del ritual. Y habría una tercera dimensión, que es muy interesante y es la que retoma Butler, la perlocucionaria, que se refiere a esas ocasiones en las que decimos algo o hacemos algo y además de producir efectos ilocucionarios se producen otros, no inmediatamente e inesperados. A Austin le interesa sobre todo la dimensión ilocucionaria, o sea, los efectos calculables en los actos de habla y que, generalmente, él analiza en el ámbito de las prácticas jurídicas, como puede ser la práctica del matrimonio.

[...] fuera de él o en todo caso antes que él y frente a él. No describe algo que existe fuera del lenguaje y ante él. Produce o transforma una situación [...]<sup>35</sup>

En ese sentido, las investigaciones de Austin se parecerían a lo que plantea Derrida con la escritura como marca o huella que comunica algo y que, además, si comunica algo es una fuerza o una serie de fuerzas. Así que lo que el lenguaje hace aquí es operar, producir relaciones de fuerzas y este es el interés del análisis. Sin embargo, y esta es la crítica, “Austin no ha tenido en cuenta lo que, en la estructura de la locución (o sea, antes de toda determinación ilocutoria o perlocutoria), comporta ya este sistema de predicados que yo llamo grafemáticos en general”,<sup>36</sup> es decir, no toma en cuenta los supuestos que están implícitos en este concepto de comunicación que todavía rige y es de donde surgen los problemas a los que el filósofo británico se enfrenta en sus propias conferencias: problemas para determinar los enunciados performativos por oposición a los constatativos, para determinar el éxito o el fracaso de los performativos, etcétera, todo esto porque Austin no tomó en cuenta los supuestos metafísicos que implica este concepto de comunicación, específicamente, la conciencia. Más todavía, la conciencia desde el punto de vista de la intencionalidad, “su presencia consciente e intencional en la totalidad de la operación”.<sup>37</sup> Austin sigue partiendo del presupuesto del querer decir, piensa que siempre sabemos lo que queremos decir y siempre podemos decir lo que queremos, y eso es lo que Derrida pone en cuestión de manera muy fuerte. Sin duda la lengua dice, los actos dicen, el lenguaje funciona, y funciona de distintas maneras, pero esto no es absolutamente regulable por quien habla (puede verse como algo lamentable o no).

Aquí está la posibilidad de la crítica, de lo absolutamente nuevo, pero también, y por esto se ha criticado fuertemente a Derrida, la impo-

<sup>35</sup> J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 362.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 364.

sibilidad de determinarlo por anticipado, tanto en el ámbito del sentido como en el de los efectos porque, a fin de cuentas, el sentido es parte de los efectos de los actos de habla. Entonces, lo absolutamente nuevo, que en otros textos de Derrida es una apuesta política importante, al ser indeterminable puede ser cualquiera cosa: lo que se considera deseable o lo que se considera indeseable. No hay manera de garantizar los efectos de los discursos; hay modos de analizarlos, de intentar prevenir ciertos efectos, pero no hay manera de controlar enteramente el discurso: *el discurso no se deja controlar*. La intencionalidad, la conciencia, serían así tantos otros efectos del discurso, es decir, la intencionalidad no desaparece, sino que se produce en cada uno de los actos de habla según esa forma general de la iterabilidad. En otras palabras, se produce un sujeto hablante cuando se habla sólo porque así interpretamos el habla; empero, esto no es necesario.

# DERRIDA Y BUTLER: PERFORMATIVIDAD, ITERABILIDAD Y SUBVERSIÓN

ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ

Quisiera que pensemos en tres cuestiones para problematizar el poder curativo, subversivo, terapéutico y transformador del lenguaje con el fin de, a la vez, preguntarnos si dicho poder puede considerarse como una estrategia política y psicoanalítica. La primera cuestión fue planteada por Jacques Derrida y justificada por él mismo como una característica inherente al signo, al lenguaje, pero también a la experiencia: la iterabilidad (en relación con la performatividad).<sup>1</sup> La segunda y tercera cuestión se desprenden de algo que Judith Butler llamó vulnerabilidad, pero vulnerabilidad en dos derivas: *al* lenguaje y *del* lenguaje. El sentido de esta discusión responde, por otro lado, a lo siguiente: ¿qué hacemos cuando vamos a la psicoanalista, cuando asistimos a un proceso terapéutico?

Anna O, quien fue una paciente de Freud y Breuer, bautizó al psicoanálisis como “una cura de la palabra”.<sup>2</sup> Antes de abundar en esta idea, hay que hacer un recorrido histórico breve para comprender lo que representa. Junto con Breuer, Freud publica en 1895 un texto

<sup>1</sup> Para una disertación más amplia respecto de este desplazamiento teórico en la obra de Jacques Derrida Cf. Rosaura Martínez Ruiz “Subvertir el trauma psíquico y el discurso de odio o sobre el poder curativo de la performatividad”, en Rosaura Martínez Ruiz (coord.), *Psicoanálisis, deconstrucción y crítica de lo psicopolítico*, México, Akal/UNAM, 2021.

<sup>2</sup> Cf. Elisabeth Roudinesco, *La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1939*, Madrid, Fundamentos, 2000.

prepsicoanalítico<sup>3</sup> que se llama *Estudios sobre la histeria*.<sup>4</sup> Esto es un hecho importante para el desarrollo de la reflexión que presento porque, antes de *La interpretación de los sueños*,<sup>5</sup> el psicoanálisis no era “una cura de la palabra”. Más bien, era un método sugestivo con el que Freud creyó, después de haber trabajado la hipnosis con Charcot, que hay cura una vez que el sujeto conoce el material reprimido (la verdad escondida en su psique, en su inconsciente).

Lo anterior se justificaba por un esquema que resultó del análisis elaborado por Freud a partir del funcionamiento psíquico de pacientes que sufrían de lo que en su momento fue denominado *histeria*: el síntoma de conversión. La histeria o trastorno de conversión<sup>6</sup> recibió este nombre porque se entendía como una dolencia psíquica que se había convertido en un mal físico, somático. En efecto, había pacientes con migrañas, episodios epilépticos, parálisis o de hecho parálisis que, al ser revisadas por los médicos para reconocer la etiología de su condición — es decir, de dónde venía el síntoma —, no se les diagnosticaba ninguna disfuncionalidad fisiológica o material que explicara el malestar. En otras palabras, no había daño neuronal ni funcional a nivel orgánico que explicara su malestar.

<sup>3</sup> Se dice que este es un escrito prepsicoanalítico porque, en términos de la historia del psicoanálisis (al menos al parecer de los que se dedican a reflexionar en su historia), se ha decidido que los textos propiamente psicoanalíticos empiezan a partir de *La interpretación de los sueños* en adelante. Los escritos que han sido publicados después de la muerte de Freud se consideran, en ese sentido, prepsicoanalíticos. Cf. François Robert, “Prólogo”, en *Obras completas*, Tomo I, Buenos Aires, Amorrortu, 2018, p. XX.

<sup>4</sup> Cf. Sigmund Freud, Josef Breuer, “Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, Tomo II, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.

<sup>5</sup> Cf., S. Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, Tomo IV-V, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

<sup>6</sup> Histeria (del griego ὑστέρα, que significa útero) es una palabra que, como sabemos, ha sido descartada como criterio analítico porque supone una lectura equivocada, que ya ha sido desmentida de muchas maneras, en la que se relaciona el malestar con la condición femenina, como si esta fuera sustancial al malestar. Más sobre esta discusión en Georges Didi-Huberman, *La invención de la histeria, Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*, Madrid, Cátedra, 2007.

Esta dificultad condujo a la comprensión de que hay algo más allá de lo corporal. Fue entonces que los médicos repararon en que las afecciones de sus pacientes eran psíquicas. Del trabajo de Charcot con Freud resultó, en fin, que el síntoma sí tenía una etiología, pero que su índole era traumática y no funcional: se desprendía de un episodio traumático o violento que o bien habían vivido las dolientes al ser vejadas de alguna manera, o bien habían reprimido en sus deseos sexuales (lo que, por supuesto, es también un acto muy violento).<sup>7</sup>

Al trabajar con ellas, Freud y Charcot se dieron cuenta de que, una vez que las pacientes habían sido sugestionadas, eran capaces de superar sus resistencias, de no censurarse y de comunicar al médico la experiencia traumática que hizo aparecer el síntoma. Esto les permitió descubrir que, en efecto, antes del malestar, siempre había, por un lado, una experiencia o una serie de experiencias de abuso sexual, acoso, o simplemente una represión y, por el otro, un sentimiento de culpa y una prohibición con respecto a los deseos que experimentaban (por ejemplo, el incesto en el complejo de Edipo).

Aquí lo importante es que Freud se da cuenta de que el síntoma desaparecía solo por un tiempo y que el malestar retornaba (o que incluso aparecía otro) a pesar de que las pacientes llegaran a comunicar, a través de la hipnosis, los acontecimientos traumáticos de los que emergía la dolencia. Es por esta observación que el padre del psicoanálisis notó que algo faltaba, pues a pesar de haber un elemento para lidiar con los males de la psique que tenía que ver con la comunicación y la toma de conciencia, no era suficiente para las pacientes.

Vale la pena llevar esta reflexión a un registro donde el síntoma aparece sobre el esquema político. Gracias a las nuevas olas del feminismo, contamos con un nuevo vocabulario para nombrar violencias que antes parecían invisibles por no poder ser llevadas al lenguaje. Sin embargo, la posibilidad de señalar algo no ha sido suficiente para cambiarlo o moverlo. Por el contrario, muchas de las violencias que

<sup>7</sup> La violencia es un elemento que se habrá que tener presente a lo largo de este escrito porque forma parte fundamental de la idea que quiero exponer.

ya han sido marcadas mediante palabras siguen siendo actuadas. Todo ello hace que surjan varias preguntas: ¿por qué hace falta repetir más de una vez un evento para observar su repercusión en la experiencia?, ¿por qué la toma de conciencia no es suficiente para movernos de un lugar de subjetivación, opresión o de opresores?

Hace falta algo más, una repetición, y esto es lo que Freud llama reelaboración cuando escribe *La interpretación de los sueños* — y por eso me importa hablar en términos de iterabilidad—. Debido a ello, en el trabajo psicoanalítico y terapéutico, el paciente tiene que ir a visitar la oficina de la psicoanalista más de una vez, tiene que repetir su historia en más de una ocasión para poder subvertirla. Cuando uno no conoce su verdad, su propia verdad, la actúa; ahí donde está el olvido, está el acto. La psique es una mediación entre una necesidad vital, un deseo o pulsión y la acción.<sup>8</sup>

La mente se formó a raíz de nuestra existencia en cohabitación. En esa medida, existimos como seres que no son autosuficientes ni capaces de producir todo lo que hace falta para sobrevivir. Por lo tanto, tenemos que modificar y actuar en el mundo de forma colectiva. La potencia para modificar la existencia tiene que ser, como dijo Hannah Arendt, un acto concertado.<sup>9</sup> Es muy importante tenerlo presente para pensar el poder subversivo y curativo del lenguaje porque no es cierto que uno puede ejercer algo así como un autoanálisis o una autoterapia. Aquí no sólo cabe preguntarnos por qué no es posible analizarse a uno

<sup>8</sup> En la medida en que somos animales, nuestros deseos y necesidades básicas solo pueden ser resueltas vía la acción. Es tan sencillo como que no somos plantas que, solo por estar bajo el sol, producen sus propios alimentos; más bien, todo el tiempo estamos obligados a mediar entre el deseo y la necesidad de actuar para satisfacerlo. Más sobre esto en Rosaura Martínez Ruiz, “Subvertir el trauma psíquico y el discurso de odio o sobre el poder curativo de la performatividad”, en Rosaura Martínez Ruiz (coord.), *Psicoanálisis, deconstrucción y crítica de lo psicopolítico*.

<sup>9</sup> “Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece al grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”. Cf. Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006, p. 60.

mismo y curarse, también hay que cuestionar nuestra posibilidad de acción para reparar en el hecho de que el lenguaje solo tiene la potencia para subvertir y devenir cura cuando es ejercido en colectividad, lo que, por cierto, tiene que ver con lo que el psicoanálisis mismo descubrió mediante la figura de Freud, quien (a pesar del mito que indica que él fue el primero en hacer uso del autoanálisis) se analizó con las cartas que escribió a su amigo Fließ.<sup>10</sup>

Todo lo anterior tiene mucha relevancia para meditar cuál es la estrategia política no violenta, sin por ello decir pacífica,<sup>11</sup> para hacerse del carácter performativo del lenguaje y subvertir la realidad. Sin embargo, es necesario, aclarar a qué me refiero cuando hago uso de dicha idea.

Por performativo estoy pensando en aquello que hace que ciertos signos y enunciados posean una fuerza de acción por medio de la cual modifican el mundo (por ejemplo, cuando se promete algo, se pide perdón o se hacen rituales tales como el bautismo y el matrimonio). Como dice Austin en *Cómo hacer cosas con palabras*,<sup>12</sup> hay palabras que, en vez de referirse a objetos concretos como si tuvieran un referente fáctico, hacen cosas. Ahora bien, estos actos no se hacen con el cuerpo sino con el lenguaje, o, dicho de otro modo, son signos que tienen un poder para transformar el mundo, son acciones lingüísticas que no necesitan de un referente material para alterar la realidad.

Hay que considerar la protesta y todos los actos que llevamos a cabo en colectivo, en asamblea, como actos performativos que transforman las cosas, aunque no sean en sentido estricto un acto lingüístico (o al menos no en el sentido en el que Austin consideró el tema de los actos del lenguaje). Por ejemplo, tomar la calle no es como tal una performatividad que se efectúa a través de las palabras, pero sí es una

<sup>10</sup> Cf. S. Freud, *Cartas a Wilhelm Fließ*, 1887-1904, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

<sup>11</sup> No hay que confundir política de la no violencia con pacifismo. Para ver más al respecto, Cf., Judith Butler, *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*, Barcelona, Paidós, 2021.

<sup>12</sup> Cf. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras, Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1990.

acción performativa en la medida en que funciona como un llamado de atención destinado a cambiar la realidad que, además, no podría ejercerse de manera individual, sino que requiere ser ejercido mediante el poder de la colectividad.

Ese poder transformador del lenguaje, que es colectivo o no es, no tiene que ver con una develación, como si aportáramos todos los elementos necesarios para cambiar la trayectoria de un problema al revelar el significado intrínseco de algún evento. Más bien, el potencial transformador del lenguaje actúa como puesta en marcha del sentido por medio de la subversión. Por ejemplo, visibilizar las injusticias que provienen de la cultura del patriarcado no ha implicado que se hayan resuelto los problemas que dicha cultura atrae. Por el contrario, ha sido necesario reelaborar la cuestión mediante distintas formas: desde la toma de las calles hasta la insistencia en continuar discutiendo el tema; desde su presencia en tribunales hasta las conversaciones en comunidad para inventar un vocabulario que ponga en movimiento el mundo para transformarlo. La palabra *queer*, a la que regresaré más adelante, es otro lugar ejemplar para visualizar cómo se subvirtió el sentido de una palabra que antes funcionó como un insulto.

Decir que la performatividad del lenguaje solo puede ser en colectivo no es una afirmación vacía puesto que el lenguaje es, en sí mismo, una producción sociohistórica. El individuo no nace y habla, de manera espontánea, un idioma propio; más bien, no es nada antes de acontecer como un ser lingüístico. Esto significa que somos algo anterior incluso a nuestra propia irrupción material en el mundo. Por poner un ejemplo, antes de poseer el discernimiento para comprender lo que implica la noción de género, ya hay un montón de cosas, definiciones y palabras que delimitan lo que somos y seremos.

Incluso en los espacios privilegiados, como son las universidades, donde ese conjunto de preconcepciones que forman nuestro lenguaje ha pasado por procesos de subversión, hay una historia de activismo político y de distintas marcas que han ido abriendo el horizonte para permitir que el lenguaje se deslinde de ciertas operaciones. Esto implica que, de antemano, ya se habían puesto en marcha diferentes es-

trategias que solo acontecen dentro de la comunidad que permite su aparición. Si nos remontamos más atrás, es inminente preguntarnos no solo por qué tenemos el poder de hacer cosas con palabras, sino también reflexionar acerca de cómo ese hecho le da sentido a la política de la no violencia, cómo la posiciona como un proyecto que tiene sentido.<sup>13</sup>

Vamos con el siguiente término que nos incumbe para seguir determinando lo que el lenguaje puede: la iterabilidad. Iterabilidad quiere decir repetición en diferencia y, en contraste con la performatividad, que es una característica de solo algunos signos, es una determinación universal de todo signo. Derrida dice que un signo es tal si y solo si es iterable.<sup>14</sup> Dicho de otro modo, solamente es un signo aquello que puede repetirse en contextos distintos. Derrida también afirma que, si bien no hay signos sin contexto, ningún contexto puede saturar el sentido del signo:

- 1) Un signo escrito, en el sentido corriente de esta palabra, es así, una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y que puede dar lugar a una repetición en la ausencia y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido [...]
- 2) del mismo modo, un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto; más aún, esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental, sino la estructura misma de lo escrito... Tratándose ahora del contexto semiótico e interno, la fuerza de ruptura no es menor: a causa de su iterabilidad

<sup>13</sup> Este tema atraviesa otras complicaciones. Para estudiar por qué el proyecto político de la no violencia, que no implica que no haya situaciones específicas en las que sea necesario tomar las armas, es una proposición que ofrece alternativas eminentes vía herramientas lingüísticas de negociación (como tomar las calles, cerrar la circulación, hacer huelgas, etcétera), recomiendo el texto de J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004.

<sup>14</sup> “[...] todo signo en general es de estructura originariamente repetitiva”. Cf. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1985, p. 107.

esencial siempre podemos tomar un sintagma escritor fuera del encadenamiento en el que está tomado o dado, sin hacerle perder toda posibilidad de funcionamiento, si no toda posibilidad de “comunicación”, precisamente... Ningún contexto puede cerrarse sobre él. [...] 3) esta fuerza de ruptura se refiere al espaciamiento que constituye el signo escrito: espaciamiento que lo separa de los otros elementos de la cadena contextual interna... pero también de todas las formas del referente presente... objetivo o subjetivo”<sup>15</sup>

¿Qué quiere decir Derrida con esto? Que el sentido del signo solo es posible en la medida en que se relaciona con otros signos y, a la vez, que tampoco está colmado hasta la imposibilidad de su transformación. Por el contrario, su sentido puede modificarse. La posibilidad de que esto ocurra tiene que ver con que se inserte en un contexto distinto y se repita mediante su inmersión en un espacio de performatividad distinto: “Para decirlo, desde ahora, de la forma más escueta, querría demostrar que un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien que no está nunca asegurada o saturada su determinación”.<sup>16</sup> Por ejemplo, la palabra *queer* era un insulto en un momento histórico cuyo significado no solo fue alterado una vez que fue dispuesto en una situación de lucha por los derechos de la comunidad LGTBTTI+; además, se subvirtió a partir de su uso en un contexto de orgullo que fue constantemente reiterado hasta tornarse en una palabra que signa lo opuesto de lo que antes demarcaba. Nos tenemos que dar cuenta de que la posibilidad de cambiar el mundo en asamblea tiene que ver con que sí se puede, y sí se ha podido, modificar un sinnúmero de cosas en el mundo a través del lenguaje en virtud de su carácter performativo e iterativo.

<sup>15</sup> J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 358-359.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 351.

Es momento de revisar un último tema: la vulnerabilidad *al y del* lenguaje. Judith Butler<sup>17</sup> se refiere, con este planteamiento, a que, en tanto seres lingüísticos, en la medida en que somos y estamos hechos de lenguaje a través de una subjetivación que no puede ser sino lingüística, somos vulnerables al modo en el que el lenguaje nos delimita. En otras palabras, somos susceptibles a la agresión lingüística, por ejemplo, cuando nos insultan, y esto produce un efecto somático en nosotros. La vulnerabilidad, por otro lado — y esto es lo más importante —, no es algo que se pueda superar. Debido al modo en el que el lenguaje puede afectarnos, el proyecto político que se vislumbra en este juego entre la subversión y la iterabilidad de la palabra no pretende desentenderse de ella, sino comprenderla en su posibilidad como — esta es ya es mi interpretación — apertura erótica.

Por apertura erótica quiero decir que la vulnerabilidad es estar abierto al otro, para bien o para mal. Siempre somos vulnerables, y precisamente por eso el cuidado modifica nuestro estar en el mundo. Esto significa que no solo se es susceptible al lenguaje a través del modo en que se inscribe en ciertos esquemas de dominación y opresión; también somos susceptibles a él en la medida en que puede utilizarse para transformar la realidad a través de diversos modos de performatividad urdidos desde la cura. Si eres vulnerable, eres modificable y, a pesar de la historia patriarcal del término que nos ha llevado a asociar vulnerabilidad con debilidad como si fuese una situación por superar, la vulnerabilidad es una característica inherente a lo vivo que no necesariamente se estructura como ausencia de potencia, sino como apertura al cuidado. Cuando Judith Butler habla de vulnerabilidad y resistencia, se refiere, entonces, a una conjunción,<sup>18</sup> es decir, a que

<sup>17</sup> Para una revisión más detallada del planteamiento de Butler, véase J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004.

<sup>18</sup> Además, esto tiene que ver con otra característica: la interdependencia, que es una función mediante la cual también se puede pensar la política de no violencia. Somos seres interdependientes que, para poder actuar, requerimos todo el tiempo de otros. A la vez, la interdependencia funciona como una característica que nos permite aprender, amar y cultivar en la medida en que da oportunidad de pensarnos en relación

somos ambas cosas, seres sensibles a las afecciones y, por eso mismo, posibilitados para resistir y transformar el lenguaje.

¿Qué pasa, de acuerdo con todo lo dicho aquí, en un proyecto político de no violencia? No es amar al prójimo así nada más porque sí, porque las políticas de no violencia implican una agresión en un sentido positivo y transformador por medio de acciones performativas que entrañan un ejercicio de intervención cuyo objetivo implica vulnerar el espacio social en juego. Hay que distinguir entre agresión, rabia y violencia. Las razones por las que ha de evitarse la violencia no son morales ni religiosas, sino estratégicas porque, desde este horizonte, el lenguaje y la performatividad de nuestros cuerpos es fundamental para reelaborar el lenguaje como cura y acción en el mundo.

con el otro y delimitar el espacio político como una trama de conexiones y nexos en los que toda decisión e intervención se articula, posibilita y ejerce en comunidad, lo que implica que toda alteración del espacio social acontece amalgamando a todos los sujetos que conforman el colectivo, incluso si tienen intereses opuestos. Cf. Judith Butler, *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*, Barcelona, Paidós, 2021.

# FOUCAULT: LENGUAJE Y SUBJETIVIDAD

BILY LÓPEZ

El objetivo fundamental de este texto consiste en mostrar cómo funcionan teóricamente las tres etapas fundamentales del pensamiento de Michel Foucault — a saber, arqueología, genealogía y subjetivación—, para así mostrar que el hilo conductor de la obra del filósofo francés es la construcción de subjetividades desde una perspectiva analítica fundada en el lenguaje que se inicia con la arqueología, que pasa por la genealogía, y que se decanta con fuerza hacia las formas de subjetivación. En este recorrido, también se pretende mostrar cómo los planteamientos de Foucault se distancian de conceptos tradicionales y modernos, como *verdad*, *sujeto*, *discurso* e *historia*, y cómo este distanciamiento le posibilita llevar a cabo análisis complejos, novedosos y no lineales de los que, hasta la fecha, se puede seguir aprendiendo.

## Sobre la subjetividad y la experiencia

En tanto acucioso lector de la hermenéutica de la sospecha — Marx, Nietzsche y Freud—, Foucault aprendió desde muy temprano a pensar a contracorriente de una buena parte de los ideales que sostuvieron la modernidad y la ilustración. Presupuestos como la verdad, el bien, la ciencia o el progreso, otrora incuestionables como artífices de la civilización, no tienen en su pensamiento el carácter rector que tuvieron en gran parte de los pensadores de los siglos XVIII y XIX. De entre todos ellos, el presupuesto de un sujeto racional, libre, autónomo y autofundado es acaso el más refutado por las críticas del pensador francés. Para Foucault, el sujeto no es fundamento, sino resultado; no es subs-

tancial, sino histórico, accidental; no tiene ningún *telos* inmanente ni trascendente, sino que es producido por múltiples contingencias; no sólo es racional, sino también pasional, emocional, afectivo, material.

Sin embargo, pese al gran influjo de la hermenéutica de la sospecha en su pensamiento, Foucault es también un minucioso lector de esos autores frente a los que se yergue la tardomodernidad. Su tesis de licenciatura en filosofía fue sobre Hegel. Y el complemento de su tesis doctoral fue una traducción de la *Antropología en sentido pragmático*, de Kant, acompañada por un notable estudio crítico.<sup>1</sup> De tal modo, para él, pensar contra los presupuestos del pensamiento moderno implica simultáneamente pensar a partir de esos presupuestos, examinarlos, criticarlos, discutirlos, ponerlos a prueba, y, sobre todo, aprender de ellos, retomar todo lo que en ellos hay de provocador y estimulante para, con ellos, avanzar en la construcción de su propio proyecto filosófico. Por estas razones, y no sin cierto carácter paradójico, el punto de partida de Foucault con respecto a la subjetividad son las elaboraciones kantianas y hegelianas con respecto a la experiencia (*Erfahrung*) y el saber (*Wissen*), pues en ellas se encuentran las claves para la constitución de la subjetividad en la modernidad racionalista.

De Kant retoma varias lecciones. La que hay que señalar aquí en primera instancia es esa que no sólo él, sino toda filosofía seria, aprendió del filósofo de Königsberg, a saber, que no tenemos un acceso puro ni privilegiado a la verdad, sino que toda verdad está mediada por la humana forma del conocimiento; por esta razón, la pregunta por el en-sí de los fenómenos carece de sentido, en tanto que ellos siempre son para-nosotros; por ello, conviene hacer una investigación sobre nuestra forma de conocer la verdad, antes que buscar la verdad por sí misma.<sup>2</sup> Esta convicción orilló a Kant a emprender una *crítica de la razón* que buscara las condiciones de posibilidad para el conocimiento de los objetos; como se sabe, la empresa kantiana establece al sujeto

<sup>1</sup> Cf. Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

<sup>2</sup> Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México, FCE, UNAM, UAM, 2009.

trascendental como el fundamento del humano conocimiento; en efecto, a partir del establecimiento del espacio, el tiempo y las categorías del entendimiento como condiciones trascendentales a priori de toda experiencia de un sujeto (*Subjekt*), Kant fue capaz de mostrar que es posible establecer cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo.

Con una lectura crítica del procedimiento kantiano, Foucault asume que no hay verdad que no descansa en ciertas condiciones de posibilidad que propicien su conformación. No obstante, su crítica cercanía con el pensamiento de Hegel le impide asumir al sujeto trascendental como fundamento del conocimiento, en tanto que dicho sujeto está fuera del tiempo y la historicidad — pues el espacio, el tiempo y las categorías, en su trascendentalidad, serían los mismos en todo sujeto en cualquier momento de la historia—. Para Hegel, la trascendentalidad ahistórica del sujeto planteado por Kant es uno de los principales errores en el pensamiento del filósofo de Königsberg, que sólo piensa lo finito en abstracto, y que por ello engendra únicamente “quimeras cerebrales”.<sup>3</sup> Para captar la verdad, según Hegel, es necesario asumir que el único sujeto es el absoluto, y que la conciencia (*Bewusstsein*) — es decir, el ser del ser humano— es sólo un momento de ese sujeto que se construye con la experiencia de los objetos. De lo que se trata, para Hegel, es de introducir el tiempo y el devenir en la construcción de la verdad, de mostrar que un ser humano es lo que es en virtud de los contenidos de saber que tiene su conciencia, y que ese saber es un proceso autopoiético entre la conciencia y sus objetos. Ese movimiento dialéctico entre conciencia y objeto “en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero”, es lo que Hegel llama “experiencia”.<sup>4</sup>

Entre el fuego cruzado de la experiencia kantiana y hegelianamente concebida, Foucault — al no asumir la hegeliana teleología de la historia ni el aplastante peso del espíritu objetivo— construye sus propias

<sup>3</sup> Georg Wilhem Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo III, México, FCE, 1997, p. 424.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1998, p. 58.

hipótesis respecto del proceso de construcción de la subjetividad asumiendo, con Kant, que todo saber procede de ciertas condiciones de posibilidad, y, con Hegel, que esas condiciones son el resultado de un proceso histórico que las construye y modifica; con la salvedad de que las condiciones, en este sentido, no son trascendentales a la manera kantiana, y el proceso histórico no es necesario ni teleológico, sino contingente e incluso azaroso.

Una tercera influencia que hay que destacar en el pensamiento de Foucault viene de Heidegger, o quizá de todo el espíritu de la época que, de la mano de Nietzsche, aprendió a sospechar del saber en la constitución de lo humano. Como se puede apreciar, la experiencia kantiana y hegelianamente concebida intenta fundamentar la ontología del ser humano en cierta forma de concepción del saber. Un movimiento que se encuentra en Nietzsche, pero que el pensamiento de Heidegger llevó a cabo de manera decisiva desde *El ser y el tiempo*,<sup>5</sup> consiste en desplazar al saber de su lugar privilegiado en la constitución ontológica del ser humano, y con ello mostrar dos cosas elementales, a saber, que el conocimiento o saber no es una instancia pura e inmaculada que se fundamenta a sí misma, y que su procedencia está inextricablemente relacionada con los sentidos, los sentimientos, las pasiones, el lenguaje, la historia, la comunidad, la apertura, la indeterminación y muchas otras instancias igual de originarias en la constitución ontológica de los seres humanos.

Así, con estas prerrogativas ontológicas de fondo en torno a la subjetividad, la experiencia y el saber, el filósofo francés construye diferentes escenarios de análisis que concibe como “focos de experiencia” — como la locura, la enfermedad, la criminalidad y la sexualidad— a partir de los cuales realiza sus investigaciones. Se trata de comprender la experiencia en el interior de cada uno de estos focos para mostrar que en cada uno de ellos se articulan “primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por

<sup>5</sup> Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2012.

último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles”.<sup>6</sup> A través de estos tres ejes, inextricablemente unidos y siempre atravesados por el lenguaje, Foucault analiza con énfasis diferentes a lo largo de su obra los focos de experiencia arriba mencionados.

## Lenguaje y arqueología

En sus primeras obras — de *Historia de la locura* a *Las palabras y las cosas*—, Foucault hace un énfasis analítico en el saber; en ellas se trata de “desplazar el eje de la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes, y estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción”.<sup>7</sup>

Se trata, en este sentido, de prácticas discursivas, no de verdades positivas; de formas de veridicción, no de verdades indiscutibles. En todas las obras que componen esta primera etapa del pensamiento foucaultiano se asiste a un despliegue de análisis de los discursos que en una época específica se construyeron alrededor de uno o varios objetos, no con la finalidad de saber si esos discursos son o no verdaderos, sino con la finalidad de analizar meticulosamente cómo los discursos se relacionan entre sí para autovalidarse y legitimarse, para mostrar algo como verdadero. Con este tamiz, se puede observar con facilidad que ninguna verdad es evidente de suyo, sino que necesita de ciertas condiciones para serlo. Para Foucault, dichas condiciones se encuentran en el discurso mismo y en su historicidad.

Que en cierta enciclopedia china los animales se clasifiquen en “a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de cabello, l) etcétera, m) que aca-

<sup>6</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 19.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 20.

ban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas”<sup>8</sup> no es más extravagante que el hecho de que los seres humanos sean considerados una especie diferente de los chimpancés, de quienes se distinguen con un honroso .8 % de su ADN. ¿Qué hace esto posible?, ¿con base en qué clasificamos las cosas?, ¿qué criterios utilizamos para ordenar el mundo sin caer, aparentemente, en la arbitrariedad? La respuesta está en el lenguaje y, más específicamente, en el discurso, en sus usos, en su historia. Por ello, es necesario realizar un trabajo arqueológico sobre el saber, para mostrar cómo debajo de una cosa que aparece como verdadera, hay varios estratos discursivos que históricamente se han constituido de tal forma que son capaces de sostener dicha verdad.

Es precisamente en *La arqueología del saber* que Foucault, después de tres arduos libros, hace una pausa para explicitar qué es lo que, teórico-metodológicamente hablando, ha estado aconteciendo en esas obras. Como bien ha notado Deleuze, la arqueología “es una teoría de los enunciados”.<sup>9</sup> Esta afirmación es correcta sólo si se comprende hasta el fondo qué es lo que Foucault construye como *enunciado* y cuál es su relación con las prácticas discursivas.

Foucault desmarca su concepto de enunciado de la proposición en el ámbito de la lógica, de la frase en el de la gramática, y de los actos de habla en el pragmatismo. Enunciar no sólo es decir, escribir, significar o hacer algo con palabras, sino que es una función de acontecimiento que se da en el discurso. “Un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo”.<sup>10</sup> Los ejemplos que el propio Foucault utiliza para señalar al enunciado son muy ilustrativos: las conjugaciones de los verbos dispuestas en columnas en una gramática son enunciados, un cuadro de clasificación de las

<sup>8</sup> Jorge Luis Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 2002, p. 158. Cf. M. Foucault, “Prefacio”, en *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, p. 1.

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 11.

<sup>10</sup> M. Foucault, “Las unidades del discurso”, en *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2001, p. 46.

especies botánicas está hecho de enunciados, “un árbol genealógico, un libro de contabilidad, las estimaciones de una balanza comercial son enunciados”,<sup>11</sup> las ecuaciones matemáticas y algebraicas, un gráfico, una curva de crecimiento, una pirámide de edades, todo esto conforma enunciados. Como se ve, no se trata de una unidad abstracta e independiente, definida por sí misma, sino que es más bien una función de existencia que pertenece a los signos y que los dota de inteligibilidad en el interior de los discursos en los que se formulan. Se trata de “una función que cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles y que las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio”.<sup>12</sup>

En tanto que acontecimiento discursivo (*événement discursif*), el enunciado tiene la doble función de hacer aparecer algo en donde ya existían las condiciones discursivas de su propia aparición — y de este modo contribuye a la consolidación de la regularidad del propio discurso—, así como de irrumpir en medio de las regularidades discursivas para trastocarlas. La teoría heliocéntrica no apareció en el siglo XII porque no existían las condiciones discursivas para formularla ni para hacerla inteligible; cuando Copérnico la formuló, dichas condiciones ya existían, pero aún no eran suficientes para hacerla aceptable; tuvieron que pasar diferentes acontecimientos, asimismo discursivos, en el ámbito de la ciencia y otras disciplinas —incluida la teología— para que por fin pudiera saberse o “verse” con claridad que los planetas giran alrededor del sol.

El enunciado-acontecimiento consiste en eso: *hacer visible lo enunciable*. Y lo hace en el interior de los discursos entendidos como dominio general de todos los enunciados, como grupo individualizable de enunciados, y como práctica regulada de cierto número de ellos.<sup>13</sup> En este sentido, las prácticas discursivas no son sino la puesta en marcha de los enunciados que, en una época específica, determi-

<sup>11</sup> M. Foucault, “Definir el enunciado”, en *La arqueología del saber*, p. 137.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>13</sup> *Ibid.*, M. Foucault, “Definir el enunciado”, en *La arqueología del saber*, p. 132.

na la visibilidad o la invisibilidad de aquello que se enuncia o no. La inteligibilidad de los enunciados depende, en este sentido, de lo que Foucault comprende como *archivo*, que no es sino “el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados”.<sup>14</sup> El archivo es, primero, la ley general de lo que puede ser dicho, pero es también un sistema de ordenamiento que impide que todas las cosas dichas se dispersen o amontonen indefinidamente y que, por el contrario, encuentren su lugar en espacios destinados a ellas, que se compongan entre ellas, que se relacionen de diferentes maneras o se difuminen en el olvido. Hay archivos discursivos en diferentes momentos de la historia que, por ejemplo, hicieron visibles y vivibles en diferentes grados las diferentes preferencias sexuales de las personas; en cambio, hay otras etapas históricas cuyos archivos discursivos no sólo han ocultado, sino que han condenado y proscrito dichas preferencias.

Esta relación entre enunciado, discurso y archivo, es la que Foucault examina en los discursos sobre la medicina y la locura en la época clásica, descubriendo, a través de ella, cómo los enunciados procedentes de diferentes disciplinas encontraron la manera de crear campos de visibilidad e inteligibilidad que posibilitaron saberes, diagnósticos y prácticas diferentes en periodos relativamente cortos de tiempo en torno a la enfermedad y la locura. Ciertos comportamientos, en determinadas épocas, aparecen como formas de locura en virtud de los enunciados y el archivo que cada época produce. Basta leer comparativamente las diferentes versiones del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) a lo largo del tiempo, y acompañar esa lectura con el contexto de lo que en otros ámbitos epistémicos y políticos ha estado ocurriendo, para verlo con claridad.

En este sentido, través del análisis arqueológico, se ha podido constatar que la locura no es una entidad clínica uniforme, que no es algo dado de una vez y para siempre, sino que es el producto de diferentes formas de enunciación que convergen en un determinado momento para hacerla aparecer como tal. Análogamente, de este análisis se

<sup>14</sup> M. Foucault, “El a priori histórico y el archivo”, en *La arqueología del saber*, p. 221.

desprende que no sólo la locura está sometida a estos ordenamientos, sino que todo saber y disposición de *lo real* se constituye a partir de la relacionalidad y la historicidad de las prácticas discursivas que se autoimplican en la construcción de sus objetos.

### Genealogía, lenguaje y poder

Una vez construida su metodología de análisis de los discursos, en 1970 Foucault sucede a Jean Hyppolite en el Collège de France, y en su lección inaugural dicta la conferencia que hoy conocemos como *El orden del discurso*. En dicho texto, advierte que en la actividad discursiva existen “poderes y peligros difíciles de imaginar [...] luchas, victorias, heridas, dominaciones, servidumbres”.<sup>15</sup> A lo largo de este trabajo, con la convicción de que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha”,<sup>16</sup> Foucault hace una acuciosa radiografía en torno a los procedimientos mediante los que la sociedad conjura el poder acontecimental de los enunciados mediante la censura, la exclusión, las disciplinas, la autoría y los rituales de habla, entre otros procedimientos. Con este análisis, el filósofo de Poitiers da un viraje decisivo hacia el segundo énfasis analítico de su producción teórica: las matrices normativas de comportamiento para los individuos.

En 1971, aparece *Nietzsche, la genealogía, la historia*, texto en el que este viraje analítico se encuentra con dos aspectos metodológicos fundamentales para su propia constitución, a saber, la historia y el cuerpo. De la mano de Nietzsche, Foucault reorienta y especifica su ya de por sí extravagante metodología histórica — que consiste en la reconstrucción de los acontecimientos por medio del análisis de los discursos—, y puede aclarar que en el análisis arqueológico no existe una sucesión necesaria ni lineal de los acontecimientos. A través del análisis de la procedencia (*Herkunft*) y la emergencia (*Entstehung*) para sustituir la

<sup>15</sup> M. Foucault, *El orden del discurso*, México, Tusquets, 2014, p. 13.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 15.

quimera del origen (*Ursprung*). Foucault muestra que la historia “no es un *continuum*, sino una discontinuidad que se inscribe en la superficie de los cuerpos, una serie de azares que pueden seguirse a través de sus marcas”,<sup>17</sup> que no son sino el resultado de diferentes ejercicios de poder realizados en el interior de escenarios específicos de discurso. “El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven)”.<sup>18</sup> La genealogía es situada, de esta forma, “en la articulación del cuerpo y la historia”.<sup>19</sup>

Se trata del cuerpo, de sus marcas. Se trata de rastrear cómo los discursos se inscriben en los cuerpos de los individuos para dirigir sus conductas. No sólo se trata del saber ni, incluso, del poder. En los textos que van de *Vigilar y castigar* hasta el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, “el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula, y ni siquiera las instituciones de poder o las formas generales o institucionales de dominación, sino en estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros”.<sup>20</sup> Es decir, se trata de examinar otro aspecto de la formación o construcción de las subjetividades, relacionado con lo ético-político.

Estas técnicas y procedimientos para conducir las conductas pueden ser comprendidas como una serie de poderes que se ejercen directamente sobre la vida en sus diferentes registros; por ello, Foucault las comprende como *biopoder*. Éste tiene dos registros fundamentales, *anatomopolítica* y *biopolítica*. Cuando se habla de la primera se habla de las técnicas propias de las sociedades disciplinarias, en las que por medio del castigo, el estímulo y la vigilancia, se disciplina a los cuerpos de los individuos para cumplir con funciones específicas; se trata de un poder que se ejerce en las prisiones, el ejército y los hospitales de

<sup>17</sup> Bily López, “Foucault, la genealogía, la historia”, en Rebeca Maldonado, *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontología de la historia*, México, FFYL-UNAM, Itaca, 2017, p. 263.

<sup>18</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 32.

<sup>19</sup> *Id.*

<sup>20</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 20.

manera muy clara, pero que también es propio de la escuela, el taller y la familia; la disciplina de la anatomopolítica no es necesariamente negativa —de hecho, ninguna forma de poder lo es—, su rango va del castigo al estímulo, de la tortura a la educación formativa; es la responsable de generar hábitos, creencias, habilidades, restricciones y propensiones. Por otra parte, cuando se habla de biopolítica se habla de una tecnología de poder que no excluye a la técnica disciplinaria, sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y la complementa; se trata de una tecnología que “está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forman, al contrario, un masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera”.<sup>21</sup> La biopolítica es una forma de gubernamentalidad cuya racionalidad se fundamenta en el cálculo, la administración y el máximo aprovechamiento de los recursos en el interior de un territorio, incluida la población que lo compone. Este ejercicio gubernamental no es posible al margen del modo de producción capitalista, así como del liberalismo económico surgido en Europa en el siglo XVIII. Mediante ambas tecnologías, advierte Foucault, se disciplina, vigila, controla y regula a los individuos y las poblaciones.

Es a partir de esta radiografía de los diferentes ejercicios de poder que Foucault rastrea en los discursos de los siglos XVII y XVIII que se desprende su imagen como teórico del poder. No obstante, como se colige de las líneas trazadas arriba, su preocupación por el poder es sólo un inciso, un apartado en la totalidad de su proyecto filosófico, que no se comprende a cabalidad si no se tiene presente la forma en la que teórico-metodológicamente funcionan arqueología y genealogía en relación con los discursos y la subjetividad. Más aún, el propio Foucault insiste una y otra vez en que “no existe un poder, sino varios

<sup>21</sup> M. Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, México, FCE, 2006, p. 220.

poderes”.<sup>22</sup> Esta pequeña precisión es importante, puesto que, a través de ella, se deja de concebir al poder de manera jurídica — restrictiva, punitiva y vertical—, y se le coloca en un plano de inteligibilidad que obliga a hacer análisis que vayan más allá de la tiranía, el despotismo y la obligatoriedad desde la que se le suele considerar. Así lo dice el autor:

Poderes quiere decir formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente, por ejemplo en el taller, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde hay relaciones serviles. Todas estas son formas locales, regionales de poder, que tienen su propio modo de funcionamiento, su procedimiento y su técnica. Todas estas formas de poder son heterogéneas. Así pues, no debemos hablar del poder si queremos hacer un análisis del poder, sino que debemos hablar de los poderes e intentar localizarlos en su especificidad histórica y geográfica.<sup>23</sup>

Tomando en cuenta que esta precisión se desprende en buena medida de los análisis arqueológicos y genealógicos, se puede afirmar que es relevante en la medida en la que, teórica y metodológicamente hablando, obliga a todo análisis sobre diferentes formas de ejercicios de poder a situarse histórica, geográfica y discursivamente, en un territorio específico y singular. Además, obliga a considerar que en una situación de dominio nunca hay un solo poder ejerciéndose, sino que hay una multiplicidad de poderes en escena y es obligación del analista dar cuenta de ellos. Simultáneamente, la precisión es relevante porque permite advertir que el poder no es un ejercicio exclusivo de una clase, una élite o una institución, sino que se encuentra repartido en forma de mallas o redes cuyas líneas se conectan de maneras múltiples, lo cual permite advertir que los ejercicios de poder son susceptibles de ser encontrados justo ahí en donde menos se sospecha, y siempre en

<sup>22</sup> M. Foucault, “Las mallas del poder”, en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 892.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 892-893.

relación con formas específicas de saber. “Podemos decir de cualquiera que sabe algo: ‘Usted ejerce el poder’”.<sup>24</sup>

Si los discursos se inscriben en los cuerpos, si los poderes se operan en y a través de los discursos, y si el devenir de la historia puede descifrarse desde la emergencia contingente de tecnologías de poder operadas desde diferentes formas de discurso, entonces vale la pena volver a pensar, una y otra vez, a cada instante, cuál es la consistencia de nuestra actualidad, de nuestro presente; vale la pena interrogar a cada momento cuáles son los poderes que ejercemos y que nos están ejerciendo para construir la regularidad discursiva en la que solemos habitar.

### Subjetivación y lenguaje

Para el año de 1980, fecha en la que Foucault imparte el curso que ahora conocemos como *Del gobierno de los vivos*, el profesor del Collège de France ha advertido con claridad, vía el análisis de los discursos desde una perspectiva arqueológico-genealógica, que entre los siglos XVII y XVIII surgen formas de gobierno cuyo objetivo fundamental es el disciplinamiento y el control de la vida. A través del análisis de diferentes dispositivos y tecnologías de poder que se ejercen sobre los individuos y las poblaciones en esa época, se puede comprender, a manera de refracción, cómo es que diferentes tecnologías de poder que se ejercen en las sociedades contemporáneas son capaces de entrometerse en el diseño de la existencia hasta en sus más mínimos detalles. Los órdenes de poder-saber creados histórica y discursivamente pueden comprenderse como formas de gobierno construidas a través de la disciplina y el control que, auxiliadas por diferentes prácticas discursivas y sus respectivas conexiones, han diseñado un mundo de regularidades discursivas en el que queda poco espacio para el disenso. La construcción del saber, su erección como autoridad en el diseño del mundo, posibilita que los individuos no sólo permitan su intromisión en la existencia,

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 905.

sino que la anhelan, la deseen y la soliciten.

Frente a ello, es necesario trazar una salida posible. Por eso es preciso advertir que el tercer énfasis analítico en el pensamiento de Foucault, a saber, ese que se refiere a los modos de existencia virtuales para sujetos posibles, constituye un desplazamiento teórico que “consistió en el hecho de que, en vez de referirme a una teoría del sujeto, me pareció que habría que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto”.<sup>25</sup> Dicho énfasis, con desplazamiento incluido, tiene lugar desde épocas muy tempranas en su pensamiento, aunque se materializa con mayor claridad hasta principios de los años ochenta; y en él, por supuesto, el lenguaje también ocupa un lugar preponderante.

Tan temprano como 1963, con su estudio titulado *Raymond Rousset*,<sup>26</sup> Foucault se empeña en buscar en la literatura de dicho autor estrategias discursivas que muestren las potencias desdobladoras del lenguaje por medio de las cuales se puedan descubrir espacios desconocidos, insospechados, para poblarlos con cosas nunca antes dichas. Caso análogo ocurre con el *Prefacio a la transgresión*<sup>27</sup> y *El lenguaje al infinito*<sup>28</sup> — ambos de la década de los años sesenta—, en los que, a través de Sade y Bataille, explora las posibilidades “de ir hasta el final de lo posible”<sup>29</sup> por medio del lenguaje y así abrir espacios no saturados de sentido que acontecimentalmente posibiliten la aparición de lo insospechado, o bien, la “desaparición del sujeto filosófico”,<sup>30</sup> tan codificado y regulado por las estructuras discursivas del lenguaje filosófico.

Consecuente con el método arqueológico de análisis de los discursos, este vector del pensamiento foucaultiano se despliega, asimismo, sobre el lenguaje, y busca en él las posibilidades de creación y

<sup>25</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 21.

<sup>26</sup> Cf. M. Foucault, *Raymond Rousset*, México, Siglo XXI, 2012.

<sup>27</sup> Cf. M. Foucault, “Prefacio a la transgresión”, en *Obras esenciales*, pp. 145-160.

<sup>28</sup> Cf. M. Foucault, “El lenguaje al infinito”, en *Obras esenciales*, pp. 161-170.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>30</sup> M. Foucault, “Prefacio a la transgresión”, en *Obras esenciales*, p. 154.

transgresión generadas por las prácticas discursivas analizadas en la arqueología. El lenguaje, de esta forma, no sólo tiene la potencia estatutaria y ordenadora de *lo real*, ni sólo se hiende en la profundidad de los cuerpos para disciplinarlos, controlarlos y modelarlos, sino que en él también habita una potencia disruptiva que hace posible la resistencia frente a las realidades que en él se han orquestado.

En este sentido, el desarrollo de los últimos seminarios de Foucault — que ahora conocemos como *La hermenéutica del sujeto*,<sup>31</sup> *El gobierno de sí y de los otros*,<sup>32</sup> y *El coraje de la verdad*<sup>33</sup> —, en los que se emprende un furioso análisis sobre la inquietud de sí mismo (*epimieleia heautou*) y el hablar franco (*parrhesía*), no hace sino valerse de los mismos análisis de discurso de los que se vale la arqueología y la genealogía, pero esta vez haciendo énfasis en buscar cuáles fueron las prácticas ético-discursivas que en el mundo antiguo se dispusieron para construir prácticas de sí mismo que hicieran frente a la regularidad discursiva establecida por diferentes formas de enunciación mayoritaria.

Si se mira con cuidado, dicho énfasis analítico está en perfecta consonancia con el análisis de los poderes reseñado en el apartado anterior de este texto. En el tomo primero de *Historia de la sexualidad*, Foucault afirma que “donde hay poder hay resistencia”, y que “ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”.<sup>34</sup> Este principio teórico-metodológico permite pensar que la única diferencia entre poder y resistencia es un efecto de dominación: ahí donde un poder domina, una resistencia surge. La búsqueda *ex profeso* de estrategias de resistencia en diferentes formas de subjetivación a lo largo de la historia posibilita, al menos en teoría, la puesta en marcha de técnicas imaginativas que produzcan, desde todos los espacios discursivos

<sup>31</sup> Cf. M. Foucault, *La Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México, FCE, 2006.

<sup>32</sup> Cf. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, FCE, 2010.

<sup>33</sup> Cf. M. Foucault, *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, FCE, 2010.

<sup>34</sup> M. Foucault, “Método”, en *Historia de la sexualidad*, vol. 1, México, Siglo XXI, 2002, p. 116.

posibles, estrategias de resistencia que hagan frente a las tecnologías y dispositivos de poder que gobiernan las vidas de los individuos y las poblaciones.

De lo que se trata es de liberar el poder acontecimental de los enunciados, ese poder que intenta sustraer el orden del discurso, esa potencia transgresora, ilimitada, que instaura el orden de los acontecimientos mismos. Después de todo, si las tecnologías de poder acontecen en el lenguaje, es este mismo lugar en el que puede acontecer aquello que les haga frente; es posible que la construcción de la subjetividad se lleve a cabo desde la transgresión discursiva frente a la regularidad, también discursiva, en la que se dispone el mundo.

### A modo de cierre

Quizá el libro más enigmático y potente de Michel Foucault siga siendo *Las palabras y las cosas*. En su prólogo se asiste al trazo y despliegue de uno de los más apremiantes problemas no sólo para la filosofía, sino para la existencia toda: el problema de lo Mismo y lo Otro.<sup>35</sup> En este problema se entreteje y se pone en cuestión ni más ni menos que la regularidad del mundo, su disposición, sus espacios, sus visibilidades. ¿Cómo hemos hecho para disponer el mundo como lo hemos dispuesto, con sus formas, sus colores, sus series, sus relaciones, sus semejanzas y sus diferencias? ¿Podría ser de otra forma?

En apenas nueve páginas de prólogo, Foucault es capaz de insinuar, muy a su manera, que la composición ontológica de lo que llamamos mundo está tejida en el espacio discursivo, en ese no-lugar que es el lenguaje; es capaz de mostrar que las regularidades discursivas consuelan y pacifican la existencia, y que por ello el disparate provoca siempre el murmullo de la risa nerviosa; pero, sobre todo, es capaz de mostrar que es posible hacer un análisis de los discursos susceptible de mostrar que eso que concebimos como orden no es un disparate menor con respecto al disparate mismo. Lo que llamamos hombre no

<sup>35</sup> Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 1-10.

es más que un invento con fecha de nacimiento y defunción — en el lenguaje—. El mundo en su totalidad está emplazado de la misma manera, sólo hay que saber observarlo.

En este texto, se ha tratado de mostrar que el hilo conductor del pensamiento de Foucault es la construcción de subjetividades en relación con diferentes operaciones discursivas. Frente a una interrogación específica por la constitución del presente — un presente en el que los individuos viven su vida rodeados de fuerzas que afectan tanto sutil como violentamente su existencia—, el pensador francés utiliza el análisis arqueológico del discurso para mostrar que toda realidad es una realidad discursivamente producida. En el desarrollo de su obra es capaz de mostrar cómo el saber y el poder inciden directamente en la construcción y organización del mundo y las subjetividades, produciéndolas, dirigiéndolas y controlándolas. Dicho diagnóstico lleva consigo la posibilidad siempre latente de la fuga. Si las prácticas discursivas nos han creado el mundo que tenemos, son ellas mismas las que lo pueden transformar.



# ¿ERA EL LENGUAJE LA CASA DEL SER?

## MATERIALIDAD Y LENGUAJE EN MICHEL FOUCAULT

DANIELA G. RUVALCABA

Es probable que en la actualidad no exista un modo de pensar la realidad, ni siquiera el que se percibe articulado en un paradigma científico positivo, que no haya sido trastornado por el reconocimiento sórdido de que el mundo no puede ser determinado, solamente, como una instancia que está siempre definida por la tensión que acontece entre los objetos dados y los sujetos, entre el mundo y la experiencia, entre la irracionalidad y la racionalidad, etcétera, sino que, además, es un espacio que todo el tiempo está siendo adecuado, intervenido y transitado por el lenguaje.<sup>1</sup>

Más todavía: no se trata únicamente de que el lenguaje haya podido ser señalado como un elemento entre otros cuya injerencia en el mundo

<sup>1</sup> El sólo intento de explicar, para empezar, qué es un “objeto dado”, un “sujeto” o el “mundo” son ya cuestiones que evidencian la importancia de poner en claro cuáles son los presupuestos lingüísticos sobre los que están operando los múltiples conceptos que usamos para organizar la realidad. No existe definición que no pase por la paradoja que se da entre lo que puede decirse y los supuestos que están urdiendo el sentido que le damos a ciertas palabras, es decir, no hay manera de eludir la persistencia de una gramática y una semántica que, incluso si no son las mismas para cada caso, están siempre interviniendo y condicionando tanto el significado que otorgamos a ciertas palabras, como los esquemas bajo los que las mismas (las palabras) pueden transgredirse y transformarse. Para un panorama más extenso de este problema. Cf. Bily López, Prólogo a *Filosofía del lenguaje, Horizontes y territorios*, México, Colofón, 2017, pp. 9-23.

debe de ser revisada, sino que se convirtió en una preocupación central en torno a la cual se han concentrado disciplinas tan diversas como la lingüística y el psicoanálisis, la sociología y la medicina, la filosofía y las ciencias de la mente.

Afirmar que existe un punto de emergencia original para el problema del lenguaje no es sólo imposible, sino imprudente, en la medida en que no es arriesgado decir que, más allá de las adscripciones académicas, culturales y sociales que dieron forma a la estela de problemas que se ubican en el derrotero del lenguaje, toda cuestión que atraviese el espacio político en el que ocurre la vida es ya, necesariamente, materia de talante lingüístico.

Pese a lo anterior, es plausible ubicar algunas trayectorias que han dado forma al problema del lenguaje tal y como ha sido articulado en los últimos dos siglos, es decir, como una materia con ciertas delimitaciones y orientaciones. Sobre todo, en lo que compete a la labor filosófica, la reflexión en el horizonte de lenguaje ha sido marcada por cuatro<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Aunque este no es el lugar para abundar en la cuestión, no hay que pasar por alto el correlato que el *formalismo ruso* sostuvo con las reflexiones que provocaron la estela de preocupaciones que determinaron filosofía del lenguaje tal como fue entendida en el esquema teórico occidental. Con sus particularidades y especificidades, el formalismo ruso comparte características importantes con eso que, en su texto *Crítica y verdad*, Barthes señalaba como “nueva crítica”, fórmula que utilizaba para referirse a la posición estructuralista cuyo método representó la estrategia predominante para examinar el texto literario en la década de los sesenta en Francia. Para una revisión del conjunto de problemas que estaban discutiéndose en el formalismo ruso Cf. Tzvetan Todorov (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, España, Biblioteca Nueva, 2012.

trayectorias muy evidentes: el positivismo lógico<sup>3</sup>, la fenomenología<sup>4</sup>,

<sup>3</sup> Al decir *positivismo lógico*, usualmente, se señala un campo problemático desarrollado a partir de la primera mitad del siglo XX en el que la validez de las estrategias de producción de verdad en filosofía fue puesta en duda. A partir de una perspectiva en la que se apostaba por un análisis de los aspectos formales del lenguaje, el positivismo lógico articuló una crítica radical a la metafísica tradicional puesto que consideraba que los criterios de verdad utilizados en el “pensamiento especulativo” no operaban en conjunto un modelo de investigación sustentado en la comprobación de los objetos empíricos. El positivismo lógico está conformado por una diversidad de autores como Rudolf Carnap, Bertrand Russell y Alfred. N Whitehead, etcétera, y está en consonancia con diversos desarrollos teóricos que optaban por una investigación de la realidad en términos de conocimiento positivo. Para una revisión más acabada Cf. Friedrich Stadler, *El círculo de Viena: Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*, México, FCE, 2010.

<sup>4</sup> Aunque la fenomenología es un campo muy amplio y es imposible apuntar una definición que alcance a abarcar todas las trayectorias que ha seguido este modo de abordar la realidad, en términos generales la fenomenología es una aproximación que parte de una concepción de la experiencia en función del fenómeno, y estudia los alcances del mismo como experimentación intersubjetiva con delimitaciones sensoriales. En materia de filosofía del lenguaje la fenomenología tuvo un desarrollo que está en amalgama con el psicologismo y el tema de la intencionalidad, nociones que se pueden desglosar del trabajo de Edmund Husserl. Las pretensiones de una ciencia de la experiencia se remontan a la filosofía de Hegel, quien habría apuntado hacia la necesidad de examinar los procedimientos mediante los cuales hacemos experiencia de lo real. La neurología y la psiquiatría, son ramas del saber que se concentran en un análisis del lenguaje a partir de presupuestos fenomenológicos.

la hermenéutica<sup>5</sup> y el estructuralismo<sup>6</sup>.

Trazar límites absolutos que separen cada una de estas derivas sería un trabajo inmenso que no podríamos agotar en un escrito tan breve como éste; también representaría un esfuerzo precipitado y poco preciso en la medida en que los espacios teóricos que abarcan estos modos de aproximación al lenguaje, si bien a veces pueden ser completamente opuestos, por momentos son, quizá, inseparables, pues

<sup>5</sup> Se dice hermenéutica de toda una veta de pensamiento en Occidente cuyos procedimientos están articulados en la lógica de la interpretación de los textos y documentos y, posteriormente, a la luz de la hermenéutica del siglo XX, de la historia y el lenguaje. Aunque existen diversos esquemas y métodos para elaborar este tipo de reflexiones y sus antecedentes están en relación con tradiciones tan antiguas como la escolástica medieval, se suele afirmar que, como aproximación filosófica que pretende examinar el curso del lenguaje en el desarrollo del pensamiento sobre los márgenes históricos del mundo, es decir, como procedimiento que ya no se centra únicamente en la interpretación del texto religioso, procede del trabajo filosófico elaborado por Friedrich Schleiermacher (Cfr., Luis Enrique de Santiago Guervós, “La hermenéutica metódica de Friedrich Schleiermacher” en *Otros Logos*, Argentina, Universidad Nacional Conahue, 3 (2012), revista electrónica <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/>). Por otro lado, se consideran referentes imprescindibles de esta tradición a Martin Heidegger y George Gadamer, puesto que gran parte de la reelaboración crítica llevada a cabo en el siglo XX y XXI se desprende de los múltiples desarrollos problemáticos que atraviesan sus producciones filosóficas. Más adelante en el texto, se abundará sobre el particular énfasis que tuvo este nodo del pensamiento en lo que ahora comprendemos como filosofía del lenguaje. Cf. Manuel Lavaniegos, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, México, UNAM, 2016; Cf. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008.

<sup>6</sup> El estructuralismo es un procedimiento para analizar el lenguaje que se propone examinar las estructuras de sentido que ensamblan y organizan la lengua para delimitar su significado. Mediante una instancia llamada “unidad mínima de sentido”, que es el supuesto de investigación del estructuralismo, se postula la estructura como el elemento básico que posibilita las funciones que producen el sentido del lenguaje; distanciándose de la visión tradicional que comprendía a las palabras como conceptos que refirieron a objetos concretos; el estructuralismo propicia una interpretación del lenguaje en términos de articulaciones semánticas que, en conjunto, producen el significado de las palabras. Este horizonte fue formulado primero por Ferdinand de Saussure y alcanzó su máxima expresión en autores como Lévi-Strauss.

la intensa trama que conforma la pregunta por el lenguaje, y más bien cualquier pregunta que examine el sentido de lo real, está siempre compuesta no sólo por la lucha entre distintos modelos de explicación, sino por su interminable mezcla e interacción.

Teniendo en cuenta lo anterior, así como reconociendo los límites que todo intento de síntesis implica (porque reconstruir la trayectoria de una idea es de por sí establecer un corte hasta cierto punto arbitrario), en lo que sigue nos gustaría recuperar varias determinaciones que, en el entrecruce de tres de estas perspectivas (fenomenología, hermenéutica y estructuralismo), resultaron definitivas para producir una de las reflexiones más acuciantes en torno al lenguaje en el siglo XX.

Michel Foucault puede considerarse uno de los filósofos más relevantes de la segunda mitad del siglo pasado. No existe manera de negar que las diferentes estrategias que este autor elaboró para discurrir por la tradición filosófica occidental son ya hitos en diversas líneas temáticas, y también en múltiples disciplinas. Ya sea por sus investigaciones arqueológicas o por sus revisiones al tema de la subjetividad, por su curso hacia la genealogía o por sus consideraciones acerca de la relación entre poder y saber, las herramientas que se divisan en su pensamiento son extremadamente vigentes para atender las muy diversas problemáticas que implica nuestro estar existiendo en sociedades tecnificadas, en la contemporaneidad.

La densidad de su pensamiento, así como las varias torciones que este experimentó a lo largo de su producción filosófica impiden que su labor pueda homogeneizarse en una sola trayectoria. Es por eso que en el escrito que sigue preferimos situarnos alrededor de una sola provocación que puede ser útil para trazar un esquema breve sobre el lugar particular en que el Foucault se ubicó para meditar el problema del lenguaje, es decir, nos concentraremos en hacer visible cómo es que la emergencia de la filosofía foucaultiana tiene su punto de partida en la posición que este adquirió frente a las posturas que, en su tiempo, estaban predominando como herramientas para reconocer y delimitar los límites del lenguaje.

La elección de este lugar para abordar el tema se debe, por un lado, al hecho de que la filosofía del francés es hasta cierto punto ilegible para quien no comprenda bien que gran parte de las estrategias y problemas que este revisó en su obra están teniendo su lugar eminente en una consternación acerca del lenguaje y, por otro, a que Foucault representó un nexo entre los flujos que siguieron la hermenéutica y el estructuralismo, la fenomenología y la ciencia positiva que, para bien o para mal, se volvieron lugares imprescindibles para comprender nuestra posición el mundo contemporáneo, así como se tornaron en consideraciones nodales que redireccionaron por completo el horizonte de la filosofía del lenguaje.

### Entre fenomenología y hermenéutica: Heidegger y la historicidad del habla

A pesar de que existen muchos modos de indagar acerca de la orientación y los límites que dieron cauce al tan particular punto de vista de Foucault, es importante comenzar por rescatar la tensión que este sostuvo, al menos en la primera época de su pensamiento, frente al legado teórico que produjo la labor reflexiva de Martin Heidegger. No puede obviarse que la caracterización de lenguaje, tal y como ha sido planteada desde la hermenéutica heideggeriana, fue un horizonte inexcusable no sólo en la reflexión foucaultiana, porque es difícil ignorar el peso que la filosofía del alemán tuvo ya no solamente en la así llamada teoría crítica y en casi cualquier posicionamiento filosófico que esté situado después de sus contribuciones, sino que además fungió como una provocación que alentó a Foucault para proponer un cambio de posicionamiento frente al problema del lenguaje; es decir, a reelaborar por completo el papel de este último como esquema de producción de lo real.

Un detenido examen de la tradición filosófica nos revelaría que, con seguridad, prácticamente toda elucidación filosófica ha pasado por un planteamiento directo o indirecto sobre el lenguaje y, además, que dicho planteamiento está estrechamente relacionado con el sentido total de

la reflexión propuesta por cada autor. Por ejemplo, no es posible pasar por alto la urdimbre de cuestiones sobre la relación entre el lenguaje y la verdad que implica la dialéctica platónica que, en sí misma, está todo el tiempo problematizando los alcances del lenguaje para referirse a lo real. Está también, por situarnos en otro lugar, la categorización sobre los distintos registros en los que la verdad opera, que son todos lingüísticos (lógica, poética, política, retórica y metafísica), de la que Aristóteles se hace para explicitar la diversidad en la que ocurre el ser, o sea, la pluralidad de modos en los que acontece todo lo que es; y no sobra decir que, desde la aparición del pensamiento aristotélico, la producción de saber en Occidente ha discurrido en torno a una profundización, problematización y actualización de la lógica propuesta por el estagirita.

Pese a lo anterior, no se puede aducir que la naturaleza de tales aportaciones acerca de la actuación del lenguaje en la conformación de la realidad —queremos decir, las que fueron producidas antes del *giro lingüístico*—<sup>7</sup> estuviesen articuladas desde una posición donde este (el

<sup>7</sup> Se dice *giro lingüístico* para referirse al conjunto de reflexiones y señalamientos que fueron abiertos mediante la problematización del lenguaje como condición *sine qua non* para determinar la realidad, es decir, como el modo más eminente de producción de lo real. Esto quiere decir que, a partir de este cambio de perspectiva analítica, el lenguaje ya no se concibe operando únicamente como un medio de interacción para referirnos a la materialidad de la experiencia, o dicho distinto, como un conjunto de lenguas organizadas de las que nos servimos para referirnos a las cosas, sino como determinación que condiciona y posibilita el modo en el que percibimos la cotidianidad, la forma en que nos aparece el mundo y las pautas con las que organizamos la vida. Tal y como el llamado *giro copernicano*, que es usado para señalar la aparición de un procedimiento para examinar el papel de nuestra subjetividad en la conformación de lo real, *el giro lingüístico* no es otra cosa sino un hito del que nos valemos para remarcar una transformación de los registros y los métodos que se utilizan para revisar y cuestionar los límites de nuestra subjetividad en la medida en que están siempre delineados por el curso de la historia y el lenguaje. Aunque es imposible homogeneizar el nudo de problemas y autores que marcaron y dieron posibilidad al giro lingüístico, se suele ubicar la aparición de este cambio en el trabajo de Friedrich Nietzsche y, sobre todo, en el desarrollo de la hermenéutica a lo largo el siglo XX que partió del trabajo de Martin Heidegger y George Gadamer. Por otro lado, tanto el positivismo

lenguaje) apareciese como algo más que un medio de comunicación, o una herramienta de intervención de la que nos valemos para describir el mundo y las cosas. Durante siglos, el lenguaje fue comprendido y asimilado como una disposición o facultad lingüística incuestionada, es decir, como una entre otras de las características que, como el pensamiento, la intuición, el entendimiento, etcétera, articulan la racionalidad humana.

Si bien la creación de categorías y conceptos, que se hace mediante las palabras, es inherente a la investigación en cualquier materia, y en especial, es el sitio de acción eminente de la filosofía, no fue sino hasta ya entrado el siglo XVIII, con la filosofía crítica de Kant,<sup>8</sup> sobre todo a partir de la dialéctica trascendental,<sup>9</sup> que la posición del lenguaje en relación con la experiencia que hacemos de lo real dejó de ser naturalizada como una aptitud humana obvia y empezó a ser percibida como una cuestión que, quizá, debería pasar por un extrañamiento mayor.

Aunque para todo el idealismo alemán, y para Kant mismo, la sospecha acerca de los límites del lenguaje empezaba a tomar un rumbo distinto con respecto al flujo que había sostenido en el *continuum* de la tradición, la aparición de la filosofía de Nietzsche es el sitio crítico donde el tema del lenguaje alcanzó un punto de inflexión máxima, abriendo la puerta a muchas de las tematizaciones que dieron forma al *giro lingüístico*. Y es que fue Nietzsche quien, entre otras cosas, planteó la posibilidad de considerar la verdad como una ilusión producida lingüísticamente, y al lenguaje mismo como una metáfora abierta al infinito, o dicho distinto, como una determinación ficcional que está todo el tiempo desafiando y creando las fronteras de la realidad.<sup>10</sup>

lógico como el estructuralismo son modos de revisión del problema del lenguaje que también pertenecen al conjunto de problematizaciones que abarca el giro lingüístico. Cf. Richard Rorty, *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990.

<sup>8</sup> Daniel Leserre, "Kant y la filosofía del lenguaje: recepción y proyección en la filosofía de las formas simbólicas de E. Cassirer" en *Cuadernos del sur-Filosofía*, Argentina, Universidad Nacional del Sur, 40, 2011, pp. 103-118.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México, FCE, 2018.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" en *Obras completas*, Madrid, Tecnos, 2018.

A pesar de lo anterior, a partir de la producción filosófica de Heidegger, la pregunta por los alcances del lenguaje, es decir, por las múltiples formas en que éste determina nuestro discernimiento de la realidad y — más todavía— por cómo éste acontece como condición de posibilidad de la experiencia, alcanzó un grado diferente en el que la posición continuada que lo señalaba (al lenguaje) como un diccionario de términos para referirse al mundo no sólo se tambaleó, sino que entró en crisis total. Nos referimos, concretamente, a la inmensidad de preguntas que fueron abiertas tras la famosísima sentencia contenida en *Carta sobre el humanismo* que afirma que “el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”.<sup>11</sup>

Tal crisis se debe a que el lenguaje dejó de considerarse como una facultad con la que el ser humano cuenta para describir el mundo, y pasó a reconocerse como el punto determinante sin el cual es imposible articular la experiencia que hacemos del mundo. Dicho de otra manera, a partir de Heidegger el lenguaje está siempre, de hecho, siendo un marco de sentido sin el que ni siquiera el pensamiento como experimentación interna o la sensibilidad como reconocimiento externo tendrían lugar, esto porque el pensamiento mismo, así como la percepción de la que nos valemos para acontecer en el mundo, están ya construidas a través, dentro de y sobre el lenguaje. A pesar de que en Nietzsche el lenguaje ya opera como un elemento con cierta autonomía e historia, fue Heidegger quien planteó el lenguaje como un sistema de mediaciones lingüísticas que construye el sentido (y aquí sentido se entiende como el horizonte de determinaciones que hace legible a la realidad).

En *El camino al habla*, Heidegger crea una ruta para hacer evidentes los alcances que posee el lenguaje en nuestra experiencia del mundo al ubicar el habla (*Sprache*) no sólo como un intercambio de sentido, sino también como un vínculo que en sí mismo establece el significado, es decir, el habla no es una relación entre otras, ni llanamente un enlace que conecta las cosas con el pensamiento, tampoco sólo una instancia que nos permite vincularnos con la realidad, sino una relación en-

<sup>11</sup> Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2015, p. 259.

démica, inherente, que caracteriza nuestro acontecer en el mundo, “[...] nuestra relación con ella (el habla) se manifiesta como *la Relación*”.<sup>12</sup>

El habla o lenguaje, así, es a la vez transporte, ruta, y desviación, la escucha y la fonación, pero también el carácter fundamental que dicta, dice, desenvuelve y muestra lo real; el habla es ya, más que la capacidad para mentar algo, la relacionalidad que trascurre en todos los actos de habla, o sea, la distribución de sentido que está presupuesta en cada acto comunicativo, los márgenes que están acotando los límites de cada cosa, y la puesta en cuestión de cada elemento que conforma la experiencia:

*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que mostración [...] Su mostrar no se muestra en cualesquiera signos, sino que todos los signos derivan su origen de un mostrar en cuyo ámbito y para cuyas intenciones pueden ser signos. [...] No sólo hablamos el habla, hablamos desde el habla. Somos capaces de ello solamente porque ya desde siempre hemos escuchado el habla.*<sup>13</sup>

Al ser un hecho sin el que no es posible proceder en el mundo, el habla o lenguaje implica siempre un movimiento sin final que está en constante vagancia, pero que a la vez yerra por las demarcaciones que, como sendas, el habla misma ha dejado trazadas. La posición teórica que Heidegger necesita construir para observar el curso del lenguaje desde esta perspectiva pasa por una fenomenología dado que esta no es otra cosa sino una estrategia para rastrear las trayectorias que están adviniendo en esta tensión entre el habla y lo hablado, entre quien habla y lo que habla, entre lenguaje y tiempo, entre ser y mundo, en otras palabras, la fenomenología heideggeriana es un procedimiento mediante el cual no se busca ya examinar objetos específicos, sino la

<sup>12</sup> M. Heidegger, “El camino al habla” en *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 217.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 229.

experiencia que está ocurriendo en todo el movimiento del habla misma, es decir, la fenomenología intercede como un esquema de análisis que le permite desplegar las operaciones del habla para examinarlas, así como hacer transparentes los condicionamientos en los que se manifiesta y también aquellos cauces que puede el lenguaje develar.

Aparte de un trabajo fenomenológico en el sentido recién explicado, la posición filosófica de Heidegger propone una hermenéutica en la medida en que el habla es siempre un modo de interpretación de la experiencia. Dicho de otra manera, el mero hecho de que, para situarnos en la realidad, sea necesario operar en términos de un lenguaje que distribuye el sentido, pero a que a la vez está conformado por el sentido que este mismo ha adquirido mediante su uso y experimentación, hace evidente una historia de las marcas del lenguaje, o sea, una bitácora de los cambios que ha ido experimentando el sentido y que, por tanto, está siempre sometida a una constante traslación del significado, a un ejercicio de resituación debido al cual el mundo continúa cambiando. La perspectiva de Heidegger está esquematizada de tal modo que el lenguaje aparece como la forma fundamental en la que ocurrimos en el mundo, y el mundo mismo no es otra cosa sino la historicidad de esa ocurrencia lingüística del ser, la temporalidad del habla que ha quedado plasmada en la espacialidad de las cosas de acuerdo con un sentido y horizonte que configura la experiencia total del mundo.

Estas acotaciones heredadas del proceder heideggeriano ante la cuestión del lenguaje representaron para Foucault pistas imprescindibles que le ayudaron a percatarse de la necesidad de observar no sólo los fenómenos lingüísticos, sino la historicidad de dichos fenómenos alrededor de una historia del sentido; es decir, de una historia de los desplazamientos que ha ido teniendo todo el plexo de concepciones de las que nos valemos para construir, instituir y habitar lo real a través del tiempo. También influyeron en la sensibilidad con la que evitó, a lo largo de toda su obra, signar al lenguaje como un aparato representacional, es decir, como un medio para hacer referencia a objetos concretos.

Por otro lado, el que la historicidad del lenguaje guarde una relación tan estrecha con el sentido, despertó en Foucault una suspicacia con

referencia al carácter que la filosofía heideggeriana daba al lenguaje puesto que, aunque pudiese asumirse que siempre es cierto que el lenguaje se expresa en forma de habla, y que el habla como modo de interacción del lenguaje no se agota en el acto de emitir sonidos, sino que interviene el mundo siempre articulada en relación con un sentido históricamente conformado, naturalizar tal sentido como una estructura inherente a la potencia del lenguaje implica asumir que el lenguaje, de alguna manera, es una especie de esquema o punto originario que no depende de nada sino de su propio advenimiento como sentido del mundo.

Entendido de esta manera, sentido y lenguaje operan en la filosofía de Heidegger no sólo como elementos inherentes entre sí, sino como una especie de categorías a priori o determinaciones que, aunque construidas en la experiencia y constituyentes de la experiencia, siempre permanecen imbricadas en un sistema que se legitima y regula a sí mismo mediante ese vínculo tan estrecho entre el ocurrir del lenguaje y el sentido que lingüísticamente está condicionándolo, mediante un entramado que, soportándose a sí mismo como un acontecer performativo del ser, pese a sus oscilaciones, pese a su innegable capacidad para moldear la materialidad de lo real, está perpetuamente determinado, ceñido a través una confianza sobrada en la verdad como una posibilidad inherente al lenguaje mismo, en la verdad como una identidad entre ser y lenguaje.

Dicha verdad, aunque planteada en términos de *aletheia* (desocultamiento),<sup>14</sup> sigue apuntando a una especie de homogeneidad en la

<sup>14</sup> La verdad como *aletheia* no puede comprenderse en los mismos términos que la tradicional verdad por *adaequatio*, es decir, la *aletheia* no se refiere a la posibilidad de señalar una correspondencia entre los objetos y las palabras, tampoco al intento de señalar la igualdad que está diferida entre las cosas y los conceptos, sino al propio devenir del lenguaje que está ya siempre exponiendo el sentido, o sea, al conjunto de intervenciones lingüísticas, sus cambios y la experiencia que articula la realidad en esa tensión que se da entre el lenguaje y el mundo que se abre mediante el lenguaje mismo. Sin embargo, la idea de verdad como desocultamiento implica, más o menos, un planteamiento que, aunque ya no esencializa la verdad como una realidad última,

producción de sentido, es decir, a una unidad y un espacio fundacional sobre el que las diferencias que ocurren en el devenir del lenguaje, pueden reconocerse soportadas en un sistema de construcción del sentido con márgenes identificables y bien delimitados, en una expresión original en la que todas las cosas adquieren una conformación que puede rastrearse casi inequívocamente siempre y cuando se sepa hacer aparecer el original discurrir del sentido.

En otras palabras, aunque la verdad propuesta por la filosofía heideggeriana ya no está aludiendo a las cosas como si estas no fuesen moldeadas y cambiadas por el lenguaje, sí está sugiriendo que el modo en que el lenguaje hace cosas está siempre operando según la propia unidad que el lenguaje implica como determinación de un sentido histórico, de una condición cardinal de la experiencia, como si el sentido histórico y la experiencia pudiesen ser fundamentales en sí mismas, o sea, demarcadas siempre de un modo particular y original que les da forma.

Esto posiciona al lenguaje, todavía y hasta cierto punto, como un elemento ideal que modula las cosas, es decir, como una estela de acotaciones que dependen de la capacidad del que habla, del que habla como ser, y del tal ser como algo que está siempre en una posición eminente, en grado preferente con respecto a las cosas porque, a fin de cuentas, el ser, desde tal punto de vista, es considerado como la estructura que hace operar el sentido en la medida en que ella misma aparece como el lugar donde, por excelencia, ocurre el ser.

Por otro lado, poner un énfasis excesivo en el carácter performativo del lenguaje como instancia cuasi abstracta que determina el mundo material a través del desenvolvimiento de las tensiones entre el ser y la

es decir, como un reducto mínimo a descubrir que subsiste esencialmente a las cosas, sigue sugiriendo una especie de confianza sobrada en la capacidad para interpretar la historicidad del lenguaje, es decir, para discernir la trayectoria real de los distintos desenvolvimientos que el sentido ha adquirido a lo largo del tiempo, como si tal historicidad fuese una instancia homogénea que indica, apunta, y de la que puede descubrirse un origen o un punto de génesis auténtico que devela el verdadero sentido, el curso más exacto que dio posibilidad al sentido.

realidad lingüísticamente atravesada, pasa por alto el papel que ciertas formas de producción de conocimiento, ciertos discursos, tradiciones y marcas hegemónicas pueden tener como espacios, como materialidades que, una vez situadas en el mundo, adquieren autonomía y operan en registros que ya no están estrictamente enlazados sólo por la relación intrínseca entre lenguaje y ser (*Dasein*), sino por las palabras como sistemas de acción y significación que, en sí mismas, hacen cosas.

Esto quiere decir, para Foucault, que la experimentación que se hace de la realidad no adviene únicamente como una serie de fenómenos del lenguaje, sino como modificaciones materiales en las que las palabras, las cosas y los cuerpos están todo el tiempo atravesando múltiples sujeciones, interacciones y espacios. La relación entre lenguaje y ser excede la situación fenoménica que se da en el ser humano como ente que habla, porque las dinámicas que estructuran la relación entre los conceptos y el mundo no se agotan en el acto dicente del ser que habita el lenguaje, sino que desbordan la intervención del ser como puro advenimiento lingüístico al conformar objetos que delimitan el mundo tal y como lo percibimos, esto es, habilitan experiencias de todo tipo en las que no sólo el ser como cosa que habla tiene ya poca injerencia, sino que las palabras mismas son ya acontecimientos que discurren excediendo la uniformidad del lenguaje.

Además, tales objetos, tales experiencias, acontecen, subsisten por y a pesar de las posibilidades del lenguaje como estructura de lo humano; para ser más precisos, es justo porque existe una historia del lenguaje que las palabras van dejando marcas de distintas índoles cuya trayectoria no es unánime y, por tanto, no se puede creer que tales variaciones del lenguaje funden una experiencia cerrada que se puede develar a cabalidad, sino más bien múltiples esquemas experienciales que sobrepasan la injerencia que tenemos sobre la historia y el mundo, que fundan, más allá de nuestro ejercicio performativo, de nuestro discernimiento y nuestra voluntad, ordenes de cosas, saberes y poderes, que no pueden ser originarias, y más aún, que pueden ser inhabitables y no sólo habitables, pero que, de una u otra forma, condicionan nuestro modo de existir y actuar.

En otras palabras, lo que despierta la filosofía de Heidegger en Foucault tiene que ver con una comprensión acerca del discurrir lingüístico de la realidad, con una ontología hermenéutica que observa la historia en relación con el lenguaje y, por ello, repara en la inseparabilidad que hay entre la materialidad y las palabras. Al mismo tiempo, lo que el filósofo francés observa en la filosofía heideggeriana pasa también por una crítica a la perspectiva desde la cual esta examina la interacción entre el lenguaje y la materia, porque Foucault logra dar cuenta de que la materialidad no es un simple resultado que surge de la relación entre el lenguaje y el ser, sino que ella (la materialidad) está excediendo todo el tiempo los márgenes de lo que es.

El ser, el que es como *eso* que experimenta la realidad en términos de lenguaje, no puede asimilarse como la pauta única que, por sí sola, alcanza a medir todo devenir de lo real, sino simplemente como una disposición entre otras, como un ser entre seres que tiene, a lo mucho, una peculiaridad que le permite experimentarse como algo que está siempre atravesado por un lenguaje, por una estructura lingüística que, más que un hogar, una morada, es un nudo de experiencias diversas, una pléora de enunciados y objetos que no sólo señalan horizontes y puntos de partida, como si el mundo fuera un resultado lógico de la interacción entre el lenguaje y el hombre, sino que, igualmente, pueden perdernos por completo, destruirnos o transformarnos, transformarse en marcas, en objetos distantes, en encadenamientos y, por qué no, también en fugas.

### Entre la ciencia y el estructuralismo: La materialidad del lenguaje

El que Foucault estuviese tan alerta acerca de la necesidad de reconsiderar la bisagra que existe entre lenguaje y materialidad no puede considerarse un evento fortuito. Gran parte de la producción teórica inmediatamente anterior a su época, y también la producida durante el desarrollo su vitalidad teórica, estaba puesta ya sobre una crítica a los procedimientos tradicionales para escudriñar la relación entre el

lenguaje y las cosas. Es por esto que la perspicacia del filósofo francés para analizar el problema del lenguaje parte no sólo de su asimilación del horizonte filosófico heideggeriano, y tampoco plenamente de su interacción con la fenomenología, que era la aproximación que, en palabras de Foucault,<sup>15</sup> predominaba como criterio para la conformación de la visión crítica de su tiempo, sino por la inspiración directa que el trabajo de Canguilhem y Bachelard tuvieron en él. Estos representaron influencias carísimas para construir el tipo de posición que Foucault compuso para examinar el lenguaje.

Abundar en los planteamientos de Bachelard y Canguilhem sobrepasaría por completo el sentido de este escrito, pero es posible reconstruir, a grandes rasgos, el modo en que los trabajos de estos pensadores propiciaron en Foucault una consciencia distinta sobre el tipo de examen al que deben de someterse los conceptos en tanto que *objetos* que implican una trama de *supuestos*, es decir, un campo epistémico previo que justifica y posibilita la aparición de los registros, de los saberes en los que dichos conceptos están implicados y puestos en acción.

La proliferación de una sospecha con respecto a los procedimientos tradicionales mediante los que se producía saber en el Occidente moderno, así como una creciente tendencia a la ciencia positiva que se apuntaló en el siglo XIX y alcanzó un desarrollo importantísimo en el siglo XX, derivó en una urgencia por plantear un derrotero distinto para referirse a las múltiples materias de análisis que conformaban el espectro problemático sobre el que se examinaba la realidad, un itinerario que pudiera prescindir de los prejuicios que estuviesen cimentados sobre aquellos principios que fueron construidos extemporáneamente a las necesidades que, internamente, justificaron la aparición de ciertas estructuras teóricas, determinados conceptos, así como diversos esquemas científicos, es decir, a desechar aquellos supuestos especulativos que no atendían a las condiciones desde las

<sup>15</sup> Cf. Michel Foucault, "Entrevista con André Bertin" en *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, pp. 251-262.

que fueron planteados los diferentes discursos que intentan explicar lo real. Así lo dice Foucault:

Ahora bien, casi por la misma época, en esas disciplinas que se llaman historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento, también de la literatura (su carácter específico puede pasarse por alto momentáneamente), en esas disciplinas que, a pesar de su título, escapan en gran parte al trabajo del historiador y a sus métodos, la atención se ha desplazado, por el contrario, de las vastas unidades que se describían como “épocas o siglos”, hacia fenómenos de ruptura. Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones. Interrupciones cuyo estatuto y naturaleza son muy diversos. Actos y umbrales epistemológicos, descritos por G. Bachelard: suspenden el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo, los escinden de su origen empírico y de sus motivaciones iniciales: los purifican de sus complicidades imaginarias; prescriben así al análisis histórico, no ya la investigación de los comienzos silenciosos, no ya el remontarse sin término hacia los primeros precursores, sino el señalamiento de un tipo nuevo de racionalidad y de sus efectos múltiples. Desplazamientos y transformaciones de los conceptos: los análisis de G. Canguilhem pueden servir de modelos. Muestran que la historia del concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y validez, la de sus reglas sucesivas de uso,

de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado.<sup>16</sup>

Este acento en los “efectos” y “desplazamientos” en la elaboración, aplicación y extensión de los “medios teóricos” que se ven realizados más allá de toda abstracción, deriva en una obvia preocupación por la repercusión que tiene en nuestra experiencia del mundo aquello que consideramos más abstracto, es decir, sobre la materialización de aquellas misivas que, emitidas como teorizaciones, están todo el tiempo interactuando y condicionando, haciendo aparecer de cierta manera todo aquello que articula nuestra cotidianidad. En el fondo, la cuestión sobre cómo es que la trayectoria de ciertas nociones ha devenido en una forma específica para referirse a las cosas, en una percepción muy definida que nos hace reconocer cada cosa con ciertas delimitaciones, no es otra cosa sino una incipiente pregunta por la materialidad de las palabras, por el modo en que se construyen los objetos de nuestra experiencia.

Sería inapropiado no recalcar que la ciencia positiva, así como el propio alcance de la filosofía de la ciencia y el marxismo, son los ejes que están alimentando el hondo tejido de preocupaciones que dan forma a un discernimiento otro sobre las condiciones materiales de la experiencia y, con ello, sobre las condiciones materiales del lenguaje; este llamado a la materialidad es un margen fundamental para comprender la situación del pensamiento de Michel Foucault puesto que las cuestiones que nutrieron una inquietud naciente en torno a la importancia de analizar el acontecer de la existencia atendiendo la finitud de nuestro aparecer como actuantes de un mundo cuyas fronteras son claramente marcadas por su limitada extensión, por su agotamiento en el tiempo, no pueden separarse de una consciencia despierta sobre los límites del saber, sobre la necesidad de elaborar métodos para escudriñar la realidad que nos permitan recuperar la relación del cuerpo

<sup>16</sup> Cf. M. Foucault, “Introducción”, en *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2018, pp. 12-13.

como aparecer concreto que no deja de estar ceñido, sin embargo, a los efectos que el lenguaje imprime en él.

La cuestión no era, entonces, extender la disputa entre objetos y sujetos, entre ciencia positiva y ciencia especulativa, entre lenguaje y mundo, sino detectar que, tras del entusiasta arrojó a la ciencia experimental como herramienta para adentrarse en los lindes de la realidad, no hay otra cosa sino un reconocimiento acerca de nuestro propio advenimiento como objetos en el mundo.

Debido a esto, planteamientos como el de Canguilhem representaron marcas importantísimas en el trazado de la reflexión foucaultiana sobre el lenguaje; como Dominique Lecourt resume al hablar sobre el tipo de procedimiento que Canguilhem lega a Foucault, “se trata de ir del concepto a la teoría y no a la inversa”.<sup>17</sup> Si traslapamos la sentencia anterior al ámbito del lenguaje, comprenderemos mejor el viso estratégico que Foucault retoma de las filosofías de la ciencia de Bachelard y Canguilhem. Se trata de evitar partir del lenguaje como una relación anterior a las cosas para optar por usar a las cosas mismas como punto de arranque para determinar los alcances del lenguaje, o sea, de usar como vía los objetos mismos del lenguaje, de inspeccionar y tantear las palabras que están encarnando la materialidad de lo real. Este tipo de acercamiento al problema de la procedencia de nuestras palabras fue esencial para definir el sentido de un proceder arqueológico, que no es otra cosa sino un intento de rastrear la historia de los efectos que las palabras tienen sobre la materialidad del mundo, y también en una perspectiva genealógica que pretende interpretar la lógica de tales efectos en consonancia con los márgenes que una cierta tradición impone al lenguaje y la ciencia.

Todavía nos falta recuperar el contrapeso que Saussure, vía el estructuralismo como una teoría que se centraba en los fundamentos materiales del lenguaje, aportó a la variopinta gama de matices que Foucault estaba urdiendo para situarse frente a las fronteras del lenguaje. El planteamiento estructuralista consideraba que, aunque el mundo

<sup>17</sup> Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978, p. 78.

físico en tanto que realidad concreta podía ser examinado según los criterios de la ciencia natural, no existía para los sistemas humanos, hasta el intento de Saussure, una ciencia positiva que se hubiese abocado en analizar el lenguaje en un sentido que permitiera reconocer el fundamento concreto en el que se desarrollaba la ciencia de la lengua.

A través de dicha observación, Saussure hizo patente la imposibilidad de comprender la totalidad de la dinámica de la existencia humana sin antes haber generado una disciplina que fuese capaz de definir el discurrir del lenguaje como sitio de acción elemental en el que su concepto y expresión, la realidad y desarrollo de una cierta idea de realidad, pudiesen ser examinados en su advenimiento como estructuras concretas que conforman el fundamento lingüístico que está construyéndose en la relación entre significado y significante, o sea, entre la trama que organiza el significado y la marca lingüística que contiene el significado de las palabras.

El proyecto de una ciencia que atendiera a la morfología del lenguaje, la semiótica, fundó una disposición novedosa que se centró en considerar al lenguaje de acuerdo con las estructuras formales que lo conforman, es decir, considerando la posibilidad de que este (el lenguaje) estuviese siendo articulable sólo en la medida en que se configura apelando al significante, a la norma de operación. Tal proceso formativo era posible dada la existencia de un referente último, o una estructura inherente a la realidad que funciona como una unidad mínima de sentido que garantiza la congruencia de la lengua y la distribución de significantes. El estructuralismo buscaba analizar, entonces, las reglas del discurso universales, así como la autonomía con la que ocurren en el mundo. “El enfoque estructuralista pretende prescindir tanto del significado como del sujeto, mediante el hallazgo de las leyes objetivas que gobiernan toda actividad humana”.<sup>18</sup>

Aunque Foucault negaba pertenecer al conjunto de pensadores a quienes se les acuñaba el tildé de estructuralistas, y desde muy tem-

<sup>18</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 17.

prano en su producción filosófica se conformó como un analista con métodos propios como la arqueología y la genealogía, es innegable que una de las líneas que delinearon su posición reflexiva pasa por el discernimiento sobre el lenguaje como una estructura de significados cuya operación excede la injerencia del sujeto, es decir, como una distribución con fronteras y márgenes que en sí mismos no están necesariamente definidos por el sujeto de habla, sino que, por el contrario, parece que es el lenguaje quien sitúa distintos tipos de disyunciones en los hombres, en sus sociedades, y en su cultura.

Según el planteamiento esencial del estructuralismo, el lenguaje acontece como un esquema de reglas y marcadores lingüísticos que articulan el sentido; es decir, como un conjunto de signos que están aludiendo a las cosas en la medida en que la lengua aparece acotada por la organización semántica que la pone en marcha, y que, a fin de cuentas, opera a modo de esquema en el que se desplazan los significados que el signo carga. Esta aptitud no sólo coloca al lenguaje como un despliegue de acotaciones que maquinan el significado, sino como una inscripción material que enuncia objetos materiales, dando a las palabras la caracterización que permite observarlas como unidades con su propio advenimiento, que se pueden identificar en su estructurar la experiencia concreta, las cosas, los conceptos. En este sentido, se puede afirmar que, desde una cercanía crítica al estructuralismo,

Foucault no formaba parte del campo de las ciencias humanas, sino que analizaba el discurso como un terreno autónomo desde el exterior. [...] Foucault jamás postuló una teoría universal del discurso, sino que más bien procuró describir las formas históricas que asumieron las prácticas discursivas.<sup>19</sup>

Para Foucault, lo más relevante sobre su coqueteo con el estructuralismo es que esta teoría le permite centrarse en la ubicación de objetos concretos, a su vez diferenciar entre “prácticas discursivas

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

históricamente situadas” y “actos lingüísticos de la vida cotidiana”, en otras palabras, pese a los defectos que presenta ambicionar una teoría general, así como una norma universal en la que el discurso se define — que es lo que el estructuralismo se proponía—, lo que el filósofo francés recupera de la misiva estructuralista es la intuición que caracteriza al lenguaje como un rastro continuo de eventos lingüísticos que están significado desde una cierta semántica, es decir, que opera según intereses bien delimitados, desde una tradición con ciertos esquemas y limitaciones que produce percepciones y lógicas con alcances muy específicos. Experimentar con todo eso llevaría a Foucault, hacia el final de su producción filosófica, a considerar cómo es que los regímenes lingüísticos, conceptuales y espaciales, inclusive están condicionando la manera en que se conforman las subjetividades, así como el modelo de verdad con el que tales se direccionan en el mundo.

### Entre arqueología y genealogía: El lenguaje es la caza del ser

Una manera de comprender la perspectiva desde la que Foucault aborda el nudo de problemas que conforman el espectro del lenguaje puede extraerse de una especie de inversión de la pregunta tradicional — que, o se centraba en las funciones lingüísticas como un espacio que aludía primordialmente al ser que se hace de un lenguaje, o bien lo advertía como una relación que opera mediando las condiciones que el propio lenguaje posibilita en su condición de enlace con el *sentido*—, para dar paso a un registro de preocupaciones que discurren sobre cómo es que el lenguaje, más allá de su acontecer como condición de posibilidad de la experiencia que el ser hace del mundo, interviene e interfiere la realidad materializándose en los efectos, los objetos y los conceptos que dan forma a lo real. Dicho distinto, la orientación de su perspectiva puede sintetizarse sustituyendo la formulación usual que pregunta acerca de *qué es lo que el ser hace con el lenguaje* para dar paso a la cuestión sobre *qué es lo que el lenguaje hace con el ser, el mundo, las cosas*.

Si se quiere interpretar cabalmente lo que Foucault estaba intentado señalar en su discurrir crítico, hace falta recuperar, antes que nada, la sensibilidad con la que este interpretaba el flujo de lo real. No es menor que una de sus primeras obras, y quizá se puede decir que también una de las que más han dejado mella en la tradición, lleve por título un juego de palabras que intercambia el registro heideggeriano de la relación entre *lenguaje y ser*, por el de *Las palabras y las cosas*. Visto desde aquí, lo que Foucault ha hecho no es otra cosa que repensar la posición del *lenguaje* como vínculo que da *sentido* para colocar a las *palabras* como eje constitutivo de lo que puede ser visto, comprendido, entre leído y señalado; en fin, ha puesto en duda al *Ser* como categoría sustantiva que refiere a la existencia para enfocarse en la materialidad de los objetos, *las cosas*, que están poniendo fronteras a nuestra experimentación del mundo.

Desviarse de la ruta que consideraba la situación del lenguaje en términos de sentido es despojarlo de esa aura en la que, cuasi mística fuerza, este aparecía como una hendidura que nos develaba la posición original desde la que producimos la historia, en la cual lo que decimos no es otra cosa sino el modo en que hemos sido poseídos por la verdad del lenguaje, para colocarnos en una coordenada *donde el lenguaje sí es una relación pero no sólo eso* y, lo que es más, *el lenguaje opera también como un esquema que materializa*, es decir, *hace reales*, múltiples objetos que no sólo nos abren sentido, sino que también lo cierran.

El estructuralismo y la filosofía de la ciencia que influyeron a Foucault fueron antidotos que le permitieron reconocer que, aunque la relación entre lenguaje y ser es inherente a la condición humana, no se puede reducir la total experiencia que está en juego a través del lenguaje a una tensión entre la potencia lingüística del hombre y la historia que éste hace de los cambios que ella experimenta como modo de habitar la realidad. En otras palabras, lo pusieron al tanto sobre la necesidad de examinar la cuestión del lenguaje a la luz de su desenvolvimiento en el mundo concreto, de su desarrollo no sólo como una historia de los cambios del lenguaje, sino como un despliegue de marcas efectivas que producen objetos específicos.

Sin la influencia que tanto Canguilhem como el estructuralismo tuvieron en su visión, la marca particular de la reflexión foucaultiana estaría incompleta, porque a través de estas perspectivas pudo apuntar certeramente hacia el saber como una producción de referentes teóricos que estructuran las posibilidades de percibir y conocer los objetos en el mundo, y el discurso como una estructura con cierta autonomía que puede rastrearse en su despliegue en la historia de los objetos.

Una vez hecho este ejercicio de recuperación sobre el impacto que la fenomenología y la hermenéutica (al menos la heideggeriana), así como el estructuralismo, tuvieron en el pensamiento de Foucault, nos queda más claro cómo es que las puntualizaciones que éste nos sugiere en todo su pensamiento fueron acercándose cada vez más al tema de la subjetividad porque, sin duda alguna, gran parte de los procedimientos que se articulan entre el discurso y lo que hacemos con el discurso son posibles sólo en la medida en que los cuerpos también son afectados por ese juego interminable en el que la materia siempre está puesta en cuestión por la materia misma, en la que hacer una diferencia entre lo concreto y lo ideal no es más que una forma de remarcar los distintos grados en los que se difiere la experiencia, en la que no tiene sentido tratar de resolver si fue antes la razón o el cuerpo, sino que, más bien, se busca considerar cómo es que, a fin de cuentas, llegamos a ser justo como somos y a aparecer *justo* como nos vivimos. Finalmente, cabe preguntar lo siguiente: ¿podemos afirmar que el lenguaje la casa del ser?, ¿o será que, en su lugar, habrá que considerar la posibilidad de que el lenguaje esté, más bien, todo el tiempo, cazándonos, cautivándonos, poniéndonos en evidencia y también — no hay que olvidar— haciéndonos libres?

# DELEUZE, EL ESTRUCTURALISMO Y LA LINGÜÍSTICA

BILY LÓPEZ

## Apropiaciones críticas

Gilles Deleuze es célebre —entre otras cosas— por la manera creativa y *sui generis* en que interpretó y se apropió del pensamiento de los autores con los que emprendió su propia labor filosófica. Él mismo asumió este trabajo suyo como una manera de pro-creación en la que, trabajando con los autores, les hizo decir, con el mismo aparato conceptual utilizado por ellos, cosas que a él le interesaba poner sobre la mesa.<sup>1</sup> Sus libros sobre Hume, Bergson y Spinoza son ejemplares en este sentido, pues en ellos se asiste al despliegue conceptual de los autores para situar elementos que Deleuze utiliza para construir su propio pensamiento, como la ausencia de substancialidad del sujeto percipiente, la multiplicidad y temporalidad de la conciencia, así como la lógica de las afecciones en la construcción de la subjetividad. En sus lecturas sobre Nietzsche, encontramos el mismo proceso creativo, pero en sentido inverso.<sup>2</sup> Esta estrategia deleuziana de lectura

<sup>1</sup> Así lo dice Deleuze: “Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer”. Gilles Deleuze, “Carta a un crítico muy severo”, en *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 14.

<sup>2</sup> “Es él quien te hace hijos a tus espaldas”. *Id.*

constituye una manera osada de asumir el ejercicio filosófico, que, al emerger desde una tradición, no piensa nunca desde la nada, pero que, al partir de problemas singulares, precisa del artificio para saber encuadrar el trabajo de los otros y, desde ahí, crear conceptos propios para plantear y dar salida a las problemáticas también propias. En ese ejercicio, los conceptos de los autores se mezclan con el lenguaje y los conceptos deleuzianos para crear horizontes de inteligibilidad en los que, casi imperceptiblemente, el pensamiento — digamos— base se desplaza y se decanta hacia la creación de un nuevo pensamiento que es una deliberada creación conceptual para afrontar las problemáticas que a Deleuze interesan, convirtiéndose, a la postre, más en una propuesta de conceptualización deleuziana que en una explicación posible en torno a una obra o un autor. Su trabajo con el estructuralismo, comprensiblemente, no es la excepción.

La recepción del estructuralismo en Deleuze, como en toda su generación, aconteció de manera crítica. En primer lugar, es preciso mencionar que la relación del pensador francés con la historia de la filosofía, en general, es ambivalente; por una parte, Deleuze asume que el ejercicio filosófico tiene un inevitable uso político en la construcción de las subjetividades, y es por ello que afirma que “[l]a historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento”,<sup>3</sup> sugiriendo con ello que la historia de la filosofía desempeña un papel represor para el pensamiento en la medida en la que impone coordenadas, límites y sujeciones al establecer autores o libros canónicos o fundamentales sin los cuales no es posible pensar, y, por ello, a la larga, esta imagen del pensamiento “impide que las personas piensen”;<sup>4</sup> por otra parte, lo anterior no es un argumento para prescindir por completo de ella, pues la historia de la filosofía también puede usarse como un ejercicio para ensayar estrategias de creación conceptual a través de la aprehensión de diferentes técnicas

<sup>3</sup> G. Deleuze y Claire Parnet, “Una entrevista ¿Qué es? ¿Para qué sirve?”, en *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 17.

<sup>4</sup> *Id.*

teórico-metodológicas a partir de las cuales otros pensadores han determinado sus propias problemáticas y ensayado sus respectivas vías resolutivas ante dichos problemas.<sup>5</sup> En segundo lugar, hay que mencionar que a Deleuze no le gustaban las refutaciones ni las discusiones; la filosofía, para él, consistía en crear conceptos, no en disputar la primacía de un argumento sobre otro; un libro era concebido por él como un artefacto que produce conexiones más que como un continente con contenidos a desentrañar;<sup>6</sup> en este sentido, las lecturas que se hacen de un autor o de un libro pueden comprenderse más como un dispositivo conectivo que como un *noema* fijado e instituido al que hay que aprender a respetar o reverenciar. Por todo lo anterior, los textos deleuzianos y la apropiación que en ellos acontece de otros textos y autores podrían comprenderse como el intento por crear conceptos

<sup>5</sup> Lo anterior tiene lugar en el *Abecedario de Gilles Deleuze*, ese proyecto videográfico urdido junto con Claire Parnet en el que, a partir de las letras del alfabeto, se interroga a Deleuze sobre diferentes tópicos en una suerte de entrevista-diccionario. En la "H" de "Historia de la filosofía", Deleuze traza una analogía en torno al posible uso productivo de la historia de la filosofía. La analogía está colocada en el terreno de la historia del arte. Van Gogh y Gauguin son dos pintores cuyo uso del color y su peculiar manera de abordar los paisajes los hace destacarse dentro la historia de la pintura; no obstante, dice Deleuze, no siempre trabajaron con el color ni con los paisajes de la manera magistral en la que lo hicieron, sino que, antes de ello, tuvieron épocas de trabajo arduo con el retrato y con los colores patata, terrosos; fue preciso detenerse en las técnicas del retrato y en ciertos colores terrosos para poder aventurarse al color y al paisaje, y, cuando lo hicieron, gracias al trabajo previo, no tuvieron igual. En este sentido, Deleuze propone que, en filosofía, su historia puede jugar un papel análogo al que el retrato y los colores patata jugaron para Van Gogh y Gauguin en su tratamiento del color y el paisaje. El color es a la pintura lo que la creación de conceptos a la filosofía. La historia de la filosofía, en este sentido, se trata de un ejercicio indispensable, de una preparación para poder dar el salto al color o a la creación filosófica de conceptos. Cf. *Abecedario de Gilles Deleuze*, en <https://www.youtube.com/watch?v=edjRtDgvQu0>, a partir del minuto 2:50:40; asimismo, Cf. G. Deleuze, "Prefacio", en *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 18-19, en donde se habla de la utilización de la historia de la filosofía como un *collage* para poder producir un Hegel filosóficamente barbudo o un Marx filosóficamente lampiño.

<sup>6</sup> Cf. G. Deleuze, "Carta a un crítico muy severo", en *Conversaciones*, pp. 16-17.

y posibilitar conexiones más que como una explicación objetiva o dogmática de un tema o problema. En este sentido, pese a que es posible encontrar en el interior de los textos escritos por Deleuze discusiones implícitas o explícitas, es preciso asumir que su finalidad *per se* no es refutar, sino crear conceptos o campos problemáticos a desentrañar.

A tono con lo anterior, en *Diálogos*, aparecido en 1977, Deleuze habla del marxismo, el psicoanálisis y la lingüística como disciplinas que en ese momento de la historia ocupan el “papel represor del pensamiento” que otrora había ocupado la filosofía, es decir, los localiza como esas “significaciones dominantes” desde las cuales se trazan los márgenes del pensamiento y que plantean, en esa época, “las exigencias del orden establecido”.<sup>7</sup> Son — dice Deleuze— “los nuevos aparatos de poder en el pensamiento mismo. Marx, Freud y Saussure componen un curioso Represor con tres cabezas, una lengua dominante mayor”.<sup>8</sup> Lo anterior, claramente, habla más sobre la utilización que en esta época se hace de los discursos marxistas, freudianos y saussureanos, que de aquello que desde otras posibilidades de acercamiento se puede obtener de ellos.<sup>9</sup> Se trata, en este sentido, de una caracterización en torno a los efectos políticos y subjetivantes de estos discursos, que colonizaron el pensamiento de la época y trazaron así — para decirlo foucaultianamente— los límites de lo decible y lo enunciable en esta misma época. Es importante notar que, aunque Deleuze invoca el nombre de Saussure, al hacerlo se evoca el predominio de la lingüística — estructural o no, y por ello se explica que su crítica se extienda hasta Chomsky—, y no así los influjos del estructuralismo en otros ámbitos del pensamiento. Sobre el estructuralismo y sus espectros — situados más allá de la

<sup>7</sup> G. Deleuze, “Una entrevista ¿Qué es? ¿Para qué sirve?”, en *Diálogos*, p. 18.

<sup>8</sup> *Id.*

<sup>9</sup> Por eso afirma que “Interpretar, transformar, enunciar, son las nuevas formas de ‘ideas justas’. Incluso el marcador sintáctico de Chomsky es, antes que nada, un marcador de poder. El triunfo de la lingüística se ha producido en el preciso momento en que la información se desarrollaba como poder e imponía su imagen de la lengua y del pensamiento de acuerdo con la transmisión de consignas y con la organización de redundancias”. *Id.*

lingüística— trata Deleuze, apenas cinco años antes, en un texto de 1972, titulado “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”;<sup>10</sup> en él, el filósofo francés se ocupa de plantear lo que, a su juicio, aportó el estructuralismo a la historia de la filosofía. Al igual que en el resto de sus “monografías”, tiene lugar una apropiación bastante *sui generis* del tema en cuestión, y no cabe duda de que en él, más que denunciar el uso político dominante de sus planteamientos, se concentra en mostrar los trazos, los aportes conceptuales y las posibilidades que el estructuralismo genera en “una productividad que es la de nuestra época”.<sup>11</sup>

Lo primero que hay que señalar en este sentido es que su “reseña” del estructuralismo está realizada por completo en el espectro conceptual que Deleuze ha utilizado ya en libros como *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*,<sup>12</sup> y que seguirá utilizando de diferentes formas en sus libros posteriores, incluidos los escritos con Félix Guattari (de hecho, el año en el que aparece este texto es el mismo año en que se publica *El Anti Edipo*).<sup>13</sup>

Así, pues, lo primero que señala Deleuze es que es preciso desplazar la pregunta “¿Qué es el estructuralismo?” hacia otra más puntual, menos abstracta, a saber: “¿quién es estructuralista?”.<sup>14</sup> En el espectro estructuralista, se reconoce a Jakobson, a Lévi-Strauss, a Lacan, a Foucault, a Althusser y a Barthes, e incluso se afirma que “[h]ay razones para considerar la lingüística como el origen del estructuralismo: no solamente Saussure, sino también las Escuelas de Moscú y Praga”.<sup>15</sup> No obstante, no se trata de la lingüística *per se*, de sus determinaciones y sus imposiciones, sino de flujos específicos que conformaron análisis

<sup>10</sup> G. Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 223-249.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994.

<sup>13</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2009.

<sup>14</sup> G. Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros textos*, p. 223.

<sup>15</sup> *Id. Cf.* asimismo, el texto de Adriana Azucena Rodríguez incluido en este volumen.

y teorías en otros ámbitos del saber, como la sociología, el psicoanálisis, la epistemología, el marxismo y la crítica literaria. Afirma Deleuze: “no hay estructura más que de aquello que es lenguaje”,<sup>16</sup> que puede ser un lenguaje oculto, silencioso, esotérico o no verbal, desbordando con ello la esfera de lo que el propio Saussure concibió como análisis del lenguaje.

A partir de lo anterior, Deleuze traza siete criterios distintivos para reconocer a un pensador estructuralista. El primer criterio es la aparición de lo simbólico, que “ha de entenderse como la producción de un objeto teórico original y específico”<sup>17</sup> que no tiene el carácter normativo de la forma trascendente, que no tiene esencia alguna, y que tampoco está en el orden de lo empírico, sino que es un elemento que entra en juego con lo real y lo imaginario para así posibilitar las variaciones estructurales. Se trata de un elemento de la estructura que “es el subsuelo de todas las tierras de la realidad y de todos los cielos de la imaginación”.<sup>18</sup> El Nombre-del-padre, en Lacan, es el elemento simbólico que se coloca entre el padre real y el imaginario, el que permite sus desplazamientos y configuraciones. La arqueología del pensamiento, en Foucault, es el elemento simbólico que orquesta los movimientos entre la historia de los hombres y la historia de las ideas. En el interior del pensamiento del propio Deleuze, podría decirse, el sentido-acontecimiento juega un papel análogo; el sentido, al ser el resultado de la mezcla entre las palabras y los cuerpos, es ese tercer elemento que hace posible la mezcla, la mixtura, entre lo real y lo imaginario. El sentido “es lo expresable de las proposiciones, pero no se confunde con las proposiciones que lo expresan”,<sup>19</sup> por otra parte, “es el atributo de los estados de cosas, pero no se confunde con los estados de cosas a los que se atribuye”.<sup>20</sup> Se trata de un extra-ser no trascendente, un incorpóreo con efectos

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>19</sup> G. Deleuze, “Duodécima seria. Sobre la paradoja”, en *Lógica del sentido*, p. 98.

<sup>20</sup> *Id.*

concretos.<sup>21</sup> La invención de lo simbólico, como se ve, es un elemento estructural que posibilita otra forma de comprender la organización y disposición de lo real más allá de las tradicionales oposiciones entre lo sensible y lo inteligible, lo formal y lo actual.

El segundo criterio es el elemento topológico local o de posición. Se trata de una peculiar manera de concebir el espacio no como *extensio* sino como *spatium* en virtud de la cual tiene lugar la producción de sentido. Lo que de inmediato llama la atención es que Deleuze no hable de *significado* sino de *sentido*. Hay aquí una contorsión en la que, de un solo golpe, Deleuze se aleja de la lingüística estructural y se acerca a sus propios intereses que interrogan por el sentido. Además del elemento simbólico que relaciona lo real y lo imaginario, ¿qué más se necesita para producir el sentido? La respuesta, como se adivina de inmediato, es “[e] espacio estructural [...] un espacio inextenso, pre-extensivo”.<sup>22</sup> Se trata de un espacio abstracto en el orden trascendental de la estructura cuya función primordial es la designación de lugares posibles de ser ocupados de manera extensa en el orden de lo empírico o lo imaginario. “El estructuralismo es inseparable de una nueva filosofía trascendental en la que los lugares priman sobre quien los ocupa”.<sup>23</sup> No es una forma, no es una idea trascendente, es una nueva forma de la trascendentalidad que contiene la posibilidad intensiva del cambio de posiciones en los elementos de la estructura. Es un espacio permanentemente abierto a ser ocupado por diferentes entidades. Es precisamente en esa movilidad que se produce el sentido. Y es por ello que en el estructuralismo hay siempre demasiado sentido, pues éste es “producido por la combinación de lugares de la estructura”.<sup>24</sup> La imagen más lúdica para ilustrar esta concepción del espacio es el ajedrez, en cuyo tablero, más allá de su

<sup>21</sup> Pueden señalarse otros ejemplos como este en el pensamiento de Deleuze, todos situados en el orden del empirismo trascendental, pero baste aquí con esta mención para ejemplificar lo que el pensador francés comprende como lo simbólico.

<sup>22</sup> G. Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros textos*, p. 227.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 229.

extensión física, se asignan lugares, funciones y movimientos que eventualmente podrán ser ocupados por piezas cuyos movimientos estarán determinados por las funciones asignadas en ese *spatium* pre-extenso que atañe a la organización del tablero mismo. Un caballo, una torre, una reina o un alfil, no tienen sentido ni significado por sí mismos, lo adquieren sólo en virtud de la relacionalidad con el resto de las piezas que es posibilitada por el espacio mismo del tablero. Así, “*el sentido resulta siempre de la combinación de elementos que no son en sí mismos significantes*”.<sup>25</sup> Toda la ontología maquinaica expuesta por Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo* — en la que nada tiene un significado *per se*, sino que éste se obtiene en virtud de las relaciones y las conexiones que se tomen en cuenta— es heredera directa de esta forma de pensar la posición;<sup>26</sup> pasaría lo mismo, aunque de manera un tanto más holgada, con la rizomática múltiple y conectiva expuesta en *Mil mesetas*.<sup>27</sup>

El tercer criterio es lo diferencial y lo singular, que de inmediato remite al primer libro en el que Deleuze no figura como comentarista, a saber, *Diferencia y repetición*. Hay, en general, en toda su generación, un trabajo constante en torno a la producción de la diferencia y la comprensión de lo singular. La primera consecuencia de la concepción de lo simbólico y sus unidades de posición es que toda relacionalidad comporta siempre una relación diferencial entre los elementos en su relación recíproca, lo que por sí mismo implica la singularidad de toda forma de relación. “Toda estructura presenta estos dos aspectos: un sistema de relaciones diferenciales a partir del cual los elementos simbólicos se determinan recíprocamente, y un sistema de singularidades que corresponden a esas relaciones y que trazan el espacio de la estructura”.<sup>28</sup> Es posible afirmar la irreductible multiplicidad de toda

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 228. Las cursivas son de Deleuze.

<sup>26</sup> Cf. G. Deleuze y F. Guattari, “Las máquinas deseantes”, en *El Anti Edipo*, pp. 11-54.

<sup>27</sup> Cf. G. Deleuze y F. Guattari, “Introducción: Rizoma”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2006, pp. 9-29.

<sup>28</sup> G. Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros textos*, p. 231.

estructura, cuyos elementos simbólicos y sus respectivas relaciones determinan tanto la naturaleza de los seres, así como sus roles y actitudes definidos por los lugares que ocupan. Toda la ontología que se puede trazar desde Deleuze es siempre múltiple, conectiva, singular, relacional y en devenir.

El cuarto criterio es lo diferenciante, la diferenciación. Hay aquí un tópico particularmente caro al pensamiento de Deleuze. Además de la evidente relación con el criterio anterior, se encuentra aquí un elemento en el que Deleuze trabajó desde *Lógica del sentido* hasta “La inmanencia, una vida”,<sup>29</sup> a saber, la virtualidad. La estructura no es ni trascendente ni empírica, ni actual ni ficticia, ni real ni posible. Es virtual: “lo virtual posee una realidad que le es propia, y que no se confunde con ninguna realidad actual, con ninguna actualidad presente o pasada; tiene una idealidad que le es propia, pero que no se confunde con ninguna imagen posible ni con ninguna idea abstracta”.<sup>30</sup> La estructura, en este sentido, es “*real sin ser actual, ideal sin ser abstracta*”.<sup>31</sup> El estatuto de lo virtual lo ensayó Deleuze con varios conceptos, desde la *superficie trascendental*,<sup>32</sup> hasta el *plano de consistencia*<sup>33</sup> y el *plano de inmanencia*.<sup>34</sup> A través de estas nociones, se intenta señalar una región estructurante y diferenciante de lo real a partir de lo virtual como su condición de posibilidad. Toda estructura, en este sentido, “es una multiplicidad de coexistencia virtual”<sup>35</sup> cuya actualización de

<sup>29</sup> Se trata del último texto publicado por Deleuze antes de su muerte. Cf. G. Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia-Pre-textos, 2007, pp. 347-351.

<sup>30</sup> G. Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros textos*, p. 233.

<sup>31</sup> *Id.* Las cursivas son de Deleuze.

<sup>32</sup> Cf. G. Deleuze, “Vigésima sexta serie, del lenguaje”, en *Lógica del sentido*, p. 189.

<sup>33</sup> Cf. G. Deleuze y F. Guattari, “Introducción: Rizoma”, en *Mil mesetas*, p. 14.

<sup>34</sup> Cf., G. Deleuze, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 29.

<sup>35</sup> G. Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros textos*, p. 233.

elementos o relaciones es diferenciada y diferenciante porque siempre ocurre en singular. La actualización de ciertos valores, ciertas relaciones y ciertas singularidades acontecen en la región diferenciante de la virtualidad. La estructura, en este sentido, es “diferencial en sí misma, y diferenciadora por sus efectos”.<sup>36</sup>

El quinto criterio es el serial. Y, nuevamente, remite a *Lógica del sentido*, obra organizada en series, no en capítulos. La diferenciada organización topológica de los elementos simbólicos en el orden de la virtualidad se estructura, en efecto, en series, constituidas ellas mismas por otros elementos simbólicos y otras relaciones. En Foucault, por ejemplo, las series lingüística, económica y biológica organizan la episteme de la época clásica; ninguna de ellas, por sí misma, podría explicarla, sus posiciones se intercambian y se alternan. En Lévi-Strauss, la serie animal se entrecruza con la serie de las posiciones sociales, y ello articula el totemismo. Las series organizan la puesta en escena constitutiva de la estructura a partir de entrecruzamientos, sin regla alguna de por medio. “Este es el punto en el cual el estructuralismo implica una auténtica creación, una iniciativa y un descubrimiento no exentos de riesgo”.<sup>37</sup> Se necesitan al menos dos series para explicar un campo problemático, y cada caso exige valoraciones e interpretaciones muy precisas en las cuales siempre se puede agregar una nueva serie.

El sexto criterio es el de la casilla vacía. Este elemento es el que permite la circulación de los elementos simbólicos en las series. Si todos los lugares estuvieran ocupados, el movimiento sería imposible, habría un estatismo y una determinación absoluta. Más aún, el elemento simbólico de la estructura se desplaza y está desplazado de sí mismo porque tiene como propiedad “el no estar allí donde se le busca, pero también ser hallado ahí donde no está”.<sup>38</sup> El desplazamiento de los elementos simbólicos, así como todas sus relaciones y formas de intercambio, permiten “definir la estructura como orden de lugares

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 238-239.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 241.

sometido a la variación de las relaciones”.<sup>39</sup> Se trata de una especie de grado cero, una mancha ciega que se desplaza todo el tiempo, que salta sin descanso y que, en sus saltos, posibilita la variación. Cada elemento simbólico comporta su propia casilla vacía, y todo devenir se posibilita por este vacío, lo cual es otra forma de decir que es precisamente este lugar vacío el que posibilita el sentido. “El sentido aparece aquí como un efecto de funcionamiento de la estructura, como lo que anima las series que la componen”.<sup>40</sup> El falo en Lacan, por ejemplo, es siempre ese lugar vacío que carece de identidad, que siempre está desplazado de sí mismo, y que se encuentra ahí en donde no está. Por ello, en general se puede afirmar en el orden estructuralista que “el objeto = x es, para cada orden de estructura, el lugar vacío o perforado que comporta tantas direcciones como órdenes diferentes”.<sup>41</sup>

El último criterio está en el orden del sujeto a la práctica. La apropiación que Deleuze hace del estructuralismo le permite empatarlo con su propio proyecto filosófico, en el que, al menos hasta 1972, no se trata de suprimir al sujeto, sino de desmenuzarlo y distribuirlo sistemáticamente, de cuestionar su identidad, disiparla y desplazarla de los lugares sucesivos, de concebirlo como un sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones impersonales o de singularidades pre-individuales.<sup>42</sup> Por ello, este último criterio es más bien una tarea colocada en esta re-configuración del sujeto a partir de la señalada constitución y funcionamiento de la estructura. Desde ciertas lecturas, el estructuralismo puede dar la apariencia de fijación, estatismo, determinismo. No obstante, la caracterización que de él lleva a cabo Deleuze lo comprende como algo dinámico, plural, diferenciado y diferenciante. En este sentido, la tarea primordial en su interior, la pregunta a la que siempre se debe intentar responder, atañe a las formas de transición de una estructura a

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>42</sup> *Cf. Ibid.*, p. 247; *asimismo, Cf. G. Deleuze y F. Guattari, “28 noviembre 1947 — ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”*, en *Mil mesetas*, pp. 155-170.

otra, a las “mutaciones’ estructurales”.<sup>43</sup> Deleuze afirma que “un héroe estructuralista, que no es ni Dios ni el hombre, ni personal ni universal, que no tiene identidad, que está hecho de individuaciones no-personales y de singularidades pre-individuales”,<sup>44</sup> es quien podrá producir el estallido de la estructura mediante la producción de acontecimientos, mediante *praxis* políticas y terapéuticas que pongan en marcha el devenir, el intercambio y el desplazamiento de casillas. Se trataría de un héroe impersonal — *sui generis*— que, estrictamente hablando, no es nada ni nadie, pero cuya producción operaría “en beneficio — así lo esperamos— de algo futuro que sólo puede advenir en la estructura y mediante su mutación”.<sup>45</sup>

### Discusiones creadoras

Pese a la entusiasta apropiación del estructuralismo realizada en 1972, ocho años después, en 1980, en *Mil mesetas* se incluye un apartado —“20 noviembre 1923. Postulados de la lingüística”— en el que se hace una crítica puntual a ese discurso que en 1977 ya había sido pensado por Deleuze en el orden de los aparatos de poder represores del pensamiento. Y aunque no se trata específicamente de la lingüística estructural, ni de los autores adscritos a ella, es inevitable reconocer, a través de las críticas deleuziano-guattarianas, ciertos elementos característicos de ella. Con todo y esto, lo que se encuentra en dicho texto no es sólo una crítica, una impugnación o detracción, sino que la crítica es el instrumento o el artífice para proponer estrategias ontopolíticas de análisis en torno al lenguaje. Se trata de una crítica tremendamente propositiva para pluralizar los análisis en torno al lenguaje.

El texto se compone de cuatro apartados en cuyo interior los autores franceses discuten cuatro principios o postulados que, en su opinión,

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>44</sup> *Id.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 229. No se trataría, nótese, de una personalidad destacada, de un dirigente, ni de un genio, como en otras épocas se ha promovido.

articulan la lingüística de su tiempo. El primer postulado es el que afirma que *el lenguaje sería informativo y comunicativo*. Para los autores, el lenguaje no informa ni comunica, sino que impone “coordenadas semióticas con todas las bases duales de la gramática”.<sup>46</sup> Lo que la lingüística entiende como comunicación, Deleuze y Guattari lo asumen como consigna. En efecto, el lenguaje no transmite, sino que ordena con base en sus propias reglas internas, dice esto es esto y aquello en el interior de un campo social determinado, y al hacerlo impone coordenadas, estatuye, fija, mandata. Hiperbolizando las tesis de Austin en torno a la performatividad es posible advertir que el lenguaje no sólo *hace* cosas en el dominio de lo perlocutivo, sino que su producción está dada en el ámbito performativo del acontecimiento. La incorporealidad de las palabras se posiciona por entre los cuerpos y los acomoda, los junta y los separa, los desplaza y los invierte, o bien les brinda su continuidad. Hay toda una metafísica del acontecimiento, explorada por Deleuze en *Lógica del sentido*, que hace posible comprender que el sentido de lo real se gesta en ese espacio trascendental incorporal en el que palabras y cosas se mezclan para con-formar el sentido en la materialidad de los cuerpos.<sup>47</sup> Por ello, para transformar un estado de cosas cualquiera, no es necesaria su intervención material, sino que basta con una palabra, o una serie de ellas, para operar su reacomodo. “La paz y la guerra son estados o mezclas de cuerpos muy diferentes; pero el decreto de movilización general expresa una transformación incorporal e instantánea de los cuerpos”.<sup>48</sup> La declaración de un estado de emergencia durante una crisis sanitaria opera cambios inmediatos en el cuerpo de la población. Llamar a alguien “novia”, “esposa”, “ligue” o “faje” incide directamente en la constitución y las relaciones de los cuerpos que se entremezclan.

<sup>46</sup> G. Deleuze y F. Guattari, “20 noviembre 1923. Postulados de la lingüística”, en *Mil mesetas*, p. 81.

<sup>47</sup> Cf. G. Deleuze, “Vigésimo sexta serie, del lenguaje”, en *Lógica del sentido*, pp. 188-191.

<sup>48</sup> G. Deleuze y F. Guattari, “20 noviembre 1923. Postulados de la lingüística”, en *Mil mesetas*, p. 86.

Además de lo anterior, para comprender la performatividad del lenguaje no basta con prestar atención a ciertas formas de locución, ilocución o perlocución, sino que es preciso atender al agenciamiento entero en el que una oración es pronunciada. Decir “lo juro” — ejemplo paradigmático para Austin— “no es lo mismo si se dice en familia, que si se dice en la escuela, en un amor, en el seno de una sociedad secreta, el tribunal [...] no es la misma situación de cuerpos, pero tampoco es la misma transformación incorporal”.<sup>49</sup> Lo anterior descentra el análisis del lenguaje del ámbito de la lingüística y lo desplaza hacia el terreno de la política. En el lenguaje, no se trata de comunicar, sino de producir efectos sobre los cuerpos en situaciones materiales complejas y determinadas. La función primordial del lenguaje — como, por lo demás, ya había advertido Nietzsche— es primordialmente política.<sup>50</sup> Por ello, “[t]oda consigna debe ser deducida de la suma de particularidades de una situación política determinada”.<sup>51</sup> Un análisis del lenguaje se trataría, entonces, no sólo de relacionar palabras con palabras, o palabras con cosas en el sentido de la referencia para investigar su eficacia comunicativa o veritativa, sino de relacionar las palabras con la pluralidad de los agenciamientos en situaciones políticas específicas para examinar sus efectos, sus aconteceres.

El segundo postulado es el que afirma que *habría una máquina abstracta de la lengua que no recurriría a ningún factor “extrínseco”*. Desde la perspectiva de Deleuze y Guattari, la necesidad de un exterior o un afuera en el análisis del lenguaje es irreductible, pero no en el sentido de la referencia que exigía Frege, sino en el sentido de que toda enunciación se profiere en el interior de un agenciamiento colectivo de enunciación que, a su vez, está directamente implicado en

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>50</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2003; así como F. Nietzsche, “Tratado primero”, en *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 35-71.

<sup>51</sup> G. Deleuze y F. Guattari, “20 noviembre 1923. Postulados de la lingüística”, en *Mil mesetas*, p. 88.

un agenciamiento material-político del que procede y al que modifica. Es decir, que en un acto de lenguaje “no se representa, no se refiere, [sino que] en cierto sentido se *interviene*”.<sup>52</sup> Esto es una manera de decir que no se habla *de* las cosas o *sobre* las cosas, sino que se habla *desde* los mismos estados de cosas, y lo que se dice actúa directamente en esos estados de cosas. Un ejemplo de lo anterior — que se conjuga con la crítica del primer postulado— puede localizarse en la palabra *joto*. Dicha palabra, dependiendo de la época, el contexto social, político y cultural, así como del ambiente de animadversión o camaradería, emerge siempre desde agenciamientos y estados de cosas diferenciados en los que produce efectos diversos; en un contexto homofóbico, decirle *joto* a alguien constituye de inmediato un insulto y puede producir los efectos más desafortunados; en cambio, en un contexto más diversificado, la misma expresión puede asumirse de manera festiva e intervenir las potencias alegres del agenciamiento.

Por todo lo anterior, se hace visible que la máquina abstracta del lenguaje no es nunca puro lenguaje, sino que se relaciona con el diagrama del agenciamiento y por ello está en relación directa con el campo social y los problemas políticos de los que depende. De hecho, puede afirmarse que éstos están en lo más profundo de dicha máquina, y no sólo en su superficie. Por ello, es preciso asumir que “la pragmática externa de los factores no lingüísticos debe ser tomada en consideración [...] precisamente porque la lingüística es inseparable de una pragmática interna que concierne a sus propios factores”.<sup>53</sup>

El tercer postulado es el que afirma que *habría constantes o universales de la lengua que permitirían definirla como un sistema homogéneo*. Frente a ello, los autores franceses proponen que no existe algo así como una homogeneidad de la lengua. Tomando en cuenta la propuesta teórica que se despliega en la crítica de los dos primeros postulados, es fácil adivinar que los elementos múltiples del agenciamiento producen que la lengua esté compuesta por singularidades diversas susceptibles

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 95.

de análisis asimismo singulares. Pero, de manera más específica, frente a este postulado es preciso considerar que las variaciones internas de una lengua obligan a considerarlas a ellas mismas no como un factor extrínseco o accidental, sino como parte de la propia constitución de lo que se considera como una lengua. La fonología, la sintaxis, la semántica y demás elementos de la lengua están siempre en constante variación. “En una misma jornada, un individuo pasa constantemente de una lengua a otra. Sucesivamente, hablará ‘como un padre debe hacerlo’, luego como un patrón; a la amada le hablará con una lengua puerilizada; al dormirse se sumerge en un discurso onírico, y bruscamente vuelve a una lengua profesional cuando suene el teléfono”.<sup>54</sup> Más aún, lo que suele considerarse como una lengua homogénea tiene siempre variantes que dependen del agenciamiento y de los grupos sociales en los que acontece su *praxis*; así ocurre con el inglés norteamericano, el australiano y el británico, o con el *black english*; de la misma forma ocurre con el español en sus diferentes registros; en México, por ejemplo, el español chilango, el regio o el meridiano tienen variaciones semánticas, fonéticas y sintácticas suficientes para poder ser considerados por separado, pues en su interior habitan afectos, presunciones, deseos, clases sociales, modos de ser en el mundo que los diversifican en cada caso.<sup>55</sup>

Las variaciones pueden ser casuales o deliberadas. En este sentido, los autores afirman que un agenciamiento puede crear una lengua en el interior de otra en virtud de su pragmática interna. “Lo que se denomina un estilo, que puede ser la cosa más natural del mundo, es precisamente el procedimiento de una variación continua”.<sup>56</sup> Así se comprende la afirmación de Proust que afirma que “las obras maes-

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>55</sup> Martín Cinzano hace una inmejorable reflexión al respecto en torno al habla chilanga en comparación a otras formas del español. Cf. Martín Cinzano, “Digresión sobre ciertos aspectos del habla de los chilangos o quién sabe qué”, en *Perdido*, México, UACM, 2008, pp. 113-123.

<sup>56</sup> G. Deleuze y F. Guattari, “20 noviembre 1923. Postulados de la lingüística”, en *Mil mesetas*, p. 101.

tras están escritas en una especie de lengua extranjera”.<sup>57</sup> Por todo lo anterior, los autores afirman que no es prudente distinguir entre la homogeneidad de una lengua colectiva constante y los actos de habla variables e individuales, puesto que la máquina abstracta “es siempre singular, siempre viene designada por un nombre propio, de grupo o de individuo [...]”.<sup>58</sup>

El cuarto postulado que discuten es el que afirma que *sólo se podría estudiar científicamente la lengua bajo las condiciones de una lengua mayor o standard*. Para hacerle frente, Deleuze y Guattari echan mano de lo que han planteado en torno a los postulados anteriores, así como de aquello que en 1975 habían propuesto en *Kafka. Por una literatura menor* en torno a la distinción entre lo *mayor* y lo *menor*.<sup>59</sup> Lo mayor, en este contexto, debe entenderse como un uso dominante de la lengua que impone representaciones rectoras en los hablantes; lo menor, *contrario sensu*, se puede comprender como un uso de la lengua que hace frente a esas representaciones mediante la creación de estrategias diversas que le permiten no sólo resistir frente a la lengua mayor, sino también crear mediante todo tipo de fugas nuevos escenarios de pensamiento. En este sentido, se puede afirmar que lo mayor y lo menor no suscriben a un número de hablantes, sino a ciertos usos políticos de la lengua. “Mayor y menor no cualifican dos lenguas, sino dos usos o funciones de la lengua”.<sup>60</sup> Se trata de poderes y resistencias, de formas dominantes de representación y de sus quebrantamientos. “La unidad de la lengua es fundamentalmente política. No hay lengua madre, sino toma de poder por una lengua dominante [...]”.<sup>61</sup> En efecto, una lengua homogeneizada, centralizada o estandarizada es más el resultado de ciertas imposiciones políticas que de propiedades exclusivamente

<sup>57</sup> *Id.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>59</sup> Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 1999.

<sup>60</sup> G. Deleuze y F. Guattari, “20 noviembre 1923. Postulados de la lingüística”, en *Mil mesetas*, p. 106.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 104.

lingüísticas. La utilización correcta de la gramática, de la sintaxis, así como la pronunciación adecuada de las palabras, son siempre el efecto de sumisión de los hablantes a ciertas leyes de las instituciones sociales. Así es como se impone la *mayoría*. Se comprende entonces que la *minoría* no puede existir sino dentro de una mayoría, y que “[n]o hay lengua que no tenga sus propias minorías internas, endógenas, intralingüísticas”.<sup>62</sup>

Hay una potencia política desterritorializante en los usos menores de la lengua a la que los pensadores franceses prestan suma atención, pues ven en el devenir minoritario una potencia creativa del lenguaje capaz de romper con las dominaciones políticas de las formas de representación mayoritarias. Lo menor se trataría, en este sentido, de ciertos usos que posibilitarían la transformación o la mutación de la estructura de la que se habló al final del apartado anterior en este texto. Un uso menor de la lengua construye un estilo. Por ello, “[c]ada uno debe encontrar la lengua menor, dialecto o más bien idiolecto, a partir de la cual convertirá en menor su propia lengua mayor”.<sup>63</sup> Se trata de producir mutaciones, devenires, revoluciones, por mínimas que sean. Se trata de apereibir que las consignas impositivas del lenguaje pueden siempre someterse a un trabajo de escrutinio, de crítica, de resistencia. “La misma cosa, la misma palabra, tiene sin duda esa doble naturaleza: hay que extraer la una de la otra — transformar las composiciones de orden en componentes de pasos”.<sup>64</sup>

### Anotaciones finales

Como se puede apreciar, la recepción y apropiación que Deleuze lleva a cabo del estructuralismo y la lingüística es fundamentalmente ontológica, política y crítica. Fiel a su costumbre, retoma ambas tradiciones, las retuerce, las desplaza, y a partir de ellas hace aparecer un nuevo

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 112.

horizonte de inteligibilidad teórica que termina por desbordarlas y desplazarlas. En dicha labor — y no sin cierto grado de paradoja— Deleuze ha sido capaz de mostrar al estructuralismo como un horizonte de productividad teórica que ha realizado valiosas aportaciones al pensamiento, y a la lingüística como una disciplina que necesita ampliar sus horizontes para poder realizar análisis más complejos y fructíferos.

Sobre el lenguaje, no obstante, los planteamientos aquí presentados en el pensamiento de Deleuze constituyen apenas un segmento, un par de series en el interior de su obra. Para profundizar en otros aspectos, deberemos abrir otros espacios.



# KRISTEVA: EL LUGAR DE LA SEMIOLOGÍA EN EL ARTE Y LA POESÍA

CUITLÁHUAC MORENO ROMERO

Julia Kristeva es una filósofa, teórica de la literatura y el feminismo, psicoanalista y escritora francesa de origen búlgaro que nació en 1941. Se educó en un colegio francés y luego estudió lingüística en la Universidad de Sofía. En 1965, a la edad de veinticuatro años, se trasladó a París, estudió en la Universidad de París y en la *École Pratique des Hautes Études*, al tiempo que publicaba artículos en revistas como *Tel Quel*, *Critique* y *Langages*. Esta información me parece relevante porque los textos que utilizaré para articular esta discusión forman parte un escrito que Kristeva elaboró cuando sólo tenía 28 años, *Semiótica I*, elemento que nos pone alerta sobre las limitaciones y dificultades que implica un texto de juventud.

Es muy difícil localizar cuál es la adscripción específica del pensamiento de Kristeva porque tiene, por un lado, una formación que la vinculó a la lingüística, a la semiótica y la semiología y, por otro, al psicoanálisis y la filosofía; por ejemplo, *Sol negro, depresión y melancolía* (1987),<sup>1</sup> uno de sus textos más representativos, lo abre trabajando ya mucho más cerca de Martin Heidegger sin perder de vista su aprendizaje con Jacques Lacan. Tuvo una relación estrecha con Roland Barthes, quien fue su profesor oficialmente, pero también se vinculó con Jacques Derrida y Severo Sarduy, entre otra serie de

<sup>1</sup> Cf. Julia Kristeva, *Sol negro, depresión y melancolía*, Buenos Aires, Waldhunter Editores, 2015.

pensadores que, por lo menos a lo largo de 1960 y 1970, harán crecer los problemas para pensar los temas del lenguaje y la significación, de la subjetividad y el discurso.

Podríamos distinguir su obra a través de cuatro rubros, si no es que más, aunque por lo menos se puede identificar claramente su interés por la semiótica, la semiología, los estudios literarios y el semanálisis, que es lo que buscó explorar en el caso concreto de *Semiótica I*,<sup>2</sup> en específico en *Búsquedas para un semanálisis*. También escribió algunas monografías sobre Proust y Dostoievski, así como unas cuantas novelas, dato que — análogo a la situación de su maestro Barthes, quien también elaboró relato de ficción— ha sido pasado por alto dado lo problemático que fue reconocerse en ese entonces como escritor estando justo en el meollo de la discusión sobre el lenguaje y la escritura en la tradición francesa.<sup>3</sup> Cerca de 1979 publica *Loca verdad: verdad y similitud en el texto psicótico*,<sup>4</sup> un escrito que resulta interesante porque en él se puede ver con quiénes trabajaba para nutrir su pensamiento, como es el caso del historiador Michel de Certeau, quien, desde entonces, destacó como uno de sus interlocutores más desafiantes en lo que implica la vasta producción de conceptos y perspectivas a que contribuyeron cada uno. Después, en 1980, publicó *Poderes de la perversión*,<sup>5</sup> y en 1983, *Historias de amor*,<sup>6</sup> más adelante, en 1987, *Sol Negro. Depresión y melancolía*. El rastreo anterior, aunque parcial, me parece necesario

<sup>2</sup> Cf. Julia Kristeva, *Semiótica I*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1981.

<sup>3</sup> Es relevante perfilar el trabajo de Kristeva, observar su trayectoria, porque durante el desarrollo de sus obras de juventud llega a un punto en el que estudia la posibilidad de vincular la semiótica con la matemática orientada hacia una axiológica, algo que, por entonces, también estaba haciendo Lacan y algunos otros estudiosos del psicoanálisis y la semiótica. Esto es problemático ya que a lo largo de su obra fue abandonando dicha ambición, hecho que estructuró la particularidad de sus reflexiones y forma parte fundamental de la riqueza de su pensamiento.

<sup>4</sup> Cf. Julia Kristeva, *Loca Verdad: Verdad y verosimilitud en el texto psicótico*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1985.

<sup>5</sup> Cf. J. Kristeva, *Poderes de la perversión*, México, Siglo XXI, 2015.

<sup>6</sup> Cf. J. Kristeva, *Historias de amor*, México, Siglo XXI, 2015.

para tener una localización sobre la posición desde la que fue producido *Semiótica I*. La incorporación del pensamiento filosófico es algo que se va acrecentando con el paso del tiempo.

Hay que tener presente también que a la autora le interesaba hacer un trabajo materialista (más adelante iremos abundando en qué términos es que su propuesta puede tildarse de materialista). Esta investigación, no se pierda de vista, tiende a un semanálisis que es un ofrecimiento que, aunque particularmente original, está parado en muchas discusiones del siglo XX, e inclusive en diatribas de un par de décadas antes. Estoy pensando, por lo menos, en lo que se había puesto sobre la mesa con relación al lenguaje con anterioridad, la obra de Lévi-Strauss, influenciado claramente por Jakobson y Saussure, y la deriva de algunos de estos temas sobre lenguaje y significación a caballo entre Lacan y la semiótica de Peirce; pero Kristeva no se va a suscribir a ninguna de ellas en sentido estricto, ya que lo que esta filósofa tiene en mente también pasa por los estudios literarios que están cercanos a la perspectiva hermenéutica que se desprende de la filosofía de Heidegger, o discusiones emergentes en los años sesenta del siglo pasado y que tienen que ver con cuestiones específicas del tratamiento del texto a través de una reconfiguración de la noción de textualidad, si bien en este caso principalmente las discusiones se concentran en lingüística del texto, como ocurre en los trabajos que se publicarán justo en esta década por parte de Van Dijk, Beaugrande, Petöfi o Halliday;<sup>7</sup> pero a Kristeva, sin duda, también la interpelan aproximaciones más concretas sobre análisis estructural del relato, como ocurre con la amplísima influencia que hay en ella de Barthes, así como de múltiples aspectos en esta materia discutidos antes por Todorov, Greimas y Genette.<sup>8</sup>

Conviene comenzar por los epígrafes con los que Kristeva abre *Semiótica I*, pues no podrían decir más acerca del horizonte des-

<sup>7</sup> Cf. Robert-Alain de Beaugrande y Wolfgang Ulrich Dressler, *Introducción a la lingüística del texto*, Barcelona, Editorial Ariel, 1997.

<sup>8</sup> Cf. Roland Barthes et al., *Análisis estructural del relato*, México, Ediciones Coyoacán, 2016.

de el que se plantea la discusión en este texto. El primero pertenece a Nietzsche en *Humano demasiado humano*, quien es el gran precursor de toda la sospecha que tendría que venir a caer sobre la supuesta transparencia que podría augurar el lenguaje,<sup>9</sup> algo que, si bien se habían preguntado hasta cierto punto algunos de los protagonistas de la hermenéutica romántica — como Schleiermacher, y si cabe meter ahí algunas tesis de Hegel—, es necesario decir también que dichas perspectivas no alcanzaron a plantearse entonces con la desconfianza con la que el pensador de Röcken aterrizó esta duda incipiente acerca del carácter del lenguaje como algo manifiestamente problemático. El otro es de Mallarmé<sup>10</sup> y tiene que ver con una idea que Kristeva propuso en *Para una semiología de los paradigmas*; es decir, hay que hacer de la lengua un trabajo al preguntarse cuál es su labor específica y, al mismo tiempo, indicar que el texto genera una extrañeza respecto de la lengua, extrañeza que, de hecho, es muy cercana a la que, por ejemplo, se produce mediante el ejercicio de la poesía. Lo anterior no es algo que debemos dejar simplemente dentro de una vaguedad idealista ya que, constantemente, Kristeva apunta que ello implicaría una aproximación blanda. Además, es importante pensar en la deriva histórica de este punto de vista que hoy llamamos literatura.

Pero ¿cuál sería esta extrañeza entre texto y lengua? La consideración que nos hace distinguir entre texto y lengua ahonda en la no

<sup>9</sup> El epígrafe en la obra de Kristeva aparece traducido así: “Es a posteriori, es apenas justamente ahora, cuando empiezan a darse cuenta los hombres del enorme error que han propagado con su creencia en el lenguaje”. Cf. J. Kristeva, “El texto y su ciencia”, en *Semiótica I*, Madrid, Fundamentos, 1981, p. 7. La cita pertenece al §11 del libro primero de *Humano demasiado humano*, que en otra traducción dice: “Mucho más tarde — sólo ahora— comienza a alumbrar en los hombres la idea de haber propagado con su fe en el lenguaje un error monstruoso”. Cf. Friedrich Nietzsche, “Humano demasiado humano”, en *Obras completas*, vol. III, Madrid, Tecnos, 2017, p. 79.

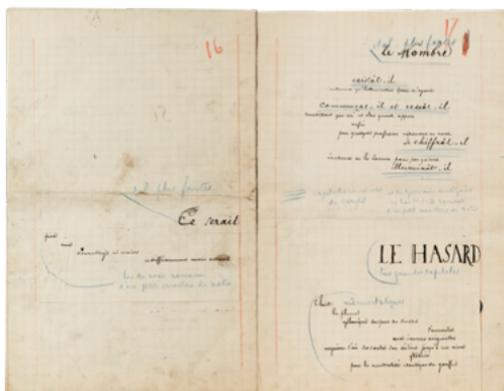
<sup>10</sup> “...con varios vocablos rehace una palabra total, nueva, extraña a la lengua” Cf. Stéphane Mallarmé, “Crise de vers”, *Divagations*, en *Œuvres Complètes II*, París, Pléiade, 2003. Hay versión castellana: “Crisis de verso”, en *Divagaciones*, publicada por Alastor Editores, 2020.

correspondencia entre palabra y objeto, o sea, en la idea ya rebasada para este momento, si bien muy problemática y todavía discutida, sobre si coincide aquello que aparece como significante, en términos de visibilidad de la palabra, y el significado, como si éste fuese una suerte de esencia eidética de raigambre metafísica. Pensar desde este tipo de aproximaciones es insuficiente dado que forma parte de las ontologías trascendentes, o más bien trascendentistas, que operan como si la idea y el significado detrás de las palabras fueran algo que permanece idéntico y que, en todo caso, sólo presentaría problemas de comunicabilidad.

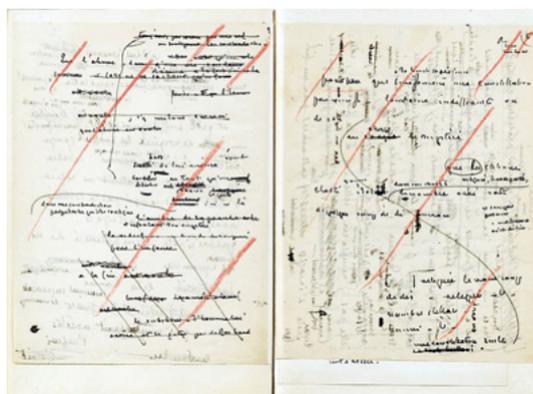
Si bien se pueden examinar los diferentes núcleos de las épocas para detectar aquello que identificamos como lenguaje poético, claramente lo que está ocurriendo en la *Ilíada*, la *Odisea* o en la *Teogonía* de Hesíodo, no es igual a lo que está pasando en los textos medievales, las novelas modernas o la escritura del siglo XX con aproximaciones como las de Klossowski y Blanchot, donde hasta esta idea de identificar si lo escrito se trata de literatura, de filosofía, o de no se sabe qué, ya es muy incierta. Para Kristeva el problema tendría que ser mucho más específico y también mucho más extenso porque, aunque hay algunos guiños que nos recuerdan que la literatura incluso como territorio de estudio es profundamente problemática, al grado en que la autora llegó a equipararla con lo sagrado, lo bello y lo irracional como si fuera una suerte de continuidad y a la vez de discontinuidad, no renuncia a tratar de encontrar leyes de funcionamiento y — esta es la parte más materialista de su perspectiva— al mismo tiempo de ver en medio de qué prácticas significantes es que se produce el texto. De ese modo, tiene una clara tradición vinculada a un punto de vista de la lingüística, si bien lo va a ir desarrollando poco a poco con mayor sospecha.

Primero habrá que señalar que la lengua, en este caso, aparece como una posibilidad del lenguaje hablado que está vinculada a su disposición coloquial, es decir, a una idea del habla como lo que nos cobija, o en todo caso, como lo que nos produce, en términos mucho más ordinarios o comunes, los efectos de la significación (aunque ella va a especificar mucho más claramente que es la significancia). Kristeva parte de la poesía de Mallarmé porque esta funciona como ejemplo para

indicar el modo en el que el texto acontece como una extranjería con respecto a la lengua. Lo anterior no sólo por la materialidad concreta que implica el diseño y la forma de las que Mallarmé se vale para intervenir la colocación de estructuras que difieren de los formatos tradicionales para hacer poesía, sino también por cómo se vincula la espacialidad y el mismo silencio, algo que está presente constantemente en los ritmos de producción del poeta francés.



Stéphane Mallarmé, *Una tirada de dados nunca abolirá el azar*,  
Modelo de autógrafos, abril-mayo de 1897.



Stéphane Mallarmé, *Una tirada de dados nunca abolirá el azar*,  
Primer estado del manuscrito, febrero-marzo de 1897.

A sabiendas de que los textos autógrafos que componen *Una tirada de dados nunca abolirá el azar* no son idénticos a los que fueron producidos en posteriores ediciones, los manuscritos de Mallarmé sirven a Kristeva, en primer lugar, para ver cómo es que el texto se aleja, mediante la arquitectura poética dispuesta a lo largo del poema, de la posibilidad de estar emplazado estrictamente en esta idea cotidiana de la lengua. Aunque posteriores ediciones no conservan la radicalidad que sí se observa en los textos autógrafos, todavía puede considerarse que Mallarmé continuó cuidando que siguiera siendo visible un discernimiento otro sobre cómo el texto, y sobre todo el texto poético, genera distancia, extrañeza, al hacer que las palabras en su especialización, en su concreción y también en su silencio, dejen ver que ahí hay un abismo. Esto socava y hace más profunda la tesis de que palabra y realidad no se corresponden y que, de hecho, el texto puede formar su propio horizonte de realidad y, más o menos, manipularlo.

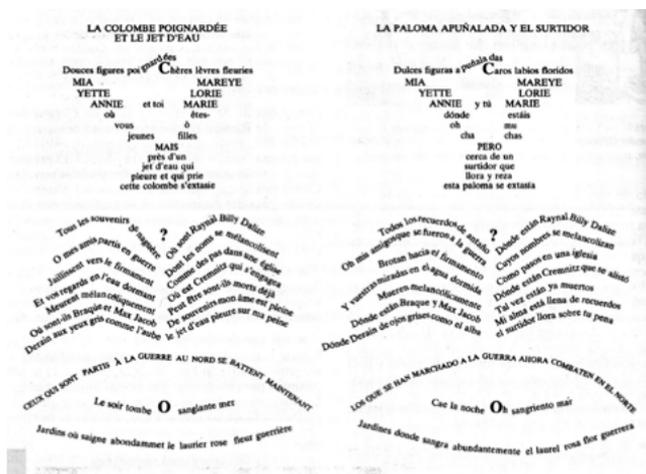
Sin duda, la obra donde el poeta realiza el máximo reconocimiento de la debilidad de la palabra es *Una tirada de dados jamás abolirá el azar*. Por una parte, el lenguaje escrito, muestra aquí su ineptitud remitiendo a la oralidad, porque, para esclarecer el sentido de lo que habrá de recitarse, *Mallarmé utiliza en el original una serie de recursos visuales, tales como distintos caracteres de imprenta o una peculiar distribución topográfica, que prescinde de alinear los versos y los dispone sin sometía, aleatoriamente, estableciendo pausas muy largas frente a otras breves, para de esta manera ofrecer una guía, una partitura, que ayude a recitar el poema en voz alta*. Por otra parte, de lado del contenido y desde el título mismo, se invalida también el empoderamiento del habla, porque el acto de expresión de una idea —aun en su manifestación poética— nunca agota la esencia que describe. Especialmente paradójico resulta el suceso que presenta el poema. La realización concreta de la contingencia es una tirada, convertida ya en un hecho irreversible y, por tanto, necesario, no implica que la idea de azar sea

ahora inválida. Al contrario, puede seguir aplicándose a todos los casos, incluso a este mismo lanzamiento de dados, a pesar de que hayan sido arrojados ya y el desenlace sea inmodificable. En definitiva, la realidad escapa al lenguaje en una huida hacia el infinito y, por eso, su expresión en un hecho resunta siempre parcial. *“Todo pensamiento lanza un golpe de dados”, intenta infructuoso imponer un límite al infinito.* Para muchos, esta impotencia de la palabra puede parecer frustrante, pero, a cambio, le otorga un valor limitado en cuanto camino de una develación inagotable.<sup>11</sup>

La tesis de Mallarmé ni siquiera es solamente de un sentido formalista, a pesar de que, claramente, la estructura formal es muy importante, sino que implica que la tirada de dados puede ser también la construcción contingente del texto poético que va a tener una u otra palabra, una u otra estructura y no sólo cualquiera, sino que está pre-diseñada una toma de decisiones, por mucho que una tirada de dados involucre el azar. Finalmente, a pesar de que haya todo ese ámbito de contingencia y se trate de restringir el juego y el sentido que abre el poema, este siempre está abierto a una posibilidad infinita y, es algo paradójico, no obstante el hecho de apelar a que una tirada de dados involucre lo contingente nunca va a abolir el acecho del infinito, de las posibilidades de significación que caben ahí de acuerdo con el ritmo con el que uno lea este tipo de cosas; se pueden leer rápido, muy lento o hasta perder de vista cuál es la supuesta manera de leerlo porque es posible ir leyendo por columna, fila, etcétera, y, de todas formas, si hubiera una especie de canon, las posibilidades de producción de la significancia estarían abiertas. Kristeva tiene todo esto muy claro cuando está atendiendo a Mallarmé.

<sup>11</sup> Virginia López Domínguez, “Por qué una tirada de dados es incapaz de suprimir el azar: el simbolismo de Mallarmé”, en *El vuelo de la lechuza*, recuperado el 01 de agosto del 2022 <https://elvuelodelalechuza.com/2018/01/14/por-que-una-tirada-de-dados-es-incapaz-de-suprimir-el-azar-el-simbolismo-de-mallarme/> (las cursivas son mías).

Hasta cierto punto, lo dicho ni siquiera es algo que se concentre en las disposiciones del lenguaje como lengua materna, es decir, como idiomática, sino que también interviene la distribución material y no sólo eso, sino además la gráfica. Por ejemplo, en el poema *La paloma apuñalada y el surtidor de agua*, de Guillaume Apollinaire, hay muchas formas de lectura y, al mismo tiempo, a pesar de que se presentan figuras e imágenes poéticas, hay también figuras del orden de la representación gráfica que hacen que se pueda decir que, inclusive, es arbitrario cómo leerlo. Lo que le interesa señalar a Kristeva mediante este tipo de poesía es la posibilidad de ver que texto y lengua, o la materialidad que es inherente a los significantes, no siempre o casi nunca va a coincidir con los significados y, más todavía, con el sentido.



Guillaume Apollinaire, *La paloma apuñalada y el surtidor de agua*.

Si bien Kristeva está consciente de la contingencia de las producciones de sentido, no le parece que esto sea una justificación primera, suficiente y de antemano, para explicar el modo en que el sentido fluctúa a través del lenguaje; le interesa, más bien, ver las diferenciaciones concretas, las estratificaciones, las confrontaciones y todo lo que rodea el texto para identificarlo y procesarlo porque sabe que

hay azar, pero, aun así, cree que es importante precisar cuáles son las condiciones en las que el texto es producido. Todo tiene que ver con una estrategia que trata de ir un poco más allá de las contingencias que estaban manifiestas en la teoría del signo, al menos en sus versiones de manual, como algo divisible entre significado y significante, palabra y representación o entre sujeto y discurso, pero que, en los años sesenta, ni siquiera en el trabajo de Lacan aparece como algo estable,<sup>12</sup> muy a pesar de las lecturas simplificadas que circulan todavía en algunas de sus recepciones psicoanalíticas. Kristeva piensa la significancia en los siguientes términos:

Designaremos por significancia ese trabajo de diferenciación, estratificación y confrontación que se practica en la lengua, y deposita en la línea del sujeto hablante una cadena significativa comunicativa y gramaticalmente estructurada. El semanálisis que estudiará en el texto la significancia y sus tipos, tendrá pues que atravesar el significante con el sujeto y el signo, así como la organización gramatical del discurso, para llegar a esa zona donde se reúnen los gérmenes de lo que *significará* en presencia de la lengua.<sup>13</sup>

Eso sí, se están poniendo constantemente en suspenso las leyes prehistóricas o tradicionalistas de un discurso establecido. Ello le interesa mucho a Kristeva porque sabe que lo que está haciendo es hasta cierto punto un híbrido que viene un poco de lingüística con Saussure,

<sup>12</sup> Lacan va a estar moviendo y transformando sus teorías alrededor de lo simbólico. Para Lacan no es cierto que se mantengan estáticos significado y significante, y es algo que cada vez se va a volver más presente en su forma de teorizar, por otro lado, su sujeto es el que aparece en su ejercicio clínico, no es el sujeto trascendental de la epistemología, ni siquiera es un sujeto de discurso. Lo que es más, significado y significante tanto así no coinciden, que están generando dinámicas constantes y produciendo una serie de procesos. Cf. Safouan Moustapha, *Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan (1953 -1963)*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2008.

<sup>13</sup> J. Kristeva, "El texto y su ciencia", en *Semiótica I*, p. 9.

otro tanto de la semiótica con Peirce, así como desde su recepción o discusión con otros autores como Émile Benveniste o Justus Buchler. A la vez, todo lo que está viendo en las discusiones sobre el lenguaje de los años sesenta, por lo menos con Jacques Derrida y Roland Barthes, y que son referidos ampliamente en estas tesis, le hacen presente que el texto no representa a la realidad y no está siendo un discurso de segundo orden:

Este significante (que ya no es Uno, puesto que ya no depende de Un Sentido) textual es una red de diferencias que señalan y/o se unen a las mutaciones de los bloques históricos. Visto desde la cadena comunicativa y expresiva del sujeto, la red deja caer: — un *sagrado*: cuando el sujeto piensa Un centro regente-intencional de la red; — una *magia*, cuando el sujeto se pone al abrigo de la instancia dominante del exterior que la red, mediante un gesto inverso, tendría como finalidad dominar, cambiar, orientar; — un *efecto* (literario, “hermoso”): cuando el sujeto se identifica a su otro — al destinatario— para ofrecerle (para ofrecerse) la red bajo una forma fantasmagórica, *ersatz* del placer. Extraer la red de este triple nudo: del Uno, del Exterior y del Otro, nudos en que se traba, para erguirse, el Sujeto, — sería quizás abordarlo en lo que tiene de específicamente propio, a saber: la transformación que hace experimentar a sus categorías, y construir su territorio fuera de ellas. Es, con ese mismo gesto, darse en el texto un nuevo campo conceptual que ningún *discurso* puede proponer.<sup>14</sup>

Lo que Kristeva está tratando de hacer aquí es insistir en que es absurdo situar textos radicalmente distintos, provenientes de horizontes históricos totalmente diferentes, que han sido pensados desde estrategias de análisis totalmente distintas como la retórica y la poética, la lingüística y la semiótica o incluso el análisis literario, como si

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 12-14.

pudieran caber dentro de la misma categoría cuando nuestra forma de producirlos es enteramente divergente; entonces, la idea de precisar que hay continencia pero también hay diferencia y que, por otro lado, el texto no representa lo real, es para insistir en una revisión del texto que pueda incorporar las particularidades en las que emerge cada texto. De ahí el planteamiento de los registros expuestos en el fragmento anterior donde, por ejemplo, lo sagrado demarca un principio organizador como centro, la magia con un control a distancia o como una intervención a la lejanía sin una mediación directa, etcétera.

Los dos enemigos contra los que enfatiza Kristeva son la sociología del texto literario que a ella le parece vulgar — lo dice con esas palabras— porque un escrutinio de las condiciones sociales de vida que urden el contexto de la obra no le parece suficiente para pensar la dimensión textual de un escrito, y la psicologización, porque tampoco puede considerarse la psicología de autor como un elemento que determine lo que el texto significa. Otra marca frente a la que se opone es el esteticismo idealista y, a pesar de que no abunda demasiado en dicha oposición, se puede entender que tiene que ver con el tipo de crítica literaria que se hacía en el siglo XIX, porque esta era muy académica, pero, al mismo tiempo, algo arcaica dado que no era producida mediante un manejo específico, estratégico, ni metodológico que ayudara a delimitar con exactitud de qué está hecho el texto. Esto es problemático por dos razones: no sólo porque el texto se puede leer de mil maneras, sino también porque las aproximaciones contra las que se sitúa no pueden establecer de una forma unánime ni sempiterna reglas únicas para lidiar con el texto, aunque puedan limitar las contingencias que el texto presenta hasta cierto punto.

C. Area [*sic.*] específica de la realidad social — de la historia— , el *texto* impide la identificación del lenguaje como sistema de comunicación de sentido, con la historia como sistema de comunicación de sentido, con la historia como un todo lineal. Es decir, que impide la constitución de un continuo-simbólico que haga de la linealidad histórica y que no pagará nunca —

cualesquiera que sean las justificaciones sociológicas y psicológicas que se le puedan dar— su *deuda* a la razón gramatical y semántica de la superficie lingüística de comunicación. Haciendo estallar la superficie de la lengua, el texto es el “objeto” que permitirá quebrar la mecánica conceptual que instala una linealidad histórica, y leer una *historia estratificada*: de temporalidad cortada, recursiva, dialéctica, irreductible a un único sentido y formada por tipos de prácticas *significantes* cuya serie plural no tiene origen ni fin. Así se perfilará otra historia, que subyace a la historia lineal: la historia recursivamente estratificada de las *significancias* cuya faceta superficial es lo único que representan el lenguaje comunicativo y su ideología subyacente (sociológica, historicista o subjetivista). Ese papel, el texto lo representa en toda sociedad actual: se le pide inconscientemente, se le prohíbe o se le hace difícil en la *práctica*.<sup>15</sup>

Para Kristeva, el texto no es ajeno a la forma en que es recibido por todo un entramado disciplinar que lo puede estar situando en un ámbito de indagaciones, ya sean de carácter sociológico o semiológico, para identificar la direccionalidad del discurso, pero a la vez, tiene usos ideológicos, esto es, usos vinculados con las didácticas y administraciones de la educación o, incluso, con el hecho de si esos textos se consideran autorizados de acuerdo con su relación con la ciencia, o si se les estima como literarios y, por ello, hace falta examinar cuál podría ser su relación con la realidad. Lo que la autora está pensando al llegar a esta parte de su reflexión es que el texto está emplazado en un lugar de emergencia histórico y, además, tiene un decurso histórico que le atañe y va a ser apropiado por toda una serie de mecanismos que en cierta medida le son ajenos, pero que en otra medida también forman parte de lo que el texto puede llegar a ser. Por ejemplo, usualmente pensamos con mucha soltura que todo lo que tiene que ver con

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 15.

la poesía y literatura está directamente urdido con la ficción, y que, a su vez, la ficción es del orden de lo falso, de la fantasía, que no tiene una realidad. En cambio, sobre el texto científico consideramos coloquialmente, en el pensamiento común, que tiene una verificabilidad y todo un esquema disciplinar y académico que se encarga de hacernos patente que arrastran y contienen un espacio de la realidad que puede ser corroborado, medurado y corregido. Empero, eso no hace solamente que los textos sean exactamente lo que están diciendo los discursos o las validaciones del mismo gremio que los produce, sino que aparte está en amalgama con el hecho de que existan editoriales que se hagan responsables de que dichos textos tengan alcance y circulación, así como de que participen de una recepción culta y especializada. En ese sentido, el texto no es autónomo respecto de todas estas otras condiciones históricas; aquí el texto tiene una dimensión de historia estratificada a pesar de que puede ser contingente en su interpretación. Debido a esta complejidad es que a Kristeva le interesa que se indique de manera mucho más exacta si se está haciendo un análisis semiótico, semiológico, lingüístico, etcétera.

Todo eso es muy interesante porque en la actualidad podemos ver esto con mucha mayor claridad cuando, por ejemplo, se habla de los discursos hegemónicos. Incluso aproximaciones como el pensamiento de la diferencia desarrollado durante el siglo XX que, aunque están haciendo una crítica fuerte a la tradición filosófica de Platón a Heidegger, o de Platón a Kant, o de Platón al estructuralismo, por muy revolucionarios que sean, no dejan de participar de toda una cadena de disposición y manejo del texto como discurso dominante, y eso no es exterior al texto. El análisis que Kristeva pone sobre la mesa está relacionado con la identificación de los estratos en los que el texto se está articulando. Del hecho de que tenga una valoración de la contingencia como límite que, a pesar de todo, no puede limitar lo infinito de las posibilidades de la significación o, más bien, de la producción de la significancia, que es lo que hace a fin de cuentas el texto poético — y por eso abre su argumento pensando a Mallarmé —, se desprende que, aun si no cambia la estructura material de las palabras con las

que el poema está hecho, en el lenguaje poético la significancia puede ser infinita en su interpretación, análisis, revisión e impacto. Por eso el lugar desde donde Kristeva trabaja la contingencia del texto es muy particular, pues remarca la necesidad de implementar un trabajo de identificación del discurso que señale los esquemas estratégicos y disciplinares, así como los mecanismos que están implicados en la significancia del aparato textual.

Esta es su empresa de hacer una investigación sobre una nueva forma de hacer algo que puede ser cercano a la semiótica, pero que en realidad no lo es porque tiene diferencias importantes con la tradición de estudios sobre lenguaje de Peirce a Frege, y también con la semiología o la lingüística, al trabajar con el exceso de la significancia que se produce en la textualidad, así como con las nuevas posibilidades de gramaticalidad que es lo que ella está proponiendo como *semanálisis* que, de hecho, no es algo que sea exterior al texto. A sabiendas de lo que implica la distancia, la exterioridad como una revisión de segundo orden o la posición del metadiscurso que hacen la semiótica o la lingüística, se afirma que todo ello no son registros ajenos a las disposiciones de cierto tipo de texto, particularmente los científicos o aquellos que tratan de organizar discursos respecto de lo real. Entonces, su postura no se emplaza construyendo una noción de texto que esté fuera de las condiciones de producción del texto mismo, sino que sólo acontece como tal intermediado por esas condiciones:

El sistema científico es extraído de su banalidad y se le añade una profundidad que piensa las operaciones que le constituyen — un fondo que piensa la actividad significativa. Así la semiótica, en tanto que *semanálisis* y/o *crítica* de su propio método (su objeto, sus modelos, su discurso, planteados [*sic.*] por el signo), participa de una actividad filosófica (en el sentido kantiano del término). Ahora bien, es justamente el lugar semiótico el que refunde la distinción filosofía/ciencia: en ese lugar y a partir de él, la filosofía no puede ignorar los discursos — los sistemas significativos— de las ciencias, y

las ciencias no pueden olvidar que son discursos — sistemas significativos. Lugar de penetración de la ciencia en la filosofía y de análisis crítico de la actividad científica, el *semanálisis* se diseña como la *articulación* que permita la constitución quebrada, estratificada, diferencia de una *gnoseología materialista*, es decir de una teoría científica de los sistemas [...]<sup>16</sup>

Aunque todo esto puede parecer una idea bastante enredada, es la parte más interesante y profunda de la obra de Kristeva en este momento de su pensamiento porque plantea la posibilidad no sólo de emitir análisis que buscan precisión disciplinar y de aproximación, sino que implican también la apertura para construir ahí una forma de constitución de la gramaticalidad que pueda involucrar licencias poéticas, escriturales, filosóficas y hasta psicoanalíticas. Se empieza a ver cuál será la deriva de su propio pensamiento ulterior. Dicha posibilidad de estar trabajando a la par la producción de un texto y un análisis sobre las estrategias para producirlo es lo que hace que el trabajo de esta autora no sea tan fácil de situar en uno sólo de los rubros en los que acontece su pensamiento. Esto se va a ver con más detenimiento en el tipo de textos que va produciendo conforme su trabajo se desarrolla a lo largo del tiempo, porque *Semiótica I* aún está muy ceñido a un estilo de análisis que se corresponde con los que se hacían en los años sesenta, es decir, con horizontes de escrutinio que buscaban no ser ingenuos con respecto a los mecanismos institucionales y de poder que hay alrededor de la producción de discursos sin dejar de intentar ser, a la vez, lo más claros posibles aunque los distintos problemas que tienen de frente aún aparecen muy desorganizados en esa época. Pero dicha desorganización es más bien una falta de criterios de uniformidad sobre lo que se está discutiendo alrededor del lenguaje, es un caos debido a la sobreproducción de teorías y gracias a la inventiva de todo tipo de nuevas estrategias de abordaje.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 27.

No hay que perder de vista en dónde está parada Kristeva en los años sesenta. En ese momento, en filosofía, se estaban discutiendo *El grado cero de la escritura*,<sup>17</sup> de Barthes, *De la gramatología*<sup>18</sup> y *La escritura y diferencia*,<sup>19</sup> de Derrida, así como *Lógica del sentido*,<sup>20</sup> de Deleuze, *Las palabras y las cosas*<sup>21</sup> y *La arqueología del saber*,<sup>22</sup> de Foucault. En otras disciplinas, los aportes no eran menores. Los hemos referido a lo largo y ancho de esta reflexión justo como los marcos donde las tesis de Kristeva cobran sentido e incidencia. Este panorama nos hace claro que en esos años ya es muy patente el reconocimiento de que el sentido no es algo estático y que las formas del discurso siempre están decidiendo sobre su deriva, sobre su recepción e incluso sobre su exclusión dentro de ciertos ámbitos de circulación y, al mismo tiempo, en las estrategias concretas de los modos de la escritura. En este punto, Kristeva va a insistir en que su aproximación es materialista y no necesariamente porque esté tan cercana al discurso marxista o de la teoría crítica, sino porque no va a perder de vista la circulación material tanto de los discursos, como de su relación con los poderes y las instancias desde las cuales los sujetos se convierten en agentes de locución y sostenes de discursos y modelos de verdad.

En efecto, el texto es precisamente lo que no puede ser pensado por todo un sistema conceptual en que se basa la inteligencia actual, pues es justamente el texto quien dibuja sus límites. Interrogar a lo que *rodea* el campo con cierta lógica concedora a fuerza de estar excluido él, y que permite por su propia exclusión que se prosiga una interrogación, a él ciego y por él

<sup>17</sup> Cf. R. Barthes, *El grado cero de la escritura*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2021.

<sup>18</sup> Cf. Jacques Derrida, *De la gramatología*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2017.

<sup>19</sup> Cf. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2012.

<sup>20</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2019.

<sup>21</sup> Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2019.

<sup>22</sup> Cf. M. Foucault, *La arqueología del saber*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2018.

apoyado: es sin duda el paso decisivo que debe intentar una ciencia de los sistemas significativos que los estudiaría sin admitir la exclusión de lo que la hace posible y sin apropiársela midiéndola con los conceptos de su interior (como “estructura”, o más específicamente “neurosis”, “perversión”, etcétera), sino señalando para empezar esa *alteridad*, ese *exterior*. Y es así, en ese sentido, como esa ciencia será materialista.<sup>23</sup>

En esta parte, Kristeva trata de defender que el texto tiene una materialidad que no solamente depende de su estructura gramatical o de su conformación semiológica o semiótica, sino que la materialidad también tiene que ver con el tipo de textualidad con la que está articulándose. Las conclusiones que extrae de esa reflexión son varias y en lo que sigue las voy a enunciar a modo de cierre. Primera. Dice que el texto está hecho justamente con otros textos defendiendo que el lenguaje poético es una infinitud real-material.

Segunda. Ostenta que el lenguaje es un diálogo de discursos y el texto poético es a la par una lectura y una escritura, lo que es interesante porque, aunque un texto esté prescrito en el sentido de que pertenece a un tiempo y un contexto específicos que quizá excede el presente en el que lo revisamos, nuestra aproximación a él, desde una posición fenomenológica, depende de nuestro encuentro con el texto, es decir, que nosotros somos quienes vamos a encontrar resonancias que están en consonancia con toda una serie de referencias que están entramando el texto a través de diversos registros que organizan ese juego entre lo que se escribe y lo que se lee. Al mismo tiempo que el texto implica una lectura se lleva a cabo una escritura, o una apertura que se inscribe en el horizonte de sentido por parte del lector, y esta simultaneidad se da en la efectuación misma de la lectura.

Tercera. Un libro está hecho de otros libros. Esto ya debe de ser un cliché, pero Kristeva lo dice incluso antes de que Deleuze y Guattari

<sup>23</sup> J. Kristeva, “El texto y su ciencia”, en *Semiótica I*, p. 30.

lo dijeran en el “Rizoma” de *Mil Mesetas*.<sup>24</sup> Esto es algo que ha estado presente en la tradición literaria porque, después de todo, ¿de qué está hecho el *Quijote de la Mancha* si no es de la literatura de caballería?, o ¿cómo podría ser posible *A Sangre fría* de Truman Capote sin el desarrollo de la redacción y el estilo del periodismo de los siglos XIX y XX? Saber que el texto está hecho con otros textos es algo que, para este punto, ya debería de ser muy manifiesto. La tradición medieval lo tuvo siempre muy claro.

Cuarta. A partir de aquí las ideas que resultan de su reflexión se presentan un poco más densas y complicadas. La secuencia poética es doble y no tiene que ver con la estructura escritor-lector, emisor-destinatario o signifiante-significado, porque la espacialización del texto es al mismo tiempo una escritura que recibe la extranjería del lector, lo que genera un dialogismo, hospitalidad, y una paraprágmatología o suerte de sincronización que desarticula la idea de que el texto ya está bien organizado y no es dinámico a partir de modelos tradicionalistas con los que se aborda el texto literario. Por más que haya una forma canónica de leer cualquier obra clásica, hay una forma en que este texto sigue siendo hospitalario con respecto a la extrañeza con la que un lector posible se acerca abierto a su encuentro con el texto.

Quinta y última tesis. La relación entre la semiótica literaria y su axiomatización es posible porque se puede generar una simbolización, una formalización, pero esto implica que el lenguaje poético, a la vez, desestabiliza los alcances que tiene tal axiomática. Lo que va a salvar el que Kristeva se valga de estas fórmulas tan intrincadas es que sabe que dichas fórmulas tienen ciertos usos y fines, pero, finalmente, tampoco agotan los mecanismos y los procesos de significación y producción.

Para finalizar, rescato esta idea que aparece hacia el final del libro:

El verbo “leer” tenía, para los antiguos, una significación que merece que recordemos y resaltemos con vistas a una com-

<sup>24</sup> Cf. Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2002.

presión de la práctica literaria. “Leer” era también “recoger”, “recolectar”, “espigar”, “reconocer las huellas”, “coger”, “robar”.<sup>25</sup>

Kristeva abreva sus aportes de muchos lugares; no podría decirse que ella esté fundando por entero lo que aquí, en estas tempranas reflexiones, pone sobre la mesa de discusión. Su lectura y sus aportes, sin duda, algo tendrán lo mismo de lectura que de robo, tal y como lo expone en esa idea. Y una de las disposiciones que tiene muy claras Kristeva — y esto es antes de que cumpliera 30 años, lo cual me parece admirable —, es que está haciendo una exigencia mayor de las estrategias de aproximación al texto literario, pero no está diciendo solamente que no vamos a poder agotar y contener el lenguaje poético porque este estará siempre abierto a una posibilidad y a una infinitud abstracta, sino que el semanálisis puede proporcionar una materialidad estratificada de los múltiples modos en que acontece el lenguaje en el texto literario, justo por la especificidad de sus condiciones textuales; o sea, la infinitud también le viene de una relación con los mecanismos en que puede ser examinado, en que es estudiado y donde puede abrir sentidos posibles pero no de una forma radicalmente arbitraria o aleatoria sino mesuradamente contingente, o sea, no es que se pueda interpretar cualquier cosa salida de la nada de los textos literarios, sino que hay ciertos límites para dichas lecturas, pero estos límites determinan el modo en que es tratado y su ilimitación es específica en cada caso. Creo que he hablado ya sobre eso hasta el cansancio.

Para finalizar, simplemente señalaré que los trabajos que vendrán más adelante en la obra de Kristeva, particularmente donde se ocupa de lo literario, como en *Poderes de la perversión* (1980) o *Sol negro. Depresión y melancolía* (1987), se realizarán cada vez con una ejecución más precisa de muchos de estos mecanismos y estrategias de análisis, pero acompasados a su vez de una mayor soltura y maestría en la forma de producir la escritura en dichos trabajos sin perder el rigor en el análisis. Las posibilidades que hemos visto en *Semiótica 1* y *2* se

<sup>25</sup> J. Kristeva, “Para una semiótica de los paragramas”, en *Semiótica I*, p. 263.

ven en estas otras obras ya asumidas y mejoradas con creces, quizá sin perder de vista también lo que extrae de las ideas de la última cita sobre Lautreamont:

“Leer” denota, pues, una participación agresiva, una activa apropiación del otro. “Escribir” sería el “leer” convertido en producción, industria: la escritura-lectura, la escritura pragmática sería la aspiración a una agresividad y una participación total. (“El plagio es necesario” – Lautréamont).<sup>26</sup>

<sup>26</sup> J. Kristeva, “Para una semiótica de los paragramas”, en *Semiótica I*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1981, p. 263.



# ÍNDICE

Prólogo	
Hacia otra dimensión del giro lingüístico (y de la filosofía del lenguaje)	
<i>Bily López</i> .....	7
<b>Formalismo: principios y derivas</b>	
Entre hermenéutica y formalismo: función poética de la lengua y análisis del relato	
<i>Adriana Azucena Rodríguez</i> .....	19
Shklovski y el extrañamiento: estrategias y vigencia	
<i>Karla Montalvo de la Fuente</i> .....	33
<b>El estructuralismo y sus primeros espectros</b>	
Saussure y Lacan: lenguaje y sujeto	
<i>Natalia E. Talavera Baby</i> .....	45
Aproximaciones a la lingüística de Saussure	
<i>Belinda Ortiz</i> .....	59
Émile Benveniste en diálogo con la filosofía del lenguaje	
<i>Renato Huarte Cuéllar</i> .....	93
Althusser: lenguaje y lucha de clases	
<i>Juan Manuel Rodríguez</i> .....	109
Roland Barthes. Herencias estructuralistas.	
Semiología y retórica de la imagen	
<i>Erika Lindig Cisneros</i> .....	131

## Variaciones (post)estructuralistas

Derrida y el lenguaje

*Ana María Martínez de la Escalera* ..... 155

Austin y Derrida: performatividad

*Erika Lindig Cisneros* ..... 185

Derrida y Butler: performatividad, iterabilidad y subversión

*Rosaura Martínez Ruiz* ..... 207

Foucault: lenguaje y subjetividad

*Bily López* ..... 217

¿Era el lenguaje la casa del ser?

Materialidad y lenguaje en Michel Foucault

*Daniela G. Ruvalcaba* ..... 235

Deleuze, el estructuralismo y la lingüística

*Bily López* ..... 259

Kristeva: el lugar de la semiología en el arte y la poesía

*Cuitláhuac Moreno Romero* ..... 279

*Filosofía del lenguaje. Formalismo, estructuralismo y (post) estructuralismos*, de Bily López, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2025 en el taller de Color Arte, Rinconada Macondo, Edificio José A., colonia Pedregal de Carrasco, Alcaldía Coyoacán, CDMX. Se tiraron 300 ejemplares impresos offset en papel cultural de 95 gramos. La tipografía se realizó en tipos Adegá Serif. El diseño de los forros e interiores fue realizado por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Cuatro Diseño. Cuidó la edición Juan Antonio Rosado Zacarías.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

# EKATÓ

