

# **SEMIOLÓGÍA II**

## **Sesión 2**

Discriminación de signos.

## Discriminación de signos

La fenomenología, el estructuralismo, el existencialismo y la semiótica conforman la evolución intelectual más importante del siglo XX. Evolución en singular, y no las evoluciones, La teoría de la cultura que se expone en este libro se fundamenta en la suposición de que entre estas grandes obras intelectuales del siglo XX hay una interrelación. En este capítulo se argumenta que existe una relación entre ellas a pesar de que se han contrapuesto empírica, histórica y conceptualmente, debido a lo cual se intentará describir la naturaleza exacta de tales lazos.

Tanto la fenomenología, el estructuralismo, el existencialismo y la hermenéutica como la semiótica se encuentran del mismo lado de una escisión fundamental: en un mundo posracional cuyas bases difieren, en última instancia, de aquellos que mucho tiempo atrás la *razón* dividió en sujetos y objetos, mentes y cuerpos, teoría y práctica, pensamiento y acción, ser y hacer. Al decir *posracional* no se pretende implicar *irracional*. Razón y sinrazón son los elementos constitutivos de la oposición mítica fundamental que confiere autoridad a las ciencias y filosofía occidentales, y el derecho de ser las únicas formas legítimas de subjetividad. Si no se manifiesta con dichas formas, toda manifestación de conciencia que no se equipara con la razón *se* le considera como "mera subjetividad" y como "irracional", formas, y en tanto tal no puede confiársele el desarrollo de la cultura. La perspectiva *posracional* se distingue de la racional por no respetar absolutamente los principios fundamentales que la *razón* plantea en cuanto a la necesidad de sus especialidades, puesto que sabe que son arbitrarias. (El método científico cartesiano comienza por dividir, para después ordenar las partes).<sup>1</sup>

Los especialistas de las diferentes ramas y sub-ramas de la fenomenología y el existencialismo, entre otros, se negarán a aliarse de nuevo con aquellos con quienes han luchado por separarse; y con toda razón, pues cada diferenciación interna de la postura posracional ha producido sus propios y particulares efectos. A pesar de ello, aquellos que se encuentran cerca de los avances que se han realizado en estas especialidades-, recientemente han tendido a perder de vista su solidaridad ante el racionalismo. También han mostrado cierta negligencia en lo que toca a caracterizar la importancia general que tienen para

ei gran público, en especial en un momento en que la gran mayoría de los humanistas e investigadores necesitan normas para regir y defender su existencia. Quizá de pronto se encuentren sin partidarios, puesto que las ciencias racionales se están apoderando de la teoría cultural y están absorbiendo el tiempo que los estudiantes de ingeniería y de arte técnicas dedican al estudio. Un portavoz de este fenómeno es el sociobiólogo Edward Wilson. Para él la naturaleza humana es un absoluto, las "fuerzas" genéticas irracionales (semejantes a las Furias) contra las que el hombre se define a sí mismo como humano, únicamente al reprimirías o someterlas mediante la *razón*, cuya, mayor expresión es la ciencia. En realidad, el pensamiento posracional no debería considerarse a sí mismo ni ser considerado como un grupo marginal o una minoría; debería ocupar su lugar como centro del pensamiento- humanista, junto co-n todas sus múltiples tendencias que están abiertas al análisis y la evaluación.

Con este pro-grama general en mente se ha propuesto que la semiótica asuma el liderazgo de dicho movimiento-. La semiótica no necesita una-actitud ni una preparación filosófica; no compromete al estudiante (como lo hacen la fenomenología y el existencialismo) en las tentaciones de-la terminología- y de la reflexión; tampoco lo atraen hacia las espirales-del círculo hermenéutico del entendimiento, ni lo humilla con la estructuración previa de la propia experiencia, como sucede con la hermenéutica heideggeriana y el existencialismo estructural. Por lo menos no en un principio. La aportación que la semiótica hace, al pensamiento pos-racional es la que propone un método que se inicia en el otro extremo del debate que se sostiene con el racionalismo-; esto no quiere decir que primero se compromete a sí mismo- con el adversario racional y luego con su materia de estudio. Más bien podría decirse que, desde el punto de vista operativo, delega las cuestiones del origen y del objetivo, los porqué y los hacia dónde, y se preocupa por los cómo. (Ello no significa que la semiótica en última instancia ignore los problemas que plantea el conocimiento. Lo que se propone, más bien, es que, por lo menos hasta la fecha, lo semiótico representa *aquella* parte de nuestro- conocimiento que no se ha examinado.) Se sumerge en el corazón mismo de lo- que es ia extraña entidad cultural. La fenomenología y el existencialismo justifican así esta posición: las "fuentes nunca son únicas, y la meta es siempre la- muerte, pero para la semiótica el centro está constituido por el *semioanálisis*, y no por sus ramas especulativas. Además, al parecer está claro que, al igual que ocurre con la educación humanística tradicional, este tipo de experiencias resultan ser el mejor maestro. Para apreciar los razonamientos de la interpretación hermenéutica y de la fenomenología se requiere de una larga experiencia, y

seguirán siendo los esotéricos subrepticios- de la vida intelectual occidental si ambas disciplinas no se sustentan en una praxis semiótica como introducción a su estudio.

Este capítulo tiene como propósito armar el andamiaje para poder analizar los adelantos más recientes en la semiótica, teniendo en cuenta una perspectiva histórica más amplia; y también para presentar un punto de vista respecto de esta última. Por necesidad, tal punto de vista será más general que profundo, y en opinión de algunos quizá resulte demasiado "europeo". Sin embargo, debe evaluarse el riesgo de parecer poco profundo y alejado de lo estadounidense y el que implica ignorar lo que está en juego: el destino actual y el futuro de las humanidades.

## Fenomenología y cartesianismo

Husserl y Peirce son los filósofos modernos del posracionalismo. Husserl creó la fenomenología, y también escribió una semiótica. Peirce fundó la semiótica, y también escribió una fenomenología (faneroscopia). En proporción inversa, al principio cada uno de ellos estableció una unión entre la semiótica y la fenomenología, y ambos lo hicieron en el contexto de su posición de adversarios frente a Descartes.

Según este último, los signos no son naturales (en última instancia dados por Dios) ni convencionales (creados por el hombre, como los símbolos matemáticos).<sup>3</sup> Por su parte, Husserl criticó el punto de vista natural y Peirce el convencional (hizo una crítica del marco teórico de la ciencia). Ahora bien, aunque el tipo de signo que cada filósofo tuvo en consideración difería del otro, ambos concuerdan básicamente en cuanto a la falsedad de la división natural/convencional. Sus signos (el *Zeichen Ausdruck* y *Anzeichen*, de Husserl y la tríada de Peirce) coinciden en una preocupación central por el *significado* y en la de un significado para un *interpretante*. Al igual que Kant, su precursor romántico, se interesaron por el *entendimiento como* el complemento esencial para la *razón*, Husserl lo llamó *conciencia*; Peirce, *interpretante*. Pero ninguno de los dos piensa que el entendimiento se sitúa exclusivamente en un individuo o en un proceso subjetivo; más bien se trata de una estructura posracional. (Se recuerda al lector que también Locke escribió una semiótica junto con su respectiva crítica cartesiana.)

Las excelentes *Meditaciones cartesianas* de Husserl iniciaron la crítica. Era necesario revisar las suposiciones que existen con respecto al origen del

entendimiento: el sujeto pensante. Es decir, ei pensar, el pensamiento en Husserl, se reemplaza por la conciencia, la cual no puede ser separada de su contenido puesto que lo implica. Además, y a pesar de su aparente unidad y su sencillez, el sujeto tiene por lo menos dos aspectos: el trascendental y el empírico; o sea que su esencia está impregnada de "otredad". La conciencia es una mezcla o síntesis que puede ordenarse y analizarse de forma temporal o espacial; es decir, al sujeto se le puede estudiar en distintos niveles de la existencia. Este doble análisis de la conciencia como sintética y de los fenómenos como conciencia constituye el análisis fenomenológico, método que se contrapone al de Descartes y que evita las divisiones sujeto/objeto, mente/cuerpo, interno/externo, yo/otro y origen/meta. También critica radicalmente la actitud científica.

Hasta ahora todo va bien, pero el método científico no estaba a punto de capitular con el fenomenológico. Con todo, se había elaborado un nuevo inicio, una renovación del estilo de crítica kantiano.

Sin embargo, en la historia europea de las ideas, la fenomenología tuvo la suerte de hacer que cada uno de los adelantos que en esta especialidad se lograron aparecieran como una revalorización radical de la misma. Con Peirce, no fue éste el caso, ya que apenas si tuvo tiempo de dar nombre a un nuevo aspecto de su teoría, antes de que lo utilizaran sus amigos, como sucedió con Will James; y de que se convirtiera, equivocadamente,<sup>4</sup> en el fundamento incondicional de gran número de investigadores. Hasta ese momento, el resurgimiento de Peirce había asumido la forma de una novedad de archivo,<sup>5</sup> mas no la de una reinterpretación filosófica. Con una irrefrenable autoironía y un evidente desagrado por sus discípulos, Peirce realizó el espectáculo de la autocrítica; en cuanto a Husserl, todo parecía indicar que estaba destinado a sufrir el complejo de Edipo, Rara vez se había designado a la fenomenología como tal cuando sufrió la revuelta existencia! que encabezaron Heidegger, primero y Sartre y Merleau-Ponty después; y ése fue sólo el principio, porque posteriormente el existencialismo atacó a la fenomenología, el estructuralismo al existencialismo, la semiótica al estructuralismo... Los conflictos, que parecían interminables, ocultaron la alianza general posracional que habían celebrado estos "adversarios".

Obtener una idea clara de la estructura no constituye un proceso sencillo, e incluso la historia "edípica" que aquí se ha esbozado es ficticia. La obra de Husserl no fructificó de inmediato puesto que muchos factores lo impedían: Hitler, la guerra, los amigos que se convirtieron en enemigos, los problemas religiosos por resolver y, sobre todo, la continúa expansión de la ciencia

racional y sus tecnologías. Ahora sí podemos decir en qué consistió el drama en medio del cual la semiótica exigió para sí una posición fundamental en el pensamiento posracional: fue a través del redescubrimiento de su doble origen filosófico (tanto en Husserl como en Peirce), pero también mediante el desarrollo de su propio y complejo estilo, que era independiente de las discusiones filosóficas. Las diversas críticas de la semiótica, más que su genealogía, son las que constituyen su "historia".

### **El drama de la semiótica: existencialismo, estructuralismo y método hermenéutico**

El existencialismo de Martin Heidegger y de los estudiantes de Husserl que también siguieron a aquél, mantuvo a la fenomenología con las mismas tendencias esenciales, con las dos que el maestro propuso: la conciencia y los fenómenos analizados conjuntamente. El objetivo fundamental consistía en proponer que el método fenomenológico se aplicara en un contexto que no fuera filosófico, para así poder demostrar cómo la conciencia y los fenómenos son manifestaciones gemelas que no surgen de la misma esencia, sino de la misma existencia. La anulación de oposiciones racionalistas continuó: Merleau-Ponty se dedicó a trabajar en la división mente/cuerpo; Sartre, en la dicotomía yo/otro; Heidegger en la oposición pasado/presente. Dos procesos entraron en juego: unificar la conciencia y sus contenidos de forma concreta, y promover la suposición de que toda experiencia es potencialmente significativa; pero únicamente para *el entendimiento* (los "significados" no existen sin *interpretación*).

La obra *Sein und Zeit* (1927) de Martin Heidegger fue la que fomentó la introducción de la fenomenología al campo de la vida cotidiana. Si bien es cierto que Heidegger criticó la *ontología* cartesiana, también puso fin al debate que había con el racionalismo científico con respecto al sujeto. Su obra se inició firmemente dentro de la filosofía posracional neokantiana, al criticar el método hermenéutico de interpretación de Wilhelm Dilthey. La discrepancia tiene sus raíces en las ideas europeas del siglo XVIII acerca de la "piedad" (identificación con el otro; simpatía) y sobre el "egoísmo",<sup>6</sup> al resumir la diferencia, por decir algo, entre Rousseau y Adam Smith. Por otra parte, la conclusión romántica de que la *imaginación*, el lugar en que se sitúa la capacidad para simpatizar (cfr. Kant, Hazlitt, y otros), después de un tiempo condujo a la restauración del método hermenéutico para *entender al otro*. (La hermenéutica es la ciencia de la interpretación textual; hay quienes creen que sus orígenes se remontan a Hesiodo; otros que están en la obra de Filo, el judío de Alejandría y su reconciliación con el Nuevo y el Antiguo Testamentos a

través de métodos alegóricos. Algunos antropólogos, modernos como Clifford Geertz también emplean tal método.) Heidegger inicia su *chef d'oeuvre* criticando la manera en que los neokantianos aplicaron la hermenéutica al tratar de reconstruir la totalidad perdida (perdida por "pasada"). Heidegger cuestionó la suposición de una escisión definitiva entre el pasado y el presente, y también desacralizó los "textos" a los que la hermenéutica podría aplicarse. Heidegger quizá represente el primer regreso posmedieval, aunque no religioso, a la idea de que la experiencia por sí misma podría ser *significante* es decir, explicable como ser significativo para alguien. En perfeccionamiento que Heidegger hizo del método hermenéutico comprende la introducción del tiempo no cronológico en el proceso del entendimiento, en el que siempre se predecía al conocimiento, o se tenía la estructura de la prescencia. Conocer era como un círculo, un retomar, de alto nivel; algo que de alguna manera ya se "conocía". La imaginación (figurativa y prefigurativa), es decir, el lenguaje en su forma más poética, en este sistema posee gran capacidad de agudeza; se acerca más al círculo estructurado del *entendimiento* que constituye nuestra más profunda existencia.

Actualmente, la "plática" cotidiana, las pinturas, el *jazz*, los poemas líricos, los modos de vestir, las conductas, la política pueden considerarse como *textos* abiertos a una comprensión hermenéutica y que no están sujetos a fuertes distinciones morales entre lo sagrado y lo profano, lo auténtico y lo inauténtico. Son manifestaciones que ya no soportan la imposición de ser "meras" representaciones; en lugar de eso, se les concibe como la "sustancia" misma de nuestra existencia. En realidad, la crítica literaria fue uno de los primeros grandes beneficiarios de este existencialismo,<sup>7</sup> pues proporcionaba mayor prestigio a las artes lingüísticas, mucho más del que quizá nunca antes habían disfrutado. Su representatividad ya no era sólo una imagen ficticia, algo superfluo, sino que participaba en la estructura misma de toda existencia.

Los científicos sociales dejaron de ignorar el potencial que el existencialismo de Heidegger tenía como alternativa para las teorías racionalistas/conductistas del comportamiento, pero debido a que el existencialismo en principio permaneció sobre todo en manos de pensadores filosóficos y religioso-éticos (Sartre, Merleau-Ponty, Maritain y Jaspers, entre otros, los investigadores sociales empíricos se enfrentaron a la frustración. Es cierto que Sartre estaba enamorado del compromiso y de la aplicabilidad del análisis de la conciencia a la experiencia, y que Merleau-Ponty escribió acerca de la estructura del comportamiento. Pero tenía que admitirse que lo hicieron fundamentalmente en provecho del tipo de conciencia que analizaban (Sartre se

indinó por la imaginación, Merleau-Ponty por la percepción), en lugar de hacerlo en favor de los objetos intencionales o contenidos de la conciencia. Correspondió a Emmanuel Lévinas y a su discípulo Jacques Derrida<sup>8</sup> resolver la naturaleza de la memoria, pero esa es otra historia y su ironía se demostrará más adelante.

Además, como filósofos, Sartre y Merleau-Ponty podían permanecer abiertos desde el punto de vista metodológico, pero el investigador empírico con frecuencia necesitaba algo más *ad hoc*, concreto y operativo que un método reflexivo o una hermenéutica. Pues si bien es cierto que Heidegger elaboró la justificación para concebir la totalidad de la vida como un texto o una red de asociaciones, el antropólogo o el psicoanalista se vieron en la necesidad de demostrar la textualidad particular de su objeto de estudio antes de que los métodos hermenéuticos pudieran aplicarse: un proceso difícil, incluso quizá inadecuado para estudiar a los pueblos ágrafos o a aquellos que interpretan: de manera distinta a! ser y al tiempo.<sup>9</sup>

En este contexto es donde debe ubicarse la obra de Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss y Emite Benveniste: psicoanalista, antropólogo y lingüista, respectivamente. En un principio todos ellos parecían tener —y de forma inquietante— un enfoque distinto del de Sartre y Merleau-Ponty, sus contemporáneos, de quienes-eran amigos y aliados además de ser, todos ellos, leales a los principios existenciales. La enorme división que existe entre el "existencialismo" y el "estructuralismo" *de estos* investigadores consiste en que los científicos sociales literalmente honraron a su objeto de estudio al soportar la carga de la conciencia intencional, al subordinar a ella la interpretación, en lugar de hacerlo contrario. Al seguir el ejemplo de Heidegger, los estructuralistas convirtieron lo extraño en familiar y lo familiar en extraño. Descubrieron los desvíos de lo que Heidegger denominó *Dasein*: la estructuración impensable pero continua del mundo por parte de la conciencia prefigurativa, lo que se ejemplificaba mejor por medio del *lenguaje*, pero también se evidenciaba en la conciencia y en el conflicto de clases, entre otras cosas.

Sin embargo, el estructuralismo buscó anticipadamente el método *hermenéutica*, el cual constituía una parte fundamental del programa heideggeriano. Además, consideró al ego "trascendental" de Husserl, no como un yo clásico autónomo, sino como esta estructuración y preestructuración expansiva, a la manera de Kant. Al considerar tal estructura "como un lenguaje", los estructuralistas adoptaron un método de análisis del lenguaje más apropiado, más sistemático, más adecuado que la hermenéutica para investigar asuntos

mundanos, "profanos" la *semiótica de Saussure*.

Al ser un movimiento radical, importante tanto para el futuro como para el pasado (al revisar desde Kant hasta Rousseau y de éste a su último compatriota suizo), los estructuralistas optaron por un método que se enfrentaba al proceso de la producción del significado (*semiosis*) sin que se tuviera la seguridad de una posición especulativa a partir de la cual analizar el proceso y, además, sin tener la capacidad de manejar materiales textualizados ya "alterados" al igual que Saussure, Rousseau aceptó la arbitrariedad y el tradicionalismo absolutos de las instituciones sociales occidentales, de entre las que el habla destaca como principal ejemplo. Pero incluso el habla constituye sólo un caso especial de semiosis: la producción de significados (o el juego de representaciones de Heidegger), el conjunto arquetípico de significados que siempre se considera necesario *comprender*. La semiosis produce entidades significativas en ausencia total de cualquier "fundamento razonable" que justifique su existencia.

Lévi-Strauss, Lacan y Benveniste rápidamente adoptaron al signo y a sus mecanismos productores de significados como el medio más efectivo para organizar y analizar la estructura del *Dasein*. Por otra parte, el *Dasein* que se escudriñaría constituía la manifestación inconsciente de la conciencia general; es decir, no es autoconsciente, no se elaboró como arte o como ciencia; e incluso aunque parece "natural", no por eso se le estructura menos como un conjunto de signos o como un sistema de representaciones que podría integrar cualquier arte o ciencia. Al revelar la evidencia correspondiente a esta estructura in/econsciente en cada una de las articulaciones, el estructuralismo tácitamente resucitó al yo trascendental (aquel que se origina al "mostrar el mundo"), a pesar de que en un principio a esta corriente se la recibió con cierta desconfianza, pues no tenía centro ni "sujetos".<sup>10</sup> Al igual que en el Heidegger de las primeras épocas, podrían hacerse a un lado las cuestiones de autenticidad y profundidad e iniciarse la explicación de instituciones cristalizadas (tradicionales) que tienen un origen completamente arbitrario. Para Lévi-Strauss, las oposiciones que eran análogas a las arbitrarias oposiciones de fonemas del lenguaje generaban otros conjuntos de oposiciones, las cuales se "leían" o interpretaban entre sí sin la ficción de una mente autoritaria que creara un vínculo entre ellas: las oposiciones (relaciones *sintagmáticas*, en la terminología de Saussure) siempre parecían generar un término mediador o una oposición a la oposición; de esta manera, la división crudo/cocido, que se codificó como la oposición naturaleza/cultura, produjo un nuevo signo: lo "podrido", el cual incluía las características fundamentales de cada uno de ellos

(comida *natural*, aunque *procesada*). A menos que hubiera algún error en cuanto a que esto constituye un formalismo abstracto, Lévi-Strauss insiste en que tales patrones deben poseer un contenido concreto para que sean estructuras, las cuales no representan formas, sino interacciones entre oposiciones formales y oposiciones materiales.

Para Lacan la relación sintagmática inicial, la oposición, también genera una estructura: la psique. El *ego* es para el *id* lo que el yo es para el otro, y el lenguaje es el otro que esté dentro del yo, etc. La lingüística de Benveniste también procede por medio de oposiciones binarias primarias que generan un tercer término: la primera persona ("yo") se opone a la segunda ("tú"), y ambas se oponen a la tercera ("ellos" o "él").

Por supuesto que, en un principio, el estructuralismo no fue bien recibido por el existencialismo, pero el estructuralismo tampoco estuvo siempre de acuerdo con las tesis del existencialismo; sin embargo, gracias a que existe cierto vínculo se encuentran en la misma empresa general. A pesar de que Lévi-Strauss dialoga con Sartre después de escribir *El pensamiento salvaje*, dedica el libro a Merleau-Ponty. Tanto el existencialismo como el estructuralismo están a punto de aventurarse en el mundo posracional.

### **Posestructuralismo: la crítica semiótica a la semiótica**

El estructuralismo volvió a remarcar los dos niveles de la conciencia que la teoría existencial había calificado como demasiado idealistas y problemáticos para la política de la experiencia. Debido, a la atención que prestaron a lo no/pensado o in/consciente<sup>51</sup> (el "conocimiento precientífico" del entendimiento, en el círculo heideggeriano), considerado como un conjunto concreto de estructuras—empíricas, analizables, determinables— los estructuralistas restablecieron cierto grado de desequilibrio y superaron a los existencialistas al someter a investigación a estas estructuras, en lugar de dejarlas libradas a la especulación. Los fundamentos míticos, la historia física, el lenguaje natural en sí mismo, constituían el "in/consciente", y eran accesibles debido a que en esencia conformaban la otra modalidad de la conciencia su *alter ego*.

Y a pesar de que era grave el riesgo de reintroducir el idealismo al proyecto posracional, resultaba obvio que los estructuralistas tramaban algo. La estructura lingüística, las formas cotidianas del habla "encontraron"<sup>1</sup> las maneras de estar en el mundo, el sentido subjetivo de nuestros propios presente

y presencia (lo cual fue demostrado por Benveniste).<sup>12</sup> La creencia de que "los mitos eran buenos en el sentido de tener algo en qué pensar" constituía la esencia irreflexiva del entendimiento occidental, como Lévi- Strauss demostró que era el caso de los amerindios y Barthes, de manera irónica, el de la burguesía francesa.<sup>13</sup> Las experiencias primarias prefiguran a las secundarias y moldean a las personas de la misma manera en que las estructuras simbólicas las había prefigurado, tal como lo demostró Lacan. Por cierto, cabe decir que los métodos no son difíciles. El restringir la semiótica al nivel del significante (el acto del habla, la imagen acústica, el significante material), en realidad parece ser una buena garantía contra las idealizaciones o ideologizaciones del "significado" del signo, además de su contexto existente. No podría idealizarse al significado si sólo se tratara del "efecto-significado" de la relación entre meros significantes.

También los métodos estructurales son excelentes procedimientos que *funcionan*, pues proporcionan una valiosa comprensión de las formas en las que se organiza la experiencia. Por ejemplo, después de que algunos estudiantes analizaron *El pensamiento salvaje*, se les pidió que analizaran el paisaje. Con gran rapidez lo "leyeron" no como naturaleza *vs.* cultura, sino como naturaleza y cultura *vs.* agricultura (estético *vs.* utilitario). La eficacia de estos métodos quizá consista en que son *semióticas*, es decir, relacionan el *significado* con un signo experimental concreto, mas no con uno abstracto.

Sin embargo, sigue existiendo una fuerte tendencia hacia el idealismo, tanto en el nivel operativo como en el temático: en la práctica, el investigador indiferente se inclinará por la automatización (pero lo mismo sucede con los signos en su desarrollo cultural). No obstante, la tendencia resulta más molesta cuando se manifiesta como el resultado necesario del *espíritu de* la empresa estructuralista, o más aún, del posracional: la superación de las divisiones. Pues una cosa es señalar la arbitrariedad y tradicionalismo de las oposiciones, y otra dedicarse a la superación de éstas a expensas del desarrollo de las demás.

Tenía que suceder. Tal parece que cuando el análisis se limita a una relación (de oposición) sintagmática (y, por extensión, paradigmática),<sup>34</sup> siempre se genera un tercer término o mediador y luego surgen otras oposiciones y más signos nuevos, hasta que se llega a un punto tal de saturación que ya no es posible hacer distinciones. Considérese el caso temáticamente, tomando como base los mitos étnico y personal que Lévi- Strauss y Lacan, analizaron. En el contexto de la historia europea de las ideas la obra de Lévi- Strauss resulta ser extremadamente radical ya que, en su sentido profundo, supera las grandes divisiones que se establecieron desde los

románticos (madame de Stáel, Chateaubriand, Mathew Amold) y que atañen a los fundamentos judeo cristianos y griegos de la cultura occidental. (Stendhal, Nietzsche y Freud también trataron, cada uno por su lado, de superar estas diferencias.) Al enfrentarse con un tema de estudio (los amerindios) que obviamente resultaba ajeno a estas fuentes gemelas, Lévi-Strauss acude a los mitos de Edipo y del Santo Grial, y los toma como modelos.<sup>15</sup> Lo radical del movimiento y hasta qué punto constituye una negación práctica de la división romántica que se hacía de las culturas primitivas y las complejas se pone de manifiesto en cuanto se coteja la obra de Lévi-Strauss con aquellos análisis de la cultura occidental que se escriben "desde dentro", y la mayor parte de los cuales, incluso los trabajos contemporáneos como la *Mimesis de Auerbach*, se basan en esta división inicial —que todo lo invade— que se establece entre el hebraísmo y el helenismo. También puede afirmarse que Lacan trabaja con esta reconciliación cuando unifica los mitos griegos y cristianos para la conformación del yo: la suma de lo simbólico más lo imaginario produce lo real. Por su parte, Derrida cita a Joyce cuando afirma que "lo judeogriego es lo griegojudío", y se percata de que con los estructuralistas el fin del debate se encuentra cercano. Pero sólo para escapar, pues la siguiente reinterpretación de la fenomenología da comienzo en cuanto se llega al supuesto punto de saturación.

Jacques Derrida supo valorar la importancia de la semiotización que el estructuralismo introdujo al análisis existencial. Le dio tanta importancia que se dedicó a restablecerla sobre bases distintas. Su propia revisión radical lo regresa a Husserl (a un Husserl distinto del que contempló con ojos existencialistas) y al signo. Primero volvió a formular la genealogía, después la metodología: Derrida, al igual que Sartre y Merleau-Ponty, continúa el análisis "universitario" de la conciencia al estudiar la *memoria*; y como Nietzsche y Heidegger se encuentra con que ha olvidado un aspecto crucial de la memoria;<sup>16</sup> y de la misma manera en que sus predecesores fenomenológicos, descubre que el signo pertenece a la esencia. Sin embargo, en lugar de acudir al in/consciente de Heidegger recurrió al inconsciente de Freud, el cual no posee el carácter de estado consciente como lo tiene lo impensado de Heidegger. Y en lugar de acudir al modelo del signo de Saussure, acude a Peirce:

En su proyecto de semiótica, Peirce parece haber prestado más atención que Saussure a la imposibilidad de reducir la transformación en desmotivación (del signo). En el marco de su terminología, debe hablarse de una conversión a la desmotivación del *símbolo*; en este contexto, la noción de símbolo juega un papel análogo al del signo que Saussure opone, precisamente, al símbolo

(1976:48-50).

(Más adelante se analiza la forma en que Derrida fundamentó esta propuesta en la fenomenología de Husserl.) En lo que toca al problema del significado, no se une al movimiento existencial que surgió contra el significado en nombre del significante, pero sí distingue y pluraliza los significados: el "signo" constituye una multiplicidad limitada, como la de Nietzsche, en la que la historia de la represión que un significado ejerce sobre otro determina la relación que existe entre el significado y el significante.

La doble sustitución que hace Derrida (de Freud por Heidegger y de Peirce por Saussure) separa al posestructuralismo del estructuralismo, y tiene implicaciones de gran alcance, El tipo de análisis no solamente difiere, sino que el énfasis general que se pone en rescatar la diferencia en lugar de superar las oposiciones también encierra en sí una estructura total mucho más activa que aquella que Lévi-Strauss finalmente contempló: Derrida se aboca a la interpretación de la obra *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss en *Of Grammatology*, parte II, "Naturaleza, Cultura, Escritura". Posteriormente vuelve a hacerlo en un ensayo (1970:255-259). Derrida no llama la atención hacia los diferentes "signos" que él mismo y Lévi-Strauss utilizan, pero debe advertirse que Derrida emplea el término "signo" cada vez que Lévi-Strauss utiliza el vocablo "significante" para caracterizar la noción de "libertad de acción". (La libertad de acción constituye "un campo de sustituciones infinitas dentro de un conjunto finito", siendo éste, para Lévi-Strauss, uno de los principales aspectos de un sistema *mítico*, en oposición a uno *científico* (1966:16-19). En este sistema el determinismo mágico, que todo lo abarca, se pone en movimiento por medio de una "superabundancia de significantes" (equivalente al *mana* primitivo: al igual que el fonema cero en fonética, y el falo en la teoría de Lacan, éstos son significantes que carecen de significado. Véase Lévi-Strauss, 1950). Derrida utiliza el término "signo" en lugar de "significante" para describir esta estructura complementaria (1970:260). Con una estupenda ironía, dicho autor vincula magistralmente incluso la idea de una totalidad mítica consumada con la totalidad de la metafísica occidental. Otra de sus Ironías reside en que un "encerramiento" es uno de los signos fundamentales: el signo femenino (vaginal), el cual se distingue del masculino: conceptual, científico, separable, y en parte objeto (fálico).

Los estructuralistas han respondido muy poco de forma directa a esta nueva tendencia del posracionalismo, pero han habido objeciones indirectas. Por ejemplo, Benveniste lo convierte en el tema de un ensayo en el que señala que la revista internacional *Semiótica* censura *el mundo* que está implícito en la

semiótica peirciana:

*L'homme entier est un signe; sa pensée est un signe, son émotion est un signe. Mais finalement ces signes, étant tous signes les uns des autres, de quoi pourront-ils être signe qu'innée soit pas signe?* (1969:2).

El hombre entero es un signo; su pensamiento es un signo, su emoción es un signo, Pero finalmente estos signos, al serlo uno de otro, ¿de qué pueden serlo sino *de un signo*?

Benveniste más bien opta por un Saussure lingüístico —por una interpretación del signo saussuriano en la que el significante fonológico acústico constituye la unidad de análisis, al predominar sobre el significado y determinarlo—. Pero el drama de la transición del estructuralismo al posestructuralismo consiste en el regreso al signo (el significante y el significado y el intérprete), tal como Peirce y Saussure —como aquí se argumentará— pretendieron demostrar. (Recuérdese el análisis que se hizo en el primer capítulo de las dificultades que implica una semiología que se subordina a la lingüística.)

Por último, es el signo mismo (su historia de saturar al mundo con los significados) el que necesita que la semiótica se desarrolle, aunque sólo sea para que de vez en cuando descanse nuestra capacidad para generar signos.

## LA SEMIOSIS Y LA DISCRIMINACIÓN DE SIGNOS

Al mismo tiempo que se ha dado una expansión global de la teoría y la práctica semióticas, ha habido una inflación del signo en todos los aspectos de la cultura, incluso antes de que Nietzsche movilizara su "ejército de metáforas y metonimias" para obtener una visión de la semiótica que un sujeto no controlara ni deseara, han surgido otras indicaciones de que los signos nacían a un ritmo alarmante. La bibliografía romántica ofrecía tanto el ataque como el contrataque principales; sólo tenía que revisarse la profusión de poderes metafóricos que exhibían y expresaban autores como Chateaubriand, por ejemplo, en *Atala*; y la crítica inmediata que Stendhal hizo de este estilo (en *Hacine et Shakespeare*). La ironía de Poe en relación con el lenguaje de Coleridge es otro ejemplo. Es como si se hubiera descubierto un mecanismo para la producción de textos: podía asociarse cualquier concepto a cualquier imagen y crear un signo, un efecto de significado. Los excesos sentimentales, los sobresaltos y los desalientos, la desconfianza, lo sobrenatural podrían

automatizarse, o por lo menos manejarse al poner en funcionamiento el mecanismo de signos, no únicamente en el drama propiamente dicho sino, como Goffman lo demostró, en el drama de la vida social cotidiana. Y siempre podía ponerse en escena la intervención de un *deus ex machina*, mediante la ironía romántica, para obtener una dimensión más. La popularidad de la novela detectivesca, de los relatos de tramposos, de la ambigüedad mostrada por la mente y el alma, de los cuentos de terror de Poe y de su tratado sobre la mecánica de la poesía constituyen algunas pruebas del creciente dominio del mecanismo de signos, por mencionar sólo los buenos ejemplos. Dicho mecanismo podía lograr que cualquier significante significara cualquier significado, y despreocuparse por completo de la crítica. La literatura moderna ha intentado romper con el dominio que tienen los signos sobre el arte de representación total (Mallarmé contra Wagner) al limitar al significante y atacar al significado. Sencillamente, podía pasarse por alto al "significado" como a cualquier cosa sobre o más allá de los significantes, y la literatura sólo necesitaría "significarse" a sí misma. Las carcajadas de Joyce se escuchan cuando vemos cómo teje y vuelve a tejer los significantes con el fin de desmitificar el automatismo de la relación significante/significado.

En la ciencia y en la filosofía los signos han competido con la naturaleza tanto como madre y como legisladora: "Los símbolos crecen" —Peirce señaló en sus escritos— "*Omne symbolum de symbolo*" (1955:114-15), y norman el nacimiento y las características de otros símbolos. Por su parte, Barthes escribe (1972:141-42) con gran precisión acerca de la transformación que sufre la cultura de un estado antinatural a uno seudonatural que está implícito en el aforismo peirciano:

Los primeros filósofos burgueses invadieron el mundo con significaciones, subyugaron todas las cosas a una idea de lo racional y decretaron que le correspondían al hombre: la ideología, burguesa es del tipo científico o intuitivo, registra hechos o percibe valores, pero rechaza las explicaciones; el orden del mundo puede considerarse como adecuado o inefable, pero nunca como una significación.

La ciencia ya no considera a la "naturaleza" como a su opositora, o como a algo que debe dominarse, sino que crea una neonaturaleza ideologizada, una naturaleza que se ha construido con signos.<sup>17</sup>

Desde los puntos de vista económico y político, el mecanismo de signos también prevalece. Técnicamente, la mercancía de Marx es un signo (las equivalencias de valores que no sólo son desiguales, sino incomensurables).<sup>18</sup>

Los productos de trabajo adquieren, como valores, un estatus uniforme únicamente cuando se les intercambia... La igualación de los tipos de trabajo de la naturaleza más heterogénea que pueda imaginarse únicamente puede ser el resultado de la abstracción de sus desigualdades... estas cantidades se modifican constantemente, independientemente de la voluntad, la previsión y la acción de aquellos que las generan (1965:73-75).

En una ocasión, Nietzsche denominó a esta metáfora "proceso de igualación de-desemejantes", y precisamente el carácter de signo representativo de la mercancía es el que tanto asombra a Marx al iniciar *El Capital* con la imagen de la riqueza de las naciones capitalistas, mostrándose a sí misma como una "inmensa acumulación de mercancías". Marx se indigna porque, de la misma manera como sucede con el símbolo de Peirce, estas representaciones podrían tener una "vida" propia e iniciar relaciones sociales unas con las otras (1965:71-83).

En la actualidad, los semiotistas comienzan a observar la "sobresaturación de la semiosis en la cultura de mediados del siglo XX" (Lotman 1977:338), conforme analizan la plétora de representaciones primarias, secundarias e incluso terciarias. La entropía se convierte en una amenaza a medida que la sistematización llega a este punto: el fin del estructuralismo que Derrida intuyó. Cuando se rompe con las ataduras de las jerarquizaciones y niveles ficticios, es necesario habérselas con la semiótica *per se*; es decir, con los significados que se generaron en los niveles distributivos, diseminativo e incontrolable. El hombre preferiría tener un vacío en su propósito, que estar vacío de propósitos (*Nietzsche. The Genealogy of Moral*).

## **Semiosis y signos: heterogeneidad**

En esta obra se ha intentado corregir la tendencia a desvanecer las diferencias que existen entre el pensamiento estructural y el posestructural. Al mismo tiempo, se pretende corregir otro error que se asocia con aquél, pero que es opuesto: la tendencia a destacar demasiado las *diferencias* que hay entre los modelos peirciano y saussuriano del signo, las cuales se traslapan en la misma medida en que se diferencian. La definición esencial de su unidad básica postula que no es una "unidad", sino que posee una estructura por lo menos doble o triple: *el signo es siempre un "signo de"*.<sup>19</sup> El signo de Saussure constituye una relación entre un significante y un significado. Un ejemplo que se deriva de esto podría ser las interpretaciones de la Nueva Crítica con respecto a la metáfora, en las que el vehículo sería el significante y el contenido

el significado. Los planteamientos de Peirce parecen ser algo más modernos, ya que incluyen una tercera parte del signo: el acto de interpretación o de lectura, el cual se construye en la esencia misma de la estructura del signo. El modelo peirciano puede diagramarse de la siguiente manera:

$$[\text{significante/interpretante/significado}] = \text{signo}$$

Resulta interesante observar que este modelo fue más evidente que el que B. Malinowski incorporó a la obra *The Meaning of Meaning* de Ogden y Richard (1946 [19223:324]), pero la definición que elaboraron con respecto a la metáfora se acercaba más al signo saussuriano que al peirciano.<sup>20</sup> Podría hacerse una muy buena comparación, que resulta pertinente tanto para la teoría literaria como para la antropológica, entre el modelo del signo que se empleó en los textos de Ogden y Richards y el que utilizó Lévi-Strauss.

El signo saussuriano es el que se ha puesto en práctica en el curso del desarrollo de la semiótica continental europea para desencadenar, de forma simultánea, una gran riqueza de estudios y sistemas de signos, así como una cierta hostilidad hacia el signo (el mismo tipo de hostilidad que resulta evidente con respecto a las metáforas que implican la equivalencia de un detalle con otro). Así es como se encuentra gran profundidad en los tipos de análisis lingüísticos semiológicos que los postulados saussurianos inspiraron.<sup>21</sup> Sin embargo, aunque estos estudios pudieron ser sistemáticos, muestran prejuicios contra el significante material (la imagen acústica y el acto de habla) de la *parole*, un aspecto que es propio del lenguaje mismo.<sup>22</sup>

Tales prejuicios se deben en parte al enfoque *existencial* del acto del habla. En sus definiciones, Saussure menciona todos los elementos que repercutieron de forma especial en existencialistas y estructuralistas:

El significante, al ser auditivo, únicamente se manifiesta en el tiempo, a partir de lo cual adquiere las siguientes características: a) representa un lapso, y b) éste es medible en una sola dimensión; conforma una línea... Los significantes auditivos sólo dominan la dimensión del tiempo. Sus elementos se presentan en una sucesión; constituyen una cadena. (1966:70).

En realidad, el significante es típico de la existencia, mientras que el significado es esencialmente "metafísico" o inasequible para estructurarlo directamente. De esta manera, los semiólogos fonológicos se centraron en los significantes y lograron progresos estructurales al descubrir las relaciones de oposiciones binarias y sus interposiciones (por ejemplo, los triángulos foné-

micos de Jakobson) como aquellas formas que necesitaban objetos "concretos" que llenar, con las cuales podrían constituir estructuras significativas.

A través de un "contacto en Francia" surgió en la obra de Jacques Lacan y de Roland Barthes<sup>23</sup> una radicalización más dramática de esta interpretación existencial con respecto a la posición de Saussure. En este caso, la primacía del significante se enuncia con fanfarrias; la postulación del "hecho" o acto de habla obtiene una posición central que se enmarca tanto ética como políticamente. La unidad del signo, tal como lo señaló Saussure, la absoluta determinación mutua de la imagen acústica y el concepto equivale, para estos autores franceses a la metáfora y a una de tipo especialmente pernicioso. Para Lacan, el signo-como-metáfora representa el síntoma capital; para Barthes denota una seudounificación de opuestos, el epítome de una falsa conciencia. Para Lacan el signo es histérico; para Barthes, burgués. De acuerdo con estos planteamientos, el signo debe ser analizado, "corregido"; de la misma manera, las falsas asociaciones o ataduras deben disolverse, descomponerse y descifrarse.

En realidad, ha habido un considerable acuerdo irreflexivo en cuanto a los medios para descomponer el signo metáfora saussuriano en partes analizables y controlables; resulta claro que lo que hace falta es el "sujeto" del acto de habla, el proveedor del signo, el remitente y el destinatario que están implícitos en él. Es Jakobson, en *Closing Statements*, quien plantea este razonamiento, pero sin las alharacas francesas. En este ensayo señala que el receptor/emisor/contexto y el código son necesarios para el serrtioanálisis.<sup>21</sup> Por otro lado, Lacan y Barthes tienen la misma opinión. El primero insiste en que se formule la pregunta "¿quién habla y a quién se dirige?" al igual que Freud hizo en su análisis de la frase "se está golpeando a un niño". Por su parte, tal parece que Barthes nunca se cansa de diseccionar la voz anónima —como el "*on dit*" de Heidegger— que se refiere a nosotros y que nos asalta a cada paso de nuestra vida cotidiana. Este autor también —al descubrir, primero, la "representación" que desfila como mera "presentación" (la famosa imagen del concripto colonizado de raza negra que saluda a la bandera tricolor), y luego al descubrir quién ha perpretado esta representación (1972:121-26)— logra algunos de sus mejores resultados. Además, para él la fuente, el remitente, es la burguesía misma, al igual que el destinatario: el objetivo consiste en alcanzar su propia mitificación.

La necesidad de complementar el signo saussuriano con un sujeto, consciente o inconsciente, neutral o inocente, motivado o no, se deriva de la atención que se presta al significante. A diferencia del planteamiento peirciano del signo mencionado anteriormente, la ausencia de un término (interpretante)

que correspondiera a un sujeto es la que liberó a la semiología de la subjetividad y la dejó abierta para la libertad de acción. En ausencia de un sujeto identificable, el potencial de la semiosis que no está controlada (las asociaciones patológicas,, el despliegue de representaciones inconscientes) es enorme, y los lingüistas, psicoanalistas y críticos que aquí se han analizado proporcionan un sujeto para el signo saussuriano, cuya forma es la de un intelecto analítico, el individuo como intérprete o como teoría en sí mismo.

De esta manera se tiene, por ejemplo, que Barthes elabora el estudio estructural de la narrativa, en el cual la literatura es transferida a la arena del discurso (*parole*), y se plantea un programa para su análisis (1975:237-71). Con una semiología que se centra en el *significante* hasta sus límites máximos, Barthes demuestra que al desplazar los niveles de análisis puede dominarse el significado de los sistemas semióticos que plantea el modelo lingüístico. El intelecto es el que toma lo que se encuentra en cada nivel distributivo de la semiosis (un significante sin sentido) y el que lo integra en un nivel superior del sistema. Con esta interpretación la lingüística somete a la gramática a las reglas del discurso, las cuales son más vastas y, además son, por supuesto, *retóricas*,<sup>25</sup>. Elaborar la poética de la prosa-como-acto de habla, en realidad constituye una de las pocas opciones abiertas que tienen el análisis literario dentro de los límites del significante y del acto de habla. Derrida se percata de ello cuando, al final de la larga crítica que hace a los semiolingüistas fonológicos, elogia a Barthes por volver a subordinar la semiología al lenguaje, un ardid que denomina "fecundo e indispensable"(1976:52). Algunos profesionales experimentados como Greimas, Todorou y Benveniste evidencian la fecundidad a la que Derrida se refiere, al igual que los críticos de la revista *Poétique* como Gérard Genette, Paul De Man y Philippe Lejeune.

A pesar de que su propia gramatología busca un significado que se ubica en un nivel distributivo, Derrida no se opone a que Barthes permanezca dentro de los límites del *discurso* porque los resultados a los que este teórico ha llegado han sido, de muchas maneras, benéficos para una especialidad (crítica) que, como la psicología, siempre se encuentra en peligro de censurar o limitar inconscientemente a la semiosis, así como de preparar rígidos códigos de "significados" ("el poema significa esto", "la torre implica aquello", etc.)-entonces llega el momento de atacar a los "significados" (en nombre del significante único) al hacer uso de la posibilidad hipotética de una literatura que se niegue a significar (o de una psique, en el caso de Lacan).

La idea de que la literatura no se refiere a "nada",<sup>26</sup> tan popular en el grupo que rodea a Barthes, básicamente constituye una definición retórica de la

literatura, en la que sólo un intelecto controlado, capaz de realizar un proceso esencialmente alegórico para leer signos, puede producir significado a través de sus posibilidades de integración. Siempre se tiene la emocionante expectativa de descubrir por lo menos dos *niveles* de significancia en el análisis de tipo barthesiano: Todorov puede revelar la "gramática" del *Decamerón*; Greimas puede producir un efecto-significado mediante el uso de la relación sintáctica sujeto/objeto para nombrar las divisiones de las novelas; Benveniste puede referirse a las *personas* y los *tiempos* gramaticales para dar la impresión de que es posible disponer de una revelación acerca del sujeto y de la temporalidad. Al partir de la lingüística, Barthes y su grupo han logrado volver a la literatura, no solamente para salvar una institución pasada de moda, sino porque la literatura es el mejor aliado que puede reclutarse para atacar la unidad burguesa y sintética del signo, a fin de restacar al lenguaje semiótico (comunicativo) del metalenguaje mítico. En otras palabras: la literatura siempre ha sido enemiga de la entidad hipostatizada del "lenguaje", especialmente de la gramática. No es accidental que uno de los signos que Barthes examina sea la lección de ejercicios de gramática latina, es decir, la oración que se supone que el párvulo aprenderá (1972:117-21). Como la misma literatura, Barthes constantemente se revela contra los significados impuestos y considera que la buena literatura es aquella que puede erigir mitos artificiales, como Flaubert lo logra en *Bouvard y Pécuchet* o Baudelaire en *Las flores de! mal*.

Sin embargo, cuando se presenta la posibilidad de una liberación no *intelectual* de los significados impuestos —como cuando Benveniste se enfrenta a Peirce y a un mundo en el que todo es un signo (sujeto/objeto/e intérprete)— surge la duda, hay una: interrupción al borde del abismo. Benveniste (1969 b), en un movimiento que realmente invierte el rumbo hacia la primacía del significante (aunque no se anuncia a sí misma como tal), exige a los sistemas semióticos que posean una unidad *significativa* de análisis. El lenguaje es el maestro de la semiología *porque* sus unidades más pequeñas son *signos significativos*, mientras que en la música, por ejemplo, la nota no es más que una marca sin sentido, excepto cuando se relacione con otras notas. El objetivo general que Benveniste perseguía, al igual que el de Barthes, consistía en *salvar al entendimiento*, si no podía hacerse lo mismo con la *razón*.

En este caso, el abismo de la semiótica no consiste en las posibilidades ilimitadas para generar significados, sino en la pérdida de *mueles*, o jerarquías, para establecer significados, de forma provisional o normativa. Lo que está en juego es la conciencia dominante, la capacidad de controlar el significado mediante la integración intelectual. A pesar de que el control debe llevarse a

cabo de manera compleja y clara —aunque se da por sentado que los significados no son esenciales ni eternos, sino que son volátiles y abiertos al cambio—, Benveniste nos aleja de la semiótica y nos guía hacia la filología o la lingüística evolucionista.

Precisamente este deseo benvenistiano de comprender con claridad los significados es el que se ve amenazado por la revolución semiótica. Pues el signo primero se presenta a sí mismo como una especie de "significado", pero un significado que no se entiende, que se malinterpreta. Considerar al signo finalmente como "sin sentido", como lo hace Barthes, es ya una interpretación que defiende el entendimiento. El romance que mantienen los semiotistas posestructurales con Freud constituye el primer intento sistemático que se ha hecho de estudiar no la *Razón*, ni el *Entendimiento*, sino el *Malentendido*.<sup>2-7</sup>

Julia Kristeva considera al deseo de lograr una comprensión integrativa sintética como una debilidad, una fuerte atracción por la trascendencia (1975a:19). Su obra todavía se sitúa dentro de los límites de aquel tipo de semioanálisis que considera al significante como primario y al significado como mistificación; pero su punto de vista derroca la importancia del intelecto, es decir, a la crítica, entendida como medio de descomponer al signo. Para Kristeva, este último está expuesto a desaparecer mediante un proceso propio. Como sucede con la constitución humana arquetípica (la identidad del ego), el signo está sujeto a perder la compostura; puede desintegrarse merced a la presión que ejerce la irrupción de expresiones que surgen en el nivel inconsciente. "*La sémiotique*" (1975c:17), cuyo ejemplo más notable es el lenguaje poético, rompe el orden simbólico, ese conjunto falsificador de contratos sociales o de significados compartidos que ha servido para ocultar los deseos y los impulsos. Los deseos que se derivan de los impulsos son totalmente heterogéneos para el signo: en realidad, los signos constituyen el signo de la exclusión del deseo que se deriva de la expresión. Con respecto a esto, Kristeva amplía la hipótesis de Lacan que postula que la adquisición del lenguaje representa la entrada al orden simbólico durante la "etapa del espejo", que divide al sujeto en dos y relega los impulsos al inconsciente o a lo inefable. Sin embargo, estos mismos impulsos siguen actuando con el fin de reconstruir al sujeto y para cruzar la línea; aparecen en forma de psicopatologías o de sentimientos parciales expresados, cuya totalidad Kristeva denomina *jo semiótica* (1975c:15-17).

La aparente carencia de motivación que padece el signo en Saussure (es arbitrario, lo mismo que todo el lenguaje, dice, "no tiene un fundamento razonable") en el análisis que hace Kristeva se rechaza de forma radical, porque

para ella la semiótica constituye esencialmente la esfera de las "razones" inconscientes, las motivaciones de los deseos y los impulsos vistos desde la perspectiva que los existencialistas tienen del significante.<sup>28</sup> La diferencia entre los deseos (e impulsos) y las explicaciones racionales radica en que los primeros nunca pueden presentarse en la seudototalidad del signo. En cierto sentido, la obra de Kristeva intenta corregir el trascendentalismo incipiente que se ha advertido en Benveniste y en el Barthes de la década de los sesenta. Puede añadirse que el mismo Barthes había comenzado a reconocer la importancia que los deseos inconscientes tienen en la expresión literaria ("logotesis") y que se había desviado hacia la búsqueda del significante básico de éstos en la literatura (lo que Steven Ungar ha denominado *erotema*, el cual se corresponde con el *fonema* (1977:64).

¿Por qué razón debemos conservar la noción de signo? Liberar al significante de cualquier atadura, con la mistificación del significado (es decir, con el concepto que es ambicioso y "científico") ha sido toda una empresa, incluso cuando esta liberación se ha inclinado por objetivar al significante y acentuar, muy ligeramente, el papel que desempeña el intelecto crítico; con seguridad los correctivos de Lacan y de Kristeva son benéficos, y todo parece indicar que conservar al signo no es otra cosa que una regresión. En realidad, en algunos casos sí lo es. Sin embargo, dos autores importantes de la especialidad que apoyan la existencia del signo nos darán la oportunidad de entrever las diversas tendencias en las que el signo (diferente del significante) puede guiar a la semiótica.

### **El signo que porta el significado y el signo que significa**

Una concepción del signo sostiene que éste es una *esencia* husserliana (una mónada, básicamente inmaterial y espiritual), cuyas manifestaciones son más claras en la obra de arte, y que su sistema semiótico constituye la totalidad de los logros artísticos.

El libro *Proust y los signos*, de Gilles Deleuze, está muy cerca —como cualquier otra obra en la que pueda pensarse de resumir la idealización— (algunos dirían la ideologización) del signo:

La esencia se encuentra encarnada en la obra de arte... En consecuencia, el arte posee una prerrogativa absoluta, la cual se expresa de diversas formas. En el arte, las sustancias se espiritualizan, los medios se espiritualizan. Por lo tanto, la obra de arte constituye un mundo de signos, pero son inmateriales y nada oscuro queda en ellos, por lo menos para el ojo del artista, para el oído del artista. En un segundo lugar, el significado de estos signos es una esencia, una

esencia que se afirma con toda su fuerza. En tercer lugar, el signo y el significado, la esencia y la sustancia transmutada se identifican en una adecuación perfecta (1972:46-49).

Resulta obvio que Deleuze da por supuesto que se trata de una presentación de las tesis de Proust, pero no nos detendremos a analizar esta discutible hipótesis. En realidad no importa quien promulgue los postulados, Proust o Deleuze, ya que la voz se dirige a la persona anónima, a la personalidad trascendente. Resulta legítimo estudiar la obra como un ensayo que trata acerca de los signos (mas no de Proust), y de ese modo poder examinar la semiótica que profiere.

He aquí una semiótica en la que el signo permanece intacto: por lo menos nominalmente. Pero todo aquel signo que muestra indicios de poseer algún elemento mundano se califica como inferior al espiritual: "los signos mundanos", "los signos del amor" y los "signos sensuales" son una pérdida de tiempo. Empero, se sabe que para que algo sea un signo debe haber una manifestación: haremos referencia a la obra de arte que se menciona en la primera cita. Para que la obra de arte sea un signo superior, debe ser espiritual:

¿En qué consiste la superioridad que los signos del arte tienen sobre los demás? En que los demás son materiales. Materiales, ante todo, por su emisión: se encuentran medio escondidos en el objeto que los porta. Las características sensuales, las manifestaciones de cariño, siguen siendo materia... *únicamente los signos de! arte son inmateriales.* (El subrayado es de Deleuze.)

En el texto de Deleuze (págs. 85-87) se presenta un esbozo de la ascensión espiritual hacia la verdad (el significado de los signos). Se otorga una atención desproporcionada a lo espiritual, aunque muchas de las citas de Proust contradicen tal énfasis, e incluso cuando Deleuze admite que el cuerpo traiciona involuntariamente a la verdad material (para él, el cuerpo constituye otro "tipo" de inteligencia). Tal parece que el signo determina la esencia de la verdad, al significado verdadero y también se manifiesta como una especie de mónada, unidad, que existe porque se distingue de las formas degradadas de otros signos. Deleuze, Proust reconoce, sin embargo, que para que el signo sea considerado como tal debe dirigirse a alguien, debe comunicar, pero sin llegar a la degenerada condición de la comunicación interpersonal.

La obra de arte está constituida por una "estructura formal" y autosuficiente, que inventa un código propio (149: para decir esto, Deleuze se apoya en los conceptos de Umberto Eco) el cual, sin embargo, puede ser una mera estructura que no tiene *unidad* formal alguna entre sus partes. A la capacidad

que una de las partes de una estructura tiene de comunicarse (y de constituir una "unidad") con otra, Deleuze la llama "transversalidad" (tomado de la terminología del psicoanalista Félix Guattari); es decir, a la estructura se la puede unificar y totalizar a través de la intercomunicación de sus partes. Además, la intercomunicación tiene otros dos paralelos: la transversalidad que articula una sola obra de arte a otras del mismo artista;, y la transversalidad que relaciona ese trabajo con el público y con todas las demás obras de arte. En todas las épocas, las nociones de estilo de habla, comunicación y códigos han recibido una interpretación que no es empírica: los textos pueden influirse mutuamente en ausencia de una actividad empírica o demostrable. (En este caso se utiliza deliberadamente la palabra "influencia" porque siempre ha implicado cierta espiritualidad).

Kristeva denomina *laconismos de derecha* (1975a:33) a los análisis hechos por Deleuze y Guattari; ahora bien, si esta caracterización es correcta se debe a la hipostatización del signo que se realiza en sus análisis. La materialidad del signo no se excluye ni se absorbe por completo, por lo que la representación en sí misma se convierte únicamente en su esencia: el deseo. En textos posteriores, Deleuze y sus colegas dispersarán este esencialismo y convertirán al deseo en la fuerza motriz de todos los significados y sistemas: identidades, grupos, instituciones, economías.<sup>29</sup> Una vez que se ha percibido la esencia (como el Dios Cusan) que existe en todas partes y en ninguna, puede volverse a descender a lo mundano y descubrir los restos de la esencia que existe en sus signos (Deleuze y Guattari 19770:88).

La espiritualidad de esta interpretación del signo, considerado como encarnación de una esencia o significado espiritual tiene, políticamente, un resultado curioso. Jean-Marie Benoist (1970:15-17) acusa a los rebeldes de 1968 de haber sido hipnotizados por los signos, por signos de una especie muy deleuziana (signos imbuidos de esencia, signos transustanciados en los que Dios se ha transformado en demonio: el *malin génie*. de Descartes.<sup>30</sup> Este tipo de interpretación espiritual del signo sólo es posible si se hace una jugada esencializante; es decir, si se considera al signo como *pleno* de significado y que éste únicamente es asequible para aquellos que están preparados para escucharlo. Y aunque no deberíamos estar de acuerdo con la interpretación que Benoist hace de los acontecimientos de mayo de 1968, es obvio que muchos han considerado a la política .del signo exactamente de la manera en que él los ha definido: incluso el libro en que se habla de las inscripciones que se pusieron en las paredes con respecto a los acontecimientos mencionados se titula "*tes murs ont eu la parole*" (Besa nq on 1968).

En realidad, en términos semióticos sería muy difícil considerar al *signo* deleuziano como signo, puesto que todo el peso recae en el significado. Es decir, aquí desaparece al aspecto material del signo, desaparece la insistencia de Saussure en señalar la *determinación mutua* de la imagen y el concepto (ambos son caóticos fuera de su relación mutua [Saussure 1966:112]); desaparece el aspecto limitado y finito del signo que lo distingue del *concepto* abstracto, el cual es capaz de sufrir infinitas transformaciones, como un dios; dicho de otro modo: se trata del contraste entre el signo y el concepto que Lévi-Strauss representó tan vívidamente en *El pensamiento salvaje* (1966:18). El inclinarse por el significado que no depende radicalmente de su carácter de signo (significante y significado) —y un significado considerado como un solo significado: el deseo— de cualquier manera resulta contrario a la revolución semiótica.<sup>31</sup>

Sin embargo, hay otro enfoque del signo (el de Derrida) que renuncia a su potencial revolucionario. En la primera crítica que Derrida hizo a la teoría del signo propuesta por Husserl descubrió una opción (la que tenía) del signo significativo en y a lo largo de la hipótesis "central" de este último tipo de signos. En una digresión a su discurso Husserl propone la teoría que afirma que los signos, a pesar de ser signos, no significan por el simple hecho de contener el significado. El signo considerado como una mera señal (*Anzeichen*), cuya esencia no es el significado sino únicamente su legibilidad potencial, libra tanto el callejón sin salida al que se enfrentan aquellos que critican al significante (los que se inclinan por el trascendentalismo), así como la deleuziana hipótesis del significado a la que nos referimos anteriormente. Las señales notacionales (incluyendo las notas musicales, que Benveniste excluyó de la semiología) tienen todos sus atributos que Saussure confirió al signo: tienen *valor* (1966:114) en virtud de su posición diferencial con respecto a otros signos del sistema finito en el cual ocurren; y adquieren significado a través de una distinta clase de *diferencia*, es decir, aquella interpretación que *se hace* después de su presentación real. Al margen de Husserl, Derrida concibe esta teoría de signos que todavía-no-tienen un significado cabal; y luego trata, al tomar como base su descubrimiento, de inferir el radicalismo que está latente en el signo de Saussure.

Derrida hace una interpretación literal de Saussure cuando el lingüista suizo se refiere a la absoluta implicación que el concepto tiene en el significante y *viceversa*. Con una perspectiva muy distinta de la de Barthes. Kristeva y otros, Derrida no divide al signo en significante y significado ni excluye al segundo del semioanálisis.

La acción de dividir al signo —separación que resulta benéfica cuando el significante conserva la primacía, pero dudosa cuando esto sucede con-el significado— nos limita por un lado al Discurso, sin importar la vastedad que Barthes, Kristeva y Foucault le confirieron; y por otro lado, al significado espiritual inefable.

Todos los términos que sintetizan semióticamente un proceso evitan las definiciones; solamente aquellos que no tienen historia pueden definirse [Nietzsche (1887) 1956:212].

## Conclusión

Ya se ha visto cómo la bipartición del signo fue ocasionada, en parte, por la incapacidad para controlar el concepto o significado, el cual, de acuerdo con Lévi-Strauss, posee una capacidad ilimitada de transformación. El considerar al significado como algo que transcurre sin verificaciones ni controles ha conferido prestigio al significante (como imagen material) como si fuera un contrapeso, un lastre. Pero el valerse de la imaginación como antítesis del "concepto" racional sigue estando dentro de los límites de interés del idealismo romántico por la imaginación, y se queda corto ante la superación que de esta oposición particular concepto/imagen hace Saussure en sus definiciones del signo. Para Derrida, dicha especulación es innecesaria si se toma al signo de forma demasiado literal: el concepto está enredado en su significante, no existe un concepto que no tenga significante. Pero además de esto, el concepto no está solo ni es único. Para Derrida, en cierto sentido, todo significante está *sobredeterminado*. Su significado es múltiple, pero no infinito. Desde el punto de vista propagandístico de Derrida, el significado no queda fuera de control por esta multiplicidad: aquellos sentidos (significados) que se manifiestan más han sido siempre potencialmente desgastados por los significados latentes que su manifestación ha reprimido provisionalmente. Para Derrida los signos son des-uniones —al igual que para Peirce y para Saussure— que constituyen ambigüedades (un término, bastante extraño, con el que Barthes casi nunca tratará). Los significados latentes que reprime el que se manifiesta más constituyen lecturas o interpretaciones anteriores del signo. Además, cuando un signo se presenta como insignificante es cuando puede descubrirse su latencia. Por esta razón, Derrida, al igual que Freud, rastrea los límites, las "digresiones", las signaturas.

Es posible ilustrar las implicaciones revolucionarias del modelo derrideano del signo si se retoma aquel tema que ha ocasionado gran confusión dentro de la semiótica: el supuesto fracaso de Derrida para opinar acerca de Marx o

para relacionar su gramatología con el marxismo. A todo cuestionamiento crítico sobre este punto Derrida ha respondido siempre con una ambigüedad irónica.<sup>32</sup> Se considera que esto se debe a que dicho autor sabe que su *Grammatology* es algo más que una nota de pie de página que comenta a Marx. Para entender la semiótica marxista se requiere de una reinterpretación radical. No debe olvidarse que Marx, como Nietzsche, reveló el signo de la cultura moderna: el carácter original de equivalencia (metáfora) que tiene la mercancía y su capacidad secundaria para efectuar sustituciones infinitas (metonimia). Una vez que la interpretación de Marx se enmarca de esta manera, parece ser que el análisis del dinero se desvía del plan general de *El Capital*. El dinero, de acuerdo con Marx, constituye una doble abstracción: la representación de una representación,<sup>33</sup> o el signo de un valor que por sí mismo ya constituye un signo de equivalencias. En pocas palabras, Marx fracasó en la realización de un análisis marxista del dinero, esto es, del dinero como mercancía que se produce en condiciones materiales.

Hacer un análisis marxista del dinero conduciría al descubrimiento del carácter meramente representativo que tiene la bolsa de valores, contra la cual los marxistas han elaborado múltiples críticas con el fin de no favorecerla. La bolsa de valores es una puesta en escena, un espectáculo, una diversión. La verdadera función de producir dinero en la casa de moneda consiste en controlar el curso de la vida económica. El grabado, la impresión, la acuñación del dinero, el incremento del "suministro de efectivo", son las acciones que otorgan al gobierno central su legitimidad, al crear una "autoridad" a partir de una "autoría".

Hasta donde sabemos, ningún marxista ha analizado la fabricación del dinero en sí misma (en realidad, tal estudio carecería de sentido si no se enmarca en una reinterpretación semiótica de Marx, aunque resulte fácil advertir la benéficas implicaciones que tiene para la praxis revolucionaria, una vez que se las determina). Es obvio que Derrida pretende guiar a sus lectores en esta dirección. Al primer capítulo de su *Grammatology* la tituló "*exergue*", término que significa "entremés", *ex-ergos* adicionales a la obra principal. También significa el *grabado de una moneda o medalla en la que se indica la firma o el signo del grabador y/o la fecha y lugar de su acuñamiento*. El primer capítulo de Derrida está estructurado como una semiótica implícitamente marxista en la que se trata la "circulación" de los signos, los "valores" y la "inflación" de los signos, y en el que se les integra por completo con una madura preocupación por la explotación, del hombre por el hombre.

Althusser combina entre sí los términos semióticos de Lacan y de Marx.<sup>34</sup>

Por ejemplo, en la obra *For Marx* (1977:89-127) véase el capítulo "Contradicción y sobredeterminación", el cual en realidad constituye una interpretación de la revolución rusa como un signo histórico mixto del tipo derrideano.

Si se hace una revisión cuidadosa de la limitada multiplicidad de significados que un significante tiene y que ya *ha adquirido se* evitará que el signo radica! participe en las tendencias ahistóricas de la hipóstasis burguesa del signo. Resulta irónico que el signo diversificado y profundamente histórico sea e! que rechazan los filósofos franceses actuales" , los adorados de la revista *Time* (Gíucksmann, Lévy y Lardreau<sup>35</sup>), a pesar de que los principales seguidores académicos de Derrida que hay en los Estados Unidos han argumentado que son derridistas (Spivak y Ryan 1978). Esta nueva filosofía constituye algo más que una serie de pronunciamientos melodramáticos

que pretenden confundir la discriminación de los signos: "Marx está muerto"; "las bombas rusas y los B-52 de los Estados Unidos son iguales"; "¡los campos, Gulag, los campos!" Los términos más trillados en los escritos de este grupo son "puro" y "simple". Si existe una caracterización posible de la semiótica, no es ninguna de éstas.