

Jean-Claude Milner El periplo estructural

MILNER



El proyecto de este ensayo es muy simple: retomar las principales figuras de lo que se llamó «estructuralismo» -Saussure, Benveniste, Barthes, Lacan, Jakobson, Althusser, Dumézil- y proponer una presentación sintética del paradigma en el que se inscriben sus trabajos.

Porque hay un paradigma. Posee una gran originalidad que no siempre fue comprendida y cuya importancia sólo ahora se empieza a medir de manera retrospectiva. Idea central: integrar en el dominio de la ciencia galileana, originariamente referida sólo a la naturaleza, objetos que se entiende pertenecen a la cultura sin que ello implique «naturalizarlos».

De aquí proviene el estatuto reconocido a la lingüística: a comienzos del siglo XX fue, en su versión estructural, la primera disciplina que ilustró el paradigma, y esto en relación con un objeto que, desde siempre, había distinguido al hombre en el seno de la naturaleza. Se ponía así en entredicho no sólo la antigua oposición *physis/thesis*, sino también todas sus variantes modernas (naturaleza-convencción, naturaleza-historia, naturaleza-cultura, etcétera).

Para que semejante decisión fuese legítima, había que atreverse a innovar. La novedad afectó de manera progresiva a la propia noción de ciencia galileana, luego a la teoría del conocimiento empírico, para tocar, por último, aunque con moderación, a la ontología. En verdad, ningún punto de los pensamientos posibles quedó sin atravesar. Con elegancia y presteza, y produciendo sin cesar conocimientos inéditos.

JEAN-CLAUDE MILNER es especialista en lingüística. Fue profesor en la Universidad París-VII y Presidente del Colegio Internacional de Filosofía.

Amorrortu/editores

ISBN 950-518-716-5



9 789505 187164

Cubierta: Diseño A

A

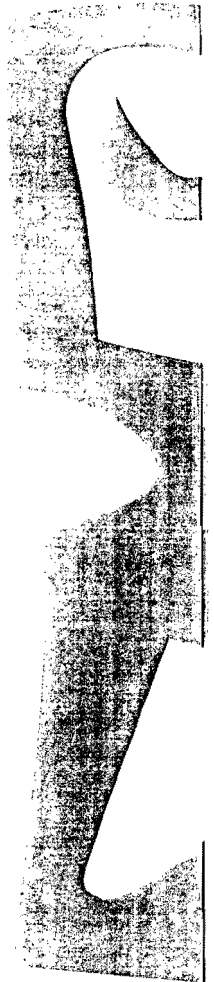
Amorrortu/editores



Jean-Claude Milner El periplo estructural

Jean-Claude Milner El periplo estructural *Figuras y paradigma*

MILNER



Lingüista y filósofo, lector ejemplar de la obra de Lacan, en este libro Jean-Claude Milner echa una nueva mirada sobre la gran corriente del pensamiento que se llamó «estructuralismo» y que en la década de 1960 alcanzó su máximo esplendor, precisamente cuando se hallaba, según se postula aquí, próximo a su fin. Esa nueva mirada se hace sentir desde el comienzo, al plantear Milner la distinción entre el programa de investigación estructuralista iniciado con Saussure a principios del siglo XX, y lo que él llama «el Diario», en explícita referencia a las «figuras mallarmeanas del Diario y de la Moda».

La primera y más extensa sección de este libro se consagra a recorrer los hitos que, Saussure incluido, nombres como Dumézil, Benveniste, Barthes, Jakobson y Lacan constituyeron para el «periplo estructural». Siempre en términos que ratifican una impronta definida con nitidez en sus trabajos anteriores, observaciones de índole epistemológica se combinan con el examen de factores históricos, ideológicos y políticos sin los cuales las aportaciones de estos autores quedarían escasas de fundamento. La exégesis de la obra de Saussure permite decir a Milner, por ejemplo, que «el estructuralismo no se equivocaba al creerse surgido del *Curso*, pero no está en el *Curso*». En el *Curso* está, en cambio, el viraje saussureano fundado en la tesis implícita de que «hay disyunción entre identidad y semejanza», sobre lo cual Milner declara que «no se puede imaginar ruptura más profunda con la tradición filosófica». Tras establecer una fructífera interlocución entre Benveniste, Freud y Abel sobre el tema de los «sentidos opuestos y nombres indiscernibles», analiza el célebre apotegma del primero: «Es "ego" el que dice "ego"», cuyas bastardillas, comenta Milner, «apuntan a enfatizar que el decir, aquí, es un decir en acto», referencia que tiende un seguro puente con la doctrina lacaniana. El foco que Milner aplica sobre Barthes descubre también a este en una trama cuyos hilos históricos y teóricos se entrecruzan de modo estrecho y revelan a un pensador de genio topándose, sin remedio, con avatares políticos de segura incidencia en la ética de sus posiciones doctrinarias.

(Continúa en la segunda solapa.)

El periplo estructural



Colección *Mutaciones*

Gilles Deleuze

Presentación de Sacher-Masoch

Lo frío y lo cruel

Gérard Wajcman

El objeto del siglo

François Balmès

Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)

Roberto Esposito

Communitas

Origen y destino de la comunidad

René Guitart

Evidencia y extrañeza

Matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud

Jean-Claude Milner

El periplo estructural

Figuras y paradigma

En preparación:

Thierry Simonelli

Lacan. La teoría

Ensayo de crítica interior

El periplo estructural

Figuras y paradigma

Jean-Claude Milner

Amorrortu editores

Buenos Aires- Madrid

Esta obra, editada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, recibió el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Colección: Mutaciones
Le périple structural. Figures et paradigme, Jean-Claude Milner
© Editions du Seuil, París, 2002
Traducción, Irene Agoff

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7° piso (1057) Buenos Aires
www.amorrortueditores.com

Amorrortu editores España SL
C/Velázquez, 117 - 6ª izqda. - 28006 Madrid - España

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723
Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-716-5
ISBN 2-02-042792-3, París, edición original

149.96	Milner, Jean-Claude
MIL	El periplo estructural : figuras y paradigma.- 1a ed.- Buenos Aires : Amorrortu, 2003. 256 p. ; 23x14 cm.- (Mutaciones)
	Traducción de: Irene Agoff
	ISBN 950-518-716-5
	I. Título - I. Estructuralismo

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en mayo de 2003.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

- 9 Prefacio
- 12 Siglas
- 13 Las figuras
- 15 *Saussure*. Retorno a Saussure
- 45 *Dumézil*. El programa dumezileano
- 65 *Benveniste I*. Sentidos opuestos y nombres indiscernibles: K. Abel reprimido por E. Benveniste
- 89 *Benveniste II*. *Ibat obscurus*
- 117 *Barthes I*. Una cesura de inteligencia
- 123 *Barthes II*. Del signo a los signos
- 133 *Jakobson*. A Roman Jakobson, o la felicidad por la simetría
- 143 *Lacan I*. Ciencia del lenguaje y teoría de la estructura en Jacques Lacan
- 155 *Lacan II*. Tecnicidades del hiperestructuralismo
- 171 *La constelación de los sujetos*

- 181 El paradigma
- 183 El paradigma: programa de investigación y movimiento de opinión

Prefacio

La presente obra reúne textos de fechas e índoles diversas; algunos son inéditos; los que no lo son, fueron modificados en proporciones variables según los casos. El conjunto tiene, sin embargo, un propósito unitario: dar una idea más exacta y mejor fundada de lo que se dio en llamar «estructuralismo».

Bajo este nombre es costumbre reunir dos entidades básicamente diferentes. Existe, por una parte, un programa de investigaciones desarrollado por hombres de ciencia desde fines de la década del 20 hasta fines de los 60; se caracteriza por cierto número de hipótesis y proposiciones; se completa en 1968. Hay, por otra parte, un movimiento de *doxa* que, junto a los actores centrales del programa de investigaciones, reúne otros nombres que no participaron de él, a veces ilustres. Este movimiento se desarrolló durante la década del 60 y en gran medida caracteriza intelectualmente el período. Es afectado por Mayo del 68 pero perdura, anquilosándose cada vez más, hasta mediados de los 70.

Del movimiento de *doxa* hablaré poco, aunque merezca a la vez estima y atención. Se trata quizá del último movimiento de lengua francesa que llegó simultáneamente, y en tantos países, hasta tantos ámbitos diversos: ciencias llamadas humanas, artes, letras, filosofía. Otros se han ocupado de él con seriedad y en profundidad, especialmente Gilles Deleuze. Por mi parte, en verdad tengo un único propósito: rearticular el programa de investigaciones específico del estructuralismo y en especial la postura distintiva que desarrolló en lo referido a la ciencia. Después de la compilación pionera que bajo el título de *Qu'est-ce que le structuralisme?* publicaron, en 1968,

O. Ducrot, M. Safouan, D. Sperber, T. Todorov y F. Wahl, la cuestión no había sido de veras retomada. Ahora bien: el paso de los años movió las líneas en algunos puntos.

Para captar mejor el conjunto, convenía dar cabida a las singularidades de los sujetos que dieron vida al programa. Pues debe tomarse conciencia de esto: el programa de investigaciones estructuralista no preexistía a los sujetos; ellos no se lo encontraron sino que, propiamente, lo inventaron, y en virtud de una decisión cada vez singular. Algunos, pienso en Saussure, hallaron en su camino la soledad y el caos mientras que el mundo era pacífico; otros encontraron la felicidad, cuando el mundo se cubría de escombros.

Cuestión de decisión, dije. Mejor aún, para cada uno de ellos, una tirada de dados y, consiguientemente, un pensamiento. Esto sin duda, a su manera, la *doxa* en algún momento lo pudo apreciar. De ahí que el rumor expandido en los años 60 no haya sido por entero un rumor falso. Aunque se las deba distinguir, no es posible disociar absolutamente las dos entidades abarcadas por el mismo nombre de «estructuralismo»: el programa inventado por ciertos sujetos y el ruido que hizo el Diario a propósito de algunos de ellos. Del recorrido de los primeros había que dar al menos ciertos elementos. De la imagen trazada por el Diario, no era inoportuno descubrir el motivo.

De ahí una organización en dos partes: primero, estudios referidos en particular a los autores y que se cierran en la constelación que la *doxa* construyó con algunos nombres; después, una tentativa de síntesis donde se presenta lo que constituye, a mi juicio, un paradigma científico coherente y unitario. Daré de paso algunas indicaciones sobre los giros de la *doxa*. En lo que respecta a los autores examinados en detalle, todos se relacionan directamente con el paradigma científico. Por el contrario, no va a encontrarse a todos los que corresponden a él. Hay una ausencia particularmente escandalosa; no traté en forma directa de una obra que es central, sin embargo, en la definición y despliegue del paradigma estructuralista: la de Claude Lévi-Strauss. No puedo alegar más razón que los límites de mi competencia.

Otras ausencias tienen muy distinta explicación. Por ejemplo, la de Michel Foucault. Aunque el rumor lo haya inscripto en la constelación llamada estructuralista, aunque él mismo haya rendido público homenaje al paradigma de investigaciones y sugerido en ocasiones su adhesión a él, debería ser claro que no le era tributario en absoluto. Se lo podría inscribir en la constelación de *doxa*, de acuerdo, pero no en el paradigma científico, ni de cerca ni de lejos, ni directa ni indirectamente. Que haya tenido una deuda intelectual con ciertos autores estructuralistas fundamentales (pero no con todos), que estos autores le hayan posibilitado un modo de abordaje que sin ellos hubiese sido imposible, de esto no caben dudas. Sin embargo, nada debe enturbiar la evidencia: tomada en el punto más alto de su seriedad y de su gravedad, la obra de Michel Foucault encuentra su coherencia en un sistema de hipótesis por entero distinto: desconocer tamaño cesura habría equivalido a deformar gravemente su proyecto.

Mi exposición no es la de un historiador. Por lo demás, el trabajo de historiador fue emprendido de la mejor manera que pueda darse por Elisabeth Roudinesco (*Histoire de la psychanalyse en France*, t. II, París: Seuil, 1986) y por François Dosse (*Histoire du structuralisme*, París: La Découverte, 1992). A quienes anhelaran apoyar (o recusar) con documentos y fechas mi propia presentación, los remito sistemáticamente a sus obras.

Siglas

- A.E. = Jacques Lacan, *Autres Ecrits*, París: Seuil, 2001.
A.S. = Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*,
París: Plon, 1958.
BSL = *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*,
París: Klincksieck, desde 1869.
CLG = Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique
générale*, Ginebra: Payot, 1916.
E. = Jacques Lacan, *Ecrits*, París: Seuil, 1966.
HS = François Dosse, *Histoire du structuralisme*, París:
La Découverte, 1992; citado según la edición en 2
volúmenes de Livre de Poche.
PLG = E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*,
París: Gallimard, 1966.
PLG 2 = E. Benveniste, *Problèmes de linguistique
générale II*, París: Gallimard, 1974.
S.W. = Roman Jakobson, *Selected Writings*, La Haya:
Mouton, publicación en curso, 8 volúmenes editados a
partir de 1961.
V 1, V 2 = E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions
indo-européennes*, París: Minuit, 1969, 2 volúmenes.

Las figuras

Saussure

Retorno a Saussure¹

El *Cours de linguistique générale** fue publicado en 1916 por el sello editorial Payot. Había sido redactado después de la muerte de Saussure (1913) por sus alumnos Charles Bally y Albert Séchehaye (en colaboración con Albert Riedlinger), a partir de notas tomadas en oportunidad de tres cursos pronunciados en 1906-1907, 1908-1909 y 1910-1911. La obra estaba destinada a la comunidad de lingüistas, que conocía los trabajos científicos de Saussure y los apreciaba. Por otra parte, Meillet, alumno, sucesor y admirador de Saussure, gozaba de una gran influencia. Esta se vio reforzada además en el mundo de posguerra cuando se reconoció a París como uno de los centros capitales de la lingüística mundial.

El prejuicio era, pues, favorable y, de hecho, el *Curso* no pasó inadvertido. Concluida la Primera Guerra, suscitó la importante y dinámica escuela ginebrina de lingüística; sirvió también de punto de adhesión doctrinaria a los nuevos movimientos procedentes de Rusia, Europa central y Europa del Norte y fue, en particular, la referencia principal de los fonólogos. En 1928, Jakobson puede escribir: «La tesis de F. de Saussure que define la lengua como un sistema de valores relativos está admitida de modo casi general en la lingüística contemporánea» («Proposition au Premier Congrès international de linguistes», *S.W.*, I, pág. 4). Más allá incluso de la esfera de influencia de Meillet, K. Bühler cita a Saussure como uno de los muy pocos

¹ Este texto fue publicado para algunos amigos en *Lettres sur tous les sujets*, n° 12, abril de 1994 (fascículos editados por Le Perroquet, París). Ha sido modificado.

* Sin perjuicio de que las remisiones son siempre a la edición francesa, de aquí en más la obra será designada como el *Curso*. (*N. de la T.*)

lingüistas especializados que propusieron conceptos metodológicos importantes (*Sprachtheorie*, Jena, 1934).² El *Curso* no fue, pues, una obra desconocida.

Sin embargo, por entonces nada permitía prever que llegaría a ser, al menos en Francia, un clásico de la cultura. La inflexión decisiva data de los años 60, época en que un conjunto de intelectuales franceses pensaron, sin ser ellos mismos lingüistas, que la lingüística en general y el *Curso* de Saussure en particular abrían las sendas de un método de conocimiento nuevo, cuando no de una visión nueva del mundo que sustituiría a la versión sartreana del marxismo reinante hasta entonces. Se habrá reconocido al estructuralismo en su versión más especialmente semiológica. Ahora que este movimiento ha perdido parte de su fuerza, la reputación del *Curso*, al parecer, subsiste.

Según declaran los editores, el texto publicado en 1916 fue profundamente re trabajado. Sobre la base de tres series de cursos, compusieron ellos una obra organizada sin ceñirse al orden cronológico de sus propias notas: «reconstitución», «recreación», «asimilación», tales son sus expresiones; y concluyen: «Nuestra idea maestra fue levantar un todo orgánico» (Prólogo a la 1a. edición, fechado en julio de 1915). Hay derecho a preguntarse: en francés decimos *le Cours*, en singular; ahora bien, el título original no lleva artículo. ¿Estará *Cours* en plural? Nada lo impide: el Prólogo habla todo el tiempo de tres cursos o de tres series de cursos; más aún, descarta explícitamente la posibilidad editorial de limitarse a uno solo. Por lo tanto, la posibilidad del plural es admisible; pensemos, por ejemplo, en el título que dio Alain a la compilación de Jules Lagneau: *Célèbres leçons et fragments*. Pero, a diferencia de Alain,

² En 1935, alguien no especialista como W. Benjamin cita a Saussure como un autor casi clásico cuyas ideas fundamentales ya no necesitan ser expuestas en detalle: se las tiene por conocidas. Cf. «Problèmes de sociologie du langage», *Oeuvres*, París: Denoël, 1971, t. II, pág. 108. El artículo, muy informado, había sido publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, 4, 1935, págs. 248-68.

* La palabra francesa *cours*, «curso», es la misma para ambos números, singular y plural. (*N. de la T.*)

los alumnos de Saussure evitaron la lógica de la compilación; ellos prefirieron una forma unitaria: una introducción y cinco partes; la «Introducción» y cada una de las partes están divididas en capítulos y algunos de estos, a su vez, en apartados.³ La facilidad con que se impuso el singular confirma el éxito de la empresa.

Nadie duda en verdad de que se está en presencia de un «todo orgánico». Sin embargo, es indiscutible que se debió pagar un precio. Se encuentran combinados en un mismo capítulo o en un mismo apartado fragmentos de fechas diferentes; hay errores de transcripción (parecen poco numerosos), desvirtuaciones de pensamiento, añadidos de redacción. Es curioso observar, por ejemplo, que algunas de las frases más célebres del *Curso* no son de Saussure sino de los editores. Esto ocurre aparentemente con la última, siempre citada: «La lingüística tiene por único y verdadero objeto la lengua, considerada en sí misma y por ella misma».

En realidad, desde su publicación, el *Curso* funciona como una obra. No lo es, sin embargo, si se entiende que es obra un texto atribuible a un autor, de punta a punta y en detalle. Es verdad que podemos dar vuelta la proposición: dado que el *Curso* funciona de hecho como una obra, entonces él prueba materialmente que, al revés de lo que se piensa, la noción de obra no supone un autor previo. Sucede más bien lo inverso: Saussure pasó a ser retroactivamente el autor del *Curso* aunque no haya escrito, en sentido estricto, ni una sola de sus páginas.

Desde luego, no se trata de negar el interés de trabajos que se elaboraron a partir del libro pionero de R. Godel, *Les sources manuscrites du «Cours de linguistique générale»* (Ginebra: Droz, 1957); se investigaron las notas preparatorias de Saussure; se demostró que el *Curso* publicado había hecho a un lado ciertos aspectos; que en ciertos puntos las formulaciones escogidas no eran por fuerza las mejores. Se publicaron ediciones críticas; aquí nos serviremos de la procurada por M. Tullio de Mauro, París: Pa-

³ En las referencias ulteriores, *CLG*, II, 1, § 3, se leerá: *Cours de linguistique générale*, segunda parte, capítulo I, § 3.

yot, 1972 (traducción de la edición italiana, 1967), muy útil por su comentario. Se restituyeron además los trabajos sobre los anagramas y sobre la leyenda, casi contemporáneos del *Curso* y mantenidos durante largo tiempo en la sombra; ellos echan una luz nueva sobre la actitud intelectual de Saussure.⁴ Esta empresa historiadora es de gran relevancia, pero aun así cabe atenerse al texto de 1916 tal como resultó: a saber, el *Curso*, que fue importante para Benveniste y Jakobson o más tarde para Roland Barthes y el público de los años 60. El *Curso* como obra, a la vez comprendida y mal comprendida.

Los presentes comentarios no tendrán más función que señalar algunos puntos decisivos sobre los que es importante no confundirse. Saussure es un autor límpido, pero su limpidez desorienta. A esto se añade la aculturación de la que se benefició y cuyo precio es la apariencia de trivialidad: el lector suele creer que se encuentra con algo muy conocido. Ahora bien, hay poca trivialidad en Saussure. Por último, la ciencia del lenguaje cobró impulso a partir de 1916 y a menudo lo hizo reivindicando a Saussure; el riesgo es pensar que se leen en el *Curso* proposiciones que se formularon después de él y con referencia a él. Digámoslo con claridad: el estructuralismo no se equivocaba al creerse surgido del *Curso*, pero no está en el *Curso*.

¿Quién era Ferdinand de Saussure? Retendremos unos pocos rasgos de su biografía. Nacido en 1857 en Ginebra, realiza sus estudios de lingüística en Alemania (Leipzig y Berlín) entre 1876 y 1880. Publica en 1878 su

⁴ Cf. en particular, Jean Starobinski, *Les mots sous les mots*, París: Gallimard, 1971 y, más recientemente, J. Fehr, *F. de Saussure. Notizen aus dem Nachlass*, Francfort: Suhrkamp, 1997; traducción parcial al francés: *Saussure entre linguistique et sémiologie*, París: PUF, 2000. El trabajo de J. Fehr merece una mención especial; a los análisis extremadamente cuidadosos de los textos de Saussure sobre el signo, añade informaciones nuevas referidas a su actividad intelectual: sus lecturas filosóficas, sus relaciones con Flournoy, lector a su vez de Freud y Janet, etc. Se tendrá en cuenta igualmente a F. Gadet, *Saussure, une science de la langue*, París: PUF, 1989, y S. Bouquet, *Introduction à la lecture de Saussure*, París: Payot, 1997.

Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes, que hizo época en los estudios de lingüística indoeuropea. Defiende su tesis en 1880, en Leipzig. Dadas sus desavenencias con los círculos científicos alemanes, decide continuar su carrera e investigaciones en París, donde es acogido de manera sumamente favorable: Michel Bréal le cede propiamente la palabra para que imparta la enseñanza de la que él mismo, Michel Bréal, era responsable. En 1881, se lo nombra *maitre de conférences* en la Ecole Pratique des Hautes Etudes. En 1891 deja París, al parecer contra su voluntad, y pasa a ser profesor en la universidad de Ginebra.⁵ Se quedará en esta ciudad hasta su muerte, en 1913.

Su nacimiento lo preparaba para reasumir en el ámbito de su especialidad la función que habían cumplido siempre los círculos ginebrinos desde Madame de Staël (que era pariente lejana suya) en adelante: enlazar entre sí la cultura alemana y la cultura francesa. Dada la indiscutible superioridad científica de las universidades alemanas de esa época, esto significaba, en primer término, hacer conocer al público francés las investigaciones llevadas a cabo en Alemania. Pero significaba a su vez someter estas investigaciones a reglas expositivas claras y sistemáticas, habida cuenta de las muy severas exigencias de

⁵ Es erróneo afirmar, como suele hacerse, que los medios científicos franceses permanecieron cerrados a Saussure. Sólo que estos medios eran extraordinariamente restringidos y poco numerosos, frente a la poderosa red de las universidades alemanas. No cabe la menor duda de que, al comienzo, la llegada a París constituye para Saussure un repliegue estratégico tras el fracaso académico sufrido en Alemania. Pero parece haber formado muy rápidamente a su alrededor un grupo activo que respondía a sus anhelos. Poder contar entre sus alumnos con una mente tan brillante como Meillet es una suerte que muchos maestros ambicionarían. Las razones del regreso a Ginebra siguen siendo oscuras, aunque no parecen responder a ninguna hostilidad parisina. Refiriéndose a Raymond de Saussure, Jakobson (comunicación personal) mencionó presiones ejercidas por el clan familiar; Madame de Saussure, quien no se acostumbraba a vivir fuera de la atmósfera enrarecida de la aristocracia ginebrina, las habría hecho suyas. Se sabe, en todo caso, que Saussure se sintió muy desdichado en el castillo ancestral de Ginebra donde, al parecer, ni siquiera era libre de recibir a sus alumnos Bally y Sécheyne, juzgados de muy baja extracción.

la tradición académica francesa. Este afán casi retórico —que hallamos en otros eruditos de lengua francesa (Renan, por ejemplo)— iba a resultar en Saussure un afán más radical: no sólo exponer claramente los principios y datos de una ciencia, sino fundarla en razón y en conceptos.

Son numerosos los testimonios de la profunda insatisfacción que el lenguaje técnico de la lingüística producía en Saussure. Puede citarse especialmente la carta a Meillet del 4 de enero de 1894 (*ap.* Tullio de Mauro, pág. 355): «Estoy realmente asqueado (. . .) de la dificultad que existe en general para escribir diez líneas con sentido común en materia de hechos de lenguaje (. . .) La ineptia absoluta de la terminología corriente, la necesidad de reformarla y de mostrar para eso qué clase de objeto es la lengua en general, estropea una y otra vez mi placer (. . .)». Esta insatisfacción lo conduciría a una dificultad creciente para publicar, manteniéndolo a distancia de los grandes proyectos de síntesis encarados entonces por la lingüística alemana. Pero ella sola no bastaría para explicar el origen del *Curso*. Fue preciso que se transformara en una voluntad positivamente epistemológica: «Mostrar al lingüista lo que hace, reduciendo cada operación a su categoría prevista» (*ibid.*). En 1894, Saussure declara: «Esto terminará, a pesar de mí, en un libro» (*ibid.*). Puede considerarse que el *Curso*, redactado de manera póstuma, es ese libro anunciado o por lo menos se acerca a él lo máximo posible.⁶

Ya en las primeras páginas (*CLG*, «Introduction», 1) Saussure habla de ciencia y de lingüística. Para captar su proyecto conviene determinar entonces lo que él entiende por lingüística y la idea que podía haberse formado de la ciencia.

⁶ Saussure no es en absoluto el primer autor que intentó fundar la ciencia del lenguaje atendiendo al desarrollo de la gramática comparada. En realidad, los trabajos de este tipo fueron numerosos. Entre los autores que contribuyeron a formar su reflexión, Saussure cita al sanscritólogo norteamericano J. Whitney, autor, entre otras obras, de *Life and Growth of Language* (Londres, 1865; traducido al francés ese mismo año y por el propio autor, bajo el título *La vie du langage*).

En cuanto al primer punto, no hay espacio para la duda. La lingüística, a los ojos de Saussure como de todos sus contemporáneos, tiene por núcleo duro la gramática comparada. El programa de esta última es simple en su principio: explicar las semejanzas constatadas entre diversas lenguas por su relación con un prototipo lingüístico común.

Aquí pueden distinguirse dos casos. El primero es ilustrado especialmente por las lenguas romances pero, salvo algunos matices, la situación es la misma en otros dominios de lengua europeos. En este caso en particular, el prototipo resulta observable en forma de documentos escritos: tratándose de las lenguas romances, el latín. El programa pasa a ser: ¿de qué modo su relación con el latín explica las relaciones de semejanza y diferencia entre las diversas lenguas romances (italiano, español, francés, rumano, portugués, etc.)? Se trata sin duda de comparación, de ahí el nombre de gramática comparada; pero antes que de gramática se trata de lingüística, de ahí el nombre de lingüística comparativa; como los documentos que acreditan el latín son antiguos y poseen un carácter histórico, se habla también de lingüística histórica.

Consciente de que la referencia a lo histórico es aquí engañosa, Saussure prefiere forjar los neologismos «diacronía» y «diacrónico» (*CLG*, I, 3, § 1): cuando se comparan estados de lengua cuyos documentos provienen de fechas diferentes, no se hace historia, se hace lingüística diacrónica; cuando se comparan estados de lengua cuyos documentos provienen de fechas contemporáneas, se hace lingüística sincrónica.

El segundo caso es más complejo: se explican las semejanzas entre diversas lenguas por la reconstrucción estrictamente conjetural de un prototipo del que no subsiste, por hipótesis, ningún documento escrito. Históricamente, la gramática comparada se formó primero de esa manera. Asombrados por las semejanzas que se descubrían entre lenguas habladas en Europa e India, persuadidos de que estas semejanzas no podían deberse a préstamos ni a contactos, ciertos lingüistas de principios del siglo XIX enunciaron la hipótesis de que podían explicarse solamente por

la existencia, en fecha prehistórica, de un prototipo al que se dio el nombre convencional de *indoeuropeo*. Al mismo tiempo suponían, desde luego, la existencia de un pueblo primitivo cuya historia se podía intentar reconstruir: su origen geográfico, sus migraciones, sus costumbres, sus técnicas, etc. Saussure conocía perfectamente este doble programa; era uno de sus más brillantes representantes y había contribuido a él de manera decisiva. Apreciaba a la vez sus logros y sus limitaciones.

Una de las más graves consistía, justamente, en no separar todo lo necesario las dos vertientes: por un lado las conjeturas sobre la lengua, que son lo único que compete directamente a la lingüística; por el otro las conjeturas sobre el pueblo primitivo, que no competen directamente a la lingüística sino, en rigor, a la historia, aunque tengan que apoyarse sobre los datos lingüísticos. (Léase la discusión, *CLG*, V, 4, § 3.) Al emplear la palabra «diacronía», Saussure iniciaba un proceso de clarificación que llevó su tiempo. En todo caso, indicaba que en el *Curso* se trataría de la lengua por ella misma: es decir, de la ciencia de la lengua pero no como puesta al servicio, en carácter de ciencia auxiliar, de otro discurso, histórico y, por qué no, político. En los albores del siglo XX, esto equivalía a presentir e intentar prevenir una derivación de la que muy pronto iba a resultar víctima la lingüística alemana, víctima a veces por consentimiento: de indoeuropeo a «indo-germanisch», y de ahí a «ario», el paso era posible desde los comienzos; sabemos lo que pasó con esto. Desde ahora, las declaraciones sobre «Lengua y raza» (*CLG*, V, 4, § 1) ponen, nos atreveríamos a decir, los pies en el plato.

Saussure no condenaba por ello cualquier empresa propiamente histórica que tomara a la lengua por punto de partida. Muy por el contrario, liberaba el nombre de historia y le abría un espacio en lo sucesivo bien definido. El *Curso* mismo (*ibid.*, págs. 309-10 de la edición Mauro; pág. 302 de la edición original) da un ejemplo breve pero de gran alcance; las consecuencias sólo se medirán de veras cincuenta años después y gracias a Benveniste (cf., por ejemplo, *V I*, págs. 294-301). De hecho, toda la sección

contiene en germen las investigaciones historizantes que en el siglo XX harán célebres a Meillet y sus alumnos parisiños. Ninguna condena, pues, sino decisión de marcar las delimitaciones.⁷

Según los dominios de lengua estudiados (lenguas romances, germánicas, eslavas, etc.) se abren varias ramas de la gramática comparada, pero sobre todo es posible oponer aquí dos grandes ramas metodológicas según que el prototipo común sea observable o conjetural. ¿Existe entre estas últimas una diferencia de naturaleza?

La posición de Saussure es firme: el prototipo conjetural es una lengua; como lengua, pues, no podría tener propiedades distintas de las lenguas observables. En consecuencia, la relación entre lenguas-hijas y prototipo es fundamentalmente la misma, sea el prototipo observable o no. Los métodos de la gramática comparada indoeuropea no podrían responder a principios diferentes de los que rigen otras formas de gramática comparada. No hay, fundamentalmente, más que un solo método comparativo. Por añadidura, el fundamento de este viene del hecho de que el prototipo es nada más y nada menos que una lengua; esta lengua se distingue por el estatuto que tiene en la comparación, pero sus propiedades son las propiedades de todas las lenguas. En resumen, se formularán dos afirmaciones: 1) La lingüística llamada histórica es nada más que una comparación entre lenguas (o, lo que es

⁷ El método de la lingüística diacrónica no tiene nada en común con el método histórico propiamente dicho. Sobre todo, el primero no se inquieta por las dataciones absolutas (aun cuando pueda darlas); se ocupa solamente de dataciones relativas (tal dato, ¿es anterior o posterior a tal otro?). Además, el tratamiento de la causalidad no es el mismo. Cf. J.-C. Milner, *Introduction à une science du langage*, París: Seuil, 1989, págs. 191-6. Una de las grandes originalidades de Meillet fue tomar conciencia de la diferencia y querer reducirla para hacer de la gramática comparada una verdadera ciencia histórica. En el título de su compilación *Linguistique historique et linguistique générale*, cada uno de los dos adjetivos debe ser tomado en serio, tanto en sus diferencias como en su puesta en relación. Como se ve, este programa no es incompatible con Saussure pero no es el programa de Saussure. Cf. *infra*, pág. 48.

igual, entre estados de lengua) documentadas en fechas diferentes; por lo tanto, es nada más que una lingüística comparativa. 2) Una lengua no cambia de propiedades según se la considere por sí misma o en una comparación. La lingüística comparativa es, en consecuencia, una rama de la lingüística en general; de ahí el nombre de lingüística *general* que Saussure eligió promover.

Ahora bien, si se quiere fundar la lingüística general, es preciso apoyarse sobre un *hecho*: el éxito empírico de las diversas formas de gramática comparada y, especialmente, de la gramática comparada indoeuropea. La cuestión decisiva puede resumirse, pues, en estos términos: ¿qué ha de ser una lengua en general para que la gramática comparada sea posible?

Saussure no indica explícitamente los rasgos que definen para él a una teoría científica. Sin embargo, parece haberse basado en un modelo preestablecido. Este modelo se remonta a Aristóteles y se retransmitió en el correr de los siglos por intermedio de Euclides y del *more geometrico*. Se lo puede resumir así: una ciencia es un discurso regido por tres principios:

a. principio de unicidad del objeto y de homogeneidad del dominio: todas las proposiciones de la ciencia deben concernir a los elementos de un mismo dominio y referirse a un objeto único;

b. principio del mínimo y del máximo: las proposiciones de la ciencia son o teoremas o axiomas; un número máximo de teoremas debe ser deducido de un número mínimo de axiomas, expresados por un número mínimo de conceptos primitivos. Lo cual puede ser resumido bajo el nombre de minimalismo epistemológico;

c. principio de evidencia: todos los axiomas y conceptos primitivos deben ser evidentes, lo que dispensa de demostrarlos y definirlos.

Desde el punto de vista de este modelo, la organización general del *Curso* se resume con facilidad: el objeto de la lingüística es la *lengua*. Los axiomas se reducen a uno solo: «La lengua es un sistema de signos». Los conceptos primitivos se reducen a uno solo: el concepto de signo. De

este axioma único, reputado evidente, y de este concepto único, no definido, se siguen legítimamente todos los teoremas de la ciencia lingüística.⁸

El objeto de la lingüística aparece definido en el capítulo III de la «Introducción». Encontramos aquí dos de las más célebres innovaciones de Saussure: la tesis negativa de que el lenguaje no es el objeto de la lingüística o, dicho de otro modo, de que esta última no es la ciencia del lenguaje; la tesis positiva de que el objeto de la lingüística es la lengua. De acuerdo con el modelo euclidiano, la tesis negativa descansa sobre un razonamiento de homogeneidad: por un lado, el lenguaje no es homogéneo a sí mismo, es generador de antinomias y no puede constituir, por ende, un dominio unitario; por otro lado, varias ciencias pueden reivindicar el derecho a tratar sobre tal o cual de sus aspectos; en consecuencia, el lenguaje no puede constituir el objeto propio de una ciencia bien definida. Para comprender la tesis positiva se debe reconocer que la lengua es primeramente un *punto de vista*, el de la constancia y repetibilidad de los fenómenos: es aquí donde la lengua se opone al habla. La primera es aquello por lo cual cada dato lingüístico singular se hace independiente de sus circunstancias de aparición; la segunda, por el contrario, es lo que este dato encierra de absolutamente no repetible. Pero la lengua es también una *materialidad* psíquica: «Una suma de improntas depositadas en cada cerebro [de la colectividad]» (CLG, «Introduction», 4). Por contraste, el habla «no tiene nada de colectivo», sus «manifestaciones son individuales y espontáneas» (*ibid.*). Esa materialidad psíquica de la lengua no es innata sino adquirida y su naturaleza es fundamentalmente social. La referencia a la sociedad resulta, por cierto, global y muy poco explicativa, pero Saussure parece haber pensado que existía o iba a existir en el futuro una ciencia positiva de

⁸ Cf. H. Scholz, «Die Axiomatik der Alten», artículo de 1930 incluido en *Mathesis Universalis*, Darmstadt, 1969, págs. 27-44. Cf. igualmente J.-C. Milner, *L'amour de la langue*, París: Seuil, 1978, cap. IV, págs. 47-69. Sobre la definición y no definición del signo, cf. *infra*, págs. 27-8.

los hechos sociales.⁹ Vincular la lingüística a ella era, pues, una manera de fundarla.

En resumen, la lengua permite construir un dominio homogéneo de entidades repetibles. Correlativamente, la noción de *lenguaje* es eliminada del dominio de la ciencia lingüística. Al mismo tiempo, queda planteada una pregunta: «¿Por qué hay lenguaje en vez de nada?». Este problema de existencia se había formulado durante mucho tiempo en términos de origen y había suscitado múltiples discusiones. Saussure lo menciona al pasar; no lo juzga absurdo de por sí pero entiende que no compete en especial a la lingüística: «La cuestión del origen del lenguaje no tiene la importancia que generalmente se le atribuye. Ni siquiera es una cuestión que deba ser planteada; el único objeto real de la lingüística es la vida normal y regular de un idioma ya constituido» (CLG, I, 2, § 1). Dicho de otro modo: la lingüística es posible incluso si esta pregunta no ha recibido respuesta; a su vez, esta pregunta podría recibir eventualmente una respuesta sin que la lingüística contribuya a ello. En cualquier caso, la lingüística indoeuropea no aportará sobre este punto ninguna luz particular; el hecho de que el prototipo de lengua reconstruido por los comparatistas sea más antiguo que cualquier lengua indoeuropea conocida, no lo pone «más cerca» del origen del lenguaje ni lo capacita para esclarecer este origen.¹⁰

De manera más general, a los ojos de Saussure la lingüística no tiene por qué problematizar la *existencia* del lenguaje. Debe considerarla como un hecho inicial. En este sentido preciso, como la lingüística no indaga en el lenguaje, este efectivamente no constituye su objeto. Eso no

⁹ Según testimonios dignos de fe, Saussure seguía con atención el debate que se había planteado entre Durkheim y Tarde sobre el papel del individuo en la definición de los fenómenos sociales. No es imposible alguna influencia de V. Pareto.

¹⁰ Aquí hay tal vez una alusión crítica a Ernest Renan (*Essai sur l'origine du langage*, París, 1862; reedición de un ensayo publicado en 1848) y a Jacob Grimm (*Ueber den Ursprung der Sprache*, Berlín, 1852). Estos dos autores habían sostenido que la gramática comparada indoeuropea permitiría plantear la cuestión del origen en términos nuevos y más positivos.

significa, por supuesto, que las proposiciones de la ciencia lingüística no enseñen nada sobre el lenguaje; pero lo hacen sólo de manera indirecta. Para ser más exactos, el lenguaje concierne a la lingüística bajo su forma de condición de posibilidad material de la lengua y de las lenguas; esto es lo que Saussure llama «facultad de constituir una lengua» (*ibid.*). Esta facultad natural se realiza en formas observables, que son *las* lenguas. Al estudiar estas últimas y sólo estas últimas, al estudiar en cada una de ellas lo que de por sí supone de repetible (*la* lengua) y esto solamente, la lingüística puede sin duda esclarecer algo sobre la facultad de lenguaje, pero no estudia directamente esta facultad.

El concepto primitivo del *Curso* es el signo. Se lo puede decir de otra manera: a la inversa de lo que sostiene una leyenda tenaz, en Saussure no hay, estrictamente hablando, ninguna teoría del signo. En efecto, ¿en qué podría consistir una teoría como esa? Sería una teoría que se pregunta: «¿Qué es un signo?»; respondería dando una definición y confeccionando una tipología; en general, supondría que hay varios tipos de signos y ofrecería el medio de distinguirlos. En otras palabras, no trataría el signo como un concepto primitivo. Teorías de este tipo existen; la *Lógica de Port-Royal* (1662; cf. en particular el cap. IV de la primera parte) ofrece una forma clásica de la que derivan, directa o indirectamente, las diversas teorías posteriores.

Pero en Saussure no hay nada parecido. Saussure no se pregunta qué es un signo; el concepto es tratado como un término primitivo que no se define; muy lejos de plantearse una pregunta a su respecto, él permite responder a esta otra: «¿Qué es un elemento lingüístico?». Por esta razón no hay tipología de signos, por eso mismo Saussure habla sistemáticamente no del signo en general sino del signo *lingüístico*, por eso mismo presenta como definición algo que no lo es sino que es más bien una descripción, cuando no una convención terminológica: «El signo lingüístico es una entidad psíquica de dos caras (. . .) llamamos *signo* a la combinación del concepto y la imagen acústica» (CLG, I, 1, § 1), etc. En verdad, todo el desarrollo de-

riva del axioma «la lengua es un sistema de signos» (o «el elemento lingüístico es un signo»).

Hay que cuidarse, pues, de situar con demasiada rapidez a Saussure en una tradición, antigua sin embargo y perfectamente conocida por él. Vale la pena recordar de qué tradición se trataba. No es nuevo, por cierto, definir el elemento fundamental del lenguaje como un signo. Ahora bien, esta definición no cae por su propio peso. Históricamente, teorías del lenguaje y teorías del signo estaban desde un comienzo separadas; las teorías griegas del lenguaje no recurren a la noción de signo; en cuanto a dicha noción, se desarrolla por sí misma, sin referencia especial al lenguaje. En los estoicos designa fundamentalmente una forma de razonamiento: de lo perceptible, colegir un imperceptible. Puede suceder que lo imperceptible esté presente pero escape a la observación directa: por ejemplo, el humo visible revela el fuego ocultado por la colina; puede suceder también que lo imperceptible lo sea porque, sencillamente, ya no está allí: por ejemplo, el pie con relación a la huella; puede suceder, por último, que lo imperceptible lo sea de manera estructural: la vergüenza con relación al rubor. En su forma original, el signo es, por lo tanto, esencialmente el índice material que autoriza una conclusión tipo Sherlock Holmes sobre algo que, en el instante *t*, no se deja (o ya no se deja) percibir.

Sostener que el lenguaje en general y el sustantivo en particular poseen la estructura del signo constituye, frente a esta concepción general, un paso teórico de gran importancia. Tdo indica que la decisión debe ser atribuida a san Agustín, en *De Dialectica*.¹¹ Ella sitúa implícitamente al lenguaje en la lógica de un razonamiento que va de lo perceptible a lo imperceptible. Por ejemplo, se supone que el lenguaje constituye fundamentalmente la manifestación perceptible de un pensamiento en sí mismo imperceptible. O que lo propio de la palabra es poder designar

¹¹ Cf. la breve indicación y las referencias brindadas en *L'amour de la langue*, pág. 55, n. 1. Para una discusión más profunda, cf. Marc Baratin, «La maturation des analyses grammaticales et dialectiques», en S. Auroux, *Histoire des idées linguistiques*, Lieja-Bruselas: Mardaga, 1989, págs. 219-27.

una cosa, precisamente porque ella falta. Suele añadirse que, como signo, el lenguaje es casi siempre por completo heterogéneo a lo que él manifiesta (tema de la arbitrariedad). Esta doctrina es fácilmente articulable con el dualismo cartesiano del alma y el cuerpo; se comprende que haya seducido a Arnauld y Nicole, en el punto de encuentro del agustinismo y el cartesianismo. La extraordinaria influencia de la *Lógica de Port-Royal* hizo el resto. En lo sucesivo, fue imposible hablar de lenguaje o de lengua sin hablar de signo; e imposible también hablar de signo sin hablar de lenguaje. Esto es lo que parece hacer Saussure pero, en verdad, lo que él dice es completamente diferente de Port-Royal.

Igual que el modelo agustiniano (y que el estoico del que deriva san Agustín), el modelo port-royalista se basa en la asimetría: el humo es signo del fuego, la respiración es signo de vida, la expresión del rostro es signo del sentimiento, pero la recíproca no es verdadera. Para recoger las expresiones de Arnauld y Nicole: en el signo, la idea de la cosa que representa suscita la idea de la cosa representada, y la relación no puede invertirse.

Ahora bien, el modelo saussureano del signo lingüístico no es en absoluto un modelo asimétrico. Muy por el contrario, está fundamentalmente estructurado por la reciprocidad: «Una sucesión de sonidos sólo es lingüística si es soporte de una idea (. . .) Los conceptos (. . .) sólo se hacen entidades lingüísticas por asociación con imágenes acústicas» (*CLG*, II, 2, § 1). Al oponer su propia terminología («llamamos *signo* a la combinación del concepto y la imagen acústica») a la terminología corriente («en el uso corriente, este término designa en general la imagen acústica sola», *CLG*, I, 1, § 1), lo que hace Saussure es nada menos que recusar la teoría clásica del signo según la cual este es una realidad (la imagen acústica *arbor*, por ejemplo) que representa, gracias a una relación asimétrica, otra realidad: la cosa llamada *arbor* o eventualmente la idea de esa cosa.¹²

¹² Si queremos ser precisos, parecería posible recomponer una cadena de tres términos que articulara dos relaciones asimétricas: el

Justamente para destacar esta reciprocidad, Saussure inventa una nueva terminología basada en la reciprocidad aparente del par activo/pasivo; antes que de imagen acústica y concepto, prefiere hablar de *significante* y *significado* (CLG, I, 1, § 1). Estos términos se han vuelto usuales y se ha olvidado la innovación que representaban.¹³ Es sin embargo capital. No hay significado sino en la medida en que hay un significante; el significante no es tal sino en la medida en que hay un significado. Más todavía que el texto del *Curso*, el del «Index» (confeccionado por los editores) es en este aspecto de una nitidez absoluta; en la entrada «significante», comenta: «No existe sino por el significado y recíprocamente». Se comprende por qué los esquemas saussureanos contienen dobles flechas.

Como lo señalara Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (*Les mots et les choses*, París: Gallimard, 1966, págs. 72-81), la doctrina port-royalista del signo se fundaba en la relación de representación. Esta relación es asimétrica: A representa a B no implica que B represente a A. Ahora bien, es notable que Saussure no hable justamente de representación. El término decisivo en la doctrina es *asociación*; pero la relación de asociación es recíproca: A está asociado a B implica que B está asociado a A. El significante no representa al significado: le está asociado, y al mismo tiempo el significado está asociado a su vez al significante. De haber algo que representa, a lo sumo podría ser el signo en su conjunto, pero obsérvese que esta última relación, es decir, la relación del signo con la cosa significada, no le importa en absoluto a Saussure. Asistimos aquí a un desplazamiento decisivo: Saussure cons-

sonido perceptible representa a la idea imperceptible, la idea imperceptible representa a la cosa, que puede estar ausente.

¹³ Desde un estricto punto de vista morfológico, Saussure podía inspirarse en el par *sèmainonta / sèmainoumena* que encontramos en Aristóteles y en los estoicos, o en el par *signans / signatum* que hallamos en san Agustín. Pero en francés parece no haber tenido ningún antecesor. El hecho de que el significante esté del lado de lo activo y el significado del lado de lo pasivo no parece haber sido tematizado antes de Lacan.

truye un modelo del signo que se separa de toda teoría de la representación.¹⁴

Dicho en otros términos, la noción de signo quedó profundamente modificada. Saussure se sirve, además, con cierta repulsa de la palabra *signo*, como si la noción propuesta se hubiese transformado lo suficiente como para reclamar legítimamente una designación inédita: «Si nos contentamos con él, es porque no sabemos con qué reemplazarlo» (CLG, I, 1, § 1). La ironía quiso que, gracias al éxito del *Curso*, esta noción nueva de signo se volviera «natural». Dicho de otro modo, los que se formaron con Saussure no comprenden literalmente más que los textos anteriores a Saussure. Saussure opacó a los estoicos al recuperar la separación que reina en estos entre teoría del «lenguaje» (concebida como teoría del «decir») y teoría del signo; opacó a san Agustín al recuperar la novedad que representa en este último la reunión de una teoría del lenguaje y una teoría del signo; opacó a Arnauld y Nicole y, con ellos, si Foucault tiene razón, a toda la filosofía clásica, al instituir un modelo simétrico y recíproco del signo. Ahora bien, estrictamente hablando, este modelo simétrico y recíproco equivale a determinar la noción de signo como una pura y simple comodidad; toda teoría autónoma y positiva de esta noción es, en consecuencia, inútil.

Esto no funciona sin paradojas. La más notable es que el significado saussureano resulta inaprensible. En la muy estricta presentación hecha por el *Curso*, está determinado por el significante pero sin dejar de determinar a este y de ser radicalmente distinto de él.

El significante no es en sí mismo, por supuesto, el sonido material. Es la imagen acústica que corresponde a esta sucesión de sonidos; dicho de otro modo, el representante psíquico de la materialidad fónica. Lo cierto es que, me-

¹⁴ Me separo aquí de Michel Foucault (*Les mots et les choses*, pág. 307); según él, Saussure continúa inscribiéndose en la disposición clásica del signo, o más bien la restaura. Punto de vista comparable en Lacan, «L'étourdit», *A.E.*, pág. 489. Es indiscutible que Saussure utiliza las formulaciones antiguas, pero la articulación general es profundamente diferente.

diando las precauciones requeridas, Saussure está en perfectas condiciones de dar una idea de lo que es el significante de la palabra *árbol*.

El significado plantea dificultades muy diferentes. No es la cosa significada, lo sabemos: ni tal árbol en particular, ni la clase de los árboles existentes, ni la de los árboles posibles. Es el «concepto», dice Saussure. Pero ¿de qué concepto se trata? Saussure produce aquí formulaciones confusas. Por momentos se trataría del concepto de la cosa misma; reaparecería entonces de manera subrepticia un fragmento del dispositivo clásico que justamente se procuraba eliminar: el significante no representa al significado, de acuerdo, pero, como concepto, el significado representaría a la cosa. El concepto, entonces, no sería otra cosa que lo llamado «la idea» por la *Lógica de Port-Royal*.

Sin embargo, Saussure da a entender también que se trata de un concepto puramente lingüístico. Si se va más allá de la letra del *Curso*, se podrá pensar lo siguiente: el significado del signo *árbol* estaría asociado a todas las ocurrencias de la *palabra* árbol y sólo a ellas. «Todas» quiere decir también «árbol genealógico», «árbol de levas», etc., y se excluirían solamente los eventuales homónimos; pero la noción de homonimia se vuelve difícil de manejar. «Sólo a ellas», esto excluye los eventuales sinónimos; pero en verdad, el razonamiento conduce casi inevitablemente a un lema oculto: no hay sinónimos; toda diferencia en el significante induce una diferencia en el significado.

Si se sostiene que el signo *árbol* es el mismo en *árbol* en «sentido propio» y en *árbol* en «sentido figurado», entonces la conclusión se impone: como el signo es el mismo y el significante es el mismo, entonces el significado es necesariamente el mismo. Pero, sin embargo, un lógico o un psicólogo no admitirían que en los dos empleos se trate del mismo concepto. Así pues, el significado no es el concepto lógico o psicológico, aunque se llame también concepto. Pero a veces el *Curso* enuncia proposiciones que deberían conducir precisamente a esta conclusión: «Una palabra puede expresar ideas bastante diferentes sin que su identidad se vea seriamente comprometida (cf. [. . .] “la flor del manzano” y “la flor de la nobleza”, etc.)» (*CLG*, II, 3). Como la

identidad de la palabra se define por la unicidad de un significado asociada a la unicidad de un significante, esto quiere decir, hablando estrictamente, que, en los dos empleos, *flor* tiene no sólo el mismo significante sino también el mismo significado. En el sentido usual de la palabra *concepto*, ¿se trata entonces del mismo concepto?

De hecho, proponer una formulación parafrástica de este significado común resulta hartamente difícil. A fin de cuentas, Saussure no propone *ninguna* formulación del significado; se limita a la posición tautológica: el significado del signo *árbol* es el concepto asociado en la lengua al significante / árbol /. Qué concepto es este, cuáles son sus propiedades, a qué título merece ser llamado concepto, parece imposible decirlo con más claridad.¹⁵

Aquí se abren dos caminos. Algunos lingüistas pensaron que era posible avanzar más y se propusieron estudiar determinados significados como tales y darles una formulación explícita. A fin de respetar las muy severas reglas impuestas por el *Curso*, estas formulaciones tuvieron que ser sumamente abstractas. Antes que representaciones en el sentido usual, son esquemas o matrices de representaciones posibles. Un ejemplo de este tipo de iniciativa aparece en Benveniste (por ejemplo, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, París: Adrien-Maisonneuve, 1948, págs. 111-2, o «Problèmes sémantiques de la reconstruction», *PLG*, págs. 289-307).

Hay sin embargo otro camino, intrínsecamente escéptico: el concepto saussureano no se dejaría explicitar. Sólo podría captárselo por alusión, dando un rodeo por las cosas designadas: el significado no es ni la cosa ni el concepto de la cosa, es a lo sumo aquello que permite imaginarse que se ha nombrado la cosa. Dicho de otra manera, el significado no representará nada, pero permite *imaginarse* que hay representaciones. Un frecuentador de Freud no deja-

¹⁵ La noción de valor desarrollada en la segunda parte del *Curso* resuelve en parte las dificultades. Cf. *infra*, pág. 41. Pese a esto, la doctrina saussureana, comparada con la teoría de la referencia, sigue siendo de una irreductible singularidad. Cf. los artículos de S. Bouquet y en especial «La sémiologie linguistique de Saussure: une théorie paradoxale de la référence?», *Langages*, 1992.

ría de evocar la noción de *Vorstellungsrepräsentanz*, «lugarteniente de la representación», según la traducción que propuso cierta vez Lacan. Para el lingüista, en todo caso, tal concepción equivale a lo siguiente: no pudiendo decir nada del significado, hará silencio sobre él.

El signo lingüístico es arbitrario, sostiene Saussure, quien presenta esta tesis como evidente (*CLG*, I, 1, § 2). En un artículo de gran repercusión titulado «Nature du signe linguistique» (fechado en 1939 e incluido en *PLG*, págs. 49-55), E. Benveniste quiso demostrar que Saussure se habría apartado de su propia lógica; habría confundido dos relaciones: la relación tradicional del signo con la cosa designada y la relación propiamente saussureana del significante con el significado. La primera sería efectivamente arbitraria, en el sentido de que siempre es posible imaginarla diferente de lo que es: el signo lingüístico que designa la cosa «árbol» varía de lengua a lengua. Pero la segunda sería *necesaria*: como el significante determina al significado y recíprocamente, es imposible imaginar que el significado pueda ser diferente de lo que es sin que al mismo tiempo haya cambiado el significante. Y recíprocamente.

La demostración de Benveniste es impresionante. Equivale a sostener que Saussure no permaneció fiel a su gesto innovador: definir el signo como recíproco y arrancarlo al espacio de la representación. Sin tomar precauciones, habría retornado a la disposición que, según todo lo indicaría, él mismo había querido disipar: el signo asimétrico y representacional. Debe reconocerse que la letra de los textos parece dar la razón a Benveniste. Consideremos Port-Royal: «La significación de las palabras es arbitraria. Porque en verdad es una cosa perfectamente arbitraria unir una determinada idea a un determinado sonido mejor que a otro» (*Logique*, I, 1, pág. 43). ¿No es esto lo que repite Saussure?: «La idea de «*sœur*» [hermana] no está enlazada por ninguna relación interior a la sucesión de sonidos *s-ø-r* que le sirve de significante» (*CLG*, I, 1, § 2).

La verdad es que, una vez más, Saussure toma una expresión tradicional y la hace servir a fines opuestos. En la

Lógica de Port-Royal y en toda la tradición que vino después, se procede en tres tiempos: se parte primero de dos entidades separadas (la palabra y la cosa, el signo y la idea que él representa, el sonido y el sentido, etc.); después, entre estas dos entidades se reconoce una relación; por último, esta relación es llamada arbitraria. Dicho de otra manera, lo arbitrario es el nombre de cierto tipo de relación. Pero en Saussure la situación es completamente distinta: no se parte de dos entidades separadas; en el primer tiempo hay una sola: el signo; sólo en el segundo tiempo el signo se divide, por análisis, en dos «caras». El propio Saussure propone una analogía: «La lengua es (. . .) comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el anverso y el sonido el reverso» (*CLG*, II, 4, § 1). Ahora bien, tomémosla en serio; supongamos que se dibuja una figura en el anverso; está claro que esta figura no mantiene ninguna «relación» con la que se podría dibujar de manera eventual en el reverso. Puede sostenerse que la palabra *arbitrario* resume justamente esta ausencia de toda relación.

Por lo tanto, no se debe confundir lo arbitrario que caracteriza a cierto tipo de relación y lo arbitrario que caracteriza a la ausencia de toda relación.

El primero puede recibir una versión positiva; por ejemplo, se tendrá por equivalentes la tesis de que los signos son arbitrarios y la tesis de que son de institución. Esto es lo que hace Port-Royal: tras haberse enunciado que la significación de las palabras es arbitraria, se añade que «las palabras son signos de institución de los pensamientos» (*Logique*, I, 4). Pero hablar de institución es hablar en términos de relación positiva.

El segundo arbitrario, por el contrario, es estrictamente negativo; de esto habla sin duda Saussure. Es notable que para comentarlo sólo encuentre giros y términos negativos (por ejemplo, «inmotivado»). Aún más, si acaso habla de institución en materia de lengua, de inmediato corrige esta noción; al revés de lo acostumbrado, la enlaza no a una fijeza determinada sino a un puro cualquiera: «No se ve qué impediría asociar una idea cualquiera a una sucesión cualquiera de sonidos (. . .) este carácter arbitra-

rio separa radicalmente a la lengua de todas las otras instituciones» (CLG, II, 2, § 2). De paso comprobamos cuán alejado está Saussure de una posición que suele atribuírsele: el convencionalismo lingüístico.¹⁶

En resumen, la objeción de Benveniste se deja resolver así: la *existencia* del significante requiere la existencia del significado y recíprocamente. De manera similar, el anverso requiere el reverso y recíprocamente. En este sentido, hay relación necesaria. Ahora bien, la configuración de un significante particular (la forma fónica *s-ö-r*) no determina la configuración de un significado particular (el concepto «*sczur*»); el dibujo trazado en el anverso no determina el dibujo trazado en el reverso. En este sentido, hay no-relación. Esta disposición no se deja aprehender fácilmente en los términos usuales. Incluso la palabra «contingente», preferida por Benveniste y Lacan, dice tal vez demasiado. El término menos inadecuado seguiría siendo entonces el que Saussure eligió.

Subsiste, empero, un enigma. ¿Cómo puede el signo sostenerse unido en ausencia de toda relación interior, en ausencia de un mítico amo de las palabras, en ausencia de todo punto fijo externo? Aquí interviene una de las innovaciones más importantes de la doctrina. Podemos resumirla así: si un signo dado se sostiene, es por los otros signos.

Saussure parte del punto que se acaba de establecer: no hay que considerar en el primer tiempo dos entidades cuya relación se trataría de establecer, sino más bien una entidad única que se divide en dos. A la analogía de la hoja de papel le agrega otra, más fundamental: en ausencia de viento, la superficie de una napa de agua es absolutamente lisa; pero basta un poco de viento —se supondrá que sopla siempre en la misma dirección y con la misma

¹⁶ En realidad, el convencionalismo tiene dos formas; la primera y más antigua es una proposición sobre el origen del lenguaje; pero Saussure no emite ninguna hipótesis sobre este origen. La segunda, más reciente, está ligada a la concepción tradicional del signo y atañe a la relación asimétrica entre el signo y la cosa (o la idea) significada; ahora bien, Saussure rechaza la concepción asimétrica del signo.

fuerza— para que unos pliegues se dibujen en ella (CLG, II, 4, § 1). Así sucede, dice Saussure, con el pensamiento y el sonido cuando se encuentran entre sí en la lengua.

Podemos extremar la analogía: sostener que la onda tomada en sí misma se descompone para el pensamiento en brisa y en agua (relación necesaria entre la existencia del viento y la existencia del agua: no hay onda si uno de los dos elementos falta). En cambio, la brisa tomada en sí misma sopla generalmente en línea recta y no de manera ondulatoria; en cuanto al agua tomada en sí misma, tiende a la inmovilidad; en síntesis, la forma de la onda no es análoga ni a la «forma» del viento ni a la «forma» del agua (relación «arbitraria»). Es más: es ilusorio creer que una onda pueda existir aisladamente; hay que considerar el conjunto. Este es el efecto a la vez único y multiplicado de la brisa pasando sobre la superficie de la napa de agua entera. No sólo cada onda se descompone en agua y en viento sino que, aun cuando no se la descomponga, es analizable desde dos puntos de vista: por un lado, representa el efecto del viento sobre tal o cual porción limitada de la superficie; por el otro, no existe sino por las otras ondas, que «articulan» la masa de agua, de por sí amorfa, sobre toda su superficie. De la misma manera, dice Saussure, la lengua es articulada en signos por el encuentro pensamiento/sonido; cada signo puede ser considerado como el encuentro particular de determinado pensamiento y de determinado sonido, pero en verdad este pensamiento y este sonido particulares no preexisten al encuentro mismo; ahora bien, dicho encuentro concierne en ese solo movimiento al flujo general del pensamiento y al flujo general de los sonidos; determina en ellos de manera solidaria todas las divisiones.¹⁷ Un signo dado no existe sino por los otros signos. Más exactamente, un signo dado no existe sino por aquello que permite a los otros signos existir.

¹⁷ La analogía de las ondas es, además, parcialmente engañosa pues sólo la superficie del agua está dividida, mientras que el viento sigue siendo un flujo de aire indiviso. Por el contrario, el encuentro saussureano induce una división simultánea de los *dos* flujos.

La analogía del viento soplando sobre las aguas es impantante. No está vedado reconocer en ella algo así como una laicización del primer versículo del Génesis: *spiritus Dei ferebatur super aquas*, «el sopro de Dios pasó sobre las aguas». Saussure, podemos creerlo, conocía el conjunto del pasaje y debió de haber meditado sobre la relación que este describe entre la materia informe y los objetos existentes y nombrables. El dispositivo teórico que estableció en este punto tendrá un gran futuro. Lo encontraremos en todas las variantes del estructuralismo: se da al comienzo un magma sin cualidades ni divisiones; se da después un acontecimiento y uno solo: el encuentro con otro magma, también él sin cualidades ni divisiones. Este solo encuentro basta para traer a la existencia entidades en las que es posible reconocer cualidades. ¿Por qué? Porque este encuentro basta para suscitar divisiones y, con ello, diferencias.

Dicho de otra manera, en un mismo ademán se responde a dos preguntas separadas:

— ¿qué cosa permite decir que una entidad lingüística existe o no?

— ¿cuáles son las propiedades de una entidad?

Hay aquí, de hecho, un modelo generalizable de la experiencia posible. Destacaremos una de sus características: la de responder al modelo teórico escogido por la ciencia. Igual que este último, obedece al principio del mínimo y el máximo; se trata de obtener el máximo posible de propiedades a partir del mínimo posible de operaciones; en realidad, una sola: la división (o el corte, si pensamos en la hoja de papel).

Sea, pues, la hipótesis: una propiedad no puede ser obtenida más que por la sola operación de división o de corte. Basta reflexionar sobre lo que es una operación semejante para concluir que puede realizar solamente una cosa: distinguir dos dominios diferentes. Se impone entonces la consecuencia: no hay más propiedades que las diferenciales. La lingüística debe describir las propiedades de las entidades de lengua; pero una entidad particular no tiene propiedades sino en la medida en que esta propiedad la distingue de otra. De aquí se obtienen directamente las

reglas obligatorias generales que pesan sobre el método lingüístico.

Así como una onda nace del encuentro del agua y el viento, una entidad lingüística sólo existe por el encuentro entre sonido y pensamiento. Ahora bien, este encuentro es lo que Saussure llama, a falta de algo mejor, signo. Se comprende mejor entonces cuán lejos ha quedado el modelo clásico: el signo no representa nada; es solamente un punto de contacto entre flujos. El significante y el significado de un signo dado sólo se mantienen juntos por el encerramiento en el que está apresado ese signo. Si este signo tiene propiedades, es sólo por las relaciones de diferencia que su significante mantiene con todos los otros significantes de la lengua; y su significado, con todos los otros significados de la lengua.¹⁸ La relación de asociación interna en un signo dado requiere la relación o, más bien, las relaciones de los signos entre ellos. Dicho de otro modo, la relación del signo consigo mismo es de igual naturaleza que la relación del signo con los otros signos. Lo interno está cruzado a la vez por lo externo.

Sin embargo, al final del trayecto existe cabalmente un signo dado. Mientras su combinación particular se encuentra estabilizada, ella tiene su positividad propia aunque esa estabilidad y esa positividad dependan de procesos en los que sólo operan diferencias y negatividades.

La palabra «diferencia» puede entenderse en un sentido tradicional. La lógica escolar (lejanamente derivada de Aristóteles) distinguía entre lo propio y la diferencia. Así, E. Goblot, *Le vocabulaire philosophique* (París: Armand Colin, 1901): «Lo propio es un carácter que pertenece a una especie o a un individuo y no se encuentra en ninguna otra especie o individuo del mismo género. Lo propio basta, pues, para caracterizar a una especie. Sin embargo,

¹⁸ Se distingue, entonces, entre la serie de relaciones que mantienen todos los significantes entre sí y la serie de relaciones que mantienen entre sí todos los significados. De este modo es posible atenuar las dificultades de la noción de significado: el significado «árbol» es solamente lo que está determinado por el entrecruce de los otros significados de la lengua.

se lo distingue de la diferencia. La diferencia es un carácter a la vez propio y esencial. Un carácter esencial es permanente, mientras que lo propio puede ser accidental o pasajero: así, reír es lo propio del hombre, pero no es una diferencia de este, ya que el hombre sigue siendo hombre aunque no ría» (*ibid.*, pág. 408). En cambio, se podría argumentar así: entre los seres vivos sólo el hombre es racional, y además cesa de ser hombre si cesa de ser racional; la razón, por lo tanto, es una diferencia del hombre. Al plantear que en la lengua no hay más que diferencias, Saussure plantea que el análisis sólo debe retener de las entidades lingüísticas los caracteres a la vez propios y esenciales. Hay aquí un principio de limitación que concurre al minimalismo requerido por la epistemología axiomática. La fonología de Troubetzkoy dará de esto una ilustración luminosa: de los rasgos propios del fonema sólo se retienen los rasgos esenciales (las diferencias). Por el contrario, se dirá, la fonética describe todos los caracteres propios de un segmento fónico, sin limitarse a los caracteres esenciales: fonéticamente, la [n] francesa es la única consonante de la lengua a la vez nasal, dental y sonora; pero el rasgo de sonoridad no es esencial pues no cumple un papel distintivo (no hay contrapartida sorda de la /n/ en francés; además, en ciertos contextos la /n/ puede perder su sonoridad sin dejar de funcionar como una /n/: por ejemplo, en *pneu*): la combinación indicada es, por lo tanto, un propio, no es una diferencia. Sólo merece el nombre de diferencia la combinación reducida a lo que es a la vez propio y esencial: nasalidad y dentalidad; una /n/ no puede dejar de ser dental sin dejar de ser una /n/, no puede dejar de ser nasal sin dejar de ser una /n/. Por consiguiente, sólo merecen el nombre de rasgos diferenciales los rasgos que entran en una combinación de este orden.

Esta lectura de la palabra «diferencia» no carece seguramente de alcance, pero no está completa si no se la asocia al tema de lo negativo, constante en Saussure. Basta citarlo: «Una diferencia supone en general términos positivos entre los cuales ella se establece, pero en la lengua no hay más que diferencias, sin términos positivos» (*CLG*, II, 4, § 4). Aun cuando se la entendiera siempre en su

sentido clásico, la diferencia en lingüística agrega a la diferencia clásica su propia diferencia específica. Para designar este agregado y el modo de funcionamiento que él induce no conviene justamente el nombre de signo, ya que el signo es positivo: «Decir que todo es negativo en la lengua sólo es verdad del significado y el significante tomados por separado; en cuanto se considera el signo en su totalidad, se está en presencia de una cosa positiva en su orden» (*ibid.*). Prueba suplementaria de que el concepto de signo tiene escaso peso en la lingüística una vez que esta se ha constituido: la lingüística no se establecerá como ciencia más que cuando considere su objeto desde el punto de vista de lo diferencial y de lo negativo; ahora bien, el signo cierra todo acceso a este punto de vista. Precisamente, Saussure propuso no el nombre de *signo* sino el de *valor*, inspirándose en la teoría de la moneda (cf. *CLG*, II, 4, § 2). De modo que Saussure parte del signo para apartarse de él, pero no puede abandonarlo sino porque había colocado al signo en el punto de partida.¹⁹

La analogía económica que tanto apreciaba Saussure casi no fue vuelta a tomar en detalle. Pero, entendida en su definición más general, la noción de valor y sobre todo los desarrollos a ella vinculados revelaron ser decisivos. Puede considerarse que el estructuralismo lingüístico encontró aquí sus fundamentos, a la par que radicalizó sus proposiciones y sistematizó su método. El estructuralismo generalizado de la década del 50 extendió progresivamen-

¹⁹ De ahí que en el mismo capítulo aparezcan afirmaciones del tipo «en cuanto se comparan signos entre sí (...) ya no se puede hablar de diferencias», «dos signos (...) no son diferentes». Esto contradice directamente la afirmación «en la lengua, sólo hay diferencias», a menos que se admita que el signo no pertenece a la lengua. La explicación es clara: sólo hay diferencias entre los significantes tomados en sí mismos o entre los significados tomados en sí mismos. Es verdad que la lengua se define como un sistema de signos, pero en rigor no hay, estrictamente hablando, sistema de signos sino solamente sistemas de significantes y de significados. La lingüística no se ocupa de los signos más que para hacerlos disiparse en la red diferencial y negativa de sus dos caras; en conclusión, los signos no interesan, como signos, a la lingüística. Pero para comprender esto hay que partir justamente de las nociones de signo y de sistema de signos.

te su validez a todos los campos de la experiencia. No puede juzgarse casual el hecho de que Lévi-Strauss establezca el programa de investigaciones de la antropología estructural sobre la noción de intercambio (A.S., pág. 96). Con todo conocimiento de causa, anuda de este modo entre sí el hilo de Mauss y el de Saussure; sabe que, para ello, puede respaldarse en la letra del *Curso*.

Lo cierto es que, de una manera discreta, casi oblicua, Saussure introdujo un nuevo tipo de entidades del que la tradición filosófica no le proporcionaba ejemplos. Ser y ser uno, estas propiedades estaban hasta entonces enlazadas: «*Omne ens est unum*», escribía santo Tomás. La entidad lingüística tal como la describía Saussure no existía sino por diferencias; su ser estaba atravesado, pues, por la multiplicidad de todas las otras entidades de la misma lengua: ya no era, propiamente hablando, una unicidad; había, por lo tanto, seres que no eran *un ser* o cuya unicidad se definía de otra manera: se trataba de la unicidad de un entrecruce de determinaciones múltiples y no de una unicidad centrada alrededor de un punto íntimo de identidad consigo mismo.

Saussure tiene conciencia de la novedad y la destaca con sus ejemplos (sobre todo *CLG*, II, 3); ellos demuestran que es posible que pueda permanecer idéntica a sí una entidad de la que habría cambiado toda su sustancia material; en cambio, es posible que pueda haber cambiado una entidad cuya sustancia material habría seguido siendo por entero la misma. La tesis implícita se deja resumir así: hay disyunción entre identidad y semejanza.

No se puede imaginar ruptura más profunda con la tradición filosófica. Fuese idealista o empirista, esta había distinguido radicalmente, sin duda, la identidad de la semejanza. Pero se admitía que entre ambas debía subsistir una relación: que la semejanza material era un índice —eventualmente engañoso pero siempre digno de consideración— de la identidad; que la identidad se consumaba en cierto modo naturalmente por semejanzas. En lo sucesivo, la relación quedó rota. Puede sostenerse que el *Curso* entero se propone resolver el problema que esto planteaba. Lo mejor que tuvo el estructuralismo generali-

zado consistió en tomar en serio esta solución para explorar sus diversas posibilidades. Tomado en extensión, el programa podía aplicarse a toda especie de realidad, si se admite (hipótesis estructuralista fuerte) que toda realidad puede ser considerada desde el solo punto de vista de sus relaciones sistémicas. Llevado al extremo, conducía a una ontología de nuevo tipo. Se comprende que haya terminado por afectar a todos los sectores de la cultura, desde el psicoanálisis hasta la filosofía. Más claramente tal vez que ningún otro, Lacan dio la medida de lo que estaba en juego: «Pretendemos que la estética trascendental debe rehacerse para el tiempo en que la lingüística ha introducido en la ciencia su estatuto indiscutible: con la estructura definida por la articulación significante como tal» («Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», *E.*, pág. 649).

Más allá de sus éxitos o fracasos, este programa merece atención. Es verdad que parece haberse dado vuelta la página. En la lingüística, en cualquier caso, una doctrina tan constrictiva no evitó la esterilidad. Hubo que renunciar a ella y encontrar modos más clásicos para definir los objetos y su tipo de existencia. La mayoría de los lingüistas de hoy no admitiría sin precauciones eso de no tomar el lenguaje por objeto; ellos no se imponen retener como propiedades descriptibles sólo propiedades diferenciales: todos los propios les interesan, y no solamente las diferencias; no conceden tanta importancia a la cuestión de las asociaciones interna y externa al signo; de hecho, se simplifican la tarea cesando toda apelación a la noción de signo, que ya hemos visto cuántos malentendidos podía suscitarse.²⁰ En cambio, vuelven a una definición de los objetos

²⁰ Por ejemplo, la gramática generativa retiró todo carácter dramático a la cuestión del signo al definir lisa y llanamente la noción de entrada léxica (que corresponde en sus grandes líneas a lo que usualmente es llamado una palabra): véase por ejemplo Chomsky, *Aspects de la théorie syntaxique* (París: Seuil, 1971), pág. 120, n. 15: «Podríamos hacer de una entrada léxica un simple conjunto de rasgos, algunos sintácticos, otros fonológicos, otros por último semánticos». La lista de los tres tipos de rasgos no es otra cosa que una transposición (y una

lingüísticos por una materia positiva y no solamente por una forma negativa (aun cuando la cuestión de la materialidad lingüística siga siendo no trivial). Sobre todo, los principios del mínimo y el máximo no les parecen obvios, se trate del modelo de la ciencia o del dispositivo de la experiencia posible.²¹

En ciertos aspectos puede afirmarse, pues, que hoy la lingüística no es ya del todo saussureana, aunque se siga invocando el nombre de Saussure. Aun así, la tentativa de Saussure sigue siendo sorprendente y admirable. Ella obliga a los lingüistas a no considerar nada como evidente; incluso quienes se apartaron de ella deberían reanudar, etapa por etapa, el itinerario teórico del *Curso* y afrontar las objeciones que se deducen de él, tanto explícitas como implícitas.

Habría un paralelo: en tiempos muy cercanos al *Curso*, ciertos pensadores emprendieron una logicización integral de las matemáticas y hallaron en su camino antinomias y limitaciones; hoy, muchos matemáticos consideran su programa obsoleto, pero no pueden obrar como si nunca hubiese existido. De la misma manera, lingüistas especializados o no, aquellos a quienes les importa el lenguaje no pueden obrar como si el *Curso* nunca se hubiera publicado.

disolución) de la asociación significante/significado. El problema que tanto había ocupado a Saussure queda así como disipado. Ni siquiera se lo supone resuelto: no se supone que constituya un problema.

²¹ Cf. J.-C. Milner, *Introduction à une science du langage*, primera parte, cap. 1, e *infra*, págs. 228-9.

Dumézil

El programa dumezileano¹

El nombre de Georges Dumézil es mencionado con frecuencia en descripciones del estructuralismo. No sólo de la constelación de *doxa*, aunque Georges Dumézil, con el correr de los años, haya alcanzado una celebridad que ni siquiera los medios pueden ignorar, sino, cabalmente, cuando se describe el programa de investigaciones. Está fuera de duda que los trabajos de mitología comparada de Georges Dumézil se dejan interpretar en términos estructuralistas: homologías de los sistemas, más allá de semejanzas y desemejanzas sustanciales; determinación de cada figura pertinente por un conjunto de rasgos cuya materialidad puede variar de sistema a sistema, etc. Así lo presenta Lévi-Strauss: «En los indoiranios, antiguos romanos, escandinavos, usted pone de relieve una misma estructura teológica en la que sólo difieren los nombres: Mitra y Varuna, Indra, los Açvin en el primer caso; la tríada precapitolina formada por Júpiter, Marte, Quirino en el segundo (. . .) De aquí en adelante, todo diverge. Los indios prefirieron redoblar esa estructura teológica en una poesía épica que sustituye las divinidades celestes por héroes terrestres. En cambio, los romanos la utilizaron para reconstruir su más vieja historia, donde las tres funciones, en lugar de ser encarnadas simultáneamente por dioses, lo son de manera sucesiva por reyes (. . .)» (*Réception de Georges Dumézil à l'Académie française*, París: Gallimard, 1979, pág. 56). Se reconocen con facilidad algunos de los procedimientos estructurales: construcción de ho-

¹ Reedición, marcadamente modificada, de un artículo publicado en *Le Magazine Littéraire*, n° 229, abril de 1986.

mologías; distinción entre la entidad estructural (aquí, la trifuncionalidad) y sus variantes (aquí, variante épica y variante histórica); distinción entre lo simultáneo y lo sucesivo; más alusivamente, distinción entre el eje de las similitudes/disimilitudes (India) y el de las contigüidades (Roma).

Ahora bien, se presenta una paradoja: Claude Lévi-Strauss y los otros grandes estructuralistas hacen referencia a la lingüística estructural y singularmente a la fonología, pero en Dumézil nada de esto ocurre. Pese a que, siendo él mismo lingüista, conocía perfectamente los procedimientos.² En sus trabajos de mitología comparada, la referencia a la lingüística es constante, pero justamente no en su forma estructural: a sus ojos, lo único que cuenta es la gramática comparada, por sus resultados y por sus métodos. Reducido a su núcleo duro, el programa dumezileano se enuncia así: aplicar a las diversas mitologías de las comunidades indoeuropeas el método comparativo que había dado sus pruebas en lingüística. En la denominación «mitología comparada», el adjetivo es crucial: remite, no a cualquier modo de comparación posible (al fin y al cabo, Frazer comparaba), sino a un método bien determinado y único en su género.

La obra de Georges Dumézil vale por sí misma, no hace falta decirlo. En consecuencia, puede y debe ser interpretada de manera autónoma; esto se hizo en varias oportunidades y de manera a veces excelente. Pero por otra parte se inscribe en un conjunto de vasta amplitud, auténtico programa de investigaciones del que constituye una pieza singular. Este programa de investigaciones se cruza con el programa estructuralista pero no se confunde con él. Ahora bien, los mismos que más admiran la obra de Georges Dumézil no tienen siempre una clara conciencia de ese conjunto que la incluye. No es que Georges Dumézil

² Recuerdo que, paralelamente a sus trabajos de mitología comparada, Dumézil construyó una obra de lingüista puro en el dominio de las lenguas caucásicas. No hay articulación fuerte entre estos dos campos de investigación. Hablaré sólo del programa de mitología comparada.

calle al respecto; muy por el contrario, se dedica insistentemente a recordar algunas referencias decisivas. Pero estas se han ido opacando: ¿saben nuestros contemporáneos más avisados y atentos reconocer siempre la red no sólo institucional (es también institucional) sino intelectual que tales referencias trazan? ¿Saben reconocer, más allá de la anécdota de las relaciones personales de amo y discípulo, la continuidad de un programa de investigaciones en el que Dumézil se había inscripto y del que extraía buena parte de su legitimidad? No lo parece. Y esto en primer lugar porque dicho programa es totalmente desconocido.

Se ignora en Francia y en otros países que a finales del siglo XIX se había desarrollado en París un movimiento intelectual excepcional. Excepcional por su longevidad: duró casi un siglo; por su coherencia: es posible describir su programa característico en unas cuantas proposiciones articuladas; por su amplitud: abarca el conjunto de las lenguas indoeuropeas consideradas desde múltiples ángulos; por su fecundidad: de él procede, directa e indirectamente, lo más interesante que aconteció en el siglo XX en materia de formaciones simbólicas; por su unidad de lugar: aparte del exilio ginebrino, todo transcurre entre la Ecole Pratique des Hautes Etudes, la Sorbonne y el Collège de France.

Llamamos a este movimiento Escuela lingüística de París. Vio la luz en 1880 con el gesto de Bréal cuando abandona su enseñanza en Hautes Etudes al recién llegado: Ferdinand de Saussure. Se inicia entonces una sucesión de nombres semejante a la sucesión de maestros en la Academia platónica. De Bréal a Saussure, de Saussure a Meillet, de Meillet a Benveniste, quien marca su final. En cada etapa, ramificaciones de alumnos, amigos, colegas (cf. *infra*, pág. 49), apoyadas sobre una red de editoriales científicas (Adrien Maisonneuve, Klincksieck, Geuthner, etc.) y de revistas: el *Journal asiatique*, los *Etudes celtiques*, la *Revue des études slaves*, etc., y, por encima de todo, el *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*.³

³ La Société de Linguistique de Paris fue fundada en 1866; sus órganos fueron la serie de *Mémoires (MSL)* y, a partir de 1869, el *Bulletin*

Intelectualmente decisivo fue el papel de Saussure pero, una vez más, cierta precisión se impone: se trata del Saussure parisino, que todavía no ha escrito el *Curso*. De modo que la escuela de París no es dependiente del *Curso*; se ha reconocido en él, ha forjado su reputación, pero este no es su manifiesto. Si quisiéramos indicar los textos de síntesis doctrinal, deberíamos citar más bien las compilaciones de Meillet: *Linguistique historique et linguistique générale*, t. I y II (París: Klincksieck, 1926 y 1936), y el libro de J. Vendryès (tan importante para Queneau), *Le langage*, publicado en 1923 (París: Albin Michel; varias veces reeditado) pero escrito en 1914, con anterioridad al *Curso*, tal como lo explica el autor en su primer «Apéndice».

Piedra angular del programa: una lengua es un fenómeno social. Se trata de un axioma de la lingüística en lo que esta tiene de más general: lo que, con Saussure, se da en llamar lingüística general. Salvo que Meillet extrae de él con infinita mayor certeza afirmativa que Saussure mismo, una doble consecuencia: lo que se sabe de los datos de una sociedad puede explicar la lengua; lo que se sabe de la lengua puede explicar los datos de una sociedad. Cuando la sociedad es conocida, los dos movimientos son posibles, en ida y vuelta; Meillet proporcionó al respecto brillantes ilustraciones; léase por ejemplo *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (1913; reeditado y puesto al día por O. Masson, París: Klincksieck, 1965) y *Esquisse d'une histoire de la langue latine* (1928; reeditado con una bibliografía nueva por J. Perrot, París: Klincksieck, 1966). Pero, en el caso particular de la gramática comparada, resulta que se sabe y se sabrá cada vez infinitamente más

(BSL). No todo miembro de la Société de Linguistique pertenecía a la escuela de París, pero todo miembro de la escuela de París pertenecía a la Société y debía cumplir en esta un papel dirigente. Apúntese que el BSL (que todavía existe) fue hasta finales de los años 60 una de las mejores revistas de lingüística del mundo. Después, su exigüidad (30 páginas a lo sumo) y su ritmo (un volumen de artículos por año) impidieron que el BSL cumpliera un papel activo en el progreso de la disciplina.

sobre las lenguas indoeuropeas antiguas que sobre las sociedades que les servían de soporte, irremediamente desaparecidas. Hay, entonces, razones para servirse de la gramática comparada como de un medio para conocer mejor estas sociedades; se elabora así un conocimiento que podemos calificar de histórico: el axioma de la lingüística general («una lengua es un fenómeno social») autoriza y legitima en este caso una lingüística verdaderamente histórica. También aquí Meillet suministra la más brillante de las ilustraciones en *Linguistique historique et linguistique générale*, doble título al que debe asignarse todo su alcance.

En el seno de la escuela de París, fue en verdad Meillet, pues, quien cumplió el papel más importante. Lingüista él mismo de primera magnitud, dio del programa de Saussure una lectura propia acentuando la interpretación historicizante que este programa podía recibir; promovió su difusión institucional con una voluntad y un tacto políticos sin parangón. También con una inteligencia y una intuición científica que más de treinta años después fueron la admiración de Jakobson. Cuando decimos político, el término no es inocuo: se trataba a la vez de política intelectual y de geopolítica. Arrancar la lingüística de la dominación de las universidades alemanas, convertir a París en el centro de la lingüística para el mundo entero, este era un objetivo de potencia nacional pero era también un programa de pensamiento. Se trataba de poner fin al arraigo romántico de la ciencia de las lenguas a fin de dar de esta una versión enteramente positiva y antirromántica. Cuando se toma a Meillet como centro del dispositivo y no tanto a su maestro Saussure, se comprende que el estructuralismo europeo, doctrinalmente surgido del *Curso*, es inseparable, en cuanto a su desarrollo material, del proyecto institucional de Meillet. En 1914-1915, Jakobson fue sensible a él gracias a su maestro Troubetzkoy (*Russie, folie, poésie*, París: Seuil, 1986, pág. 35). En 1928, la fonología naciente anuncia sus referencias intelectuales citando a Saussure; al mismo tiempo concluye una alianza con la red de Meillet: la Europa de la ciencia lingüística sería coextensiva a la Europa continental de los vencido-

res del tratado de Versailles, de París a Moscú, pasando por Praga.⁴

La escuela lingüística de París trabó alianza con el estructuralismo naciente. Pero alianza no quiere decir identidad de programa. Había distinciones. Es verdad que el propio E. Benveniste, sucesor de Meillet, pasó a ser, aunque tardíamente, uno de los actores principales del estructuralismo. Pero constituye una excepción. En cuanto a los otros miembros de la escuela, es decir, en cuanto a los otros alumnos directos e indirectos de Meillet, ninguno fue estructuralista. A la inversa, de los dos fonólogos estructuralistas franceses más importantes, André Martinet no pertenecía exactamente a la escuela de París tal como aquí se la define, y André Haudricourt, nada en absoluto. En sentido estricto, el representante más innovador del programa parisiense, en disyunción parcial del estructuralismo, fue Dumézil. Por decisivos que hayan sido sus encuentros con Mauss y Granet, demostró ser el alumno a la vez más fiel y más inventivo de Meillet, capaz de poner en práctica la concepción que se había formado este último del método comparativo como método propiamente histórico.⁵

⁴ Su obra *Les langues dans l'Europe nouvelle* (París: Payot, 1918) es desde este punto de vista un documento revelador. La lectura de este libro es aún hoy esclarecedora para quien desee formarse un juicio sobre lo que puede suceder en Europa central y en los Balcanes. Jakobson se mantuvo durante toda su vida fiel a Meillet y a su proyecto de política científica. Cuando, en 1942, contribuía a fundar la Ecole Libre des Hautes Etudes de Nueva York, la proponía implícitamente como rival del Institute for Advanced Studies, prestigioso refugio de la ciencia alemana. Se percibía así en la misma línea de lo que instaurara Meillet y que los tiempos de infortunio habían hecho imposible en París. Más tarde, al brindar a jóvenes lingüistas parisienses la posibilidad de cruzar el Atlántico para proseguir su enseñanza y la de sus propios alumnos en Harvard y el MIT, se convertía en un homólogo del mejor Meillet. Al eje París-Praga substituyó —Segunda Guerra obliga— un eje París-Harvard-MIT. Yo mismo fui beneficiario de ese sostén. Temo que, comparado con Jakobson, el sostén de Meillet no haya sido tan íntegro como habría sido de desear.

⁵ Salvo que en el círculo de Meillet los lingüistas propiamente dichos y los especialistas en lenguas se mostraron reticentes. Dumézil alude a ello en el prólogo a la 2a. edición de *Mitra Varuna*, París: Gallimard,

Más que de la estructura propiamente dicha, Dumézil depende del programa parisiense. Además es preciso entender de qué se trata. Se trata fundamentalmente de la gramática comparada de las lenguas indoeuropeas, y esto en sí lleva al contrasentido. En la versión que da la escuela de París, la gramática comparada es una cosa muy distinta del juego de perlas de vidrio en que se ha convertido y que prosigue en medio de la indiferencia general. Es también una cosa muy distinta de los fantasmas sospechosos que florecieron en 1933, aunque pudiese prestarse a ellos desde su nacimiento, y todavía hoy, más allá de toda medida. Es una cosa muy distinta, por último, de la filología etimológica con que se la asocia de buen grado. Para comprenderla bien es necesario relacionarla con la ciencia del siglo XIX, es decir, con una figura de la ciencia a la vez militante y triunfante. Encontramos en ella todos los rasgos de la leyenda cientificista. El progreso acumulativo. El laboratorio. El descubrimiento. La experiencia crucial. Le-verrier y Uranus. El corte. La refundición. El genio perseguido y tardíamente reconocido; cuando no el genio loco, etcétera.

1947. En 1934, E. Benveniste y L. Renou publicaron juntos un trabajo de mitología indoirania que implicaba un rechazo del programa dumezileano en su primera forma. Dumézil los describe graciosamente como «jóvenes y brillantes flámenes» que lo abrumaban con críticas ante el viejo maestro (*ibid.*, pág. 14). Según Dumézil (comunicación personal), Jules Bloch se propuso mediar y organizó una conversación privada en la que Dumézil logró modificar el punto de vista de Benveniste. Dumézil, por su lado, escuchó las críticas, retomó el conjunto de su proyecto y le dio una forma nueva que maduró después de 1937. Benveniste adhirió plenamente a esta segunda forma (pero durante mucho tiempo fue el único alumno de Meillet que lo hizo). Cuando regresó a Francia, terminada la guerra, comenzó a publicar trabajos «trifuncionales»; el primero de ellos es particularmente precoz: «La doctrine médicale des Indo-Européens», *Revue de l'Histoire des religions*, 130, 1945, págs. 5-12. Benveniste desempeñó un papel decisivo en la elección de Dumézil para el Collège de France, en 1948. Véase además la elogiosa cita en *VI*, pág. 292, concisa pero exenta de reservas. En esta referencia, es revelador que todo parta de *Jupiter, Mars, Quirinus*, de 1941; Benveniste no reconoce más que la segunda forma del programa, posterior al corte de 1935-1938. Cf. *infra*, n. 8.

Aquí está, pues, la clave: se juega en esto la ciencia moderna tal como podía determinársela en la época de su más grande certeza interior. Más que ninguna otra, la escuela de París se volcó a ello con una pasión que sin duda le venía de Renan. Su programa en este sentido era muy diferente al de la escuela lingüística alemana. Esta última continuaba ligada al sueño indogermánico: sueño de una Antigüedad más antigua que la Antigüedad y que reuniría a los dos excluidos del mundo clásico: India y Germania. Se permitía ahora tratar a Atenas y Roma como arribados secundariamente e invertir las perspectivas heredadas del humanismo italiano o del clasicismo francés. La escuela de París no tiene nada que hacer con esto; a sus ojos, gramática comparada y cultura clásica concuerdan (tal es el sentido del título de Meillet y Vendryès: *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, París: Champion, 1924) porque, desde el punto de vista de la ciencia, la existencia de hecho de una cultura clásica no plantea ninguna dificultad particular, no despierta celos ni vanagloria.

En este sentido, nada más engañoso que ciertas apariencias; Dumézil publica en las colecciones de ciencias humanas; partidarios de la nueva historia reivindican sus temas; él mismo trabajaba con los recursos de la filología. Pero el programa dumezileano debe muy poca cosa a la nueva historia y muy poca cosa a las que hoy se llaman ciencias humanas. Debe mucho más al ideal de la ciencia que anima a Mach o a Freud. De ahí su admiración (evocada en *Mariages indo-européens*, París: Payot, 1979) por una lectura de juventud: *Les atomes* de Jean Perrin (1913). En esto, Dumézil se limita a expresar más abiertamente que otros uno de los caracteres propios de la escuela de París. Porque el ideal de ciencia que esta reivindica le viene de las ciencias de la naturaleza. Es notable que, en el punto culminante de su desarrollo, la lingüística de la escuela de París haya podido pensar legítimamente que había alcanzado su meta. Dos años antes de que Jean Perrin publicara *Les atomes*, se proponía al público culto una síntesis del estado contemporáneo de las ciencias positivas (*De la méthode dans les sciences*, 2a. serie, París: Al-

can, 1911). La lingüística formaba parte de ellas, y en ese momento la lingüística no es otra cosa que la gramática comparada. Meillet, como era legítimo, daba de esta una presentación, y tanto más interesante cuanto que es contemporánea de los cursos que Saussure, inspirador y maestro, impartía entonces en Ginebra: las semejanzas no faltan, pero tampoco las diferencias. El punto que sorprende al lector de hoy es que la hipótesis del indoeuropeo y las leyes fundamentales de su estructura fónica aparecen aquí más seguras, mejor establecidas, más positivas, más científicamente realizadas que la hipótesis atómica expuesta en la misma compilación por el propio Jean Perrin.

En síntesis, la física es entonces una ciencia incompleta que no ha resuelto uno de sus problemas fundamentales; la gramática comparada es una ciencia completa que ha resuelto los principales problemas que se planteaba.

Ahora bien, este éxito, esta integración en el ideal de las ciencias de la naturaleza resultó posible gracias a dos hipótesis que aparentemente se contradicen. La primera es que las lenguas —y, para el caso, las lenguas indoeuropeas— no dependen de la naturaleza sino de la sociedad. El método es digno de las ciencias de la naturaleza en la medida exacta en que el objeto —la lengua— es crucialmente no natural. La segunda es que las leyes fonéticas son tan constantes como las leyes de la naturaleza (axioma de los neogramáticos recogido por Saussure y sus alumnos); su constancia permite la reconstrucción certera de formas no sólo inobservadas sino inobservables para siempre (certeza del indoeuropeo), pero esta constancia tiene por correlato la particularidad. Aquí reside la inversión paradójica.

Mientras que las leyes de la naturaleza son constantes en la medida exacta en que son universales, las leyes de la gramática comparada (ley de Osthoff, ley de Grassmann, ley de Verner, etc.) sólo son constantes porque no son universales. No resultan de las leyes fundamentales y necesarias de toda lengua posible (suponiendo que tales leyes existan; la mayoría de los lingüistas de la escuela de París lo ponían en duda); resultan de una contingencia absolu-

ta: la estructura de una lengua particular llamada indoeuropeo, enteramente conjetural pero también enteramente no necesaria en cuanto a su forma y en cuanto a su existencia; de esta contingencia inicial extraen ellas la necesidad inexorable de su funcionamiento. Precisamente porque cada una de estas leyes podría ser distinta de lo que es, cada una de ellas es inmutable y autoriza la reconstrucción de un pasado desaparecido. Se reconoce la proposición de Saussure: las entidades de la lengua no tienen ninguna razón para ser como son; por eso no tienen ninguna razón para cambiar.⁶

De hecho, estas dos hipótesis se combinan. La contingencia de las leyes del indoeuropeo prueba que no se está en presencia de un fenómeno natural; su necesidad prueba que no se está en presencia de un fenómeno sobre el cual tengan influjo las voluntades particulares. El nombre que de un solo impulso esclarece los dos datos es, justamente, el de sociedad.

Se ha observado a menudo que la referencia social permanece ampliamente inerte en los lingüistas ginebrinos y parisinos. Ellos definen como «social» el sustrato de realidad en el que las lenguas se inscriben, pero de este sustrato social dicen poco y no extraen ninguna proposición verdaderamente explicativa. De acuerdo. Pero tenemos derecho a invertir el razonamiento. De la ausencia de todo contenido propiamente empírico de la referencia a lo social podría concluirse que se trata de un gesto *a priori*, destinado a otorgar un estatuto legal a las proposiciones empíricas antes que a producir otras nuevas.

1. El movimiento por el que la escuela de París separa entre sí naturaleza y lengua es para ella la condición de un tratamiento científico de esta última; ahora bien, la ciencia a la que se refiere debe igualar el rigor y la certeza de las ciencias de la naturaleza. Consecuencia: la separa-

⁶ A menos, claro está, que el propio sistema en el que se inscriben reclame los cambios. A explicar los cambios de lengua por el sistema de lengua y no por accidentes exteriores se consagraron, precisamente, los más grandes lingüistas estructurales: Jakobson, Martinet, Benveniste.

ción entre lengua y naturaleza en tanto fenómenos permitirá, justamente, que las metodologías se aúnen.

2. La sociología es sólo el nombre dado a una ciencia de la sociedad que equivaldría, en rigor y con certeza, a una ciencia de la naturaleza; sobre el método y los resultados de semejante sociología no se ha formado ninguna hipótesis particular. Hablando con precisión, la sociología es sólo el nombre de un ideal, eventualmente inaccesible.

3. La referencia a la sociedad estenografía dos decisiones: por un lado, es el nombre positivo que la escuela de París da a la separación entre lengua y naturaleza; por el otro, es el nombre positivo que la escuela de París da al hecho bruto de que los datos lingüísticos no dependen de voluntades particulares. Desde este punto de vista, la referencia a la sociedad repite pura y simplemente la referencia a la ciencia positiva.

Este uso de los nombres sociedad y social se nos ha vuelto extraño. En efecto, el poder explicativo que la escuela de París les confiere descansa sobre dos axiomas: es preciso, por un lado, que la relación de determinación causal entre lengua y sociedad pueda ser simétrica (la sociedad determina a la lengua / la lengua determina a la sociedad); es preciso, por el otro, que sean causas determinantes la lengua como todo y la sociedad como todo: está excluida la búsqueda de una causa en el interior de la causa, es decir, de un segmento de lengua obrando como causa determinante respecto de los demás y de un segmento de la sociedad obrando también como causa determinante respecto de los demás. Se excluye así, en materia de sociedad, el modelo marxista. Para que cumpla el papel que le otorgan Meillet y Dumézil, es preciso que la sociedad no se deje analizar en términos de infraestructura y superestructura. La lucha de clases, por supuesto, no presenta ninguna dificultad; incluso está en el centro del dispositivo y es sabido que Meillet, especialmente, sostenía que el indoeuropeo de los lingüistas reflejaba la dominación de una aristocracia sobre los pueblos; la lengua popular en sí era accesible fragmentariamente (él mismo propuso algu-

nas características distintivas). Pero se sabe también que, según el propio Marx, la noción de lucha de clases viene de los historiadores franceses y en especial de Guizot; en sí misma, se inserta perfectamente en la concepción que la escuela de París se forma de la sociedad.

En cambio, la distinción infraestructura / superestructura abre una grieta. Por un lado, introduce una asimetría y una causalidad orientada. ¿Cómo entender entonces que la sociedad pueda determinar a la lengua tanto como la lengua a la sociedad? Por otro lado, ella aísla, en el seno del todo social, un segmento que funciona como causa de la causa. En el modelo de la escuela de París, la simetría de la relación de determinación es decisiva; ella explica que la obra de Meillet se organice en dos vertientes opuestas: trabajos que explican la lengua por la sociedad y trabajos que explican la sociedad por la lengua. No es menos decisiva la circulación de la relación de causalidad en todos los sentidos: privilegiar una instancia (la última) sobre otra vuelve imposibles e inútiles todas las contribuciones de la escuela de París en materia de sociedad. Se trate de Meillet o de Dumézil.⁷

¿De dónde viene esta representación de la sociedad? Se evoca de buen grado a Durkheim: no sin razón, pero el modelo viene de más lejos y Durkheim mismo depende de él; viene de los historiadores franceses del siglo XIX y, cuando se trata del mundo antiguo, de Fustel de Coulanges. En realidad, viene de *La ciudad antigua*. Aquí está el punto de fuga en el que tantas líneas se entrecortan para conformar la perspectiva entera. De aquí sacan Saussure y Meillet la certeza de que su objeto de lengua es de na-

⁷ Benveniste se separa en este punto de uno y de otro (cf. *infra*, pág. 106). Valoramos de paso el alcance de la tesis de Stalin: al sostener que el lenguaje no es una superestructura, reafirma la pertinencia de la diferencia infraestructura / superestructura para la sociedad. Meillet, a la inversa, y Dumézil tras él, ignoran la diferencia infraestructura / superestructura para la sociedad. De ahí dos consecuencias aparentemente opuestas, aun cuando se corresponden: que la sociedad pueda modificar la lengua y que la ideología pueda modelar la sociedad.

turalidad esencialmente social. Sería fácil mostrar hasta qué punto esta marcó sus investigaciones propiamente lingüísticas: otorgar al vocabulario institucional una importancia preponderante; tratar los nombres de instituciones indoeuropeas esmerándose en no reconocerles ninguna realidad descriptiva (el padre que no es el genitor, el esclavo que no es el pastor, la casa que no es la edificación, el casco antiguo que no es la ciudad, etc.), sino solamente una función social: todo esto viene de Fustel y explica además la última gran obra de Benveniste, el *Vocabulario*.

Lo que Fustel de Coulanges llama «antiguo» son Grecia y Roma pero, a sus ojos, el acercamiento de estas dos entidades sólo tiene valor porque él se basa en su origen indoeuropeo común. A decir verdad, el programa de Fustel es de entrada un programa indoeuropeísta y ello sin ninguna ambigüedad; es además un programa fundado sobre la lengua; en ausencia de textos que expongan las creencias antiguas sobre las instituciones de Grecia y Roma, las palabras en sí mismas deben suplirlo todo: «Las palabras quedaron, inmutables testigos de creencias que desaparecieron» (Introducción, pág. 5). Le faltaba solamente una lingüística indoeuropea suficiente: en el momento de publicarse *La ciudad antigua* (1864), la gramática comparada todavía no había conocido la revolución de los neogramáticos (1872) y de la *Memoria* de Saussure (1878). Aún se muestra ampliamente novelada. La escuela de París debe ser comprendida como una combinación de tres fuentes: la lingüística indoeuropea surgida de la *Memoria* de Saussure; la ciencia positiva de las representaciones sociales pasadas, ilustrada por *La ciudad antigua*; el modelo general de las ciencias de la naturaleza.

Pero, como suele ocurrir, una suerte de contratiempo se produjo. En 1864, Fustel pareció haberlo dicho todo sobre su objeto, que no era la lengua sino las creencias que la lengua expresa. Cuando la lingüística pura se desarrolló, lo hizo sin referirse a él, no por independencia sino, al contrario, por fidelidad. La perfección de *La ciudad antigua* volvía inútil cualquier retorno sobre su objeto, y su celebridad volvía inútil cualquier cita. Cuando se arribaba a

las creencias, el lingüista de la escuela de París remitía a él como recurso a la vez necesario, suficiente e implícito.

Hasta que, por último, resulte que *La ciudad antigua* no basta. Porque, entre tanto, había aparecido Frazer, y Mannhardt. Fue preciso entonces volver sobre las creencias y tomarlas directamente por objeto. Sin ceder por ello a las seducciones de las ciencias de las religiones. Corresponde a Dumézil, tras un pasaje por Frazer, abandonar a este y volver a Fustel, reforzado y depurado por Meillet:⁸ las creencias de una sociedad son sociales, lo mismo que su lengua; por lo tanto, son propias de ella y ningún modelo común a la humanidad entera será conveniente. Ni los fenómenos naturales, ni el temor a los muertos, ni los tótems, ni los tabúes explican nada en absoluto, no porque el principio de explicación sea demasiado estrecho sino, justamente, porque apunta de entrada a abarcar el universal de creencias posibles. Lo cual no es un objeto de ciencia bien constituido, como tampoco lo es el lenguaje según Saussure. Distinguidas, lenguas y creencias lo están y siguen estándolo; en tanto objetos intrínsecamente sociales, son pasibles, con todo, de los mismos métodos; en los dos casos es posible alcanzar relaciones necesarias, pero no va a alcanzárselas sino partiendo de lo contingente; en los dos casos lo necesario adopta la forma de la puesta en correspondencia (homologías y variación), pero la correspondencia generalizable sólo se alcanza partiendo de lo no universalizable.⁹

⁸ El retorno se produjo en el período 1935-1938, tras ciertas tentativas que Georges Dumézil juzgó, *a posteriori*, sin indulgencia. Sin forzar los términos, puede hablarse aquí de corte epistemológico. Dumézil proporcionó algunos elementos de su biografía intelectual en el prólogo de *Mythe et épopée I* y en su respuesta, muy polémica, a una presentación polémica a su vez y, hay que decirlo, mal informada, de A. Momigliano, «Une idylle de vingt ans», *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, París: Gallimard, 1985. Véase igualmente el prólogo a la 2a. edición de *Mitra Varuna*.

⁹ La cara afirmativa del corte epistemológico de 1935-1938 consiste precisamente en esta articulación paradójica de lo necesario y lo contingente. Su cara denegativa es el rechazo de Frazer, todavía muy presente en las publicaciones anteriores a 1935. Dumézil continúa dispuesto a admitir que la tripartición entre sacerdotes, guerreros y agricultores

Para comprender a Dumézil es preciso, pues, volverse hacia una versión muy particular de la ciencia histórica. Se comprende mejor entonces la introducción de *Mythe et épopée III* (París: Gallimard, 1973). Refiriéndose a su investigación, escribe: «Tendré la audacia de solicitar para esta un lugar en el pritaneo de los historiadores, y de los historiadores según la definición más tradicional» (pág. 10). Declaración audaz, en efecto, si recordamos que sus adversarios más encarnizados habían sido historiadores y que reivindicaban la tradición de la ciencia histórica en lo que tenía de más autorizado: los maestros de la historia romana en Francia, Carcopino y Piganiol, a quienes se puede agregar el gran historiador de origen italiano Arnaldo Momigliano; y la lista no está de ningún modo cerrada. Declaración justificada sin embargo por parte de un alumno de Meillet, formado para investigar la realidad histórica con los medios del comparatismo. Salvo que la historia reivindicada por él y a la que llama tradicional no es la de Michelet, ni la de Mommsen, ni la de los especialistas patentados en los orígenes de Roma, ni la de la escuela de los Annales, sino la de Fustel de Coulanges y, en ciertos aspectos, de él solo. No la resurrección integral del pasado, sino la grieta irreductible entre pasado y presente

puede ser hallada en muchos sitios y es, en cierto modo, «conforme a la naturaleza de las cosas». Pero justamente por eso ella no constituye su objeto; su objeto son las modalidades particulares de implementación en los mitos indoeuropeos el desdoblamiento de la primera función, el Tuerto y el Manco, etc.; lo que podemos llamar la trifuncionalidad (que debe distinguirse de la tripartición). Véase el capítulo «Pro domo» de *L'héritage indo-européen à Rome* (1949), incluido sin grandes cambios en *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (1985).

Téngase cuidado con las observaciones «naturalizantes» y universalizantes de las págs. 323-4 (= págs. 241-2 del original de 1949). Es lícito juzgarlas imprudentes; pero sobre todo inducen al contrasentido, si no se las completa con los desarrollos que les siguen inmediatamente en el texto y que son decisivos. En los hechos, Dumézil tomaba por un ataque frontal cualquier iniciativa tendiente a reconocer la trifuncionalidad en culturas no indoeuropeas. Véase, por ejemplo, su respuesta a la tentativa, polémica a su vez, de analizar un relato bíblico en términos trifuncionales: «L'idéologie trifonctionnelle des Indo-européens et la Bible», apéndice de *Mythe et épopée III*.

(axioma de Fustel). No el andamiaje de conjeturas ingeniosas garantizadas solamente por la admiración de los Modernos, sino el estudio atento y paciente de los documentos antiguos y, si los documentos faltan, de los procedimientos comparativos; vale decir, los de la gramática comparada: «No conozco sino las estructuras que están inscriptas en los documentos y, para los tiempos que preceden a estos, no conozco sino las estructuras que resultan de su comparación» (pág. 15). Esta es propiamente la problemática de Fustel, quien se vanagloriaba de no haber mencionado en *La ciudad antigua* más que autores antiguos; apenas se ve modificada por la existencia de una lingüística indoeuropea científica.

El axioma de la grieta infranqueable tiene una contrapartida: allí donde hay continuidad entre épocas separadas, esta debe pasar por transmisiones efectivas. La trifuncionalidad no se mantiene como una estructura que ejerce sus efectos aun cuando nadie la conozca; se mantiene gracias a saberes que se transmiten. Fragmentariamente, de manera opaca, da igual. Se requieren, pues, dos condiciones y no una sola: por un lado, es preciso que los saberes se dejen volver a trazar en el inmenso montón de documentos y monumentos; por el otro, es preciso que las vías y soportes de una transmisión posible puedan ser legítimamente supuestas. En ciertos casos es posible citar nombres propios: Adalbéron, Escoto Erígena; véanse los «Esquisses» finales del *Apollon sonore* (París: Gallimard, 1982). Cuando no se pueden citar nombres y fechas, uno se limita a conjeturar una transmisión y, como no es posible decir nada sobre ella, se prefiere hacer silencio. Se comprueba que Propertio, Ovidio y Virgilio saben cosas sobre la trifuncionalidad: de dónde sacan ellos este saber, no es posible decirlo con precisión; no se fabricarán hipótesis.¹⁰

¹⁰ En sus primeros trabajos, Dumézil es menos reservado; véase, por ejemplo, *Naissance de Rome*, París: Gallimard, 1944. Una vez consumada su obra, prefiere remitir a Vendryès. En una exposición de 1918, este aludía a la conservación paralela de vocabulario institucional antiguo en India, Irán, Italia y Galia; enlazaba el fenómeno a la existencia de organizaciones sacerdotales, brahmanes, sacerdotes del avestis-

En el mismo impulso, Dumézil pone en cuestión las palabras estructura y estructural; declara sin tapujos que se niega a utilizarlas en lo sucesivo (*Mythe et épopée*, III, págs. 15-6). Ocurre que, bajo su pluma, estas palabras apuntaban a una sola cosa: a lo estructural latente de la escuela de París y no a lo estructural patente de los fonólogos. Menos aún a lo estructural extendido de Lévi-Strauss o Barthes. Palabras ambiguas, pues (pág. 14): podían entenderse de dos maneras. La interpretación que prevaleció en la comunidad científica implicaba privar de herederos a la gramática comparada; como mínimo, le retiraba su condición de vía regia de la estructura. Lo confirma el Benveniste de *PLG 2*, que disgustaba mucho a Dumézil. Dumézil rechazó, entonces, las palabras; de amigas que habían sido, se le habían vuelto enemigas. Lo que hay en él de estructura y de estructural recubre exactamente lo que hay de estructura y de estructural en Meillet y en el Saussure comparatista; no el del *Curso*, sino el de *Memoria*. A su juicio, todo lo que exceda a esta interpretación es ilegítimo: incluyendo el *Curso*, incluyendo a Benveniste.¹¹

Sin embargo, el cruce entre gramática comparada y estructuralismo lingüístico no era ilegítimo. Los dos modelos conducían a la misma paradoja y la resolvían de la misma manera. Uno y otro sostenían que, en las lenguas, la necesidad de reglas obligatorias nace de la contingen-

mo, pontífices, druidas. En 1974, Dumézil comenta: «La existencia de poderosos sacerdocios conservadores de ciencia es efectivamente llamativa en los cuatro ámbitos considerados», pero lo hace para matizar acto seguido la aseveración, oponiendo el contraejemplo de los germanos que, sin sacerdocio instituido, parecen haber conservado tradiciones antiguas (*La religion romaine archaïque*, págs. 96-7). Así pues, la incertidumbre subsiste pero no debilita el programa en su núcleo duro: «Ningún *a priori* puede prevalecer contra las indicaciones del vocabulario y lo que ellas sugieren de materia conservada, de mecanismos conservadores: el indoeuropeo está sólidamente instalado en el lugar» (*ibid.*, pág. 97). Se reconocerá de paso un eco (voluntario o no) de las últimas líneas de la «Introducción» de *La ciudad antigua*.

¹¹ En 1979, durante una entrevista concedida a *Ornicar?*, 19, 1979, págs. 69-95, Georges Dumézil se dirá «estructurista», quizás en atención a sus interlocutores; pero el neologismo sirve sobre todo para rechazar explícitamente el nombre de «estructuralista» (*ibid.*, pág. 78).

cia, y que en lingüística sólo se alcanza una científicidad digna de las ciencias de la naturaleza al precio de no tratar las lenguas como objetos de la naturaleza. El problema puede enunciarse en forma más general: ¿cómo es posible que los hombres logren constituir, gracias a las relaciones que establecen entre sí precisamente en los lugares en que escapan a la naturaleza, reglas que se les presentan igual de necesarias e insoslayables que las leyes de la naturaleza? Adam Smith había planteado el problema; los historiadores del siglo XIX, Marx, Durkheim, los lingüistas, Freud y tantos otros hacen lo mismo. Puede decirse que el problema sigue siendo planteado hoy: lo encontramos en Wittgenstein, resumido bajo el acápito de la «regla» y de lo que en ella, sea la que fuere, obliga. A este problema, el programa estructuralista responde con la estructura: la estructura es lo que permitirá comprender el anudamiento de lo contingente a lo necesario y la posibilidad de que una regla humana se asemeje a una regla natural hasta confundirse con ella. Al mismo problema la escuela de París respondía con la sociedad: es la sociedad la que permitirá comprender el anudamiento de lo contingente a lo necesario y la posibilidad de que una regla humana se asemeje, hasta confundirse con ella, a una regla natural. Hasta cierto punto, la diferencia entre las dos respuestas puede ser efectivamente neutralizada. Puede serlo más aún por cuanto los dos modelos coinciden en una decisión esencial: para tener la misma fuerza coactiva que las leyes de la naturaleza, las reglas humanas —se las llame estructurales o sociales— pueden y deben ser reglas mudas. Es decir, totalmente ignoradas, no sólo en su contenido sino también en su existencia, por parte de los sujetos a los que obligan. De ahí que funcionen como leyes naturales, cuando no tienen nada de natural: no hay ninguna necesidad de saber que existe el peso para estar sometidos a él, no hay ninguna necesidad de saber lo que es el sistema fonológico para respetarlo, no hay ninguna necesidad de saber cuáles son las leyes de correspondencia para que estas organicen las relaciones de semejanza y desemejanza entre griego, latín, sánscrito, báltico, armenio, etcétera.

De esto, justamente, Dumézil se separa. Las reglas que él reconstruye son reglas declarativas, aun si su declaración se encontraba sometida a la disciplina del arcano; el saber de la trifuncionalidad estaba reservado quizás a grupos cerrados; quizá no existió nunca más que por fragmentos cuyo contenido cada grupo cerrado preservaba celosamente. Lo que él llama estructura es, justamente, el medio que permitirá forzar la disciplina del arcano, disciplina que hizo poco numerosos los documentos, cuando no impidió sencillamente su existencia. Es también el medio para forzar las limitaciones de lo fragmentario, se deban a accidentes de transmisión o hayan existido siempre. La paradoja de Dumézil se deja resumir así: en él, la estructura y lo estructural están presentes y desempeñan un papel crucial; con este carácter, el programa estructuralista no se equivoca cuando se reconoce en este autor. Pero funcionan de manera antiestructuralista; funcionan como medios, no como fines; son auxiliares de la historia documental, lugartenientes de los documentos. Vienen de la lingüística, o por lo menos de una de sus formas; de hecho, vienen de la lingüística de fines del siglo XIX, depurada y reforzada a comienzos del XX; pero funcionan de una manera no propiamente lingüística: no tanto porque los datos involucrados sean distintos de las lenguas que los expresan (se trata de conductas, ritos, ideologías), sino porque, a diferencia de las regularidades de lengua, pasan necesariamente por reglas explícitas y declaradas, cuando no organizadas en un corpus de saber transmisible. En algún lugar inasignable, en alguna fecha imposible de precisar, hubo sujetos que sabían lo que era la trifuncionalidad. En todo o por fragmentos, no importa. Recíprocamente, la trifuncionalidad no habría ejercido jamás sus efectos si ciertas reglas no hubiesen sido explicitadas por y para algunos, en el mundo indoeuropeo. Aquí reside la diferencia con Lévi-Strauss: según este último, las reglas que gobiernan los sistemas antropológicos pueden ser expresadas ciertamente por quienes están sujetos a ellas,¹²

¹² Véase la discusión, clara y prudente a la vez, de *La pensée sauvage*, págs. 332-4. La cuestión de las «reglas mudas» fue largamente discuti-

pero esta condición no es en absoluto necesaria. Más lingüista que Lévi-Strauss, y tal vez por esta misma razón, Dumézil rompe de hecho con la lingüística. Dando un vuelco singular, esta ruptura es justamente lo que autoriza la recuperación fecunda de los procedimientos comparativos. Por el mismo vuelco, llevará durante mucho tiempo el nombre de estructura y de estructural, que ella desmiente. Se trata de un sentido opuesto, de un *Gegensinn*.

En el punto de partida del proyecto dumezileano había estado la cuestión de Roma y de lo que Dumézil llamó su «herencia indoeuropea». Si aventuráramos la analogía, podríamos considerar este programa como la aceptación de una herencia: la continuación del programa de Fustel de Coulanges en la ciencia del siglo XX. Sin ninguna ironía, porque semejante supervivencia, si se la probara, demostraría la asombrosa fecundidad del programa de origen a través del brutal aumento de potencia que le había aportado la conformación de una lingüística indoeuropea científica. Se impondría entonces esta conclusión: lo esencial del método en Dumézil viene de antes de 1914, tanto en historia como en lingüística. Lo que equivale a decir que viene del siglo XIX. Con todo, así como los romanos inscribieron a las figuras capitales de su identidad propia —Rómulo, Remo, Numa, Horacio Cocles, Mucio Scaevola— en la antigua teología indoeuropea, así el siglo XX reconoció su propio presente intelectual en el antiguo programa de Fustel transmitido y revivificado por Dumézil. Dumézil propone en sí mismo una continuidad estrictamente análoga a la que había tomado él como objeto.

da a propósito del cognitivismo en su versión lingüística (Chomsky) y no lingüística. Véase especialmente J. Searle, *Du cerveau au savoir*, París: Hermann, 1985. No parece que los trabajos de Lévi-Strauss hayan sido mencionados en el debate. Es para sorprenderse.

Benveniste I

Sentidos opuestos y nombres indiscernibles:
K. Abel reprimido por E. Benveniste¹

1

Se considerarán tres textos: el de Karl Abel, «Über den Gegensatz der Urworte»;² el de Freud, que se desdobra en una reseña del artículo de Abel en el *Jahrbuch für Psychoanalyse*, II, 1910, y un comentario inserto en la edición de 1911 de *La interpretación de los sueños*;³ el de Benveniste, «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne» (*La Psychanalyse*, I, 1956, págs. 3-16 = *PLG*, págs. 75-87). Entre estos textos, la cronología autoriza tres relaciones asimétricas: de Freud con Abel, de Benveniste con Freud, de Benveniste con Abel. Nos ocuparemos

¹ Texto publicado en *La linguistique fantastique*, compilación dirigida por S. Auroux, J.-C. Chevalier, N. Jacques-Chaquin y C. Marchello-Nizia, París: Clims-Denoël, 1985, págs. 311-23. Sensiblemente modificado.

² Nos hemos basado en la compilación de K. Abel, *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, 1885, págs. 313-67. La bibliografía de Abel es bastante abundante. Podemos citar una obra significativa: *Einleitung in ein Aegyptisch-semitisch-indoeuropäisches Wurzelwörterbuch*, Leipzig, 1886, donde Abel intenta demostrar la unidad lingüística de los dominios egipcio e indoeuropeo. Se encontrará un resumen de sus tesis, así como una bibliografía, en su comunicación a la 10a. sesión del Congreso Internacional de Orientalistas, Sociedad de Geografía de Lisboa, 1892, titulada «La afinidad etimológica de las lenguas egipcia e indoeuropeas». Estas informaciones me fueron gentilmente suministradas por G. Roquet.

³ El informe del *Jahrbuch für Psychoanalyse* consta, traducido al francés, en *Essais de psychanalyse appliquée*, París: Gallimard, 1933, págs. 59-67. En cuanto a la *Interpretación de los sueños*, utilizamos la traducción francesa de Meyerson revisada por D. Berger y publicada por ediciones PUF en 1967. El comentario de Freud figura en la pág. 274, n. 2.

de la tercera y la formularemos así: ¿qué hay en Abel que choca tan fuertemente a Benveniste y cuál es el motivo del escándalo? Pero Abel sólo le importa a Benveniste por referencia a Freud y a través de él. De modo que también tiene pertinencia la relación de Freud con Abel; es la imagen invertida de la otra: ¿qué hay en Abel que le importa tanto a Freud y cuál es el motivo de la alabanza?

Para responder sobre este punto, conviene apoyarse en *La interpretación de los sueños*. Sólo aquí se dejan determinar con precisión el lugar de la referencia a Abel en la economía general de la obra de Freud y los efectos de confirmación que este esperaba de ella.⁴ La nota sobre Abel fue agregada en la tercera edición (1911); el párrafo al que se refiere concierne al estatuto de la oposición (*Gegensatz*) y de la contradicción (*Widerspruch*) en el sueño. La tesis general de Freud es, como se sabe, que el sueño no conoce el *No*. De aquí resultan dos consecuencias:

1. el sueño reúne de buen grado los contrarios y los presenta simultáneamente mediante un solo elemento;
2. el sueño reemplaza de buen grado un elemento por el que se le opone en el orden del deseo (*Wunschgegensatz*), de modo que no se puede decidir de entrada si determinado elemento, por poco que disponga de un contrario, está tomado de manera positiva o negativa.

⁴ M. Arrivé, en «Quelques aspects de la réflexion de Freud sur le langage» (*La linguistique fantastique*, págs. 300-10), estudió en sus pormenores las relaciones históricas y bibliográficas entre Freud y Abel. Asimismo, reconstruyó la lógica interna de K. Abel. Sobre estos puntos no podemos sino remitir a su trabajo, al que no tenemos nada que agregar salvo, tal vez, esto: sería tentador pensar que si la atención de Freud pudo volcarse sobre Abel es porque se presentaba como un especialista en egipcio. Tendríamos aquí, pues, un episodio singular de lo que bien es preciso llamar el sueño egipcio de Freud, patentizado en las comparaciones de la «lengua del sueño» con los jeroglíficos, pero también en el Moisés egipcio.

Dejemos a otros la tarea de comentar lo que puede encerrar de sentido opuesto en las palabras primitivas el propio nombre Abel, que, para ser totalmente lógicos, habría que entender como un representante posible de Caín. G. Roquet me señaló una interesante alusión a Abel y Freud en Hans Bellmer, *La petite anatomie de l'image*, París: E. Losfeld, 1977, págs. 19-22.

Los elementos a los que alude Freud son los que conforman la representación soñada: palabras, objetos, colores, etc. Cita así un sueño en el que la misma rama florida representará a la vez la inocencia sexual y la impureza sexual. Le parece que Abel propone paralelos exactos en el terreno estrictamente léxico: aquello que es verdadero en el sueño por lo que atañe a la relación entre material representante (rama florida) y significación representada (inocencia o impureza) es verdadero en la lengua por lo que atañe a la relación entre material fónico y cosa significada.

De hecho, K. Abel parte de la comprobación de que, en egipcio, el mismo material fónico puede designar realidades opuestas. Por ejemplo, el mismo jeroglífico (provisto, es cierto, de un determinativo diferente) significará «fuerte» o «débil», «ordenar» u «obedecer», etc. No se trata de colisiones homonímicas, como lo prueba la existencia de compuestos del tipo «viejo-joven», «lejano-cercano», «ligar-separar», que además significan, unívocamente, «joven», «cercano», «ligar». Si el egipcio está organizado así, es porque nuestros conceptos nacen por comparación: lo fuerte se determina en relación con lo débil, etc. De este modo, el vocablo que aparentemente designa a la vez lo fuerte y lo débil no designa, hablando con propiedad, ni lo uno ni lo otro sino la relación entre ambos. Contiene la categoría entera de la fuerza, con sus diversos grados.

Admitido esto, lo cierto es que el sujeto hablante debe hacerse entender lo más unívocamente posible. Le corresponde entonces al *gesto* distinguir los grados de la categoría y marcar el que se tiene en vista en cada ocasión determinada. Esto es evidente en egipcio y debió de ser verdadero en todas las lenguas antiguas, lo que confirman ejemplos tomados de las lenguas semíticas e indoeuropeas.⁵

⁵ La noción de *Gegensinn* no parece haber causado escándalo en la comunidad lingüística. En su comunicación de Lisboa, 1892, Abel menciona comentarios favorables entre los que se cuentan el de Maspero, autoridad en egiptología, y el de Sayce, autoridad en gramática com-

En Abel, el dato importante es del orden de la indistinción. No del orden de la inversión; no se trata de casos en los que un nombre X, que designa normalmente a A, viene a designar a no-A. Lo mismo sucede en Freud; si él recuerda que el sueño «representa un elemento por su contrario en el orden del deseo» (*Interpretation*, pág. 274, traducción modificada por nosotros), no hay que equivocarse; lo que importa es la consecuencia: «No se puede saber si un elemento del sueño (...) traiciona un contenido positivo o negativo» (*ibid.*). Pues la lógica de la inversión, a diferencia de la indistinción, supone el No. Tan cierto es esto que Freud, para poder introducir la inversión, está obligado a limitar seriamente la tesis —afirmada con tanta fuerza, sin embargo— de la ausencia de contradicción en el sueño: así consta en el mismo capítulo, pág. 281.⁶ La lógica de

parada. Ciertos investigadores recogieron la noción: así, Pott le consagró un libro entero, *La linguistique égyptienne et les études de Carl Abel sur la langue égyptienne*, y el americanista Brinton la aplicó a las lenguas amerindias (*Essays of an Americanist*, Filadelfia, 1890, ap. Abel, *ibid.*, pág. 8).

Obsérvense las fechas: en 1910, la reputación de Abel podía no haberse extinguido. En cualquier caso, no es exacto decir, como lo hace Benveniste (*ibid.*, pág. 80): «Ningún lingüista calificado (...) en la época en que Abel escribía, recogió este *Gegensinn der Urworte*». Es verdad, en cambio, que la autoridad de Abel en egiptología es actualmente nula (comunicación de G. Roquet).

Agreguemos que el *Gegensinn* es tan sólo una cara de un fenómeno más amplio, siendo la otra el *Gegenlaut*, que «presenta el vocablo en una forma enteramente invertida, de tal modo que *ser* se convierte en *res* y que las dos formas significan igualmente “dividir”» (Abel, *ibid.*, pág. 7). Nos falta espacio aquí para discutir esta afirmación, en sí misma indudablemente errónea pero no desprovista de interés. Sea como fuere, combinando *Gegensinn* y *Gegenlaut* se construye una teoría susceptible de autorizar las aproximaciones más imprecisas: la unidad de los dominios semítico, egipcio e indoeuropeo se torna fácil de demostrar. Es obvio que, con este grado de irrefutabilidad, la teoría pierde todo interés.

⁶ «Dije antes que el sueño no tenía ningún medio para expresar la relación de contradicción, de lo contrario, del no... no es absolutamente así». Freud introduce entonces las categorías *inversamente*, *al contrario*, y distingue los casos en que dos términos contrarios son identificados y confundidos, de aquellos otros en que un término se invierte en su contrario.

la inversión, que es la de la censura, pertenece a un orden completamente distinto del *Gegensinn*. En realidad, ella anuncia la negación (que será definida en 1925): el sujeto que niega dice abiertamente «no es A lo que yo señalo», valiéndose de la negación sintagmática y explícita. El sujeto que invierte se sirve, para designar a A, del nombre que normalmente designa a no-A; se apoya de hecho en la existencia de un paradigma entre el nombre Y de no-A y el nombre X de A: la sustitución que opera es una negación paradigmática e implícita.

No es exactamente esto lo que Freud encuentra en Abel. Se trata, por el contrario, de situaciones en las que justamente no hay paradigma lingüístico, no hay oposición entre los *nombres* (aunque haya diferencias entre las cosas significadas) y, por lo tanto, no hay negación paradigmática. Pero lo curioso es que Abel, por su parte, no pone en tela de juicio la categoría de la negación; hay en consecuencia una paradoja: el momento en que Freud hace referencia a Abel es sin duda aquel en que la tesis de la inexistencia del No en el sueño es afirmada por sí misma. Ahora bien, lo que Abel ilustra no es esta tesis sino otra cosa: la imposibilidad de decidir de entrada sobre la significación de un elemento dado.

2

Así pues, si se lee bien a Freud, se encuentra que la cuestión de la contradicción y del No, no es la más decisiva. Se afirma la tesis de su inexistencia en el sueño, pero limitada de inmediato en todas las formas posibles: el

Obsérvese que en unos y otros la categoría del No no se encuentra representada de manera directa: en la primera serie de casos se la ignora (aquí está, propiamente hablando, el *Gegensinn*); en la segunda se la utiliza, pero sin mencionarla.

Ahora bien, ni siquiera esta reserva puede ser mantenida hasta el final: el sueño es capaz de representar el No, de mencionar directamente esta categoría: «No lograr hacer algo en el sueño es la expresión de la contradicción, del “no”. Debemos, pues, corregir la afirmación según la cual el sueño no puede expresar el no» (*Interpretation*, pág. 290).

sueño no conoce el No, pero opera inversiones que lo suponen y, lo que es más, es capaz de representarlo en sí mismo. En cuanto a Abel, quien brinda supuestamente un paralelo de lengua a la inexistencia del No, no dice nada sobre este punto. En verdad, todo se presenta como si el texto de la *Interpretación* estuviese sometido aquí a una *Verschiebung*, a un desplazamiento de acento; lo importante no es lo que se destaca como tesis directa sino más bien su consecuencia: la indecidibilidad.

Hay que tratar entonces sobre la indecidibilidad como tal, disociándola todo lo posible de la lógica de la contradicción ausente a la que es explícitamente vinculada. Ateniéndonos a lo esencial, la tesis de Freud dice así: el sueño es analizable en elementos cada vez más mínimos. Llamémoslos Unos. El anhelo del sueño (*Wunsch*), el pensamiento del sueño, el elemento mínimo del sueño son estos Unos. La lengua y la realidad son analizables asimismo en Unos: la palabra, la cosa, el acto, etc. Ahora bien, estos diversos Unos no se corresponden.

Ni desde el punto de vista de la cantidad: lo que es numéricamente Uno en el sueño puede representar una multiplicidad en la realidad (*condensación*), y a la inversa. Ni desde el punto de vista de la cualidad: lo que es importante en el sueño puede ser anodino en la realidad, o a la inversa (*desplazamiento*); lo que está confundido en el sueño puede estar distinguido o incluso opuesto en la realidad (*Gegensinn*), etcétera.

De hecho, la no coincidencia —cuantitativa y cualitativa— entre los diversos Unos puede ser concebida como el resorte fundamental del análisis: un anhelo único puede decirse de múltiples y diversas maneras, cumplirse en múltiples y diversos actos. A la inversa, lo que aparezca en materia de lengua como el mismo proferimiento y lo que aparezca en materia de realidad como la misma conducta o el mismo objeto, podrá responder a anhelos infinitamente inconexos. Las grandes obras de Freud exploran de manera sistemática las vías de esta no coincidencia; en cuanto al trabajo del sueño, consiste sólo en proyectar sobre un plano único, denominado representación del sueño, paquetes de Unos múltiples y sin correspondencias.

El *Gegensinn* es el lugar donde Freud y Abel se hacen eco el uno al otro, pero lo que especifica es una configuración infinitamente más general: la no coincidencia de los Unos y la indecidibilidad. Sin embargo, y esta es otra semejanza entre Freud y Abel, tanto en uno como en otro hay que decidir, zanjar. Tal es la función del gesto en el lingüista. En el psicoanalista no hay ningún recurso al gesto: decidir es tarea de la interpretación y de ella sola. El sueño no está abierto a todas las significaciones; ni siquiera es, estrictamente hablando, equívoco: las significaciones entreveradas se dejan repartir sobre líneas distintas. Por lo tanto, los Unos no coinciden, pero el principio de que haya Uno no queda por ello abolido. Muy por el contrario, él es el alfa y el omega de la *Deutung*.⁷

Podría decirse, pues, que la indecidibilidad se invierte: muy lejos de fundar la indeterminación del análisis, ella destaca la necesidad y el poder del Uno. Lo propio del intérprete consiste desde entonces en introducir una distinción allí donde la simple vista no alcanza. Este es cabalmente el método de Freud: la rama florida es al mismo tiempo la inocencia y la impureza. Pero la interpretación no confunde las líneas: las distingue, mientras que el elemento de representación en el sueño permanece semejante a sí mismo. En verdad, el *Gegensinn* consiste en negar el principio leibnizeano de los Indiscernibles: según Leibniz, no puede ser que dos seres que serían semejantes por todas sus propiedades sean, sin embargo, distintos. Según Freud, esto es posible en el trabajo del sueño.

⁷ «Cuando se trata de interpretar un elemento, no se sabe si es necesario:

- a) tomarlo en un sentido afirmativo o negativo (relación de contraste);
- b) interpretarlo históricamente (como una reminiscencia);
- c) comprenderlo de manera simbólica;
- d) interpretarlo según el sonido de la palabra.

Sin perjuicio de estas posibilidades múltiples, puede decirse que la representación efectuada por el trabajo del sueño, y que ciertamente no se propone como meta el ser comprendida, no ofrece al traductor dificultades mayores que las que ofrecían a sus lectores los viejos escribas de jeroglíficos» (*Interpretation*, pág. 293; traducción modificada por nosotros).

Cuando Benveniste critica a Abel, arremete efectivamente contra la indecidibilidad en la lengua. Su argumentación puede resumirse así:

- los datos filológicos de Abel son falsos;
- de todas maneras, tratándose de la lengua, la noción de *Gegensinn* es absurda.

El primer argumento es a todas luces endeble; en efecto, sería posible que existieran otros datos concluyentes a favor de la tesis de Abel. El verdadero argumento es el segundo: es imposible que un solo elemento de lengua X designe a A y a no-A a la vez, por cuanto el único principio de diferenciación entre A y no-A es, justamente, el que difieren por los elementos lingüísticos: «Es un propósito contradictorio imputar al mismo tiempo a una lengua el conocimiento de dos nociones como contrarias, y la expresión de ellas como idénticas» (Benveniste, *ibid.*, pág. 82). Esta posición puede interpretarse en un sentido whorfeano: un nominalismo lingüístico. El texto de Benveniste se presta a eso: «La lengua es instrumento para ordenar el mundo y la sociedad (. . .) cada lengua es específica y configura el mundo a su manera propia» (*ibid.*, pág. 82). Pero también es posible reconocer aquí, más allá de la letra, una postura más radical: Benveniste enuncia que la lingüística no tiene por qué saber nada de una instancia externa a la lengua. Lo propio del gesto en Abel, y de la interpretación en Freud, consistía precisamente en introducir, a partir de un exterior, diferenciaciones en el objeto sobre puntos en los que el objeto mismo no diferenciaba. Nada de esto se encuentra en Benveniste: la lengua realiza por sí sola todas las diferencias de las que tiene que conocer. La razón está en que Saussure dijo la verdad: la lengua es sólo un sistema de diferencias. Ahora bien, si la lengua encontrara otras diferencias además de las que ella instituye, esa proposición quedaría invalidada. El escándalo de la posición de Abel afecta, pues, a una tesis esencial; de hecho, atenta contra el concepto mismo de lengua tal como el *Curso* lo define. Es comprensible, pues, el apasionamiento de Benveniste.

Es lícito preguntarse, sin embargo, si este apasionamiento no lo cegó respecto del verdadero resorte de la posición de Abel. Diversos interrogantes se proponen: ¿es enteramente equitativa la crítica de Benveniste? ¿Es sustentable la postura que él articula y que desborda de hecho a Saussure? La indecidibilidad como tal, ¿es reductible a lo que dice de ella Abel? Y si es otra cosa, ¿qué lugar ocupa en la lengua?

Entiéndasenos bien: no se trata de poner en tela de juicio los comentarios propiamente filológicos de Benveniste. En este aspecto su demostración no presenta fisuras; la masa de datos indoeuropeos citados por Abel es incorrecta o está mal interpretada.⁸ Pero esto no agota la cuestión.

Aun suponiendo que se reduzca al mínimo los datos de Abel, ellos demuestran por lo menos esto: la homofonía

⁸ G. Roquet tuvo la amabilidad de examinar los ejemplos tomados del dominio egipcio. Resumimos sus conclusiones (es obvio que G. Roquet no será responsable de los errores o imprecisiones que pudiesen salpicar nuestra sumaria presentación):

a) Los ejemplos de sentidos opuestos reúnen formas de fechas diferentes, sin tener en cuenta la evolución de los sentidos a lo largo de la historia de la lengua y tampoco la desorganización progresiva del grafismo, sobre todo en la época ptolemaica. Carecen de valor.

b) Los ejemplos de adjetivos compuestos de tipo «viejo-joven», etc. (Abel, *Gegensinn*, pág. 321) se apoyan en análisis erróneos. Conservaremos las transcripciones de Abel para precisar las ideas aunque no se ajusten a las reglas actualmente en vigor.

i) *khel seri* = *khel* (viejo) + *seri* (joven).

En realidad, *khel* significa servidor, esclavo; combinado con *seri*, significa «joven» (cf. lat. *puer*). Lo que confundió a Abel es que existe otro derivado de *khel* que significa servidor, pero que más tarde se especializó en las comunidades monásticas y pasó a designar al monje de más edad, por oposición al novicio.

ii) *uesθón* = *ue* (lejano) + *θón* (cercano).

En realidad, aquí no hay ningún compuesto; el elemento *u-* inicial es verosimilmente un morfema intensivo y el elemento *-s-* subsiguiente un morfema causativo-factitivo. Hay un solo núcleo léxico: *tn-*. Por último, el sentido de «cercano» dado al conjunto es inexacto. La traducción sería «extenderse, desplegar».

ocasional de los antónimos. No es poca cosa. Se puede admitir, con todo, que la lingüística en sí misma se obliga, en este punto, al silencio. Hay algo más notable: de manera general, el razonamiento de Benveniste se centra en los lexemas aislados. Sin embargo, los que darían fe no son los lexemas sino los empleos: en efecto, es posible imaginar que una lengua confunda en un solo lexema dos nociones que por otra parte ella distingue en otros puntos. Por ejemplo, el alemán no distingue en la morfología verbal entre el pasado puntual (pasado simple francés) [pretérito perfecto simple español] y el pasado durativo (imperfecto francés) [imperfecto español]. Efectúa sin embargo una distinción comparable a esta en otro terreno: el de las conjunciones de tiempo, donde la diferencia entre *als* (puntual) y *wenn* (durativo) no tiene análogo en francés [ni en español]. Sería inútil sostener, pues, que el alemán ignora una distinción que sí está presente en francés; semejante conclusión se apoyaría en un examen parcial de los datos. De manera general, es siempre aventurado afirmar que en una lengua se opera o no una diferencia; por lo demás, Benveniste —tiene cierta ironía recordarlo— enfatizó entre todos la necesidad de considerar todos los empleos antes de sacar la más mínima conclusión.

Si se entra en detalles, hasta se llega a descubrir en Benveniste una suerte de eco de Abel: «Suponiendo que exista una lengua donde “grande” y “pequeño” se digan de manera idéntica, será una lengua donde la distinción entre “grande” y “pequeño” no tiene literalmente ningún sentido» (Benveniste, *ibid.*, pág. 82). Ahora bien, a primera vista Abel no dice otra cosa: «La palabra que unía originariamente los conceptos “fuerte” y “débil” no designaba en verdad ni “fuerte” ni “débil”». Es verdad que Abel continúa: «Ella designaba la relación entre ambos y la diferen-

iii) *ebol* = *ebol* (afuera) + *khen* (adentro).

El análisis es correcto, pero no hay composición contradictoria: la interpretación debe tomar en cuenta un movimiento que va del exterior al interior. No hay aquí más *Gegensinn* que en el inglés *upside down* [«al revés»], o que en el francés *sens dessus dessous* [«patas arriba, en completo desorden»].

cia entre ambos (...) ella contenía (...) la categoría de fuerza en su integridad». Esta última consecuencia resultaría negada por Benveniste ya que, según él, en una circunstancia como esta la categoría de «fuerza» no existiría. Esto es lo que surge de la conclusión que él saca de la no distinción entre «grande» y «pequeño»: en este caso, dice, «la categoría de la dimensión no existe» (*ibid.*, pág. 82).

Ahora bien, esta conclusión no es irrefutable. Como es sabido, el latín *altus* no distingue lo *alto* de lo *profundo*. Benveniste propone sobre este punto un análisis: «La noción de *altus* se evalúa (...) en la dirección de abajo hacia arriba, es decir, desde el fondo del pozo subiendo o desde el pie del árbol subiendo, sin tenerse en cuenta la posición del observador» (*ibid.*, pág. 81). De acuerdo; pero también podría suponerse que el latín designa la dimensión vertical en sí misma, sin distinguir si es ascendente o descendente. Así pues, muy lejos de que la ausencia de distinción entre lo *alto* y lo *profundo* excluya la expresión de la dimensión vertical pura, la haría aparecer, por el contrario, plenamente. Este análisis no es por fuerza preferible al de Benveniste; a primera vista, no es inferior a él.

El caso del latín *sacer* es más complicado. Benveniste lo resuelve con rapidez: si hay doble sentido, dice, es únicamente porque lo sagrado como tal está marcado por una «dualidad intrínseca». En realidad, el vocablo en sí mismo no implica ningún *Gegensinn*: «En la Edad Media, el rey y el leproso eran ambos, al pie de la letra, “intocables”, pero de esto no se sigue que *sacer* encierre dos sentidos contradictorios» (*ibid.*, pág. 81). De acuerdo, pero podría concebirse que *sacer*, lo mismo que el «fuerte/débil» del antiguo Egipto, no signifique ni lo sagrado ni lo maldito sino la relación de los dos términos: o sea, la dimensión del límite entre lo puro y lo impuro. Abel no dice otra cosa.

Cuando Benveniste afirma: «Son las condiciones de la cultura las que determinaron dos actitudes opuestas con respecto al objeto “sagrado”», cabe incluso preguntarse si no incurre en una petición de principio. Después de todo, ¿qué es la significación de la palabra *sacer* sino, justamente, una actitud cultural? Si esta se bifurca en vertientes opuestas, preciso es admitir que la misma palabra está to-

mada en significaciones opuestas. Para salvar la posición de Benveniste, conviene hacerla más explícita que él. Se puede recurrir con este fin a la distinción de Frege entre el sentido (*Sinn*) y la referencia (*Bedeutung*): la palabra *sacer* tiene por referencia dos actitudes inversas en el seno de una sola y misma cultura, pero su *sentido* es único. Según todo indicaría, se definiría este sentido como la pura posición de un límite.

Obsérvese que Benveniste habla de sentido y no de referencia. En sí misma, como hemos visto, esta posición no sería incompatible con el comentario de Abel. Pero hay algo más: esta posición no podría ser mantenida por Benveniste. En efecto, bien leído su análisis, el factor determinante en el caso de *sacer* está por entero del lado de la noción designada; sin embargo, esta no corresponde a *Sinn* sino a *Bedeutung*. Lo que determina las propiedades del lexema es la ambivalencia de lo sagrado; lo que determina las propiedades de lo sagrado no es el sentido del lexema. Aquí la lengua está afectada por algo que le es radicalmente exterior, y no al revés: esto no se corresponde con Whorf; en verdad, ni siquiera se corresponde con Saussure. No se trata de poner semejante análisis en tela de juicio: tal vez sea efectivamente el mejor cuando se trata de la expresión lingüística de ciertas categorías antropológicas centrales. Sabemos que los antropólogos no son en general saussureanos. Pero hay que admitir entonces que, en ciertos casos, la posición de Abel —no en su letra sino en su espíritu— recupera alguna pertinencia: aun cuando los ejemplos de *Gegensinn* se restrinjan, lo importante es que existen.

Si por el contrario queremos atenernos al *Sinn*, debemos reconocer que la expresión de lo sagrado no es sino la ilustración particular de una estructura más general. Toda palabra que designe el límite separador entre dos dominios será una palabra «desdoblada». Un límite puede ser abordado de un lado o del otro y, por poco que los dos lados se conciban como opuestos, la doble posibilidad se cumplirá en *Gegensinn*. En las lenguas encontramos ejemplos notables. Así, el nombre indoeuropeo de la mujer se especializó en el dominio inglés de forma tal que signi-

ficara La mujer, aquella que pone límite al conjunto de las mujeres en la sociedad: en inglés medio, *queen* (que es la misma palabra que el griego *gyné*) significa tanto la reina como la prostituta.⁹ En francés,* se dirá «*c'est un monde*» [literalmente: «es un mundo»; en sentido usual: «es una exageración, es increíble»] en una coyuntura que, justamente, testimonia el desorden más radical, capaz de hacer dudar de la existencia del más mínimo mundo. *La faute* [falta] es un acto que ha tenido lugar y que no habría debido tener lugar; *faute de* [a falta de] se emplea cuando un acto no ha tenido lugar y hubiese debido tener lugar. *Risquer* [«arriesgar» o «correr el riesgo de»] significa que se pone en juego lo que se tiene y que se teme perder; significa también que uno se expone a experimentar lo que no tiene y que teme tener: de ahí la sinonimia por vías invertidas de *risquer sa vie* [«arriesgar su vida»] y *risquer la mort* [«arriesgar la muerte» o «correr riesgo de muerte»].¹⁰

La lista sería larga; pueden agregársele bellos ejemplos debidos a Benveniste mismo. Los primeros dependen de la relación entre el don y el intercambio, en la línea de los análisis de Mauss. En 1951 («Don et échange dans le vocabulaire indo-européen», *PLG*, págs. 315-26), Benveniste establece que en la mayoría de las lenguas indoeuro-

⁹ Los filólogos sostienen que esta dualidad de sentidos resultó finalmente insoportable y que por esta razón el sentido de «prostituta» desapareció del uso. La explicación es poco sólida: siempre es aventurado determinar *a priori* lo que una lengua puede o no soportar en materia de ambigüedad. Por otra parte, todo indica que en inglés moderno el sentido «escandaloso» se ha reactualizado a través de un desplazamiento: *queen* significa hoy, específicamente, el homosexual masculino afeinado.

Que se trate una vez más y siempre de la posición de la mujer como límite, esto es trivial, lo mismo que el paralelo con el uso que hace Jean Genet del nombre propio *Divina* o *Nuestra-Señora*.

Comoquiera que sea, debe admitirse que, tanto en inglés moderno como en inglés medio, el lexema *queen* es portador de un *Gegensinn*.

* Entre los ejemplos que siguen, la correspondencia con el español no siempre es exacta, como su traducción dejará ver al lector. (*N. de la T.*)

¹⁰ Apúntese la diferencia entre el artículo posesivo *sa*, «su», y el artículo definido *la*, «la»; ella tiene explicación (véase *infra* mi «Nota adicional»).

peas las raíces que significan «dar» significan también «tomar». Así, la raíz *dō- significa «dar» en todas las lenguas en que está representada, salvo en hitita, donde significa «tomar». Benveniste expone no sin ironía el embarazo de sus colegas, que se ingenian ya sea para inventar dos raíces separadas, ya sea para extraer el sentido «dar» del sentido «tomar», ya sea lo inverso. Añade: «El problema está mal planteado. Nosotros consideramos que *dō- no significaba propiamente ni “tomar” ni “dar”, sino lo uno o lo otro según la construcción» (pág. 316). La sombra de Abel pasa, ignorada. Se hace más insistente aún unas líneas más abajo: «“Tomar” y “dar” se denuncian aquí en una fase muy antigua del indoeuropeo como nociones orgánicamente ligadas por su polaridad y susceptibles de una misma expresión» (pág. 317). Los ejemplos se multiplican: la raíz *nem- es propuesta como fuente común del alemán *nehmen*, «tomar», y del griego *nemô*, uno de cuyos sentidos es «dar legalmente en reparto». En esto, Benveniste se opone al conjunto de los comparatistas, que juzgaban irresoluble la diferencia semántica de las dos unidades. Igual análisis vale para el germánico *geben*, «dar», en su relación con el viejo irlandés *gaibim*, «tomar, tener». El comentario cobra aquí acentos abiertamente abeleanos: «Estos términos están afectados por una inestabilidad aparente que refleja, en realidad, el doble valor inherente a verbos de este sentido. Con frecuencia los etimólogos se niegan a admitir estas significaciones opuestas [sic, J.-C. M.] o tratan de retener una sola, rechazando así proximidades evidentes (. . .)» (pág. 318, n. 1). El artículo entero merecería ser citado, tanto abunda en ejemplos pertinentes. Admitamos que la relación del don tenga propiedades particulares que sería imprudente generalizar; ello no impide desembocar en la misma conclusión; si los datos de Abel son falsos, el problema que él señala es auténtico.

Segundo ejemplo: en griego, la palabra *aidôs* designa a la vez la vergüenza y el honor (*Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, op. cit., págs. 79 y sigs. Similar análisis implícito en *V I*, págs. 340 y sigs.). Se trata del sentimiento colectivo del honor y de las obligaciones que implica para el grupo. Pero este sentimiento y estas obligacio-

nes se viven con máxima intensidad cuando resulta herido el honor colectivo. En esos momentos el honor de todos, escarnecido, pasa a ser la «vergüenza» de cada uno. Fácilmente podría razonarse aquí en términos de *Gegensinn*; también se puede razonar oponiendo lo colectivo y lo distributivo, como lo hace Benveniste; por último, se puede evocar la fórmula de Lacan: el Otro reenvía al sujeto su mensaje en forma invertida. En cualquier caso, no podría decirse que los griegos hayan sido incapaces de distinguir entre la vergüenza y el honor. Lo que surge de los textos es más bien que pensaban los dos empleos de *aidôs* en su relación y en su distinción. Abel no hubiese dicho otra cosa y hay que admitir, también aquí, que la lengua conoce como distintas dos nociones que ella expresa en una misma palabra.

5

La posición de Benveniste no se mantiene, pues, en su integridad; él mismo propuso los ejemplos que la corrigen y que son anteriores al artículo de 1956. Sería lícito, en consecuencia, asombrarse de que Benveniste no los recordara por propia iniciativa. En un primer tiempo se invocará una razón insuficientemente señalada por los comentaristas: en su artículo, que no es en absoluto una contribución de pura forma a la nueva revista *La Psychanalyse*, las observaciones sobre el *Gegensinn* son accesorias. Las primeras y últimas páginas, mucho más importantes, proponen tesis acerca del estatuto científico del psicoanálisis tal como Lacan permite finalmente establecerlo (cf. *PLG*, pág. 77). En la reflexión presentada aquí sobre la causalidad en el análisis y su redefinición en términos de «motivación», aparecen los elementos de una epistemología ambiciosa, cuando no temeraria; parecería oírse como un eco lejano de Politzer, cuyo camino Benveniste había cruzado en otro tiempo (cf. *infra*, pág. 91). En todo caso, el título «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne» da testimonio de la influencia de Politzer. La locución «el descubrimiento freudiano» recoge

las primeras páginas del capítulo I de la *Crítica de los fundamentos de la psicología*: «Lo mismo que en el caso del físico, la eficacia práctica del saber del psicoanalista es reveladora del hecho de que estamos en presencia de descubrimientos verdaderos» (pág. 30 de la edición de PUF). Es como si Benveniste se considerara en postura de retomar el proyecto de Politzer con los nuevos medios que le ofrecería Lacan. Frente a lo cual Abel cuenta poco. Las tesis propiamente epistemológicas de Benveniste no tuvieron, hay que decirlo, ninguna continuidad. No es seguro que Lacan las haya recibido con favor ni que les haya prestado la menor atención; no las menciona, y sólo cita —al solo fin de marcar su distancia— las observaciones sobre el *Gegensinn*.

Sin embargo, hay más para decir. Al silencio de Benveniste en lo tocante a sus propios encuentros con las «significaciones opuestas» debe conferírsele un carácter de olvido o de desconocimiento. En uno u otro caso se concluirá que ninguna razón de circunstancias basta para explicarlo. O debería haberse tratado de una circunstancia eterna. Todo gran lingüista define la estructura de un momento que le es propio y donde se alcanza, a sus propios ojos, el *apogeo* de la demostración lingüística. Ahora bien, el lector se convencerá fácilmente de lo que caracteriza al momento benvenisteano por excelencia: llegar a demostrar que dos objetos lingüísticos indiscernibles por sus propiedades de lengua deben, sin embargo, ser contados como dos en lo que atañe al análisis.

El nombre latino del esclavo, *servus*, no designa a un cuidador de rebaño y no debe aproximárselo a *servare*, «vigilar», aunque el esclavo, materialmente, sea casi siempre un cuidador de rebaño (*V 1*, pág. 359); el padre clasificatorio no es el padre físico (*ibid.*, págs. 210 y sigs.); el verbo *salvere* no es un verbo de estado derivado de *salvus*, pese a todas las apariencias (*PLG*, pág. 278), etc. El razonamiento es tan frecuente que constituye la marca propia de un estilo constantemente ocupado en mantener distinciones allí donde las propiedades son indistintas.

Hay ejemplos extremos. Existe según Benveniste una raíz indoeuropea de forma *dem-* que designa la más pe-

queña de las divisiones políticas, el primer círculo de pertenencia social: la familia. Existe por otra parte una raíz verbal que significa «construir» y que también tiene la forma *dem-*. Estas dos entidades son homofónicas pero totalmente independientes, tanto en lo que atañe a la lengua como en lo que atañe a la realidad designada. Segundo tiempo: la raíz *dem-*, «familia», da lugar a un derivado de forma *dómos*, que significa «la casa» en el sentido de que la casa es el lugar material de la familia; independientemente, la raíz *dem-*, «construir», da lugar a un derivado de forma *dómos*, que significa «la construcción» y en particular la casa en tanto edificio («Homophonies radicales en indo-européen», *BSL*, 51, 1955, págs. 20 y sigs; *V 1*, pág. 307). Tenemos así dos formas indistinguibles desde el punto de vista fonético, pero también cercanas al máximo desde el punto de vista de las cosas significadas, ya que, en una cultura sedentaria como lo era la de los griegos, la casa es una construcción. Pese a estas semejanzas máximas, las dos unidades son separadas por el análisis.

De hecho, estos ejemplos equivalen a admitir, en oposición a Leibniz, que existen en la lengua seres lingüísticos distinguidos *sola positione*: las propiedades de un ser lingüístico son, a grandes rasgos, de dos órdenes: su forma fónica y su sentido; si ninguno de estos dos órdenes permite discernir las unidades, el principio de los Indiscernibles concluirá que hay nada más que una sola. Esto es justamente lo que no concluye Benveniste; él opta, en nombre de la estructura.

¿No encontramos entonces un indecible respecto del cual, sin embargo, se puede y se debe optar: o sea, la coyuntura misma que había apasionado a Freud y a Abel? Con toda seguridad, no se trata ni de *Gegensinn* ni de ausencia de contradicción o de No, sino que se trata de la estructura real de la que el *Gegensinn* y la ausencia de contradicción y de No eran los índices manifiestos: el rechazo del principio de los Indiscernibles y la disyunción de los Unos. En efecto, pensar que dos unidades no forman más que una desde el ángulo de sus propiedades materiales, y sin embargo forman dos desde el ángulo del análisis lingüístico, es pensar que los Unos están disjuntos. Todo es-

tá, por cierto, dado vuelta: si hay indiscernible en Abel y en Freud, es en nombre de un discernimiento externo. Si hay indiscernible en Benveniste, es, muy por el contrario, porque no hay instancia externa y porque la decisión última la tiene la estructura. En los primeros, la lengua —lengua natural o lengua del sueño— no basta para decidir: puede ocurrir que se cuente por dos en la realidad designada o representada lo que se cuenta por uno en la lengua. En el segundo, la propia realidad es indistinta: puede ocurrir que se cuente por dos respecto de la lengua lo que se cuenta por uno respecto de las propiedades.

Pero esta misma inversión no es otra cosa que un *Gegensinn*: se trata siempre de que dos se cuenten por uno. La lingüística de Abel, falaz y fantasmática, repite, invirtiéndola, la lingüística positiva y rigurosa de Benveniste. La primera ofrece a la segunda su imagen invertida. Estamos en el espejo y Benveniste no reconoce en él —el reflejo estaba seguramente demasiado oscuro— el objeto que lo había convocado incansablemente a través de la reconstrucción indoeuropea. Le quedaría a cierto Freud la tarea de determinar la causa de un desconocimiento. Tal vez hasta diría, como judío de lengua alemana, lo que era, para un judío de lengua francesa¹¹ tan apasionado por la Antigüedad clásica y la lingüística indoeuropea que jamás habló del judaísmo, ese corte invisible y sin huella capaz de separar dos seres enteramente iguales.

Nota adicional de 2001

Lacan hizo pública su insatisfacción frente a la muy rígida postura de Benveniste con respecto a los sentidos opuestos. En «Radiophonie» (*Scilicet*, 2/3, 1970, pág. 62 = *A.E.*, París: Seuil, 2001, pág. 410), el tono es severo:

¹¹ En 1985, yo entendía que Benveniste era sefardita y así lo hice constar en la versión original del presente texto. En realidad, sólo lo era su padre, Mathieu Benveniste. La señora F. Bader estableció que su madre, Marie Malkenson, había nacido en Vilna. Cf. *infra*, págs. 107-8.

«carencia del lingüista». Pero ya en el seminario sobre «La carta robada» se marcaba una distancia. Habiendo escrito «Busquemos, pues, la pista de su huella allí donde nos despista» (*E.*, pág. 22), Lacan se comenta él mismo en una nota: «Nos placería replantear ante el señor Benveniste la cuestión del sentido antinómico de ciertas palabras, primitivas o no. . .». Tales empleos despertaban su interés y detectarlos al hilo de sus escritos sería un bonito tema de estudio filológico.

Un buen ejemplo, tardío: «Yo me sublevo (. . .) contra la filosofía. Sin duda, es una cosa terminada. Aunque descuento que volverá a echar algún brote [*rejet*]» (texto leído en el seminario del 15 de marzo de 1980); entre «*rejet*» en el sentido negativo de rechazarse una queja [en castellano, «rechazo, desestimación»] y «*rejet*» en el sentido positivo de una planta que vuelve a crecer [en castellano, «brote, retoño»], la oscilación es patente y sin duda, en algún caso, indecidible.

De manera más general, las palabras prefijadas presentan a menudo sentidos opuestos. Por ejemplo, el uso corriente del verbo *desmultiplicar* descansa sobre el empleo «negativo» de *des-*; se trata de reducir las velocidades. Pero con bastante frecuencia yo utilizo este mismo verbo con un *des-* intensivo, por analogía con *desdoblar*, en cuyo caso se trata de aumentar y no de reducir. Es conocida la ambigüedad del prefijo *in-* (ambigüedad heredada del latín): *in-*, generalmente negativo (*insostenible*), a veces es positivo: *inflamable*. El prefijo *re-* significa en algunas ocasiones que se actúa por segunda vez de la misma manera (repetición), en otras que se actúa por segunda vez de manera contraria (retornar sobre sus pasos): *rehacer* es por eso equívoco entre «reiterar de modo idéntico» («rehacer el mismo gesto») y «transformar de arriba abajo» («rehacer un texto»).*

Léase sobre este punto la atinada síntesis de Jean Paulhan, *La preuve par l'étymologie*, París: Ed. de Minuit,

* En castellano, la primera de estas posibilidades suena un tanto extraña. De hecho, el uso impone más decir «volver a hacer» que «rehacer». (*N. de la T.*)

1953, págs. 50-1, y también el propio Benveniste, *PLG*, pág. 81.

Si se buscan datos que no dependan de prefijos, tenemos aquí algunos ejemplos ampliamente desconocidos aunque se verifiquen, *mutatis mutandis*, en muchas lenguas europeas. En francés, el artículo indefinido *un*, «un», no es simplemente homónimo del nombre de número *un*, «uno»; es también una forma de este, y por eso no tiene plural en francés moderno.* Pero sus condiciones de empleo son de tal orden que sólo se puede introducir un sustantivo mediante el artículo *un* si justamente el referente implica la existencia de una multiplicidad de referentes de igual naturaleza. En resumen, decir «*un cygne*» [«un cisne»] supone que haya varios: *un* no se dice sino de lo que no es uno.

Opuestamente, el artículo definido singular sólo se dice de lo que es uno: de ahí su apropiación en los *unica*, el Sol, la Tierra, la Luna, el Océano, etc. Es sabido que el soneto del Cisne, de Mallarmé, descansa en su totalidad sobre el tránsito de «*un cygne*» [un cisne], primeras palabras del primer verso, a «*le Cygne*» [el Cisne], últimas palabras del último verso. El primero dice que no hay un cisne sino varios, precisamente porque emplea *un*; el último dice que hay sólo uno, precisamente porque no emplea *un*.

Se añadirá una ambigüedad que también podría corresponder al *Gegensinn*: el artículo *un* puede contribuir a designar a un individuo particular en el seno de la multiplicidad, opuesto a la especie («un violín se queja en la lejanía») o a un individuo típico que valdría por ella («un violín es un instrumento de cuerda»). Paralelamente, *le*, en francés] marca la unicidad de la especie: «el gato es un felino», pero marca también la unicidad del individuo y con ello su singularidad: «el gato me arañó». Conocemos el partido que sacó Lacan de estas «chicanas»: la palabra es suya; es lícito reconocer aquí, lejos de Benveniste, la he-

* En francés, el artículo indefinido plural es *des*; en castellano: «unos, unas». (*N. de la T.*)

rencia de Freud. Salvo que Lacan, esclarecido por Saussure, no necesita más que la sincronía; al mismo tiempo, Abel se revela no sólo impreciso sino, sobre todo, inútil.

La jerarquía lógica entre individuo y especie explica igualmente este bello ejemplo de *Gegensinn* propuesto por A. Culioli (comunicación personal): el parroquiano del bar deseoso de su décima cerveza podrá ordenar, con la misma significación objetiva, «*la même chose*», «lo mismo» (misma especie, de ahí el artículo definido) o «*une autre*», «otra» (otro individuo, de ahí el artículo indefinido).*

El par marcadamente hegeliano «arriesgar su vida»/«arriesgar la muerte» descansa en lo esencial sobre las particularidades semánticas del verbo «arriesgar».** Este tiene dos empleos: (A) el sujeto arriesga perder un objeto ya existente que él posee directamente o del que tiene el control indirecto; (B) el sujeto arriesga quedar implicado en un proceso futuro en el que todavía no lo está.

Los dos empleos son peyorativos: en ambos casos, (A), la pérdida del objeto, y (B), la implicación en el proceso, se consideran infortunados.

Puesto que en (A) se trata de entidades ya existentes, el complemento natural es un sustantivo. Si hay posesión directa, la presencia del artículo posesivo, que remite al sujeto, es natural y frecuente: «arriesgar su fortuna», «arriesgar su vida». Si hay control indirecto por parte del sujeto, entonces el contexto presenta un posesivo (artículo o genitivo) que indica por contraste al poseedor directo. Ejemplo del diccionario Littré: «Sabed que de una joven la virtud arriesgáis / Cuando en su himeneo su gusto contraíais» (Molière, *Tartufo*, II, 2).

* Se advierten aquí precisas diferencias entre el francés y el castellano, incluso en el régimen de utilización del artículo. (*N. de la T.*)

** Como ya se ha visto, se trata del verbo *risquer*. El régimen del español «arriesgar» no coincide exactamente con su homólogo en esa lengua, tal como se hizo constar en la página 77. Por razones de economía textual, en lo que sigue utilizaremos exclusivamente el término «arriesgar», aunque muchas veces el producto pueda sonar forzado. (*N. de la T.*)

Dicho en otras palabras, el posesivo (artículo o genitivo) está presente en el empleo (A) porque es distintivo; en «yo arriesgo mi vida», *mi* es distintivo en la medida exacta en que es posible arriesgar la vida de otro. Un general, si fuera honesto, debería advertir siempre a sus soldados: «Al lanzar mi ofensiva, arriesgo vuestra vida».

En (B), se trata de un proceso. Pueden tenerse entonces como complementos proposiciones que describan ese proceso; de ahí «arriesgo caerme»/«arriesgo que él me haga caer». Esto es imposible en el empleo (A).

Si el complemento es un sustantivo, este sustantivo designa un proceso: en «arriesgo la ruina», «ruina» designa el paso de la riqueza a la pobreza; en «arriesgo la muerte», «muerte» designa el paso de la vida a la muerte. En tales casos, el posesivo, cuando existe, es un genitivo subjetivo («mi ruina» = el hecho de que yo quede arruinado, «mi muerte» = el hecho de que yo me muera) y no un genitivo de posesión.

Admitido esto, la única posibilidad de que el sujeto de *arriesgar* esté implicado en el proceso es que sea igualmente sujeto del proceso. Cuando el complemento está en infinitivo, esa identidad de sujetos se traduce por la ausencia de sujeto expreso; cuando el complemento es nominal, se traduce igualmente por la ausencia de sujeto expreso; dicho de otro modo, por la ausencia de artículo posesivo.

En el empleo B, el posesivo (artículo o genitivo) está, pues, ausente porque sería a la vez redundante y no distintivo. Como no se puede *«arriesgar la muerte de otro» (sino solamente «la vida de otro»), no se tiene «arriesgo mi muerte», sino solamente «arriesgo la muerte». El más honesto de los generales no puede decir a sus soldados: «al lanzar mi ofensiva, arriesgo vuestra muerte» (empleo A).

De aquí resulta una apariencia de paradoja semántica; es posible encontrar en dos frases separadas y encadenadas: «En 1914, Francia arriesgó ser vencida. Su derrota estaba programada». En este encadenamiento, la infinitiva «ser vencida» y el sintagma «su derrota» son equivalentes en cuanto a su significación objetiva y por este hecho deberían ser sustituibles *salva veritate*. Pese a esto,

no se tendrá: *«en 1914, Francia arriesgó su derrota», sino solamente «en 1914, Francia arriesgó la derrota» (empleo B).

No se puede decir «Pablo arriesga su vida» más que de un sujeto todavía vivo; la vida es tratada como una entidad que el sujeto posee directamente (de ahí *su*) y que puede perder (empleo A). Exactamente por la misma razón se debe decir «Pablo arriesga la muerte»: se trata a la muerte como un proceso (paso de vida a óbito) y el posesivo está excluido (empleo B). La simetría *vida / muerte* hace el resto: «arriesgar su vida» y «arriesgar la muerte» son objetivamente equivalentes.

Lo mismo sucede en: «arriesgar su salud»/«arriesgar un accidente», «arriesgar su matrimonio»/«arriesgar un divorcio», «arriesgar su fortuna»/«arriesgar la ruina», etc. Dejo de lado la muy interesante cuestión del artículo definido o indefinido.

Benveniste II

*Ibat obscurus*¹

Entre los actores capitales del programa estructuralista, E. Benveniste es el que menos habló de sí mismo. No es que su vida no haya estado atravesada por acontecimientos. Algunos son conocidos y, salvo una carrera de comienzos fulgurantes, la mayor parte son infortunados: su exclusión de la enseñanza pública en 1940 por pertenecer a la raza judía (en 1937 había sido nombrado profesor del Collège de France); la pérdida de su documentación científica durante la Ocupación (jamás pudo reconstruirla totalmente); la deportación y muerte de su hermano mayor (él mismo fue prisionero de guerra; pudo evadirse y logró pasar a Suiza); la enfermedad; la soledad, aliviada sólo tardíamente; la afasia definitiva en 1969. Otros episodios están envueltos en leyendas cuya trama sólo ahora se está comenzando a desenredar. La biografía de E. Benveniste (1902-1976) atraviesa varias capas de la historia de Francia en el siglo XX: las comunidades judías de Europa, los movimientos revolucionarios, la Escuela lingüística de París, el estructuralismo, el ocaso de las instituciones intelectuales de lengua francesa.

En cuanto a los movimientos revolucionarios, un dato: E. Benveniste había firmado en 1925 varias declaraciones abiertamente antiimperialistas y que defendían las acciones violentas emprendidas contra la guerra del Rif; entre estas, el célebre texto titulado «La revolución primero y siempre» («La révolution d'abord et toujours», *Tracts surréalistes et déclarations collectives*, París: Eric Losfeld,

¹ Texto inédito.

1980, t. I, págs. 54-6).² Convocado al servicio militar en 1926 y destinado como por azar a Marruecos, donde, en mayo de ese año, acababa de terminar la guerra del Rif, Benveniste habría sufrido graves complicaciones con las autoridades militares, que lo habrían enviado a prisión por violar secretos militares. Esta historia parece haber servido a Paul Nizan para *La conspiración* (1938): André Simon, el protagonista, joven *chartiste** enfrascado en la redacción de una tesis científica, es incorporado como soldado raso; convencido para tomar parte en la Conspiración, copia documentos que va a transmitir a los conspiradores pero es apresado esa misma noche y condenado a varias semanas de prisión.

Paul Veyne (*René Char en ses poèmes*, París: Gallimard, 1990, pág. 98) parece haber sido el primero en comentar públicamente el episodio vivido por Benveniste y su utilización por Nizan. Consultado por mí, no pudo menos que confirmarme lo que era de suponer: no existía ningún documento, solamente un rumor universitario y «normalien»** que había circulado siempre. Nada de esto objeta la materialidad de los hechos: puedo confirmar, por experiencia personal, la realidad de episodios de los que no existe ninguna huella documental salvo, precisamente, ese tipo de rumores. Cuando además se conoce un poco las tradiciones del ejército francés y la atmósfera de la época, el arresto no tiene nada de inverosímil: léase el edificante relato efectuado por H. Lefebvre de su propio servicio militar, también en 1926 (*La somme et le reste*, París: La Nef de Paris, 1959; reedición Méridiens Klincksieck,

² Texto redactado bajo la responsabilidad común de *Clarté*, *Correspondance*, *Philosophies*, *La Révolution surréaliste*, en una edición de 5.000 ejemplares de agosto de 1925 y publicado sucesivamente en *L'Humanité* (21 de septiembre de 1925), *Clarté* y *La Révolution surréaliste*. Contiene, entre otras, esta frase que se hizo célebre: «En la torre de los Mongoles instalaremos nuestros puestos» (alejandrino monostiquio). Las otras dos declaraciones son accesibles en el mismo volumen de 1980.

* En Francia, nombre con el que se designa al alumno de la Ecole Nationale d'Archivistes Paléographes. (*N. de la T.*)

** Designación corriente del alumno de la Ecole Normale Supérieure. (*N. de la T.*)

1990, págs. 427-8). En aquella época, el solo hecho de haber firmado textos abiertamente antimilitaristas y anti-patrióticos podía causar los peores disgustos.³

Las relaciones —por lo menos indirectas— de Benveniste con Nizan no podrían ser más plausibles. Si damos crédito a la disposición tipográfica de las firmas en el panfleto «La revolución primero y siempre» (indicio importante en este tipo de documentos), el nombre de Benveniste aparece en el mismo conjunto que los del «grupo de los Filósofos» responsables de la revista *Philosophies*: Pierre Morhange, Georges Friedmann, Norbert Gutermann, Henri Lefebvre, Georges Politzer. En *La somme et le reste* (pág. 391), H. Lefebvre confirma la indicación; menciona a Benveniste (al lado de Puech, el gran especialista en la gnosis, y de S. Mandelbrojt, uno de los fundadores del grupo Bourbaki) entre quienes fueron atraídos al grupo por Pierre Morhange con referencia a temas que entrecruzan la fe, la revolución y la poesía. Benveniste colaboró en la revista ya en el primer número con una reseña (cf. *infra*, pág. 109); su nombre aparece también en el número 3 (septiembre de 1924, pág. 274), en un texto donde P. Morhange rinde homenaje a todos quienes sienten próximos. Pues bien, Nizan conoció y frecuentó a la mayoría de los responsables de la revista *Philosophies*.⁴

³ Incluso cabe preguntarse si Benveniste, naturalizado en 1924, hubiera podido hacerlo después de firmar tales proclamas. Desde luego, no está excluido que el nombre de Benveniste haya sido impreso sin su consentimiento: esas cosas ocurren; véase por ejemplo J. F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, pág. 665 (París: Arthème Fayard, 1988; citado en la colección «Quadrige», PUF, de 1994). El punto no carece de importancia para quien se interese por las posturas efectivas de Benveniste; no tenía ninguna para la policía. Un curioso podría buscar en los archivos del ejército y de la policía para verificar si existen rastros de un «caso Benveniste».

⁴ No es seguro que haya pertenecido estrictamente al grupo, aunque Henri Lefebvre parezca incluirlo en él. Véanse al respecto las reservas de J. F. Sirinelli, *ibid.*, págs. 664-5. La revista *Philosophies* publicó su primer número en 1924; cesó de aparecer en 1925, después de cinco números. Su historia fue examinada por diversos investigadores pero los recuerdos del propio Henri Lefebvre siguen siendo la fuente principal. Ahora bien, las informaciones respectivas son a veces inciertas. Cf. igualmente E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. II, págs. 71-81.

A las informaciones de su libro, Paul Veyne añadió (comunicación personal) que el encarcelamiento de Benveniste fue el motivo que indujo a sus camaradas lingüistas a homenajearlo con un volumen de *Etrennes linguistiques* (París: Geuthner, 1928).⁵ De todas maneras, se observa en el prólogo de Meillet a este libro (prólogo fechado en diciembre de 1927) una expresión que da que pensar: «ausencia de Emile Benveniste, tomado [pris] por el servicio militar». Meillet sabía escribir; no podía ser insensible a lo que tenía aquí de equívoco el verbo «tomar».* ¿Se trata de una alusión al encarcelamiento del que habla Paul Veyne? No es posible excluirlo.⁶

Estos episodios superan la anécdota que les sirve de trama y dejan entrever un itinerario salpicado de fractu-

⁵ La compilación es interesante en todo sentido. En particular, Antoine Meillet hace saber aquí que ha decidido transmitir su enseñanza en Hautes Etudes a Benveniste para el regreso escolar de septiembre de 1927, como Ferdinand de Saussure lo había hecho para el propio Meillet y Michel Bréal para Ferdinand de Saussure. Define así la base material de lo que yo llamo escuela de París (cf. *supra*, pág. 47).

* El verbo *prendre* y su participio respectivo, *pris*. En otra de sus acepciones, significa «prender, detener» a un delincuente. (*N. de la T.*)

⁶ En el servicio militar se produjo un encuentro: Michel Vieuchange. Con el apoyo de un ex ministro de Abd el-Krim, Michel Vieuchange partió en expedición a las zonas «disidentes» del Sur marroquí (septiembre de 1930); murió en el camino de regreso (noviembre de 1930). Véase su relato póstumo *Smara*, prologado por Claudel (París: Payot, 1932; reed. 1990, 1992). E. Benveniste es mencionado en la «Introducción» firmada por Jean Vieuchange, hermano de Michel. Se adivina una amistad profunda. Por lo demás, no se puede excluir que Benveniste y Vieuchange (nacido en 1904) se hubiesen conocido ya en París, donde uno y otro habían seguido el mismo curso en la Sorbonne. La dimensión explícitamente espiritual de la empresa de Vieuchange es destacada por Claudel (y por Massignon, «L'honneur des camarades de travail et la parole de vérité», texto de 1961, *Opera Minora*, Beyrouth, 1963, t. III, pág. 841). Por su lado, Benveniste tenía preocupaciones religiosas, si damos crédito a Lefebvre cuando evoca la influencia de Morhange. Esto no es indiferente, sin duda, a los trabajos de erudición que llevaba a cabo por otra parte en el dominio iranio. Pertinentes también en este aspecto son las relaciones que mantuvo con Jean de Menasce, su alumno y amigo; este, hijo del gran rabino de Alejandría, que se había convertido y hecho dominico en 1930, organizó el cruce de Benveniste a Suiza durante la guerra (información de la señora F. Bader). Cumplió un papel decisivo en la evolución de las relaciones entre la Iglesia y el judaísmo.

ras y enigmas. Para atenerse a los datos confirmados, no es indiferente que alguien comience su recorrido público firmando un texto revolucionario y que acompañe con ello a la mayoría de todos cuantos importaron en el siglo. ¿Fue más profunda la relación efectiva de Benveniste con el surrealismo? Las informaciones actualmente disponibles no permiten precisarlo. Se sabe, en todo caso, que era un apasionado de la poesía; sin dar a la referencia más peso del que tiene, obsérvese por lo menos que se alude al surrealismo poético en el artículo «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne» (*PLG*, pág. 83). En cuanto a la política revolucionaria, merece una atención especial. Después de 1925 no hay más declaraciones públicas;⁷ sin embargo, leyendo las contribuciones científicas se tiene a veces una impresión de mensajes políticos lanzados en dirección del que sepa reconocerlos. *Caute*, divisa de Spinoza.

El prefacio de *Origines de la formation des noms en indo-européen* (1935) termina con una frase de Hegel sacada de otro prefacio, el de *La fenomenología del espíritu*: «Das Wahre ist das Ganze». Era un rasgo enteramente opuesto a la tradición universitaria francesa, todavía muy viva en esa época, respaldarse en la autoridad de un filósofo en una obra que no pertenecía propiamente a la filosofía; y era un rasgo más inhabitual aún citar a este filósofo en particular. Recordemos que no existía por entonces ninguna traducción reciente de Hegel; Benveniste lo leía en el original y lo citaba en alemán, sin traducir. Es

⁷ El nombre de Benveniste aparece en la lista de quienes el 31 de marzo de 1942 aceptaron firmar la carta que Marc Bloch quería dirigir a los responsables de la UGIF (institución creada por Vichy en noviembre de 1941 «para asegurar la representación de los judíos ante los poderes públicos», *Journal officiel* del 2 de diciembre de 1941). Pero sería inapropiado calificar este texto de político o incluso de protestatario. Se trata más bien de una declaración patriótica de pertenencia a la nación francesa, donde el tono que se adopta frente a la UGIF resulta increíblemente moderado. Con la reserva de que los firmantes asumían los más grandes riesgos. Cf. Marc Bloch, *L'étrange défaite*, París: Gallimard, «Folio», 1990, págs. 305-21. El nombre de Benveniste aparece en la página 319.

difícil no evocar la importancia capital que alcanzaba Hegel en André Breton y en el grupo de los Filósofos. Es difícil también no recordar que en ese momento la referencia a Hegel va conjunta con la cuestión revolucionaria; obsérvese la nota del panfleto de 1925: una lista de nombres que van de Spinoza a Rimbaud e incluye a Hegel y Marx, para terminar con estas palabras: «Esta sola enumeración es el comienzo de vuestro desastre»; recordaremos por último que Benveniste, miembro de la 4a. sección de la EPHE [Ecole Pratique des Hautes Etudes], tiene como colega de la 5a. sección, desde 1933, a Alexandre Kojève.

El artículo «*Liber et liberi*» (*Revue des études latines*, 14/1, 1936, págs. 52-8) comienza así: «Como si fuese obra de una fatalidad dialéctica, la discusión a que hemos sometido el nombre latino del esclavo, *servus*, vuelve a poner en juego el origen y el sentido propio del adjetivo *liber*».⁸ Hay que medir el peso de la palabra «dialéctica»: en aquellos lejanos tiempos ni el adjetivo ni el sustantivo pertenecían a la lengua usual; la Universidad sólo los admitía en los escritos técnicos de los filósofos. Fuera de la Universidad, sólo se utilizaban en los textos politizados de la agitación marxista. Una anécdota: cuando, en 1946, Roman Jakobson pide a su traductor francés que conserve la palabra *dialectique* (véase, por ejemplo, la última página de «Principes de phonologie historique» en el apéndice de *Principes de phonologie* de Troubetzkoy), se le contesta que esta palabra no existe en francés salvo en diarios como *L'Humanité*. La restricción debía resultar más firme aún en la Francia del Frente Popular; valgan como testimonio las invectivas de Maurras contra Léon Blum: «hircocervo de la dialéctica *heimatlos*»* (debo esta cita a François Regnault).

⁸ El artículo sobre *servus*, de la *Revue des études latines*, data de 1932; encontramos una cómoda síntesis en V 1, págs. 359-60.

* «*Hircocerv* de la *dialectique* *heimatlos*». «Hircocervo»: animal fabuloso descrito por el historiador Ctesias, mitad chivo mitad ciervo, y que se comía sus propias patas sin darse cuenta. «*Heimatlos*»: término alemán que significa «apátrida». (N. de la T.)

Con una sola frase Benveniste dirigía una señal de connivencia a los lectores de Hegel y a los oyentes de Kojève (ni unos ni otros debían de ser legión entre los abonados a la revista). Que la discusión del sustantivo *servus* comprometiera el adjetivo *liber*, en esto incluso un latinista convendría sin esfuerzo; pero reconocer aquí una fatalidad y una dialéctica comporta efectuar una alusión transparente a la dialéctica del amo y el esclavo. Más todavía cuando el artículo establece que *liber* en latín, como *eleutheros* en griego (derivados de la misma raíz), significan no tanto «libre» como «de nacimiento legítimo»; estas palabras «consagran la pertenencia a una fracción social» (*ibid.*, pág. 54): entiéndase, la fracción social de los amos. Un paso más y Benveniste sostenía que *liber* es nada menos que un nombre del Amo, frente a *servus*, nombre del Esclavo.

En cuanto a *servus*, lo analiza como una palabra tomada del etrusco. Contradice así directamente una etimología antigua en la que los comentaristas suponen se apoyó Hegel: el esclavo, prisionero de guerra a quien el vencedor deja la vida a salvo (*servare*, «conservar con vida»). *Servus/servare*: el paralelo es mencionado todavía por Jean Hyppolite (*La phénoménologie de l'esprit*, París: Aubier, 1939, t. I, pág. 155, n. 1) para justificar la interpretación —sumamente discutida— del alemán *Knechtschaft* en términos de esclavitud antigua antes que de servidumbre medieval o de servicio moderno. No sólo Benveniste separaba enteramente *servus* y *servare*, sino que además hacía de esta separación el pivote de su demostración.⁹ La primera frase del artículo sobre *liber* funciona, pues, como una reparación y como un homenaje: si es verdad que Hegel erró en cuanto a la etimología de *servus*, el mismo lingüista que demostró su error proclama que este no afecta en nada la validez de la dialéctica en lo tocante a la relación del nombre del amo y el nombre del esclavo.

⁹ Benveniste no menciona más que el sentido «observar, vigilar» del verbo *servare*, hasta tal punto está ahora desacreditada la etimología antigua de *servus* por *servare*, «salvar». Es interesante apuntar que la duda sobre la relación *servus/servare* es expuesta por Saussure, *CLG*, V, 4, § 3.

En 1939, contra Saussure, Benveniste sostiene la tesis de que el signo es necesario y no arbitrario («Nature du signe linguistique», *PLG*, págs. 49-55). Una vez más, la palabra *dialéctica* aparece de un modo que casi no deja dudas en cuanto a la referencia hegeliana: «Necesidad dialéctica de valores en constante oposición», pág. 55. Más sintomática aún es la manera en que Benveniste resume su propia relación con Saussure: «Es quizás el mejor testimonio de la fecundidad de una doctrina el engendrar la contradicción que la promueve». Parece una paráfrasis directa de la progresión de una figura a otra en *La fenomenología del espíritu*. A menos que la analogía revele ser aún más ambiciosa: ser él a Saussure lo que Marx fue a Hegel, aquel que contradice y que, contradiciendo, hace avanzar. Esto equivaldría a reconocer cierta pertinencia a uno de los textos fundadores del hegelomarxismo en lengua francesa: el artículo publicado por Kojève en *Mesures*, enero de 1939, donde el comentario de la dialéctica del Amo y el Esclavo es colocado bajo el patronazgo de Marx.

Muchos años más tarde, la palabra «dialéctica» continúa funcionando de manera técnica. En 1958 («De la subjectivité dans le langage», *PLG*, págs. 258-66), Benveniste escribe: «Así caen las viejas antinomias del “yo” y el “otro”, del individuo y la sociedad. Dualidad que es ilegítimo y erróneo reducir a un solo término original (. . .) El fundamento lingüístico de la subjetividad sólo se descubre en una realidad dialéctica que englobe los dos términos y los define por relación mutua» (*ibid.*, pág. 260). La dialéctica como resolución de antinomias aparentes y unilaterales: esto es hegeliano; la dialéctica como realidad dialéctica: esto es más bien hegeliano-marxista. Lo mismo que el destierro de la antinomia entre individuo y sociedad. El movimiento se esclarece aún más cuando se lee la frase intermedia, que hasta este momento no he citado completa: «Dualidad que es ilegítimo y erróneo reducir a un solo término original, sea este término único el “yo”, que debería ser instalado en su propia conciencia para abrirse entonces a la del “prójimo”, sea, por el contrario, la sociedad, que preexistiría como totalidad al individuo (. . .)». Recha-

zo simultáneo del solipsismo y del sociologismo, la proposición reviste un estilo de ortodoxia talentosa.

Unas líneas más arriba, similar ortodoxia: «La “subjetividad” de la que aquí tratamos es la capacidad del locutor de plantearse como “sujeto”. Ella se define no por el sentimiento que cada cual experimenta de ser él mismo (este sentimiento, en la medida en que es posible considerarlo, no es más que un reflejo), etc.» (*ibid.*, págs. 259-60). Antes que al estadio del espejo de Lacan, incluso antes que al narcisismo primario de Freud, el tema del reflejo alude a la filosofía marxista más clásica.

Una vez más es tentador recordar el artículo de Kojève de 1939, salvo que el paralelo es ahora literal. Benveniste: «Esta “subjetividad”, se la planteo en fenomenología o en psicología, como se quiera, no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje. Es “ego” el que dice “ego”. Encontramos aquí el fundamento de la subjetividad (. . .)» (pág. 260). Kojève: «El hombre toma conciencia de sí en el momento en que —por “primera” vez— dice: “Yo”. Comprender al hombre por la comprensión de su “origen” es, en consecuencia, comprender el origen del Yo revelado por la palabra» (*Introduction à la lecture de Hegel*, París: Gallimard, 1947, pág. 11; citado según la colección «Tel»). Al fin de cuentas, el texto de Hegel pudo proporcionar una fuente directa: las páginas centrales de «La certitude sensible» (*La phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, págs. 85-6) constituyen una verdadera matriz de las reflexiones que Benveniste llevó a cabo a partir de 1946 a propósito de la «subjetividad en el lenguaje». Vale la pena apuntar que los artículos capitales referidos a esta cuestión fueron reagrupados por el propio Benveniste bajo el título de «El hombre en la lengua» («L'homme dans la langue», *PLG*, sección V), lo cual remite de nuevo a la lectura de Hegel por Kojève. Salvo que «habla» fue sustituido aquí por el término «lengua»: juramento de fidelidad a Saussure, ciertamente, pero más que eso todavía.

Al eliminar toda referencia al habla para fundar la subjetividad, Benveniste elimina lo que determina el habla según Saussure: lo individual. Al disociar «individual»

de «subjetividad», confirma el destierro del «sentimiento que cada cual experimenta de ser él mismo» (conciencia-reflejo). Como contrapartida, funda el sujeto y la subjetividad sobre una base material: el lenguaje en tanto que se profiere. Al mismo tiempo, quita todo sentido a una opción alternativa entre filosofías: «Esta “subjetividad”, se la plantee en fenomenología o en psicología, como se quiera (. . .)». La alusión, breve, no es por ello menos clara; de un lado, Sartre y *La trascendencia del ego*, del otro, Politzer, su antiguo compañero del grupo de los Filósofos, y la *Crítica de los fundamentos de la psicología*.¹⁰ Como es de regla, la dialéctica trasciende a la oposición unilateral y abstracta entre ellos. «Es “ego” el que dice “ego”», las bastardillas son de Benveniste; en sentido propio, apuntan a enfatizar que el decir, aquí, es un decir en acto. No solamente el lenguaje no es una superestructura (Stalin lo había demostrado en 1950, cf. *infra*, pág. 106), sino que, en Benveniste, funciona como una infraestructura: la infraestructura material de la subjetividad. ¿Es un exceso reconocer aquí, contra Sartre y contra Politzer o, más exactamente, superando a uno y otro, una tentativa de teoría materialista dialéctica del sujeto?

En *Noms d'agent et noms d'action*, op. cit., págs. 60-1, llama la atención un comentario hecho como al pasar. Benveniste resalta entre los nombres de agente una distinción que no se había efectuado con anterioridad; hay que separar, observa, el nombre del *autor* ocasional de una acción, que actúa en alguna circunstancia particular (única o no, poco importa), y el nombre del *agente* funcional, que tiene por tarea definitoria, profesional incluso, el cumplir una determinada acción. En francés [lo mismo en castellano], esta distinción no se marca en general morfo-

¹⁰ Que Politzer publica en 1928 y dedica a Pierre Morhange. Aunque sólo fuese por razones de historia personal, Benveniste no podía ignorar este libro ni los desarrollos del capítulo I sobre el «yo» y la «tercera persona». Quizás hasta los comenta implícitamente en su artículo de 1946, «Structure des relations de personne dans le verbe» (PLG, págs. 225-36). Sin olvidar la reproducción literal de 1956, cf. *supra*, pág. 80.

lógicamente, pero existe. Así, el *vencedor de Troya*, el *fundador de Roma* designan a los autores de una acción; si merecen el nombre de *vencedor* o de *fundador*, es por relación con ella. La acción de marras tuvo lugar sólo una vez, pero este rasgo es inesencial: el *paseante* es el autor de una acción indefinidamente renovable, pero sólo es paseante en el momento del paseo. *Mutatis mutandis*, en ambos casos la situación es estrictamente comparable. A la inversa, «un *sastre* sin empleo sigue siendo un *sastre*» (pág. 60): conserva su nombre de agente aun cuando ya no sea autor de ningún traje. Establecidos estos datos, Benveniste agrega lo siguiente, que no es anodino: «Asimismo, una *aspiradora* conserva su nombre aunque jamás haya sido usada. Es preciso y suficiente que se esté destinado a una función, modelado con miras a una función, para que el nombre de agente se justifique. La diferencia entre estas dos clases —nombres de autor y nombres de agente. . .— se acentúa incluso a medida que las necesidades renovadas de la técnica crean designaciones cada vez más especializadas». Alguien familiarizado con Marx reconoce aquí, concentrados en una frase, los desarrollos de *El capital* sobre el trabajo parcelario (libro I, sección IV, cap. XIV, ii, págs. 879-82 de la colección «La Pléiade»); no se puede descartar una recuperación directa de *El capital*: «Esta diferenciación y especialización de los instrumentos de trabajo caracterizan a la manufactura» (Marx, *ibid.*, pág. 881). La continuación del texto de Benveniste es más explícita todavía y brota retroactivamente sobre lo que precede: «Importa poco que estas palabras terminadas en *-(t)eur* designen hombres o instrumentos, eso es cosa del “habla” (. . .) Si no lo supiéramos, no adivinaríamos que *chauffeur* [«fogonero, maquinista»] se aplica a un hombre y *brûleur* [«encendedor, mechero»] a un aparato; además, en una civilización cada vez más mecanizada es inevitable que las labores humanas se asimilen a funciones de instrumentos». El lector cuidadoso notará el desplazamiento: lo que se trata de explicar ahora es muy otra cosa que la diferencia entre nombres de autor y nombres de agente; es, mucho más que eso, la no diferencia entre nombres de agente y nombres de instrumento.

La mayoría de los lingüistas habrían razonado aquí de otra manera: de la analogía morfológica entre nombres de agente y nombres de instrumento habrían inferido una simetría no orientada, cuando no un alineamiento de los segundos según los primeros. La afirmación de Benveniste, oblicua, tiene peso: no es el instrumento el que se hace agente, es el agente humano el que se hace instrumento. De una frase a la otra, se pasó de la manufactura a la fábrica, es decir, a la industria mecánica plenamente desarrollada tal como Marx la describe: «La especialidad que consistía en manejar durante toda la vida una herramienta parcelaria se convierte en la especialidad de servir durante toda la vida a una máquina parcelaria. Se abusa del maquinismo para transformar al obrero desde su más tierna infancia en parcela de una máquina (. . .)» (*ibid.*, cap. XV, iv, pág. 955). Según Benveniste, lector de Marx, en el mundo capitalista el fogonero humano es «parcela de una máquina», está «modelado con miras a una función», ni más ni menos que como lo está el encendedor material.

La revolución china es objeto de alusión en un artículo de 1958: «Catégories de pensée et catégories de langue» (*PLG*, págs. 73-4): «El pensamiento chino puede muy bien haber inventado categorías tan específicas como el *tao*, el *yin* y el *yang*, y no ser por esto menos capaz de asimilar los conceptos de la dialéctica materialista o de la mecánica cuántica sin que la estructura de la lengua china sea obstáculo para ello». Alusión tanto más notable cuanto que, a primera vista, desmiente la tesis del propio artículo: sostiene Benveniste que las categorías de Aristóteles dependen de la organización gramatical de la lengua griega, y sin embargo la diversidad de lenguas no es necesariamente obstáculo para la expansión de la doctrina de Marx. Pero la apariencia de contradicción revela un pensamiento dicho a medias. El lector es invitado a deducir que hay una diferencia fundamental entre Aristóteles y Marx: lo que hace a Marx al menos parcialmente independiente de su lengua de origen, el alemán o en general las lenguas indoeuropeas, es simplemente el materialismo científico. Una filosofía idealista como la de Aristóteles depende en

última instancia de esa materia particular que es la sintaxis de las lenguas; la dialéctica marxista, no. Obsérvese la mención de la física cuántica: alusión al premio Nobel de física que en ese mismo año 1958 acababa de ser otorgado a dos chinos; pero obsérvese sobre todo la equivalencia planteada entre el marxismo y la física en relación con la ciencia. Benveniste mismo lo dice en la frase que introduce el ejemplo tomado de los chinos: «Es un hecho que, sometido a las exigencias de los métodos científicos, el pensamiento adopta en todas partes los mismos procedimientos cualquiera sea la lengua en la que elija describir la experiencia. En este sentido, se vuelve independiente no de la lengua sino de las estructuras lingüísticas particulares» (*ibid.*, pág. 74). La conclusión se impone: según Benveniste, la dialéctica materialista es un método científico.

De aquí deriva otra conclusión, más política: la diversidad de lenguas no será obstáculo para la extensión del movimiento revolucionario, pues este último se funda en una filosofía materialista tan científica en su orden como la física. Benveniste lo dice, también en este caso, siempre y cuando se lo lea: «Ningún tipo de lengua puede por sí mismo y por sí solo ni favorecer ni impedir la actividad del espíritu. El vuelo del pensamiento está ligado mucho más estrechamente a las capacidades de los hombres, a las condiciones generales de la cultura, a la organización de la sociedad, que a la naturaleza particular de la lengua» (*ibid.*, pág. 74). Lo cual es, en verdad, una paráfrasis de Marx.

Tras la experiencia del ejército y la prisión, se afirma que Benveniste se apartó de la política (Paul Veyne, comunicación personal).⁴ Yo pensaría más bien que se apartó de la revuelta individual. El texto decisivo se lee en el artículo de 1963, «La philosophie analytique et le langage»: «Cualquiera puede gritar en la plaza pública: "Yo decreto la movilización general". No pudiendo ser *acto* por carencia de la autoridad requerida, semejante afirmación no es más que *habla*; se reduce a un clamor vano, chiquillada o demencia» (*PLG*, pág. 273).

Se puede leer esto como una desautorización de toda forma de compromiso; hasta se lo puede leer como una burla amarga dirigida contra las declaraciones de 1925 y en especial contra «La revolución primero y siempre». Es imposible no contrastar ambos textos: el de 1925 es como un florilegio de esos enunciados performativos cuya teoría propone el artículo de 1963: «declaramos», «rechazamos», «nos comprometemos». Comentario: «Un enunciado performativo que no es acto, no existe. No tiene existencia sino como acto de autoridad» (pág. 273). Nada más claro, en apariencia: quien hace el performativo es el gendarme. En 1925, Benveniste, signatario de una declaración política, está del lado de la chiquillada; la policía militar que le dice «lo arresto» está del lado del acto.

Sin embargo, otra lectura es posible. Es lícito recordar aquí a Sartre cuando escribe, en su prólogo de 1960 a *Aden Arabia*: «Hemos gritado, protestado, firmado, contrafirmado; con arreglo a nuestros hábitos mentales, hemos declarado: “No es admisible. . .” o “El proletariado no admitirá. . .”». Otro florilegio de enunciados performativos, aunque estén en tercera persona. Hasta el punto de que cabe preguntarse si Benveniste no los comenta directamente.¹¹ Sartre concluye: «De dimisión en dimisión, aprendimos sólo una cosa: nuestra radical impotencia» (pág. 15 de la colección «Points»). El mismo movimiento en Benveniste. Ahora bien, Sartre no concluía por ello en el miedo al gendarme. Todo lo contrario.

No supongo, sin embargo, que Benveniste se haya vuelto sartreano en política; supondría más bien que le está respondiendo. En efecto, en ese mismo texto Sartre reivindica la declaración de 1925 (*ibid.*, pág. 17): volver al espíritu de Breton, he aquí la solución (dicho de otro modo: fin del compañerismo de ruta). Pero es justamente esta declaración de 1925 lo que yo considero que Benveniste

¹¹ Véase especialmente la pág. 272, a propósito de los enunciados performativos de tercera persona. No sería la primera vez que Benveniste comenta a Sartre: véase «Les relations de temps dans le verbe français», *PLG*, pág. 244, n. 2, y la alusión apuntada *supra* (pág. 98). Más aún: el retorno del autor de *La conspiración* a la escena literaria e ideológica podía no dejarlo indiferente.

desautoriza en 1963. La hipótesis es simple: vuelto leninista, desautoriza no todo compromiso sino todo compromiso que se limite a la iniciativa solitaria. La palabra *habla* (con bastardillas en Benveniste, pág. 273) tiene su sentido técnico, es decir que no puede interpretarse de otro modo que por referencia a Saussure: lo individual, lo accesorio, lo accidental (*CLG*, I, 3, § 2). Lo inverso de la consigna movilizadora.

En cuanto a la movilización general, otra vez estamos tentados de interpretar: a primera vista, el sintagma designa la movilización militar, que sólo puede ser decidida por un gobierno; de ahí una lectura en cierto modo «institucionalista»: la autoridad oficial —administrativa, gubernamental, estatal— es reputada como el único fundamento efectivo del performativo lingüístico. Pero este mismo sintagma admite una lectura muy diferente: la movilización general de las masas; se comprende entonces la tesis: cualquiera puede decir «yo proclamo la movilización general de las masas» (o «yo proclamo la guerra civil», véase la primera frase de *La conspiración*); si no tiene la autoridad para hacerlo, es nada más que un *flatus vocis* individual («clamor, chiquillada o demencia»). Pero aquí la autoridad no remite al gendarme; remite a la organización de partido.

Benveniste lo da a entender una vez más, a condición de que se lo lea completo: «Un enunciado performativo que no es acto, no existe. No tiene existencia sino como acto de autoridad. Ahora bien, los actos de autoridad son, primero y siempre, enunciaciones proferidas por aquellos a quienes pertenece el derecho de enunciarlos» (pág. 273). Este derecho puede apoyarse tanto sobre una organización revolucionaria de masas como sobre un aparato de Estado.

La posición de Benveniste se dejaría entonces resumir así: Sartre tiene razón al constatar la inanidad de enunciados que, adoptando la forma performativa, no se convierten en actos. Salvo que él no diagnostica la razón: porque no sabe lo que es, lingüísticamente, el hecho de que un enunciado sea también un acto, y porque no conoce (o ya no conoce) políticamente las condiciones del acto. Por

eso vuelve atrás, a 1925. Ahora bien, de 1925 no sacará otra cosa que, una vez más, un clamor. Relectura crítica de aquellos años, pues, y, con ello, autocrítica. Pero en nombre de un partido que se ajustaría a la dialéctica materialista científica. Después de todo, Benveniste habría seguido a su manera la misma senda que la mayoría de los miembros del grupo *Philosophies* al que en otro tiempo había asociado su firma.

Salvo que, según todo indicaría, Benveniste no adhirió al P.C.F. [Partido comunista francés]. Esto se comprendería con facilidad: recordamos que en 1928 el terror comienza a reinar en la URSS y que, en particular, la ciencia lingüística es llamada a ajustarse a las doctrinas de Marr. Entre los enemigos de clase que deberá combatirse en las universidades, los indoeuropeístas se encuentran en primera fila. Por haberse opuesto a Marr, el lingüista Polivanov será acusado de formalismo, exiliado en 1929 y fusilado en 1938, tras enviar su último texto científico a Jakobson en 1937.¹² A Benveniste, amigo de Jakobson e informado por este de los ataques lanzados en la URSS contra el formalismo, le es imposible suscribir esto ni por un solo instante. Desde este punto de vista, la declaración: «Hemos apuntado ante todo a definir estructuras, alternancias, el aparato formal» (*Origines*, pág. 2), suena como una proclama, no menos, por lo demás, que la referencia al indoeuropeo en singular.¹³ Este solo motivo podría ser

¹² Cf. F. Gadet, J. M. Gayman, Y. Mignot, E. Roudinesco, *Les maîtres de la langue*, París: Maspero, 1979; sobre Polivanov y Marr, léanse en particular las págs. 77-85, debidas a Françoise Gadet.

¹³ El empleo del singular podría apuntar igualmente a Meillet, quien prefería hablar de lenguas indoeuropeas, en plural. «La tarea más urgente es restaurar la noción de indoeuropeo» (*Origines*, pág. 1): la frase hace oír un tono polémico. Pese a una afectuosa dedicatoria de alumno a maestro, los especialistas no dejaron de hallar en el prólogo de *Origines* unas cuantas implicaciones hirientes hacia Meillet. En verdad, Benveniste da a entender que entre Saussure y él mismo nada sucedió, salvo la descripción.

La profesión de fe formalista podía resultar chocante tanto en París como en Moscú. Meillet había insistido siempre en el carácter social de la lingüística, y en muchos aspectos es el antepasado intelectual de Marr. El punto es señalado con razón por Lucien Laurat, *Staline, la lin-*

güística et l'impérialisme russe, París: Les îles d'or, 1951, págs. 18-9, y está implicado ya por W. Benjamin en su artículo de 1935, citado *supra*, pág. 16. No se puede excluir una consiguiente influencia; es notable que Meillet escriba en 1932: «La unidad de las lenguas indoeuropeas traduce la unidad de una aristocracia» («L'état actuel de la grammaire comparée», *Linguistique historique et linguistique générale*, t. II, París, Klincksieck, 1938, pág. 165). Señalamiento análogo, con una interesantísima conclusión antirracial, en un texto de 1933 (*ibid.*, pág. 87). Georges Dumézil (comunicación personal) afirmaba que Meillet detestaba los *Origines* de Benveniste, a los que habría considerado como pura y simple «álgebra».

En todo caso, puedo dar testimonio de que, en 1958-1959, Benveniste pasaba por estar «muy a la izquierda»; en el lenguaje de la época esto quería decir ser miembro del P.C.F. o hallarse cerca de este partido.¹⁴ Más aún, después de 1968 el juramento de fidelidad marxista se hizo casi explícito; basta releer en este aspecto el final de la entrevista concedida en julio de 1968 a Pierre Daix, para *Lettres françaises*: «Ciertamente, nunca es muy fácil pasar de un siglo a otro ni de una forma de cultura a la si-

¹⁴ El caso no era raro en lingüística. Aquí conviene recordar el nombre de Marcel Cohen, gramosemitólogo y colaborador de Meillet, a la cabeza del importante proyecto *Langues du monde*. No es excesivo decir que funcionó como el lingüista oficial del P.C.F. Otro ejemplo: André Haudricourt, de talentos múltiples, colaborador constante del *BSL* y de *La Pensée*, revista cercana al P.C.F. Cuando se habla de las relaciones del P.C.F. con la ciencia, se piensa en las ciencias de la naturaleza y sobre todo en la biología; ahora bien, su intervención en las ciencias humanas tuvo un carácter completamente distinto. En lingüística especialmente, las posiciones oficiales fueron a la vez prudentes e instruidas. Reveladora en este aspecto es la conferencia de M. Cohen: «Linguistique et matérialisme dialectique», Gap: Ophrys, 1948; ya antes de la intervención de Stalin de 1950, se menciona el nombre de Marr pero con discreción, si no con reserva. A la inversa, Saussure, Meillet y Troubetzkoy son citados como autoridades y toda la exposición se inscribe en el paradigma estructuralista.

guiente, pero creo que la época favorece estas tomas de conciencia por el mismo hecho de que tantos valores aceptados se ven cuestionados, los sistemas de producción inclusive» (PLG 2, pág. 28). El solo hecho de que esta entrevista exista dice algo de *Lettres françaises* y de la política cultural del P.C.F. en ese momento; pero dice también algo de Benveniste.

Más claro aún es este texto extraído de una comunicación efectuada en octubre de 1968 («Structure de la langue et structure de la société», PLG 2, pág. 92): «Lengua y sociedad evolucionan por separado (. . .) Desde 1917 la estructura de la sociedad rusa se modificó profundamente, esto es lo menos que se puede decir, pero nada comparable sucedió en la estructura de la lengua rusa». He aquí una recuperación directa y consciente de Stalin, «Marxismo y cuestiones de lingüística».¹⁵

El conjunto del artículo (PLG 2, págs. 91-102) merece máxima atención; Benveniste, al construir un dispositivo conceptual de cierta complejidad y de una concisión que no facilita su acceso, termina limitando estrictamente la validez del punto de vista estructural tanto para la lengua como para la sociedad. Encontramos aquí esa proposición cuyo carácter marxista, si no jdanoviano, no se le escapa a nadie: «La lengua puede ser considerada dentro de la sociedad como un sistema productivo: produce sentido» (pág. 100); Benveniste prosigue: «Ella crea objetos lingüísticos que son introducidos en el circuito de la comunicación»; y concluye: «Estamos en el dominio de la economía». Le toca, pues, al concepto de «comunicación» operar las traslaciones entre lengua, sociedad y economía. Así lo había utilizado no hacía mucho Lévi-Strauss (A.S., págs. 95-6; cf. *infra*, pág. 208), pero los fines son distintos. Donde Lévi-Strauss planteaba homologías no orientadas, Benveniste parece hacer jugar la noción de comunicación

¹⁵ Primera publicación en *Pravda*, junio de 1950; reimpresso en múltiples ocasiones; cf. por ejemplo *Les maîtres de la langue*, págs. 198-236; véase en especial pág. 199. Esta recuperación de Stalin se opone también de manera directa, y sin duda consciente, a Meillet: «Los cambios de estructura social se traducen en cambios de estructura lingüística» (lección de apertura del Collège de France, 1906).

restaurando entonces, en términos compatibles con los descubrimientos científicos estructurales, la tesis central de la ortodoxia marxista: la economía como determinación en última instancia. Obsérvese de paso que, para corregir ciertas expresiones de Saussure sobre la noción de valor, se invoca implícitamente la teoría de la plusvalía (pág. 101).

Como si después de Mayo del 68 hubiesen caído ciertas reservas respecto de un partido cuya política en materia de saber y literatura parecía determinada ahora por Aragon, es decir, indirectamente por Jakobson. Este no sería el único ejemplo entre los intelectuales de la época. De todas formas, el cruce entre marxismo y estructuralismo en el punto de la ciencia puede contar a Benveniste entre sus representantes: discreto, cuando no secreto, pero no sin convicciones.

Marxista, apasionado por la poesía, amante de la música contemporánea (estaba abonado a «Domaine musical»),* esto marca la distancia respecto del universitario medio. Queda una cuestión: el judaísmo.

He aquí algunos datos, la mayoría de los cuales se tomaron del artículo de la señora Françoise Bader, «Une anamnèse littéraire d'E. Benveniste», *Incontri Linguistici*, 22, 1999, págs. 11-55.¹⁶ nacido Ezra Benveniste en Alep, en 1902, E. Benveniste se naturalizó en 1924.¹⁷ Lle-

* Nombre de un conjunto instrumental creado bajo la inspiración de Pierre Boulez, dedicado a la nueva música y que desarrolló importantes ciclos de conciertos entre 1953 y 1973. (*N. de la T.*)

¹⁶ Agradezco a la señora Bader por haberme comunicado su artículo y me complazco en señalar el interés y calidad de las informaciones recogidas por ella. Véase igualmente la noticia de C. Charle y E. Telkès, *Les professeurs du Collège de France, dictionnaire biographique 1901-1939*, París: INRP-CNRS, 1988, y F. Dosse, *HS*, t. II, págs. 57-62.

¹⁷ En esta ocasión es cuando cambió su nombre de pila, adhiriendo a los criterios legales entonces vigentes. Benveniste se había acostumbrado a hacer constar sólo la inicial, sin acento agudo; en las pruebas tachaba toda mención explícita (F. Bader, *ibid.*, pág. 42). Salvo en la cita de la pág. 92, donde he conservado la ortografía de Meillet, respeté esa decisión. Obsérvese, por otro lado, que Emile es más latino que cristiano. (Es costumbre en las publicaciones francesas —no así en las

gado en 1913 a París, provisto aparentemente de una beca de la Alliance Israélite Universelle, cursó sus estudios secundarios en la Ecole Rabbinique de France. Cabe suponer que estaba destinado a hacerse rabino; en todo caso, rompió con la Ecole Rabbinique al terminar el bachillerato y optó por los estudios universitarios públicos (Sorbonne, Hautes Etudes, agregación). En particular, se inscribió en 1918 en el curso de Meillet de la EPHE. En 1926 entrega sin embargo un artículo a la *Revue des études juives*, en homenaje a Israël Lévy, gran rabino de Francia e importante referente de la Alliance Israélite Universelle (*Revue des études juives*, 82, págs. 55-7).

Artículo curioso por cuanto trata de la transcripción al hebreo de la palabra *Rabmag*, título ostentado por uno de los príncipes babilonios que acompañan a Nabucodonosor en la toma de Jerusalén (Jeremías, 39, 3). Como si el autor no aceptara hablar de las antigüedades judías sino en la estricta medida en que entran en intersección con el mundo no judío. En verdad, este artículo de la *Revue des études juives* pertenece tan poco a los estudios judíos que será incluido como apéndice en una entrega de las Publications de la Société des Etudes Iraniennes: *Les Mages dans l'ancien Iran*, París: G.-P. Maisonneuve, 1938, con este comentario: «Reproduzco aquí tal cual un artículo publicado en la *Revue des études juives* y que, referido a un problema que suele plantearse a propósito de los Magos, tiene aquí su puesto». Es difícil no entender que en otra parte, o sea, en la *Revue des études juives*, no tenía justamente su puesto. Equipado en apariencia para hacerse practicante de la ciencia del judaísmo, destinado tal vez a ello por ciertos protectores, Benveniste no le consagró al parecer ni quince minutos de esfuerzo: se interesa casi exclusivamente por el dominio indoeuropeo y, fuera del mundo indoeuropeo, el mundo judío no lo retiene. Parece que algunos miembros de la comunidad judía de lengua francesa no se lo perdonaron nunca.

españolas— hacer figurar el acento de una vocal cuando esta letra, en mayúscula, es la inicial de un nombre propio. (*N. de la T.*)

Nada más arriesgado que interpretar un silencio. En su artículo de *Incontri Linguistici*, la señora Françoise Bader se volcó a ello reuniendo indicios sacados de dos de los pocos textos propiamente literarios de Benveniste: la reseña de la traducción de los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge* de Rilke por Maurice Betz, publicada en el primer número de *Philosophies* (marzo de 1924), y «L'eau virile», publicado en 1945 en el único número de *Pierre à feu, Provence noire*, revista surgida de la Resistencia. Sin objetar en absoluto el fundamento de su análisis ni sus conclusiones —algunas suscitan la convicción—, tomaré un camino diferente.

El libro *Noms d'agent et noms d'action* fue publicado al terminar la guerra, en 1948. El prefacio se limita a efectuar una mención harto escueta de los acontecimientos. Pero en el discurrir del texto algunos pasajes llaman la atención. En particular uno ya notable por el uso que se hace en él de la inversión de sentido (cf. *supra*, págs. 78-9). La cuestión planteada atañe a la palabra *nemesis*: su formación es límpida, se trata del derivado nominal del verbo *nemô*, «repartir según la ley». Pero ¿cómo explicar el sentido? «Entre *nemô* que indica “reparto” y *nemesis* “indignación, celos”, ¿qué relación hay. . .?» (pág. 79). Para resolver la cuestión, Benveniste construye un razonamiento que pone en juego la estructura de las representaciones colectivas. Un rodeo esclarecedor pasa por la palabra *aidôs*: «*aidôs* designa el sentimiento colectivo del honor y las obligaciones que resultan de este para el grupo. Pero este sentimiento cobra vigor y estas obligaciones son sentidas más vivamente cuando el honor colectivo es lesionado. Entonces el “honor” de todos, escarnecido, pasa a ser la “vergüenza” de cada uno» (pág. 79). Más allá del estilo fuertemente hegeliano del dispositivo, nos inclinamos a detectar una alusión a Vichy. Así como nos inclinamos a reencontrar la Resistencia en la frase: «Invocar el “honor” significa que se ha sufrido una afrenta» (pág. 80).

Efectuado el rodeo por *aidôs* y algunos empleos latinos paralelos, el razonamiento vuelve a *nemesis*. Razonamiento singular, en verdad, puesto que debe dar intervención a una entidad no documentada y reconstruida por es-

tricta analogía: tuvo que existir, dice Benveniste, una palabra *nemesis* derivada directamente de *nemô*, «repartir según la ley», y que significara «justa repartición». Esta palabra no documentada «ha tenido que servir de consigna cuando alguien debía elevar una queja por una atribución injusta» (pág. 80). Hasta aquí el análisis puede leerse a partir del marxismo, o literalmente a partir del *Manifesto*. El término «consigna» suscita una imagen de banderas con la insignia «Nemesis» como señal de reunión, como en otros tiempos llevaron «Justicia» o «Libertad».

En este momento, sin embargo, asoma una extraña novedad. Tan profunda, en verdad, que la confusión se acentúa cuanto más se la examina. Benveniste vuelve sobre *aidôs* y alega un ejemplo de *La Iliada*, 17, 336: *aidôs men nûn hède Ilion eisanabènai*, «nuestro honor se pone en juego si subimos a Ilion» = «para nosotros, perder terreno es una vergüenza». ¿Alusión a la extraña derrota del 40? No es posible excluirlo; si nos remitimos al texto, se trata de un discurso que Eneas dirige a Héctor y los demás jefes troyanos en el momento en que parecen dispuestos a aceptar la derrota y replegarse tras los muros de Ilión, la ciudadela que domina Troya.

Pero consideremos lo que sigue; tomando a Homero por modelo, Benveniste inventa de arriba abajo un análogo que implica *nemesis*: «Podemos imaginar una locución tal que **nemesis esti hèmeas toiaut'algea paskhein*», literalmente: «la justa repartición es puesta en juego si padecemos tales sufrimientos». Se debe medir exactamente lo que sucede: no sólo la locución no existe en griego tal como lo conocemos, sino que no puede existir en el griego homérico por cuanto la palabra *nemesis*, formada por tres breves, no entraría en el verso delante de una vocal; conclusión: *nemesis esti* no puede de ninguna manera ser homérico. Sin embargo, Benveniste se planta cabalmente como continuador de Homero; puestas aparte las dos primeras palabras, inventa un fragmento imaginario de griego cuidadosamente imitado en la morfología y el metro¹⁸ para

¹⁸ *Hèmeas* y *algea* son formas propiamente homéricas; la secuencia *hèmeas toiaut'algea paskhein* constituye, mediando la sinéresis usual

ilustrar un empleo del que no existe ningún vestigio efectivo. Más que en la paleontología de Cuvier, debe pensarse en el eslabón faltante de Darwin, si no en el doctor Moreau.

Ahora bien, el fragmento recompuesto introduce, surgido en cierto modo de ninguna parte, un pronombre de primera persona del plural: *hèmeas*. Este pronombre no existe en el ejemplo real que se entiende sirve de modelo; no es en absoluto necesario para la construcción sintáctica ni es en absoluto necesario para la demostración. Sin perjuicio de inventar una frase, Benveniste era libre de elegir una segunda o una tercera persona o, como su modelo Homero, podía prescindir de toda expresión abierta del sujeto del infinitivo *paskhein*. Porque debemos ser claros: el paralelismo de las traducciones encubre una disimetría radical; en *La Iliada*, 17, 336, el «nosotros» no existe; sólo las reglas del francés arrastran al traductor a expresarlo (y no todos los traductores lo hacen; por ejemplo, E. Laseyre en la edición Garnier-Flammarion).

Podemos ser aún más precisos; en Homero no hay expresión abierta del sujeto porque la situación de habla es suficiente: Eneas se dirige a los suyos, a los que comparten su combate; lectura más patente aún en el comentario de V I, pág. 340: «Cuando un guerrero incita a sus compañeros desfallecientes gritándoles: *jaidôs!*, los convida al sentimiento de esa conciencia colectiva, del respeto a sí mismo que debe reforzar su solidaridad». En el griego de Benveniste, la expresión abierta del «nosotros» implica una situación de habla exactamente opuesta: los que

en *hèmeas* y la elisión cuidadosamente apuntada por Benveniste, un tercio final de hexámetro. En cambio, no se evita el hiato en *nemesis esti hèmeas*, lo que podía lograrse fácilmente con ayuda de una /n/ móvil (*estin*). Indice de que *nemesis esti* está fuera de metro y de que, recíprocamente, las palabras siguientes forman metro. Extraño encuentro con las manipulaciones de Saussure incluso antes de que nadie pudiese tener la menor idea de ello. Aunque no todos los lingüistas se sirvan del encriptado, en general no es ilegítimo sacar conclusiones a partir de sus ejemplos. Para recordar un pasado no tan lejano, ciertos lingüistas norteamericanos amenazados por el macartismo o, más tarde, opuestos a la guerra del Vietnam, deslizaban en sus ejemplos alusiones políticas reconocibles.

dicen «nosotros» (son necesariamente varios: no hay «nosotros» de autor en griego) se dirigen a un «vosotros» que está separado de ellos; de hecho, se dirigen precisamente a los que les hicieron daño.

Es el momento ahora de prestar atención a otra diferencia que distingue el ejemplo auténtico del ejemplo ficticio. En el primero, el verbo está ausente; en el segundo, el verbo *esti* está presente. En términos técnicos, Homero escribió una frase nominal: *aidôs*; Benveniste, una frase verbal: *nemesis esti*. Ahora bien, dos años después Benveniste publicará un artículo titulado «La phrase nominale» (PLG, págs. 151-67). Demuestra aquí que los dos tipos de frases tienen empleos y valores semánticos enteramente distintos. Tomando apoyo en el griego y sobre todo en Homero, explica que la frase nominal posee dos características: «1º está ligada siempre al discurso directo; 2º sirve siempre a aserciones de carácter general e incluso sentenciosas» (pág. 162). Ella «apunta a convencer enunciando una “verdad general”»; «plantea una relación intemporal y permanente que actúa como un argumento de autoridad» (págs. 162-3). La frase verbal, por el contrario, «conviene a la narración de un hecho, a la descripción de una manera de ser o de una situación» (pág. 162); «la frase con *esti* apunta a situaciones actuales» (pág. 163). En Homero, Eneas puede invocar el *aidôs* en frase nominal porque aquellos a quienes se dirige comparten no sólo su combate sino también sus ideales; puede esperar legítimamente convencerlos por la mera proclamación del nombre. En su griego personal, Benveniste suscita un grupo anónimo que se dirige a quienes no comparten nada con él: ni las desdichas que sufre ni el ideal de justicia que le permite invocar la *nemesis*. Los interlocutores no comparten nada con el grupo que habla porque son los autores de la desgracia del grupo y porque no tienen ninguna idea de la justicia. *Aidôs*, en Homero, constituye por sí solo una frase nominal que basta para sentar autoridad; *nemesis esti*, en Benveniste, enuncia una constatación, actual, de la que ni siquiera se intenta convencer a los interlocutores.

¿Es excesivo percibir en este «nosotros» y en este verbo explícitos a la vez la queja —en el sentido legal— de un

sujeto singular injustamente tratado por pertenecer a cierta colectividad, y la queja de una colectividad injustamente separada de otra de la que creía formar parte? ¿Es incluso excesivo interpretar en sinonimia el *nous* (en uso directo) del francés introductivo [«nosotros», en castellano]: «nosotros podemos imaginar, etc.» y el «nosotros» (en uso indirecto) del griego fabricado? De tal manera que el *nosotros* del lingüista que inventa *hèmeas* deviene, por retroacción, un «nosotros» de colectividad y no un «nosotros» de autor. La hipótesis se refuerza cuando leemos la paráfrasis que se encadena y que introduce un «se»: «Se evoca la “justa repartición” en una circunstancia en que la justa repartición es conculcada; por lo tanto, “nosotros tenemos derecho a indignarnos por nuestra suerte; nosotros la encontramos inmerecida”». Una vez que está presente el «se», nace un contraste pertinente entre «se» y «nosotros»: mediante este contraste, Benveniste da a entender que al decir «nosotros», sea en uso directo o en uso indirecto, habla como persona y en su propio nombre. Al modo de la constatación y no de la persuasión.

Hasta en la reserva de buen tono académico reaparecen los acentos de la carta a la UGIF* de 1942, así como el *nosotros* que la escandía: «Israelitas franceses, nosotros nos dirigimos a vosotros, etc.». El Homero seudoepigráfico se explica entonces por entero; no comprende más que una sola locución recompuesta y esta se interpreta por sí sola; el daño que invoca, no reparado y tal vez irreparable, no tiene más sustancia que la expresión misma del «nosotros». Consiste solamente en esto: haber obligado a ciertos sujetos a decir por sí mismos «nosotros» en separación de aquellos a quienes se dirigen y de quienes creían ser semejantes. Por un reflujo análogo al que Lacan señalará pronto en el *Cogito* cartesiano, el determinativo de recuperación *toiauta* («tales») en *toiaut'algea paskhein*, «padecer tales sufrimientos», retoma nada más y nada menos

* Sigla de la Union Générale des Israélites de France: institución de triste memoria creada en 1941 a instancias de las SS, bajo el régimen de Vichy, destinada supuestamente a proteger a los judíos amenazados; fue, de hecho, colaboracionista con el nazismo y cómplice de sus crímenes. (N. de la T.)

que el proferimiento de *hèmeas*. Engarzado en el texto, el subtexto dice: *nemesis esti hèmeas*, «la *nemesis*, somos nosotros». Más exactamente: en el «nosotros» reside el daño que nos hacéis; vuestro crimen es habernos obligado a decir «nosotros» de nosotros mismos; cada vez que profiramos esta palabra, haremos oír vuestra injusticia y nuestra cólera. No para convenceros —porque ya no hay nada de común entre vosotros y nosotros—, sino para que lo constatéis.

Cada vez, pero en verdad una sola vez. En el *Vocabulaire* de 1969, los análisis de *aidôs* y de *nemô* vuelven a mostrarse idénticos pero ya no se menciona *nemesis*, salvo en una nota que remite precisamente al texto de 1948 (V I, pág. 85). Este es, por lo tanto, único. Es, en sentido propio, el texto subsiguiente a la guerra y destinado a cerrar tanto como abre. A la sombra de su ciencia, entremezclando las propiedades pronominales de las lenguas, deslizándose del discurso directo al indirecto, el erudito lingüista habla de sí mismo y de los suyos en nombre de una justicia a la que sólo las víctimas otorgan peso. Como marxista y como judío perseguido, pero como judío que ya no encuentra más que un griego ficticio para romper imperceptiblemente el silencio. Una sola vez. «Esa puerta te estaba destinada a ti solo. Ahora, me marchó y voy a cerrarla. . .», dice el guardia.

Como vimos (cf. *supra*, págs. 80-1), Benveniste concedía máxima importancia a cierto modo de razonamiento lingüístico que podría ser muy bien el estricto inverso de la distribución complementaria. Esta última infiere de la diferencia completa de propiedades y contextos la identidad completa de los objetos: según Jakobson y Lotz, la /h/ y la «e muda» en francés forman un solo y mismo fonema porque satisfacen tres condiciones: 1) no se parecen; 2) no aparecen en los mismos contextos (no hay intersección); 3) la suma de sus contextos abarca el conjunto de contextos posibles para un fonema en la lengua. Benveniste infiere, por contraste, la diferencia completa a partir de la semejanza completa, violando así el principio leibnizeano de los Indiscernibles: en indoeuropeo hay dos *domos*; de-

signan el mismo objeto material y tienen la misma forma pero son, lingüísticamente, dos. En verdad, he aquí una consecuencia inadvertida de la definición estrictamente saussureana del ser lingüístico: si el ser lingüístico se define por su posición en un sistema de diferencias, entonces dos seres lingüísticos podrán ser diferentes *sola positione*.

Lo cierto es que Benveniste parece ser el único lingüista que, llegado el caso, hizo de esto un uso demostrativo. Llamé antes la atención sobre la singularidad del razonamiento. Al elevarlo al rango de síntoma, formulé el anhelo de que algún Freud moderno propusiese a su respecto una interpretación. A falta de algo mejor, propondré hoy la mía. Reconozco en ella, transpuesta al formalismo lingüístico, la cuestión judía por excelencia.

La semejanza absoluta como principio de la diferencia absoluta, tal es el pivote del razonamiento benvenisteano. ¿No es esto una recuperación del furor de Shylock en una lengua serena? No existe una propiedad que no sea común a judíos y cristianos, dice Shylock, y hace una lista que arranca las lágrimas. De aquí concluye no en la caridad universal, como hubiese hecho san Pablo, sino en lo irreconciliable de la división y de su propio reproche; donde, por otro camino, volvemos a encontrar *nemesis*, tema de la obra por todas las acepciones del término: «justo reparto», «reparto legal», «celos», «cólera». Si nos atenemos a la letra de su deducción de ciencia, Benveniste concluye como Shylock y no como san Pablo: más semejantes son, más separados estarán.

De la distribución complementaria Borges había hecho relato en *Los teólogos*; de la absoluta no identidad de los semejantes hizo relato en *Pierre Ménard, autor del Quijote*. Si, a su manera, se acepta proyectar por un momento el dispositivo estructural sobre figuras humanas, ¿no se encuentra en las «homofonías radicales» de Benveniste el fondo del marranismo? ¿No se encuentra el fondo del marranismo moderno en que se convirtió la asimilación después de 1945?

Ello no impide reconocer aquí el paradigma del marxismo sin partido: simétrico inverso del intelectual Perro guardián —donde reaparece Nizan—, el marxista sin par-

tido se le opone más cuanto más se le parece; revestido con los ornamentos del brillo académico, se disocia de ellos en la medida exacta en que lo hace todo para merecerlos y ostentarlos. Un marranismo político, como hay un marranismo de los ritos.

El estructuralismo permite, y esta es su fuerza, separar una de otra la cuestión de la semejanza y la cuestión de la identidad. Este fue el gesto decisivo de Saussure, que tal vez perdió la razón por su causa, igual que Hamlet, a quien cita. Sea que la desemejanza devenga prueba de identidad, sea que la semejanza completa señale la no identidad absoluta: posibilidades teóricas y empíricas sin precedentes. No decidiré si estas posibilidades son o no son ilusiones de la razón; sé solamente que los más grandes actores del programa estructuralista sacaron de esto conclusiones que excedían el estricto manejo de las literaturas. Declararé gustoso que Benveniste fue entre ellos el único que, sabiéndolo o no, sacó de allí una respuesta a la cuestión judía. Y, en el mismo movimiento, una respuesta a la cuestión política. Respuestas que nadie oye, a preguntas que él se cuidaba de no plantear jamás en público porque justamente articulaban, reducidas por él a una sola, su cuestión propia: la que sólo se planteaba a sí mismo. Si se la planteaba.

Barthes I

Una cesura de inteligencia¹

En los años 50, una exposición inteligente se reconocía por ciertos rasgos: los objetos tratados tenían que ser de grandes dimensiones, a escala de los continentes y de los dramas históricos de la hora; en cuanto al método, correspondía al revelamiento crítico: exhumar los secretos escondidos tras las más sólidas apariencias; demostrar que esos secretos desgranaban cobardía, bajeza o simplemente estupidez de alguna conciencia. Por último, en un momento decisivo, debía quedar claro que se había tenido suficientemente en cuenta la urgencia histórica.

La inteligencia era crítica. Era Asmodeo turbando la paz de las familias dormidas, arrancando los techos de las casas burguesas para que se vieran los escándalos que escondían. De ahí que adquiriese a menudo un tono sardónico y un aire entendido. La prueba de lo verdadero era que fuese a la vez vergonzoso y oculto: quien hubiese encontrado lo vergonzoso y lo oculto se aseguraba al mismo tiempo de haber tocado la verdad. Quien deseaba lo verdadero no podía sino ir sin cesar de un estrato inferior a otro más inferior todavía, hasta alcanzar el trasfondo, pero este trasfondo era infinito: *Abgrund* era la palabra clave de la hora, fuese metafísica (inteligencia heideggeriana) o histórica (inteligencia hegel-marxista).

Como los cánones de la belleza, los de la inteligencia pueden cambiar. Proust evoca esos virajes por los que un gran pintor propone una imagen de mujer que al principio nadie reconoce ni por mujer ni por bella. Hasta que un día

¹ Texto publicado en *Le Magazine Littéraire*, 314, octubre de 1993, pág. 49. Ligeramente modificado.

la calle parece poblada de Greuzes o Renoirs. Ocurrió asimismo que, cierta vez, la inteligencia se descubrió siendo muy distinta de lo que se creía. Objetos de pequeña dimensión que no debían medirse necesariamente por el patrón de la geopolítica. Un método finitista y constructivo: analizar un objeto en su delimitación propia respetando los topes estrictos de su definición. Por último y sobre todo, una rehabilitación de las superficies: lo verdadero puede estar oculto, pero lo estará justamente por su exceso de evidencia; inteligencia es ver lo que se ve en su disposición inmediatamente dada, sin apresurarse a ceder a las demandas del trasfondo; lo profundo revela no diferir en nada de las superficies: constituye una superficie, plegada de otra manera. Mundo sin trasudor, sin ocultación, sin infierno.

De este cambio, Barthes fue el artesano. Su seminario en Hautes Etudes, el rumor que partió de él, los discípulos que se formaron en él, los escritos que nacieron en él, todo esto, casi en un día, bastó para dejar obsoletos los rasgos de la inteligencia pasada.

Acontecimiento más extraño aún por cuanto también Barthes había pertenecido al pensamiento de las exhumaciones; incluso había sido uno de sus exploradores más admirados. Más atrevido, más joven, más incisivo que todos los demás pero, justamente por estas razones, capaz de continuar, exacerbándolo, el gesto de Asmodeo. Por ejemplo, ¿no consistía *El grado cero* en avanzar un grado el movimiento iniciado por Sartre en *¿Qué es la literatura??*: Sartre se había detenido al borde de la lengua, Barthes aplicaba el acero de la inteligencia exhumadora a la materialidad de las palabras y frases; osaba afirmar que la literatura, como forma ideológica, implica decisiones sobre la escritura: y recíprocamente, que toda decisión de escritura comporta una ideología.

De igual modo las *Mitologías*, en su primera parte, parecían atenerse al método de las exhumaciones, pero extendiéndolo. Se revelaban los resortes de lo que forma la vida cotidiana: lo que se habla en el diario, las gacetillas, la cara de las estrellas, etc. Podía pensarse en Mallarmé y

reconocer aquí una suerte de *Ultima moda** apropiada para los tiempos de Lazareff y de Raymond Cartier. Sobre todo, se podía reconocer el ejercicio más atrevido de una inteligencia crítica más minuciosa.

Sin embargo, un lector atento podía percibir acentos un tanto sorprendentes. Podía incluso, desplazando muy ligeramente su mirada, descubrir figuras antinómicas de las que había creído reconocer hasta entonces. Ese gusto por lo finito tan diferente de las infinidades sartreanas, esa voluntad de construir matrices cerradas y no obstante exhaustivas, esa atención a la materialidad de lengua. El dispositivo de *El grado cero* mencionaba aún a Marx, pero los nombres de lengua, habla, escritura, venían de otro lugar. A la primera parte de las *Mitologías* le sucedía una segunda que resumía toda mitología posible en el empalme de un metalenguaje sobre un lenguaje-objeto, es decir, en una máquina a la vez mínima y poderosa.

Más turbador sin embargo, el *Michelet*; el autor examinado se descubría embargado por una enumeración de adjetivos donde la mayúscula conceptual afectaba a vocablos surgidos de las sensaciones corrientes: lo Húmedo, lo Seco, etc., de modo que las mayúsculas más habituales (la Mujer, Francia, Robespierre) se volvían imprecisas y se connotaban a su vez por una inquietante extrañeza. Esta vez la inteligencia ya no parecía destinada a perseguir algún vergonzoso secreto; las categorías con mayúscula no tenían nada de rumores de alcoba (no se habla en Barthes de las intimidades conyugales de Michelet, que pronto serán tan comentadas). Hasta cabe preguntarse si estas categorías se hallaban ocultas; era más correcto tenerlas por inmediatamente dadas. Además, había que tomar las palabras de Michelet al pie de su letra, pero esto la inteligencia del momento no sabía hacerlo.

Se percibían aún en el horizonte las animalidades enormes y blandas del hegelo-marxismo, pero daban paso insensiblemente a siluetas nuevas: autómatas de baja estatura cuyos engranajes simples emitían un ruido tan suave y apacible como el de una bicicleta de competición.

* Alusión a *La dernière mode*, revista publicada por Mallarmé en 1874, de la que salieron unas ocho o diez entregas. (*N. de la T.*)

Sin discernir bien lo que sucedía dentro de sí, el joven lector se sentía a la vez extenuado por un esfuerzo imprevisto y apaciguado al oír sonoridades inusuales.

Luego vinieron los años 60, que confirmaron la sospecha: en Barthes, la inteligencia había cambiado decididamente de acentos. La lingüística, se lo recuerda, ofreció una especie de protección de ciencia. Era la lingüística de aquella época, Saussure releído por Jakobson y Hjelmslev. Brillante y creativa, estaba persuadida de que, partiendo del concepto de signo correctamente definido, brindaba un método general de conocimiento y de que tenía derecho a legislar sobre todos los objetos humanos posibles. Más aún, el signo proponía una forma nueva de existencia objetiva que liberaba de los abismos y las infinidades. Que el objeto encuentre en sí mismo su definición suficiente, como la lengua; que se lo considere desde el punto de vista de su carácter finito (*sub specie finitatis*) y de su constructibilidad, como los paradigmas de lengua y los pares mínimos; que ningún objeto sea una Cosa casi trascendental, así el Lenguaje quedaba despedido: el momento estructuralista fue esto. Se podría reconocer en él un momento de superficies y horizontalidades opuesto a los tiempos del *Abgrund* de los que se emergía. Sobre todo, se podría reconocer en él un momento de recreación, a salvo de las urgencias y sus convocaciones.

Siempre he pensado que 1968 produjo como una grieta en el dispositivo. No es que Barthes haya hablado alguna vez contra los acontecimientos; no es que no conociera después de 1968 sus éxitos más clamorosos: ¿no pasó a ser entonces una suerte de príncipe de la Juventud? Pero el retorno de la política en su forma absoluta tenía que importunarlos pues traía consigo el retorno de lo Infinito y de las profundidades. Por contragolpe, el momento estructuralista, convertido en potencia académica, perdía la vivacidad que le había proporcionado su encanto. Puede afirmarse que escapó difícilmente a la frivolidad y al tedio. Japón ofreció una escapatoria; heroica, no fue definitiva. *El imperio de los signos* no resuelve nada.

Es notable que R. Barthes haya salido entonces al paso. Arrojó a la cara de los nuevos infinitistas y de los nue-

vos *écolâtres** los significantes del placer y del fragmento. Siempre había reivindicado el derecho a encoger los objetos hasta dimensiones finitas; ahora hacía valer este derecho en los lugares de lo Infinito como tal. Porque el Amor, en esa ocasión, no nombraba otra cosa. No sorprenderá que lo finito, al encontrarse con lo Infinito, se quebrara en mil astillas orladas de falta. Que el discurso amoroso permanezca en estado de horizonte cada vez más lejano, que se separe para siempre del texto, es decir, del placer, que el placer sea un texto y el amor un discurso inalcanzable, que no haya texto apropiado para lo infinito, que si se quiere hablar de lenguas se deba renunciar a lo infinito: y lo que es igual, renunciar al amor, y lo que también es igual, renunciar a un discurso que no sería del fragmento; he aquí lo que dibujaba el último Barthes, una figura a la vez patética y apacible.

A partir de ella se comprendía mejor el momento anterior y la razón por la que contó tanto en él la lengua; al menos, tal como Saussure la había desgarrado, por medio del signo, del indefinible lenguaje. Barthes había hecho de ella un refugio contra lo infinito. Queremos decir lo infinito moderno y sus variantes para el cuerpo: la muerte, el amor, la libertad, es decir, las cadenas (*Sade, Fourier, Loyola*). No se puede dejar de pensar en la fe jakobsoniana y en la principal de sus tesis: hay un reino material de las simetrías y este reino es la lengua; ahora bien, la simetría enuncia que no hay *apeiron* y que el talismán de la felicidad, para los cuerpos y los corazones, reside en lo finito.

Pero el destino de toda fe es extinguirse. La fe jakobsoniana no fue una excepción. Algún día debía fallarle a Barthes el lingüista: nada garantiza, frente a la ciencia, que la lengua esté efectivamente gobernada por la simetría; nada garantiza tampoco que el signo sea su principio último; en todo caso, nada dice que, en tanto materialidad, la lengua se deje válidamente separar del lenguaje y nada dice que el lenguaje no exista como una cosa en el

* El término, utilizado aquí en sentido figurado, designa a los eclesiásticos que dirigían las escuelas adjuntas a las catedrales en la Francia del siglo XII. (*N. de la T.*)

universo infinito. Ahora bien, si existe como una cosa, nada dice que el lenguaje ofrezca el refugio que fuere contra lo infinito que fuere.

¿Se estará reencontrando a Epicuro y Lucrecio, doctri-
narios del placer y la literalidad? Se inclina uno a reconocer en la locución *El placer del texto* dos temas epicúreos capitales: el del placer, ciertamente, pero también el del texto, puesto que la naturaleza, reducida a los átomos, se compone del mismo modo que un texto se compone de letras. Si Lucrecio tiene razón, sólo existen las cosas, pero para Roland Barthes lo que existe como cosa, puesto que existe, es por principio ausencia de refugio. Así leía él no hace mucho el *Nouveau Roman* y singularmente a Robbe-Grillet. Entonces no hay más refugio que lo que no existe. Yo supondría de buen grado que Barthes llegó precisamente a esta conclusión: sólo el signo es refugio, en la medida exacta en que el signo no existe como una cosa y lo que no existe como una cosa, no existe en absoluto. Puede suceder empero que, al abrigo de lo que no existe, exista el placer. Esto requiere como mínimo no soñar ni con el amor ni con la libertad, salvo por los fragmentos que suscitan; ahora bien, los fragmentos existen como cosas y no protegen.

Barthes II

Del signo a los signos¹

Nada más revelador que cierta entrega de la revista *Arguments*: la de los trimestres tercero y cuarto de 1962. Se encuentran aquí algunos textos marcados todavía por el sello del *Abgrund*, donde se mueven las grandes animidades; basta recordar el título de las dos primeras secciones: «La cuestión política», «La civilización técnica». Se encuentra también la primera publicación en francés del artículo «Lingüística y poética» de Roman Jakobson; se encuentra, por último, «La imaginación del signo», de Roland Barthes: texto corto, aún tentativo, pero decisivo. Barthes se despide aquí de lo que había dominado los tiempos que se acababan: «La conciencia simbólica [del signo] implica una imaginación en profundidad; ella vive el mundo como la relación de un superficial y un *Abgrund* multiforme, masivo, poderoso (. . .) la relación de la forma y el contenido es relanzada sin descanso por el tiempo (la historia), la superestructura es desbordada por la infraestructura sin que jamás se pueda aprehender la estructura misma» (*ibid.*, pág. 120). Puerta que se cierra y puerta que se abre a las nuevas imaginaciones del signo: conciencia paradigmática y conciencia sintagmática. No sorprenderá que esa entrega fuese también la última; la revista decidía cerrar. Habiendo pretendido ser y habiendo sido revista de la inteligencia crítica, comprendió que la inteligencia cambiaba de lugares y de palabras.

Las palabras maestras, aún no se sabía, se presentía solamente, serían las de signo y semiología. Venían de los lingüistas. Lo extraño es que los lingüistas no hacían na-

¹ Texto inédito.

da con ellas. Del signo, casi no se ocupaban; les interesaban solamente las operaciones que el signo pretendidamente saussureano autorizaba: la sintagmática y la paradigmática, la conmutación, el análisis en rasgos, etc. En cuanto a la semiología, es propiamente el descubrimiento de Roland Barthes. Era en Saussure un nombre y un programa, pero los lingüistas habían descuidado el nombre y dejado el programa sin herederos. Si los más saussureanos de ellos se dedicaban poco al signo en sí mismo, *a fortiori* iba a ser igual con la semiología: construir una ciencia nueva de la que la lingüística sería solamente una rama y que se habría llamado semiología, en esto ellos no pensaban. En verdad, el concepto de estructura lo había eclipsado todo, tanto los análisis lingüísticos *stricto sensu* como la extensión de los métodos lingüísticos a otras ramas del saber. Lévi-Strauss o Dumézil razonan en términos de estructura y no en términos de signo. Considerar las organizaciones antropológicas como estructuras pasibles de un análisis homólogo al análisis fonológico: tal era la consigna de los nuevos saberes. Pero no plantear las organizaciones antropológicas como organizaciones semiológicas.

En este aspecto, la intervención de Barthes fue singular; todo se presenta como si, respaldado en la estructura, al promover el signo la hubiese puesto a la zaga. Como si hubiese hecho jugar al signo contra la estructura. Benveniste lo dará a entender unos años después: léanse sus declaraciones de 1968 a Guy Dumur, *PLG 2*, págs. 33-4.

¿Cuál era, pues, el *agalma* precioso encerrado en el interior del signo, de apariencia tan austera, como en el interior de los silenos Alcibíades había hallado divinidades? En verdad, sólo la semiología permitía advertirlo; en esto residía su fuerza incomparable: «Se puede (. . .) concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social; ella constituiría una parte de la psicología social (. . .) La llamaremos semiología» (*CLG*, I, 3, § 3). Todo se aclara: así definida, la semiología hacía del signo una llave suprema; gracias a él se cruzaría la puerta que separaba el tiempo de las grandes animalidades que sucedió a 1945, de los tiempos futuros. De estos no se sabía lo

que iban a ser. Tampoco se sabía lo que iba a ser la semiología misma: «Puesto que todavía no existe, no puede decirse lo que será; pero tiene derecho a la existencia, su lugar está determinado de antemano» (*CLG, ibid.*). La postura es reasumida con plena conciencia por Barthes en su presentación del número de *Communications*, «Recherches sémiologiques» (4, 1964). Los tiempos estaban, pues, abiertos y el discurso que los aprehendería debía estarlo también. Pero sin traicionar lo que había contado en el tiempo anterior: se trataba más bien de retenerlo, inundándolo a la vez de luz. Como en los nuevos filmes del momento, donde el blanco devoraba al negro.

Por un encuentro que sin duda no debía nada al azar, el más formalista de los lingüistas estructurales brindaba justamente, de la llave suprema, el dibujo que le permitiría girar sin trabarse. Según Louis Hjelmslev, la lingüística estructural podía y debía construir su método de manera tal que pudiera prescindir del menor recurso directo a la sustancia sensible (sustancia fónica o realidades designadas); proponía de este modo un saussurismo depurado a sus ojos de todo residuo empirista. Pero fue también él quien definió las nociones de «lenguaje-objeto», «metalinguaje», «denotación», «connotación» (homónimas pero no sinónimas de las nociones lógicas), donde las *Mitologías* hallaron, en parte *a posteriori*, su utillaje formal.² Por último, fue él quien dio total licencia para analizar en el mismo movimiento estructuras de lengua y estructuras de sociedad; es así esencial el artículo «Pour une sémantique structurale» (artículo de 1957; incluido en L. Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Copenhague, 1959, págs. 96-112). Bajo el nombre técnico de «semántica», se trata en rigor de un sistema de análisis formal de las realidades co-

² Cf. L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, París: Minuit, 1968, págs. 155-67. El original danés se había publicado en 1943. La mayoría de los lectores franceses recurrieron a la traducción inglesa de 1963. Cf. igualmente Hjelmslev y Uldall, *Outlines of Glossematics*, Copenhague, 1957, y sobre todo «La stratification du langage», artículo publicado en francés en 1954 en *Word*, X, págs. 163-88, y plenamente accesible al público cultivado francés. Incluido en *Essais linguistiques*, págs. 36-81.

tidianas, en tanto estas son el *designatum*, el «contenido» de la lengua, que es su «expresión». Serán analizables, sostiene Hjelmslev, si y solamente si se les aplican los procedimientos técnicos —conmutación, sustitución, análisis en rasgos— que fueron definidos para la expresión de lengua.

Obsérvese la proposición: «Ya no debe decirse que en determinada sociedad el perro es el animal despreciado sino, inversamente, que el animal despreciado es el perro» (*ibid.*, pág. 110). Esta proposición concentra en sí la fuerza iluminadora que sintió Barthes al salir del hegelo-marxismo. Aquí, Hjelmslev no hace otra cosa que analizar el ser social del perro tal como se analiza un morfema o un fonema. Al terminar el análisis, los rasgos del fonema /d/ (sonoridad, dentalidad, etc.) son el sujeto y el fonema /d/ ha pasado a ser el predicado; de igual modo, el rasgo analítico del perro («ser despreciado») con relación al perro nombrable. La escritura de Barthes se legitima así en sus detalles y en su célebre uso de las mayúsculas y de los artículos definidos: escribir lo Obvio, lo Obtuso y lo Neutro es, propiamente, convertir el adjetivo-predicado en sustantivo-sujeto. Es afirmar la fuerza de inversión del análisis: inversión de las funciones gramaticales, que no es otra cosa que una inversión de las apariencias.

Hjelmslev, surgido de la consensual Dinamarca, se limitaba a los animales de los cuentos y fábulas, el perro o el zorro. Barthes vivía en otro mundo.

La animalidad más enorme de la posguerra llevaba el nombre de lo social, verdadero tiranosaurio de ese Jurassic Parc. Ahora bien, el signo saussureano revelaba ser desde sus orígenes homogéneo a lo social, en el mismo instante en que debía fundar los principios de una ciencia. En tanto homogéneo a lo social, podía capturar al tiranosaurio; en tanto principio de una ciencia, podía reducirlo a un modelo y autorizar que se lo desmontara pieza por pieza como un modelo reducido. Es inevitable pensar aquí en Platón; este afirmaba que las letras escritas en la *psyché* eran demasiado pequeñas y que había que leer el texto en las grandes letras de la ciudad; es decir, en léxico moderno: lo social y lo político. Barthes concluye lo inverso; sólo

las letras pequeñas son claras y distintas; sólo ellas pueden aclarar las letras grandes. Porque entre Platón y nosotros algo ha tenido lugar: el surgimiento del signo y de una ciencia fundada sobre el signo, gracias a lo cual las letras pequeñas son manejables y al mismo tiempo las grandes. Pues, letras como son, obedecen a las mismas reglas. Por eso Barthes podía concluir, retomando el léxico de Platón: «Esperamos (. . .) desarrollar un análisis general de lo inteligible humano».

Leer lo que está escrito en el principio inteligible del *anthropos* partiendo de las letras pequeñas: derribo de la República. Barthes podía domar al mismo tiempo al gran animal del que también habla Platón. Es de máxima importancia que el subtítulo de *Communications* sea «Centro de estudios sobre las comunicaciones de masas». La masa —enorme animalidad blanda, quizá más herbívora que carnívora, pero quién sabe— no era menos domable y reductible a modelos. La ciencia a construir permitiría, pues, no perder nada ni del pasado opaco ni del presente luminoso. A la psicología social tal como la entendía Saussure, o sea, ciencia de la *psyché* en la *politeia* moderna, Barthes había consagrado su pensamiento; podía continuar su esfuerzo de inteligencia disponiendo de nombres nuevos y más potentes. No abandonaría nada de lo que había de vivo en lo antiguo; por el mismo gesto, podría retener nada más que eso vivo e insuflarle las fuerzas de lo nuevo: una ciencia social que no sería la de Marx pero que no la contradiría, porque se hallaría en otro lugar.

Autorizado por la semiología a extender la estructura del signo a un conjunto abierto de prácticas sociales, Barthes podía empezar a recorrer de entrada todo el campo de la cultura y todo el campo de la existencia: literatura, vestimenta, cocina, cine. Tanto los monumentos del pensamiento como las distracciones de lo cotidiano. A la vez una ciencia de la estructura permanente y un gusto por la efímera variedad. Sin embargo, la semiología no era nada si no tomaba su fundamento en el programa estructuralista. Era preciso que se presentara como ciencia; no podía hacerlo sino respetando sus exigencias: unas eran episte-

mológicas —exponer, con arreglo a los principios del mínimo, los axiomas, definiciones, teoremas—; las otras eran académicas —presentar una tesis—. Las primeras fueron tratadas en «Elementos de semiología», en la entrega de *Communications* antes citada. Las segundas fueron tratadas por *El sistema de la moda*, tesis presentada en 1967.

Ahora bien, la fuerza del estructuralismo como programa reside en su elección de lo mínimo: minimalismo asumido, estando identificada la ciencia con una epistemología de lo mínimo. Pero en la versión que daba de esto la semiología, el minimalismo asumido pasaba a ser también minimalismo padecido: el concepto de signo es intrínsecamente pobre. Por esta misma razón puede cumplir el papel de término fundador en el *Curso* de Saussure; por esta misma razón, de rebote, los lingüistas estructuralistas y el estructuralismo entero se desvían de él para intentar, sin lograrlo más que provisoriamente, diversificar los procedimientos de análisis. Si se atiene sólo al signo, el semiólogo recorre la extensión indefinida de las obras y las formas pero con una condición: la reiteración indefinida, a su vez, de la estructura indefinidamente idéntica del signo. En singular.

Fue entonces cuando se pudo verificar la profundidad de la observación de Lacan en *Televisión*: el anagrama de *unien*, «uniano», es *ennui*, «aburrimiento, fastidio». Al considerar el signo sólo en singular, la semiología era fiel a la esencia del programa saussureano: nunca hay más que una sola estructura de signo. Esta estructura es a la vez necesaria y suficiente para toda semiología. El signo es lo Uno y lo Uno es el signo. Poco importa que en sí mismo el signo se resuelva en negatividades y entrecruzamientos múltiples. El discurso que él autoriza se despliega como un reino de lo Uno. Como en todo reino de lo Uno, el aburrimiento nació, cada vez más agobiante. Por supuesto, este carácter Uno autorizaba todos los éxitos académicos: la Universidad está hecha para eso y su nombre lo indica muy bien; no podría hacer nada mejor que verter todos los diversos a cualquier Uno, el que fuere. El Uno del momento. Salvo que, en este caso, el Uno en cuestión

había sido puesto en práctica por un sujeto reactivo a todas las formas del fastidio. Ahora bien, el fastidio estaba ahí.

Un testimonio: *Sistema de la moda*. Al margen de una forma exterior sellada por los rituales de la tesis universitaria, debe reconocerse aquí un ejercicio mallarmeano. Una vez más reaparece *La última moda*. Presente ya en las *Mitologías* pero disimulada, es legible aquí ya en la superficie de las palabras. Pues el sistema de la moda no es otro que el sistema de la prensa sobre moda. Se reunían así bajo la dominación única del signo las dos figuras mallarmeanas del Diario y de la Moda. Al mismo tiempo se daba respuesta a la jeremiada de los oscuros: el estructuralismo es una moda. Sí, justamente; tanto es una moda que la moda es su objeto; y tanto es su objeto que, para designar su tratamiento, sólo conviene el nombre más central del programa, lo puro de lo puro, el *agalma* perseguido por todos los Alcibíades de la época: el nombre de sistema.

Mediante un giro extra: para reunirse con el Diario y para exponer su naturaleza esencial —la que Schiller había definido: ser el brazo armado de la Moda, *der Mode Schwert*—, Mallarmé había podido hacerse maestro de obra integral. Para Roland Barthes, esta vía directa ya no estaba abierta; *Elle* o *Marie Claire** ocupaban el espacio, fortalezas inexpugnables. Se imponía un rodeo: el del ejercicio académico. Con ello se daba a entender también que la Universidad —la que existía entonces, surgida de la Tercera República y de la Resistencia— desde ahora no tenía más consistencia que una pajarita de papel. Al año siguiente, ya nadie podía ignorarlo. Lo haya querido o no (no lo quería, creo), Barthes anunciaba el desastre de los últimos veinte años del siglo: que entre las universidades surgidas del retorno al orden y el Diario de la última moda no habría ya la menor diferencia. Que en el siglo XXI, todo universitario occidental y particularmente francés, profesor o estudiante, debería, si era honesto y clarividente, firmar al pie de sus prestaciones académicas: *Marasquin*,

* Tradicionales revistas francesas «para mujeres», con amplias secciones dedicadas a la moda. (*N. de la T.*)

Chef de bouche, Zizi bonne mulâtre de Surate o, simplemente, *Ix*.*

Queda la evidencia que se impone: el *Sistema de la moda* es para caerse de aburrimiento. Lo mismo que *La última moda*. En Mallarmé, el aburrimiento nace del Uno en que la Moda se convirtió, en un lugar que la tomó por única materia y la declina en recetas de cocina, moldes de vestido, consejos de educación; en Barthes, el aburrimiento nace del propio sistema, convertido en el laberinto de espejos que reflejan hasta el infinito la única estructura del signo único. El sistema es nada más que la refracción indefinida de lo Uno. Se comprende en un instante que el oro puro de lo nuevo se transformó en plomo vil: el del envejecimiento.

Lo más grave era que, en el mismo momento, el conjunto del programa estructuralista pasaba por una prueba similar. Con los procedimientos nacidos en Troubetzkoy la fonología había recorrido las lenguas del mundo; en lo sucesivo era de sospechar que ningún sistema fonológico iba a presentar una configuración no tratada ya en términos de conmutación, oposición, contraste. Descubrir lenguas aún desconocidas sobre el planeta era ciertamente posible (sigue sucediendo en nuestros días), pero el propio éxito del programa hacía pensar que ya se había apresado toda estructura posible. Los grandes estructuralistas lo sintieron a finales de la década del 60. Se mantuvieron firmes, pero cambiando de estilo o de terreno. Barthes no fue una excepción.

En esto consiste el verdadero alcance de *El imperio de los signos* (1970): alcance que reside enteramente en el plural del título. El signo erigido en nombre de lo Uno es sustituido por una multiplicidad. Todo queda instantáneamente invertido: no se debe decir, como a principios de siglo en Ginebra, que no existe sino signo y que todos los objetos sociales serán analizados por él para siempre.

* Algunos de los seudónimos con que Mallarmé firmaba los artículos que él mismo escribía para su revista *La dernière mode, gazette du monde et de la famille*, y que versaban sobre alta costura, gastronomía, decoración y espectáculos. «Ix» constituye, de hecho, la escritura fonética de «X». (*N. de la T.*)

Se debe decir: en el archipiélago de Hiroshima y Nagasaki sobreabundan los objetos, las conductas, los animales, los hombres, las mujeres, y todo es signo. Todo, en su diversidad, debe ser aprehendido como un signo. Como un signo, y no por el signo. No olvidando que en francés el artículo *un* sólo se dice de lo que no es Uno (*Gegensinn*, si lo hay).

Quien habla de signo, habla de sistema y de código; una vez más, puerta que se cruza no es puerta que se cierra. Nada se ha olvidado del pasado reciente. Hay sin duda sistema y código, pero desde ahora no importa para nada reconstruirlos. Importa solamente que los haya en cantidad suficiente, cualesquiera que sean, para que se pueda pronunciar el nombre de signo. Salvo que no se lo pronuncia más que para abandonarse a la diversidad. El nombre de signo ya no es el nombre de lo Uno al que se arriba por despojamiento de las cualidades; todo lo contrario: debe convertirse en el nombre de lo diverso cualitativo y de lo múltiple. De ahí el plural, que es también el retorno de las *qualia*.

Presente en este plural, «los signos», la palabra «signo» vuelve a llevar a la pura decisión de un sujeto: yo decido que lo que se presenta ante mí, lo tendré por un signo. No por ello el sujeto cede nada sobre Saussure, quien hasta entonces había ordenado sus pensamientos; cada uno de estos signos, en plural, viene a ser, si se lo considera en su singularidad, el término de una relación dentro de un sistema. Pero tomada la decisión, ¿qué importa reconstruir el sistema? Se necesita y alcanza con que el sujeto haya afirmado su existencia real; pero esta afirmación se hallaba ya enteramente adquirida en el instante de decidirse la palabra «signo».

La palabra, pues, permanece y sin embargo todo ha cambiado. Si el código tal como es o como podría ser no le importa, el sujeto puede permanecer bien próximo a la diversidad cualitativa de los seres y las cosas. Si el signo ya no es el nombre de lo Uno, es el nombre de lo Múltiple. Si por otro lado se precisa un nombre de lo Uno, que sea el nombre de un fantasma; no el fantasma del sujeto, lo que equivaldría a dar excesiva cabida a las profundidades,

sino el fantasma de aquellos que él visita, como paseante considerado: que sea el nombre de Imperio.

En verdad, esta decisión remite a una ética. Todo lo que puedo saber, lo sabré considerando el ser que fuere *sub specie signi*. O más bien *sub specie signorum*. Entonces podré concluir que no soy un imperio dentro de un imperio, sino que hay tan sólo un único imperio, el de los signos, de los que soy un segmento. Del segmento podré, con todo, hacer un sujeto libre y soberano con una sola condición, necesaria y suficiente: actuar yo de tal manera que mi acción pueda siempre ser aprehendida entera y exclusivamente como la puesta en ejercicio de un código. Qué importa que nadie conozca el código, ni yo ni otro, qué importa que el código se inscriba en alguna parte o en ninguna; para que sea efectivo, basta con que yo lo haya decidido así. El pasado mismo se deja releer; de *El grado cero* a la semiología, nada contaba excepto el gesto inicial: el imperativo categórico del signo. Así todo vuelve a la calma, en el cielo y sobre la tierra, fuera de mí y en mí.

Por un tiempo.

Jakobson

A Roman Jakobson, o la felicidad por la simetría¹

Se trata de considerar a Roman Jakobson en el punto en que su nombre sustenta y da testimonio de una obra. Pese a la existencia masiva de los *Selected Writings*, no es esta una empresa anodina; no cae de maduro, en efecto, que semejante punto de vista sea pertinente cuando se trata del discurso científico. Ahora bien, ¿quién negará seriamente que R. Jakobson pretende tomar fundamento en la ciencia? Al contrario, un afán lo anima de manera constante: elevar las lenguas al rango de objetos susceptibles de una exhaustiva representación racional, en conformidad con lo que en ese momento se propone como figura de la ciencia; sin perjuicio de sostener, si es preciso, que esta última no es lo que los positivistas creen.

Pero en este campo no hay obra, al menos en el sentido en que nosotros, los modernos, la entendemos: no el *ergon* acabado de una técnica sino un lugar trazado por el retorno insistente de una subjetividad, o más bien de sus insignias. En el orden de las bellas letras, uno sabe, más o menos, orientarse: el estilo basta, estilo que hemos aprendido a referir no a reglas sino al hombre mismo, representante bastante reconocible de un sujeto. Quien considera la ciencia, en cambio, discierne que el estilo, si acaso se puede definir uno, no es lo que cuenta. De buen grado se pensaría que, en representaciones tan sometidas a su objeto, no se deja ningún lugar a la menor grieta subjetiva.

En lingüística empero, sin prejuzgar lo que puede ser verdadero en otra parte, la grieta subsiste. Pero aparece en un punto inesperado; pues lo propio de la lingüística,

¹ Artículo publicado en *Ordres et raisons de langue*, Paris: Seuil, 1982, págs. 329-37; ligeramente modificado.

entre las ciencias, reside en esto: ella no ha completado el dispositivo de sus argumentaciones, de modo que inventar, aquí, es también a veces inventar un modo inédito de concluir. Cada gran lingüista ha propuesto una manera nueva de completar sus demostraciones: su grandeza no es otra cosa que esta novedad de las marcas por las que él reconoce el instante en que la cadena de razones puede ser cortada. Que realice, pues, su gesto más racional, el que lo califica como erudito: concluir victoriosamente una argumentación; es entonces cuando, disfrazada con el ropaje de la deducción, se desliza la punta subjetiva.

A través de los *Selected Writings* la obra aparecerá, pues, ante las miradas, por poco que se logre aislar los rasgos de lo que es tenido allí, de manera singularizada, por concluyente. Podría ser tentador justificar esta perspectiva recordando que el propio Jakobson destacó la importancia por él atribuida a las sendas originales del razonamiento lingüístico. Más precisamente, Jakobson se fijó de manera explícita la tarea de referir estas sendas a una estructura lógica de las lenguas, que es cuestión de caracterizar: descubrir leyes lógicas en las lenguas, ¿no es el medio más seguro para fundar de hecho una argumentación? En cuyo caso, el razonamiento lingüístico ya no tendría que modelarse según leyes objetivamente comprobadas. Se ve manifestarse así, desde los inicios del Círculo de Praga, un interés por las *Logische Untersuchungen* de Husserl y en particular por las leyes de implicación.² Pero hay que decirlo: esto no es lo esencial.

Lo que se debe precisar es nada menos que el instante de la evidencia: reconocer los rasgos distintivos de aquello que para Jakobson la suscita y, consiguientemente —porque se trata aquí de demostración y de comunicación científica—, debe traer aparejada la convicción. Ahora bien, sea cual fuere el peso de las leyes descubiertas, ellas no fundan la evidencia; muy por el contrario, la suponen. A fin de cuentas, si es verdad que cada gran lingüista encuentra su verdad de sujeto en la estructura singular

² Cf. entre otros textos, «Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze», *S.W.*, I, pág. 360.

de un momento de concluir, hay completa razón para suponer que esa estructura le es desconocida y que no podría hablar de ella claramente. Para reconocer las marcas de la evidencia, el lector no tiene más recurso que la evidencia misma: a él le toca interrogarse y captar al vuelo ese instante en el que su propia convicción se ve victoriosamente incitada. En otros términos, para tratar a Jakobson como una obra, debe aceptarse hablar de él de una manera que tal vez no valdrá para todos, que tal vez no sería aceptada por el propio Jakobson: de una manera, en síntesis, que compromete la subjetividad. Sólo puedo dar testimonio, pues, de mi propia certeza, y no quiero invocar otro privilegio que el de ocupar, como lingüista, una posición donde a veces todo depende de que Jakobson tenga razón o esté equivocado, es decir, obtenga o no mi convicción en lo relativo a las lenguas.

Ahora bien, si recuento los diversos itinerarios demostrativos a los que fue llevada mi atención, creo percibir, más allá de la abundancia de datos y de la multiplicidad de temas, una recurrencia: sea en el orden de los fonemas o en el de los poetas, llega siempre un momento en que se hace oír un argumento considerado por Jakobson como dominante, y ese argumento consiste siempre en el reconocimiento de una simetría. Sin duda, se dirá, toda la lingüística y todo el estructuralismo se orientan en este sentido, pero pensemos que aquí no se trata de un escolar sino de un maestro, uno de aquellos cuyas elecciones preexisten al estructuralismo y lo crean. Son esas elecciones precisamente las que deben intrigar, más allá del fingido clasicismo que les confiere la costumbre. Si, como corresponde, se trata a Jakobson no como un capítulo en una historia acumulativa sino como un sujeto, en lo sucesivo su estructura se determina: este sujeto, como tal, se inscribe en la simetría.

Los primeros trabajos ya lo confirman: el interés volcado a analizar los diversos tipos de oposición y el privilegio otorgado a la noción de correlación³ acentúan un rasgo

³ Cf. entre otros textos, «Remarques sur l'évolution phonologique du russe comparée à celle des autres langues slaves», *S.W.*, I, págs. 7-116.

que permanecía latente en Saussure o en Troubetzkoy. Más que ninguno de sus predecesores, Jakobson intenta disponer los elementos de los sistemas en figuras elegantes —paralelismos, haces, etc.—, como si a sus ojos este fuera un criterio capital de la verdad. Se ve fácilmente qué alcance recibe aquí el binarismo según el cual, analizándose todo fonema en rasgos, todo rasgo puede ser concebido como el valor positivo o negativo de una propiedad: con esto, toda oposición, por compleja que sea, se resume en un haz de las más simples asimetrías: las que articulan un más y un menos. La ley de la simetría de la que estas asimetrías son evidentemente un caso particular vale, pues, cuando se desciende, por análisis, hacia lo más simple. Vale también cuando se asciende hacia lo más complejo, donde ciertos pares —código/mensaje, metáfora/metonimia, selección/contigüidad, correlación/disjunción— repiten incesantemente el binario fonemático. Una vez inscrita en una u otra de estas estructuras, y con ello suficientemente identificada, toda propiedad de lenguaje, cualquiera que pueda ser, será con facilidad dispuesta en regularidades alrededor de un eje o de un centro. Así, las nociones de código y mensaje, diversamente combinadas por circularidad o imbricación, bastan para presentar en correspondencia estructuras que no se imaginaba emparentadas: nombre propio, pronombre, cita.⁴ De modo más general, toda función del lenguaje se deja situar en un cuadro exhaustivo y regular por poco que se definan correctamente los «factores inalienables de la comunicación verbal».⁵

Asimismo, analizar un poema consiste en establecer la red completa de disposiciones simetrizables que lo gobiernan. Lo ideal sería incluso que no subsistiera ningún elemento nombrable que no esté inscrito en alguna relación perteneciente a un parámetro definido. Esto implica cierta audacia en el reconocimiento de los parámetros perti-

⁴ «Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe», *Essais de linguistique générale*, París: Minuit, 1963, págs. 176-96, y en especial págs. 176-81.

⁵ Se encontrará este cuadro en «Linguistique et poétique», *ibid.*, pág. 214.

centes: aquí Jakobson se funda en la autoridad de Maikovski para proclamar que, en la poesía, *todo* puede estar sujeto a simetrización.⁶ Puede concebirse entonces que sea lo real de los poemas lo que llevó a Jakobson a tematizar —aunque fuese tardíamente— algo de la lógica tan largo tiempo perseguida: en su análisis de Dante⁷ se hallarán los términos que articulan y reafinan la simetría o que más bien declinan sus casos particulares: simetría clásica, simetría en espejo, antisimetría, reversibilidad, repetición, anagrama, etcétera.⁸

Hay en esta constancia algo más que metodología científica. Hasta podría pensarse que la simetría precede aquí a la lingüística: si Jakobson reconoce la simetría en las lenguas no es porque la lingüística sea verdadera; si en algún momento se considera lingüista, es porque las lenguas son para él, antes que cualquier otra cosa, lugar privilegiado de la simetría. Tal es el punto desde donde se percibirá la obra, más allá de sus múltiples temas: el lugarfuerza de un estilo que explicaría el acento singularmente pertinaz de escritos tan numerosos.

Lo indudable es que se explica así algo de la forma jakobsoniana. En efecto, es digno de señalarse que semejante erudito haya rehuido siempre el libro: el artículo a veces largo, la compilación —de hecho, la monografía con que soñaba Freud—, pero no el tratado ni la tesis. Sin duda, la disciplina incita a ello; el rasgo, empero, resulta llamativo: Meillet, Troubetzkoy, Benveniste escribieron algunos libros. Jakobson no, y esto se justifica si se considera su modo de abordaje. En el libro se perdería demasiado fácilmente la evidencia del instante en el que se impone la simetría; ahora bien, esto es lo que debe contar por enci-

⁶ «Linguistique et poétique», *ibid.*, págs. 248-9.

⁷ «Vocabulorum constructio dans le sonnet de Dante "Se vedi gli occhi mei"», *Questions de poétique*, págs. 299-318.

⁸ Simetría clásica: abb/abb; antisimetría: abb/baa; simetría en espejo: abb/bba; antisimetría en espejo: abb/aab.

Jakobson asigna mucha importancia a estas relaciones y al hecho de que puedan dar lugar a una teoría abstracta. Esta teoría, si existiera de un modo acabado, constituiría para él una matriz donde definir y situar todas las configuraciones posibles, en un nivel de lenguaje cualquiera.

ma de todo. Los escritos principales de los *Selected Writings* consisten en la definición de algunos pares y algunas combinaciones, poco numerosas, que permiten exponer exhaustivamente todo un sector de un objeto. De ese modo debe atestiguar la omnipotencia de la simetrización: nada podría hacerla aparecer mejor que el contraste tajante entre el pequeño número de criterios de ordenación y la exhaustividad de la descripción que posibilitan. Bien se siente que una forma demasiado larga distraería la atención. Por eso Jakobson prefiere restringir la extensión de un texto, sin perjuicio de multiplicar en él las nociones o de retomarlas en otro sitio desde un punto de vista distinto. No la exhaustividad del tratado sino la adición de exhaustividades parciales, y donde la luz procede del juego multiplicado de facetas.

Aquí no hay límite que valga. La pasión que anima a Jakobson lo impulsa a añadir sin pausa nuevos dominios a los recorridos hasta entonces. Es conocido su itinerario: de la fonología a todos los niveles de lenguaje, de la diacronía a la sincronía, de la lingüística a la poética, todo se ordena. Y esta extensión se justifica en la objetividad del lenguaje: sólo las funciones, alineables, como se sabe, en un cuadro regular, permiten determinar esos enfoques diversificados; sólo el movimiento que empuja a las lenguas hacia un máximo de ordenación determina su evolución histórica como sucesión de realineaciones sucesivas.⁹ Por lo demás, es un error hablar de extensión gradual: fue al comienzo, en su primera aprehensión del objeto lenguaje, cuando Jakobson percibió que todo en ese objeto se resolvía en simetría. Sus primeros textos reivindicaban ya una extensión máxima.¹⁰

Se toca aquí un segundo carácter de la obra, menos singular quizá que el precedente pero hartamente notable cuando

⁹ Cf. en especial, los «Principes de phonologie historique», *S.W.*, I, págs. 202-20.

¹⁰ Por ejemplo, «Remarques sur l'évolution phonologique du russe» (texto de 1927), págs. 12-20 y 110-1 en *S.W.*, I. Desde este momento, Jakobson toma en consideración la literatura, la pintura, la economía y, de hecho, la naturaleza entera. Las incluye en el campo de lo que llama entonces «sistema»: que yo prefiero denominar simetría.

se lo compara con nuestros usos. Es corriente en nuestra tradición que el ideal del rigor se escriba en las formas de la rareza y de la exclusión: construir una ciencia, un método, un concepto es, primeramente, limitarlos planteando fuertemente sus márgenes. Decir no o, más discretamente, distinguir: tal es el requisito obligado. Nada semejante ocurre en Jakobson: para él, la abundancia y la inclusión incesantemente continuada deben regir el pensamiento. Si todo se corresponde en el orden de la lengua es porque todo se corresponde en el orden de las cosas, y si la simetría gobierna los elementos lingüísticos, la lingüística, de rebote, debe amplificarse en un movimiento capaz de recorrer sin límite todo el campo de la simetría. Mientras que otros, por ejemplo Saussure o Benveniste, nunca se sienten más cerca de la Idea —Idea de la lengua o Idea de la ciencia— que cuando la circunscriben por negación y la distinguen de lo que le es ajeno, el gesto propio de Jakobson es consentir en la lujuria empírica o en la diversidad de los métodos: convencido de que en última instancia gana la simetría, nada lo retiene de decir siempre sí a lo que puede ser integrado en ella.

Se explica con ello una divisa varias veces repetida y que en ciertos aspectos es antisaussureana, en todo caso extraña a lo que en Europa occidental define lo riguroso: «*Linguista sum: linguistici nihil a me alienum puto*».¹¹ Nada de la lengua debe ser ajeno al lingüista; dicho de otro modo, ninguna ignorancia es justificable. Pintura, poesía, física, la totalidad de la cultura, he aquí lo requerido, sin que un afán de rigor pueda excusar jamás una puesta a distancia, un derecho cualquiera a no saber.

Sin duda debe reconocerse aquí una tradición de los universitarios rusos: precisamente porque la historia los había mantenido a distancia de las culturas europeas, tomaron de ellas una visión de conjunto y, totalizándolas, no quisieron dejar escapar nada. Pero por otra parte, la diversidad de lo que tenían ante la vista —piénsese en las

¹¹ La fórmula aparece por primera vez en un texto de 1952: «Le langage commun des linguistes et des anthropologues», *Essais de linguistique générale*, pág. 27. Posteriormente fue utilizada de modo constante por Jakobson.

decenas de lenguas y pueblos del Imperio— les imponía un sentimiento de abundancia frente a la cual las teorías importadas parecían insuficientes. De ahí la necesidad de cierta audacia en la invención teórica para hallar similitudes en las profundas desemejanzas. La validez de una teoría ya no podría medirse entonces por el rigor de sus rehusamientos sino, al contrario, por su capacidad de acoger e integrar.

Nada había ilustrado mejor esta disposición que los trabajos de Troubetzkoy: guiado por su conocimiento de las lenguas y dialectos, llevaba a sus consecuencias últimas las enseñanzas de Saussure y Meillet y, nuevo Pedro el Grande, reencontraba sus elegantes construcciones en los confines más lejanos del planeta. Manifiestamente, Jakobson salió de esta enseñanza. Pero le añade otra cosa, que confina con la ética. En él, la proposición «nada debe ser ajeno al lingüista» se invierte y se convierte en una máxima: «Actuar en todo encuentro en forma de no ser ajeno a nada». Esto debe entenderse, evidentemente, en el dominio intelectual, y explica la multiplicidad de intereses testimoniado por cada artículo. Pero debe entenderse también más ampliamente: quien había frecuentado a Jakobson no podía ser insensible a la curiosidad que dedicaba a las culturas entendidas en su sentido más vasto. Todo le venía bien: cocina, ritos de cortesía, prejuicios, todo resultaba fuente de anécdotas y de comparación. Hay aquí algo más que un cosmopolitismo de gran viajero o de exiliado; se trata de una voluntad inflexible de domesticar, gracias a las referencias del saber, todo objeto, toda verbalización o todo gesto; la voluntad de no tenerle asco a nada.

¿Cómo no pensar aquí en Leibniz, en Humboldt, también ellos curiosos de las lenguas y las costumbres? ¿Cómo no pensar en todos aquellos para quienes simetrías y ordenaciones suscitan, más que una afición, una pasión inexorable? Quizá la misma que en otros tiempos animara a las Luces en nombre de la Razón. ¿Habrá entonces algo más natural que reencontrar en Jakobson el deseo de la Enciclopedia? Apréciase mejor desde este punto de vista lo que está en juego en la poética: se trata de algo muy

distinto que de una voluntad de planificación, incluso si bajo el peso de las tecnologías circundantes, Jakobson, lejos de Europa, parezca ceder a veces a ella. Lo que debe leerse aquí es el triunfo y la consumación de una pasión racional; podría decirse, incluso, de un amor intelectual por el lenguaje. En las enumeraciones infinitas que conforman la poética jakobsoniana se reconocerá, pues, no la esperanza de una exhaustividad, sino una fe razonada; que se resume en tres artículos:

- toda lengua es capaz de poesía;
- nada de la poesía es ajeno a la lengua;
- ninguna lengua puede ser pensada por completo si no se integra en ella la posibilidad de su poesía.

Y esta certeza no es sino la forma particular de otra más general: la de que nada de la realidad es ajeno al lenguaje, por lo que, de rebote, el lenguaje no puede ser captado adecuadamente si no se lo remite al conjunto integral de aquello que le es homogéneo. Todo cuanto se inscribe en esta vibración se recompone así en un universo sereno en el que nada falta, donde nada es ajeno a nada, donde la ordenación finalmente vence siempre. El lenguaje mismo no dice otra cosa que esto, descifrado luminosamente en las encajaduras sucesivas de sus totalidades. Jakobson puede pacificar así lo que en otros se presentaba como drama y como desgarradura. Donde Benveniste veía una especie de estigmas en la lengua de lo que le es radicalmente diverso —pronombres personales, tiempos verbales, performativos—, Jakobson construye una teoría de los «embragadores» por la cual todo se dispone en cuadro simétrico, deducible de una propiedad previsible. Basta para esto que a la subjetividad que Benveniste instituye como una hiancia no simetrizable en la lengua, se sustituya el término *mensaje*, tomado en oposición regular al término *código*. Cosa más singular aún, Saussure pensó que perdería su reputación de científico por haber creído reconocer anagramas. Jakobson los encuentra y los adapta de tal modo que en ellos ya no se lea nada más que las elegantes sendas de una Razón poética.

¿Figura venturosa de un ser hablante que obtiene el secreto de su seguridad en la certeza de la simetría? Sin

duda, y esto no sin coraje. Porque, como se sabe, guerras y revoluciones no faltaron en el camino de Jakobson. Si la generación a la que perteneció desperdió a sus poetas,¹² no desperdió menos a sus científicos. Hasta los que escaparon a la muerte debieron resistir a los reproches de friolidad con que sus prácticas eran gustosamente tachadas. A los compromisos que la Historia podía imponerle, Jakobson prefirió las vías del exilio y del apoliticismo. Convencido como Spinoza, como Voltaire, o como todo judío de Europa central, de que nada bueno puede venir de los hombres agrupados en masas o en naciones, reconoció para sí un único deber: no consentir en el oscurantismo. Así como la multiplicidad de lugares y tiempos no debe desbaratar la audacia de las teorías, ni el desorden del mundo ni la locura de los hombres deben llevar a ceder en la Razón y en el derecho a la felicidad.

Se pensaría entonces que nada podría torcer semejante obstinación. Sin embargo, en ese universo regularmente dispuesto despunta, a veces, el desorden: cuando se introduce en el lenguaje mismo una disimetría que ninguna regla es capaz de prevenir. Es el instante patético en que un poeta se calla. Se descubre entonces que nadie dirá ya lo que no fue dicho aún por semejante sujeto ausente. Aquí el lingüista encuentra el límite de su saber: la lengua se muestra ante él en un punto sobre el cual no tiene influjo, pues es un punto de falta irremediable. De esto Jakobson da testimonio, sea respecto de Maiakovski o de Elsa Triolet, en textos que corrigen lo que otros podrían tener de excesivamente triunfal. La captación de las ordenaciones, ante la cual todo cede, tropieza con la piedra del escándalo; lo real de la lengua irrumpe a través de lo real de una falta.

¹² Tal es el título del artículo escrito en 1931 a la memoria de Maiakovski, *Questions de poétique*, págs. 73-101.

Lacan I

Ciencia del lenguaje y teoría de la estructura en Jacques Lacan¹

Desde la Antigüedad existen artes de lengua: gramática, filología, traducción, retórica, historia, etc. La tradición freudiana les concede importancia. No sólo porque dicen algo sobre su objeto sino también porque constituyen, en su adición y articulación, lo que aún hoy se da en llamar cultura humanista. Se sabe cuánto valor asignaba Freud a esta última. Lacan no estuvo menos marcado por ella. Pero justamente debido a esto, es por derecho inútil volver sobre esas artes y esas técnicas: su pertinencia cae de madura y todo individuo que se interese por el psicoanálisis se supone las conoce, o hasta las pone en práctica.

Desde el siglo XIX existe un discurso que se presenta como ciencia del lenguaje; se podría considerar que este discurso le importa al psicoanálisis en la medida exacta en que funciona como una teoría de las artes y técnicas de lengua. Si así fuera, la relación entre psicoanálisis y lingüística sería solamente la continuación y consumación de la relación, no dudosa en sí, del psicoanálisis y el humanismo.

Aunque no sea por entero inexacta, esta presentación debe ser juzgada insuficiente. Yo afirmo, en efecto, que las artes y técnicas de lengua comprometen algo muy diferente de la ciencia del lenguaje, que en ciertos aspectos son lo inverso de esta. Si por lo tanto se supone que la lingüística es posible, entonces debe ser ella la que examine su relación con el psicoanálisis. Tal es el problema que se tratará aquí.

¹ Texto publicado en Pierre Fédida y Daniel Widlöcher (eds.) *Actualité des modèles freudiens / Langage-Image-Pensé*, París: PUF, 1995, págs. 11-9. Ligeramente modificado.

1) Lenguaje y propiedades

Se pueden distinguir dos hipótesis alternativas:

– o bien el lenguaje tiene propiedades, que la ciencia lingüística establece; son estas las propiedades que le interesan al psicoanálisis, y la metodología lingüística no importa por sí misma;

– o bien el lenguaje no tiene propiedades y sólo puede interesar al psicoanálisis el método de la ciencia lingüística.

Freud y Lacan no hicieron sobre este punto las mismas elecciones, pero la diferencia que los separa es menor de lo que parece.

1. Freud manifiesta muy poco interés por el método de la lingüística científica. Tan poco, que asombra: se observa una ignorancia casi sistemática de la gramática comparada, pese a que esta se encuentra en pleno auge en la época de Freud, que además sus formas más avanzadas son de lengua alemana, y que se refieren por otra parte a lenguas que apasionaban a Freud: las lenguas clásicas. Existe aquí un enigma de historia de las ciencias que merecería alguna atención. Por el contrario, un interés mayúsculo se vuelca sobre eventuales propiedades del lenguaje. Ejemplo célebre entre todos: los sentidos opuestos de las palabras primitivas vendrían a dar testimonio de una propiedad de lenguaje apta para esclarecer una propiedad de los procesos inconscientes.

2. Lacan, por su parte, proclama un interés mayúsculo por la lingüística en su forma pos-saussureana y en particular estructuralista. Sin embargo, los métodos propios de esta (conmutación, rasgos distintivos, pares mínimos, etc.) no son utilizados. Debe concluirse, pues, que Lacan se interesa solamente en el hecho general de que el lenguaje tiene las propiedades que establece la lingüística estructuralista; prácticamente no se interesa por los métodos de esta. Tal es el significado del *logion* «el inconsciente está estructurado como un lenguaje», cuya interpretación inmediata es: admitido que un lenguaje tiene propiedades

de estructura —y esto la lingüística lo demuestra—, el inconsciente tiene las mismas propiedades. Poco importan los procedimientos mediante los cuales estas últimas se establecen.

Ahora bien, surge aquí una paradoja: cuando se dice que el lenguaje tiene propiedades de estructura, ¿se dice que tiene propiedades específicas? Y si acaso estas propiedades no fueran específicas, ¿en qué se habría caracterizado el inconsciente al decirse estructurado como un lenguaje? Para comprender lo que está en juego, es preciso describir el estructuralismo.

2) Las paradojas del estructuralismo

1. La lingüística que interesa a Lacan es una lingüística que sostiene dos tesis: a) que se conocerá el lenguaje imponiéndose retener solamente de él las propiedades mínimas de un sistema cualquiera; pero también b) que sólo un sistema tiene propiedades. El nombre convenido del sistema cualquiera es justamente el de *estructura*; de ahí el nombre de *estructuralismo*; a) corresponde al estructuralismo débil; b) al estructuralismo fuerte.

Lacan creyó en el estructuralismo débil. Se encuentra la señal de esto en la serie presentada como apéndice al seminario sobre «La carta robada» (*E.*, págs. 41-61): aquí Lacan pretende demostrar que se comprenderá mejor el inconsciente si se considera el funcionamiento de un sistema al que se le supone la menor cantidad posible de propiedades especificadas.

Lacan creyó también, y sobre todo, en el estructuralismo fuerte, y a sus ojos es la lingüística la que atestigüa, a un tiempo, su posibilidad y su fecundidad. De aquí derivan algunas consecuencias, conocidas pero poco comprendidas.

Si el nombre del sistema cualquiera es «estructura», el nombre del sistema cualquiera reducido a sus propiedades mínimas es «cadena». Así pues, la lingüística, en tanto estudia la lengua y la trata como un sistema cualquiera del que sólo retiene las propiedades mínimas, cons-

tituye la prueba de que es posible una teoría a la vez metodológicamente pura y empíricamente no vacía de la cadena. Considerar un elemento cualquiera sólo desde el ángulo de las propiedades mínimas que lo convierten en elemento de un sistema: esta es la orden terminante que el nombre de *significante* estenografía en Lacan. El nombre está tomado, evidente y conscientemente, de la lingüística, pero no se lo utiliza como se lo hace en esta.

Tal desplazamiento se explica: la combinación de estructuralismo débil y estructuralismo fuerte conduce, en efecto, a una antinomia entre el predicado «lingüístico» y el predicado «estructural». Para ser aún más precisos, si el nombre de lingüístico designa en un sistema de lenguaje aquello que lo distingue de cualquier otro sistema posible, entonces los nombres de estructura y cadena designan, en un sistema semejante, aquello que justamente no es pasible de lo lingüístico en especificidad; en particular, el nombre de *significante*, tomado en el sentido indicado *supra*, designaría lo que en un elemento lingüístico no es pasible de lo lingüístico en especificidad. En este sentido, las nociones de estructura, cadena, *significante*, son propiamente antilingüísticas y no se las puede articular con precisión más que apartándose de la lingüística efectiva.

Salvo que, al hacerlo, no se opone uno a la lingüística sino que la devuelve a su propia verdad; en efecto, la lingüística estructural se construye precisamente con el propósito de apartar de la lengua y del lenguaje lo que habría de especialmente propio en la lengua y en el lenguaje y que, en consecuencia, oscurecería la captación de lo estructural. Mediante la doble relación de préstamo y desplazamiento del nombre de *significante*, se enuncia, a la vez, la manera en que la lingüística es interpretada (pese al hecho probado y conocido por Lacan de que no todos los lingüistas estructuralistas eran partidarios del estructuralismo fuerte; hay aquí un forzamiento meditado) y la seguridad de que sólo esta interpretación confiere a la lingüística su más alto grado de seriedad.

De ahí la noción de *cadena significativa*, cuyas dos partes se copertenece: no hay más cadena que la cadena de

significantes; no hay más organización de significantes que la organización en cadena. De ahí, por último, la metáfora y la metonimia: sobre una cadena *significante* pueden ser definidas estas dos relaciones y sólo ellas; recíprocamente, una cadena *significante* es un conjunto sobre el cual se pueden definir las relaciones de metáfora y metonimia, y sólo ellas. Esto requiere, a todas luces, que esas relaciones descubiertas en las lenguas no sean propias de las lenguas sino extensibles a toda especie de cadena. De ese modo, si el Inconsciente conoce la metáfora y la metonimia no es por ser una lengua sino por estar estructurado. Una teoría general de la cadena es una teoría de la metáfora y de la metonimia; recíprocamente, una teoría de la metáfora y de la metonimia es una teoría de la cadena. Por este hecho, la ciencia lingüística se descubre constantemente excediéndose a sí misma. Su singularidad consiste en descubrir en su objeto justamente eso por lo cual su objeto se despoja, frente a toda cadena posible, de su propia singularidad.

Una consecuencia del estructuralismo fuerte es que el predicado «estar estructurado como un lenguaje» corre el permanente riesgo de hacerse tautológico; un lenguaje tiene nada más que las propiedades de la estructura, pero como no hay propiedades sino en y por una estructura, la circularidad salta a la vista. Sólo se la evita admitiendo lo que puede ser llamado conjetura hiperestructuralista: «la estructura cualquiera tiene propiedades no cualesquiera».

Pues bien, Lacan es hiperestructuralista en este sentido. Tal es la consecuencia segunda que se puede extraer del apéndice a «La carta robada». Allí se ve de qué modo, en un sistema cuyos elementos y leyes tienen la menor especificidad posible, emergen regularidades y propiedades.

El problema es que ninguna de las formas reconocidas del estructuralismo afirma explícitamente esta conjetura. En su conjunto consienten, sin tener clara conciencia de ello, en la grieta que las atraviesa de lado a lado: descubrir propiedades particulares mediante un método que las niega. En la conjetura hiperestructuralista residen, pues, a la vez un requisito de consistencia y un punto de herejía;

ella constituye a Lacan en exclusión interna al estructuralismo: Lacan se inscribe en este paradigma con una tesis que lo separa de él.

Más aún por cuanto Lacan no se limita a enunciar la conjetura sino que legitima la teoría que le corresponde; se trata de la doctrina del significante, cuyo programa puede enunciarse así:

«enumerar las propiedades no cualesquiera de la estructura cualquiera».

Uno de los teoremas capitales de esta doctrina es que, entre las propiedades no cualesquiera de una estructura cualquiera, por lo menos mientras se la considere únicamente como estructura, está la emergencia del sujeto. Por esa razón, la definición del significante debe incluir esta emergencia: de ahí la fórmula «el significante representa al sujeto para otro significante». Se analiza fácilmente: por definición, un significante no puede sino «representar para», y considerar un existente sólo en tanto representa para es considerarlo como un significante; aquello para lo cual puede representar no puede ser sino un significante; dicho de otra manera, la matriz general «el significante representa para otro significante» es solamente el desarrollo analítico de la noción misma de significante o, si se prefiere, el nombre de significante no es sino el estenograma de esta matriz general. El único elemento nuevo, el único que transporta una afirmación específica, el único que hace de la proposición un juicio sintético, es, por lo tanto, el nombre de sujeto.

Se comprende entonces que Lacan requiera, por derecho, una teoría completa de la estructura cualquiera, que esta teoría sea inmediatamente una teoría del significante y que la teoría del sujeto constituya necesariamente su núcleo duro. Como contrapartida, la teoría del sujeto, a los ojos de Lacan, sólo puede escapar a la metafísica articulándose con una teoría de la estructura cualquiera.

Es verdad que Lacan mismo no desplegó nunca completamente ni la teoría del sujeto ni la teoría de la estructura cualquiera, aunque hubiese enunciado sus definiciones respectivas y sus proposiciones esenciales y aunque no hubiese cejado en buscarles precedentes (p. ej., Frege).

En este aspecto, el texto principal sigue siendo la reseña del seminario de 1964-1965 ante la EPHE: «Problèmes cruciaux pour la psychanalyse», *A.E.*, págs. 199-202. Estrechamente supeditado a ella, la única tentativa de despliegue sistemático que se puede citar es la de *Cahiers pour l'Analyse*; Lacan la autorizó claramente, si acaso no la tuvo por suya. Se descubre aquí —y en forma harto explicable— el interés por todas las tentativas de análisis «puro» de una estructura despojada de la menor sustancia particular. Entre estas tentativas, la lógica matemática ocupó un lugar privilegiado. De ahí el nombre de *lógica del significante* que tomó la teoría del elemento cualquiera de la estructura cualquiera.

2. Lacan no ignora en absoluto que los diversos estructuralismos no articulan la conjetura hiperestructural, pero la considera necesaria para fundar su fecundidad. De lo contrario, podrían ser indistinguibles de un gestaltismo apenas renovado y verse condenados, en consecuencia, a no articular nada nuevo: esencial es, pues, la proposición «la estructura no es la forma» («Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», *E.*, pág. 649); no menos esenciales son las advertencias contra las versiones débiles del estructuralismo en las reseñas sucesivas de los «Cuatro conceptos fundamentales» y de los «Problemas cruciales». Ahora bien, es un hecho que los estructuralismos hicieron descubrimientos propios. En consecuencia, no son repetición del gestaltismo. Sus éxitos empíricos pueden y deben ser acreditados a la conjetura hiperestructural, aun cuando esta funcione de hecho como un lema oculto.

Esos éxitos son innegables. Además, revisten una importancia intelectual considerable. Al adoptar como principio de investigación la estructura cualquiera, apoyada en última instancia sobre la conjetura hiperestructural, el siglo XX produjo conocimientos nuevos referidos al lenguaje, la antropología, la literatura, etc. En síntesis, al conjunto de lo que se ha convenido en llamar ciencias humanas. Ahora bien, estos éxitos se obtuvieron volviendo la espalda a lo que se había propuesto en el período precedente con referencia a estos objetos: a saber, la compren-

sión, la identificación, la interiorización, lo espiritual, etc. (cf. por ejemplo W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, París: PUF, 1942; véase en particular el libro I, cap. IX; obsérvese que la expresión «ciencias humanas» traduce aquí el alemán *Geisteswissenschaften*).

Así pues, el estructuralismo no debe nada a las diversas versiones del positivismo. En verdad, este se presenta ante los ojos de Lacan como uno de los momentos capitales de la ciencia moderna; el positivismo proporciona la prueba de que esta última puede hablar de los objetos que no pertenecen al reino de la naturaleza sin tener que dar cabida a los diversos sucedáneos de la fe y sin tener que modelarse por entero sobre la física o la biología, en tanto discursos puramente de lo mensurable. Dicho de otra manera, Freud, en lo tocante a la ciencia, no podía escapar a la dicotomía entre espiritualismo y positivismo. Desde ahora, esa dicotomía está rota.

Con esto, el retorno a Freud se vuelve posible. La articulación del psicoanálisis con la ciencia se construye en claridad y en distinción, y no ya en mimetismo y oscuridad. Solamente era preciso descubrir que la matematización de la ciencia no pasa por la medida sino por lo literal. Ahora bien, una ciencia conforme con el canon estructuralista expone, de modo más evidente que ninguna otra, la entera autonomía del segundo respecto de la primera. Darse un método que trata el objeto a la sola luz de la estructura cualquiera, y suponiendo que en este camino no se encuentre nada —de hecho, Jakobson y Lévi-Strauss prueban que no se encuentra nada—, implica haber construido proposiciones que obedecen al requisito de la ciencia moderna, es decir, son empíricas y se dejan matematizar: «la forma de matematización en la que se inscribe el descubrimiento del *fonema* (. . .)» («Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», *E.*, pág. 284).

Pero, al mismo tiempo, se ha establecido que hay cierta matematización que no requiere cifras. El reino de la ciencia moderna revela ser más extenso de lo que imaginaban Helmholtz o Mach.

Este es el programa del Discurso de Roma, donde parecerían oírse los acentos de la carta de Gargantúa: bajo el

acápite de lo simbólico, se saluda aquí a una figura nueva de la ciencia galileana surgiendo en los mismos sitios en los que, no hace mucho, se separaba de la naturaleza como objeto de ciencia, la cultura como objeto irreductible a la ciencia. Un galileísmo extenso.

3) *El clasicismo lacaniano*

Así se constituye lo que puede ser llamado primer clasicismo lacaniano. Será modificado por efecto de una doble cesura; en lingüística, los éxitos estructuralistas conducen al vacío: Hjelmslev (o no escapan al vacío sino por la singularidad heroica de los sujetos: Jakobson); Chomsky encuentra algo, pero ha abandonado el estructuralismo. De aquí en más, el lenguaje es objeto de ciencia por las propiedades que es el único en tener y no por las propiedades mínimas que compartiría con la estructura cualquiera. Se termina con esto el cruce paradójico entre estructuralismo y ciencia moderna. No hay galileísmo extenso, hay sólo galileísmo estricto: en realidad, el que Freud conocía.

Pero esto no quiere decir que haya que abandonar la conjetura hiperestructural, ni que una teoría estrictamente estructural del sujeto sea una empresa vana, ni que el psicoanálisis no se inscriba en la ciencia moderna; lo que quiere decir son dos cosas:

— la lingüística no puede desempeñar ningún papel específico en la teoría de la estructura cualquiera;

— si la estructura en tanto estructura cualquiera debe ser el punto donde se anudan la doctrina del Inconsciente y la ciencia moderna, entonces una invención teórica es necesaria.

El adiós a la lingüística es explícito: «Así la referencia por la que yo sitúo lo inconsciente es justamente aquella que a la lingüística escapa» («L'étourdit», *Scilicet*, 1973, 4, pág. 46 = *A.E.*, pág. 489). Lo que importa eventualmente son sujetos lingüistas, como testigos no de una ciencia lograda sino de las grietas que la hienden: sus propias grietas. De ahí el tema de la lingüistería evocado en el libro

XX del Seminario; es crucial comprender que este nombre se forma como un nombre de artesanado (respetable: carpintería, panadería, etc., o despreciado: piratería, rapacería, fullería, etc.) y sobre la palabra *lingüista* antes que sobre la palabra *lingüística*.

La invención teórica apta para aprehender la estructura como punto de anudamiento entre el psicoanálisis y la ciencia moderna será una teoría general de la letra. Comprenderá dos partes: una teoría del matema como letra propia de un saber transmisible, y una teoría del escrito como teoría de toda letra posible. No deberá confundirse, pues, la letra del primer clasicismo lacaniano, derivada de la teoría del significante, con la letra del segundo clasicismo, objeto teórico autónomo.

En este nuevo dispositivo, la estructura en sí misma como estructura cualquiera puede ser separada de toda referencia al programa estructuralista, el cual ha desaparecido. Tal es el estatuto del seminario XX. Representa la versión más acabada del segundo clasicismo lacaniano: se mantiene la afirmación de la estructura cualquiera, pero el estructuralismo no está más.

¿Cuál es la configuración presente respecto de la lingüística? Nadie podrá negar que al psicoanálisis el lenguaje le importa como materia de su práctica. Le importa siempre, pues, la gramática como *tejné* para tratar esta materia. Pero si fuera esto el comienzo y el fin de la relación entre psicoanálisis y lenguaje, entonces habría que concluir: Lacan no ha sido sobre este punto más que un rodeo inútil con relación a la orden freudiana: «Recorran la cultura en todos los sentidos».

¿Qué decir, entonces, de la ciencia del lenguaje? Supongamos que haya una; ella ofrece una representación literalizada y predictiva de aquello que, en las lenguas y el lenguaje, podría ser distinto de lo que es (no lógicamente necesario, contingente). Dicho de otra manera, es una ciencia galileana estricta y no una ciencia galileana en sentido amplio. Aparecen aquí ciertas hipótesis: teoría de las posiciones, teoría de las propiedades, teoría de las paradojas posicionales, etc. Esto en sí no tiene por qué inte-

resar especialmente al psicoanálisis. No más, por otro lado, de lo que ninguna ciencia empírica parece interesarle de veras. Se pueden inventar preguntas, desde luego: ¿tienen las estructuras inconscientes propiedades posicionales, se puede detectar en ellas paradojas posicionales, predomina en ellas la organización lineal, hay relaciones a distancia, etc.? El futuro dirá lo que debe esperarse de tales preguntas.

En cambio, lo que puede interesar a todo análisis es la singularidad epistemológica de la ciencia del lenguaje: se trata de una ciencia empírica que no tiene observatorio. Esto puede decirse de otra manera: no hay Otro del Otro, y la lingüística es la única ciencia galileana que experimenta hasta su trasfondo los efectos de ese suspenso. Ahora bien, la ausencia de observatorio caracteriza igualmente al psicoanálisis en tanto saber del inconsciente. En este caso, debe concluirse que la orientación lacaniana es radicalmente verdadera. Pero esto en un sentido determinado con precisión: si la ciencia del lenguaje es posible, ella interesa al psicoanálisis por el hecho extraordinariamente paradójico de que es posible, de ningún modo por sus métodos ni por sus resultados.

Lacan II

Tecnicidades del hiperestructuralismo¹

En el punto de partida del hiperestructuralismo se combinan las afirmaciones simultáneas del minimalismo epistemológico y del estructuralismo. No cabe duda de que a partir de Saussure el estructuralismo descansaba sobre una elección minimalista (cf. *supra*, págs. 24-5); no cabe duda de que el minimalismo epistemológico, que caía supuestamente de su peso, sobre todo para Louis Althusser, se complacía en citar al estructuralismo como ejemplo. Pero, fuera de la orientación lacaniana, nadie había explicitado con tanta claridad la solidaridad de hecho entre las dos decisiones y las consecuencias resultantes. El hiperestructuralismo enuncia tres tesis: 1) El estructuralismo permanecerá teóricamente irrealizado mientras no se prosiga hasta su término último el programa de reducción de los conceptos al solo mínimo necesario. 2) En este camino, Saussure no alcanzó el término último aunque haya extremado el esfuerzo más que nadie; en comparación, sus sucesores volvieron más bien al punto previo. 3) Para semejante *reductio ad minimum* se necesitan articulaciones conceptuales aún inéditas en el seno del estructuralismo propiamente dicho.

Se comprende de inmediato que estas innovaciones vayan a presentar un carácter singular. Inéditas y rechazadas a veces por algunos de los representantes mayores del programa de investigación, se entiende no obstante que ponen al descubierto los requisitos necesarios de este programa. Salvo que el programa no sabe que le son necesarios. Las innovaciones, por supuesto, tienen también fuer-

¹ Texto inédito.

za coactiva. Deben justificarse en una posibilidad que muchas veces se mantiene latente, pero que está presente de todos modos.

Para que lo latente salga a la luz, cierta atención es necesaria. Debe recaer de manera privilegiada no sobre ideas generales, sino sobre puntos precisos: lo que de buen grado se denomina detalles técnicos. Es verdad que Lacan se refiere rara vez a los detalles técnicos del programa (cf. *supra*, pág. 144); pero en el mismo instante en que parece tenerlos a distancia, el examen revela que encuentra en ellos un anclaje. Flotante o no, hay que suponer una atención aguzada hacia los procedimientos. A condición, justamente, de que el detalle cese de ser considerado como tal y sea promovido a motivo central. Es verdad que al mismo tiempo se vuelve tan irreconocible como cierto hueso hueco de Holbein. Tomar el hilo de la distancia es legítimo; es lo que hice yo en «Lacan I»; no es menos legítimo tomar el hilo de la familiaridad, siguiendo con esmero los rodeos que muchas veces ella efectúa.

En el estructuralismo, uno se *da* el concepto de estructura; este funciona, pues, de hecho como un indefinible. Las tentativas de definición directa que podrían citarse consternan por su banalidad; la cual no se debe a una incapacidad de los autores sino a un error de concepción: en el programa de investigaciones que hizo de ella su axioma, la estructura no se deja definir; a lo sumo, y como mínimo, se puede mostrar su funcionamiento. Esta limitación pertenece al orden de las razones.

Admitido el minimalismo, lo indefinible que uno se da debe ser un mínimo. Conclusión: la estructura es un mínimo. Siendo un mínimo, es tratada como un simple. Desde ese momento el concepto de estructura no es solamente indefinible sino también, y esto por construcción, inanalizable. El hecho de que la estructura se resuelva en elementos no es un obstáculo: el concepto de elemento, como concepto, no dice nada más que el concepto de estructura; es el mismo concepto expresado de otra manera (mirado desde otro punto de vista, etc.). En estas condiciones, el concepto de elemento es él mismo un indefinible y un sim-

ple, lo mismo que el concepto de estructura del que es estricto equivalente. A su vez, mostrar cómo funciona un elemento es mostrar simultáneamente cómo funciona la estructura.

Se ve la diferencia y la semejanza con Saussure: este toma el concepto de signo e ignora el concepto de estructura. Se podría resumir el pasaje del saussurismo al estructuralismo: en la función de primitivo indefinible, sustituir el signo por la estructura. Pero el pasaje es cómodo si se comprende que, supuestamente, la noción de elemento estructural permite aprehender el signo saussureano de un modo exhaustivo. La recíproca es verdadera a condición de depurar al signo saussureano de lo excesivamente «semiológico» que encierra.² El signo es entonces el elemento; es, por lo tanto, la estructura (expresada de otra manera, mirada desde otro punto de vista, etc.). En particular, la ontología saussureana del signo es la ontología que la estructura requiere.

La estructura es el elemento y el elemento es la estructura. Relación simétrica (como es simétrica la relación interna de las dos caras del signo saussureano). Se aprecia aquí hasta qué punto el estructuralismo ignora el bourbakismo y a través de él todos los usos matemáticos del término «estructura». No por incapacidad sino por una razón de fondo: entre estructura y elemento hay que descartar, desde un principio, cualquier jerarquía de tipo conjuntista. Aunque los teóricos (Benveniste, por ejemplo, cf. *infra*, págs. 232-3) se sirvan de las palabras conjunto y elemento, el medio más seguro de echar a perder el estructuralismo consiste en pasar por la teoría de conjuntos. En sentido estricto, el elemento de la estructura no pertenece a la estructura: la relación asimétrica de pertenencia es de pertinencia nula.

Desde el punto de vista de lo mínimo, la teoría del paradigma y del sintagma encierra una inestabilidad. En los lingüistas significa que los elementos entran en dos tipos de relaciones cuya definición se deduce de la naturaleza

² Véase, por ejemplo, Benveniste, *PLG* 2, págs. 33-4.

de toda estructura en tanto tal, sea o no de lengua. En estas condiciones, puede decirse que la estructura de los lingüistas es un *sistema* y que este sistema es «bidimensional» (paradigma y sintagma). A esto se debe el que la forma privilegiada de presentación se proponga como un cuadro de doble entrada; Jakobson evocaba de buen grado el precedente de Mendeleev, pero la gramática comparada apelaba a él desde sus comienzos.

Una de dos:

– o estas dos dimensiones son irreductibles entre sí y entonces la teoría de la estructura mínima será la teoría de ese desdoblamiento necesario: de que sea necesario, de que haya desdoblamiento, de que este no contradiga la simplicidad definitoria de la estructura. Los conceptos *paradigma* y *sintagma* no dicen nada más, entonces, que el concepto de estructura; ninguno de estos dos conceptos es más simple ni más claro que el de estructura; ninguno de estos dos conceptos subsiste por sí solo; cada uno funciona sólo por el otro y deben ser tomados juntos; tomados juntos, no analizan el concepto de estructura; ellos son este concepto expresado de otra manera, mirado desde otro punto de vista, etc. Y como el concepto de estructura es estrictamente equivalente al concepto de elemento, el desdoblamiento es asimismo el del elemento; tomados juntos, los conceptos de paradigma y sintagma son nada más que el concepto de elemento, expresado de otra manera, mirado desde otro punto de vista, etcétera;

– o una de ellas es reductible a la otra y entonces el minimalismo requiere operar la reducción. La dimensión subsistente es entonces la única verdaderamente simple y mínima. El concepto de estructura no es entonces verdaderamente simple y mínimo más que reducido a esta última.

Saussure eligió lo primero y, tras él, el conjunto de los estructuralistas, lingüistas o no. Desde esta perspectiva, no hay nada más en los conceptos de paradigma y de sintagma que en el concepto de estructura y, de manera recíproca, el concepto de estructura es estrictamente sinónimo de la conjunción de los conceptos de paradigma y sin-

tagma; de ahí, en particular, la metáfora y la metonimia jakobsoneanas.

Lacan eligió lo segundo. Porque, precisamente, es hiperestructuralista y somete la estructura misma a la exigencia de lo mínimo. Es crucial, pues, para él que la reducción de las dos dimensiones a una sola se opere sistemáticamente. Esto es posible si el paradigma es proyectado sobre el sintagma y si los términos paradigmáticos están en la secuencia sintagmática *in praesentia*.³

Para que haya simplicidad y minimalidad, es preciso que la presencia sintagmática sea aprehensible de una sola vez, de lo contrario adquiere los rasgos de una virtualidad y de una ausencia. Para que sea aprehensible de una sola vez, es preciso que sea finita y, lo que es más, pequeña. De este modo, el paradigma de un término dado es sólo la enumeración —finita y corta— de los términos de la secuencia *en acto* y recíprocamente. La precisión «en acto» es crucial, pues, en rigor, a partir del *Curso*, lo paradigmático no es otra cosa que lo sintagmático, pero es lo sintagmático *posible*. En Lacan, es lo sintagmático *actual*. Más precisamente, pasa a serlo de modo cada vez más abierto, a medida que el gesto hiperestructuralista se afirma.

Semejante estructura unidimensional e *in praesentia* es una *cadena*.

Sea una cadena cualquiera. Todas las propiedades que se le han reconocido pueden resumirse así: la cadena cualquiera debe poder ser abarcada de una sola mirada, en un instante; esto puede decirse en estilo cartesiano o en estilo intuicionista o en estilo finitista; puede decirse también en términos gramaticales: la cadena no debe exceder los límites de una frase simple, exhibiendo la frase simple los límites que se imponen a un ser hablante; en síntesis, to-

³ Hasta la metáfora y la metonimia, tan estrechamente dependientes de la bidimensionalidad jakobsoneana, son tratadas por Lacan en términos de presencia. Véase *La instancia de la letra*. Se trata de un texto de transición donde la separación entre letra y significante no se ha cumplido aún plenamente; el hiperestructuralismo todavía está por llegar. Aun aquí, sin embargo, se percibe la tendencia casi invencible en dirección de una teoría unidimensional.

da cadena es como una frase y toda frase es como una cadena. Esto puede decirse en términos tomados del estructuralismo: en la cadena mínima, como cadena mínima, no está lo paradigmático. Lo cual puede decirse en términos lógicos: en la cadena mínima no hay estratificación (sinónimo: «no hay metalenguaje»). La teoría de la cadena recobra de este modo, generalizándolo, el axioma desconocido del estructuralismo: el destierro de la relación de pertenencia, en tanto esta relación es una de las variantes posibles de la estratificación.

Se comprende entonces que, entre la teoría de la cadena, el uso teórico de las *logia* y la intención freudiana de verter todo proceso inconsciente, es decir, real, en el esquema de la frase simple («un niño es pegado», «yo, un hombre, amo a un hombre», etc.), la relación es válida. Se comprende también que Lacan haya tomado la tesis de Benveniste para quien la frase constituye el nivel que el análisis lingüístico propiamente dicho no puede rebasar: véase la referencia de Lacan, *Le Séminaire*, I, pág. 272. Obsérvese que se trata de una comunicación personal de Benveniste efectuada durante una entrevista calificada entonces (junio de 1954) de «reciente»; cabe suponer que se estaba preparando el primer número de *La Psychanalyse* (1956). Benveniste presentará su tesis a la comunidad científica internacional en 1962 y la publicará en 1964, «Les niveaux de l'analyse linguistique», *PLG*, págs. 118-31.

Vale la pena recordar el resumen que da Lacan de esta tesis: «La frase no tiene empleo». Que se completará así: «Las frases no tienen ni distribución ni empleo» (*PLG*, pág. 129). En la terminología de Benveniste, la distribución compete a la relación entre entidades de similar nivel (así aprehende él, generalizándolo, lo sintagmático saussureano); el empleo compete a la relación entre entidades de nivel diferente (así aprehende él, generalizándolo, lo paradigmático saussureano). La conclusión es explícita: la frase es el dominio finito en cuyo interior se construyen paradigmático y sintagmático; pero ella misma no da lugar a paradigma o a sintagma. Entre frases no hay ni rela-

ción paradigmática ni relación sintagmática; por lo tanto, no hay relación en absoluto, al menos no una relación que la lingüística estructural pueda captar.⁴ Se encuentra aquí el punto límite donde la lengua cesa para dar paso a la «comunicación viviente» (*ibid.*, pág. 130).

En su resumen, Lacan expresa que de las manifestaciones de Benveniste él ha retenido una parte con preferencia a otra: que la frase carece de empleo. Traduzcamos: la frase carece de paradigma. He aquí lo que confirma el destierro que el hiperestructuralismo elevará a axioma. Si el estructuralismo no puede decir nada de la frase salvo que ella *es*, el hiperestructuralismo puede más que eso, porque ha postulado como axioma el carácter imaginario del paradigma y porque, sobre este fondo, ha forjado conceptos nuevos. Por ejemplo, los de tiempo lógico y retroacción: «La frase (. . .) no redondea su significación más que con su último término, estando cada término anticipado en la construcción de los otros, e inversamente sellando su sentido por su efecto retroactivo» (*E.*, pág. 805; el texto data de 1960). Yo traduzco, anticipándome a mi vez a los desarrollos posteriores: se puede hablar estructuralmente de la frase, si y sólo si se la trata como una cadena.⁵

⁴ La nitidez de la doctrina es notable. Ella señala el lugar de la ruptura que de hecho ya ha operado Chomsky con *Syntactic Structures*. Desde siempre, la sintaxis debe incluir la frase entre sus objetos; por lo tanto, si la lingüística debe incluir una sintaxis, entonces la frase debe ser considerada como un objeto de lengua. Para que sea así, debe entrar en relaciones que la lingüística pueda aprehender. Una de dos: o el estructuralismo es verdadero y las únicas relaciones son la sintagmática y la paradigmática, pero entonces la frase es inaprehensible, está fuera de la lengua y no hay sintaxis; o se admiten otras relaciones, pero entonces el estructuralismo queda refutado. Los paradigmas que construye el lingüista chomskiano no deben mover a error: no se los obtiene por los procedimientos estructuralistas y singularmente no por la conmutación. Digamos que hay paradigmas, pero no paradigmática.

Lo más curioso es que el propio chomskismo distinguirá más tarde una gramática de frase (permaneciendo en el interior de los límites de la frase) y una gramática de discurso (que se autoriza a salir de los límites de una frase). Esto implicaba reencontrar parcialmente la tesis de Benveniste bajo una forma por entero disociada de la forma estructuralista que este le había dado.

⁵ Al decir esto, dejo voluntariamente en la sombra una pregunta decisiva: ¿de dónde viene la frase simple? ¿Es una invención de las

La cadena no es la estructura: es la estructura mínima. Por consiguiente, la estructura pasa a ser un término derivado y segundo respecto de la cadena, de la que es decisivo que sea «lineal» en tanto «lineal» es sinónimo de «unidimensional» y, por consiguiente, de «sintagmático en acto». Lo primitivo tomado en cuenta por el estructuralismo revela ser, a lo sumo, no más que un vago sinónimo del verdadero primitivo, y a este último sólo el hiperestructuralismo está en posición de abordarlo: no la estructura sino la estructura mínima, llamada cadena. Si se conviene en llamar *significante* al término mínimo de la estructura mínima, no hay cadena más que *significante* y todo *significante* está en cadena. La «linealidad» es esencial al *significante*. No le es menos esencial su actualidad, hasta el punto de que se podría resumir del siguiente modo una de las proposiciones esenciales de una doctrina del *significante*: «No hay virtual» o «no hay más virtual que imaginario».

Se sabe que, en Saussure, el *significante* y el *significado* funcionan en pareja. Es crucial que su relación sea simétrica; se juega en esto la cesura saussureana en su esencia. La morfología activo/pasivo continúa a los estoicos o a san Agustín; sin embargo, se ha producido una ruptura capital: en los antiguos, lo activo y lo pasivo funcionan por lo que son en la lengua; en el ginebrino, no hacen

Letras y singularmente de las Letras clásicas, comparable por ejemplo al hexámetro y tal vez sustituto, en la prosa, del hexámetro y sus sucesores? Que, por ejemplo, la filosofía elija la frase antes que el metro —o lo inverso: Parménides o Lucrecio— es una alternativa terminante. ¿Se trata de un esquema de la naturaleza correspondiente a la unión del alma y el cuerpo (tesis reconstruible en Descartes y en Lorenz)? En todo caso, la cuestión del nacimiento de la frase, que es quizá la cuestión del nacimiento de la prosa, podría legítimamente ocupar a los espíritus. La pertinencia del esquema frástico, se ingrese en él por las Letras o por la *Physis*, caracteriza a Freud y a Lacan como clásicos. Puede admitirse, en efecto, que el clasicismo consiste en aprehender la frase como lugar del decir. Elegir, por el contrario, el jirón de lengua o la letanía como lugar del decir, tal fue la tesis de los románticos alemanes, doctrinarios del «fuera de frase» bajo diversas formas: el fragmento, el cuento, la canción de estribillo (el *Athenaeum*, los Cuentos de Grimm, el *Des Knaben Wunderhorn* son, desde este punto de vista, inseparables).

más que proponer un soporte sensible para la simetría; nada de lo activo como tal y nada de lo pasivo como tal son aquí pertinentes.

Al aislar el término «*significante*», Lacan realiza un gesto de gran consecuencia. Arrancándolo a la simetría, tematiza explícitamente su forma activa; devuelve a esta su alcance propio; lejos de que la pareja activo/pasivo sirva de simple soporte a la simetría, ella erige en concepto el *significante* como «acción pura». Bajo esta luz, se puede y debe retomar el orden terminante del programa: «Considerar un elemento cualquiera sólo desde el ángulo de las propiedades mínimas que lo convierten en elemento de un sistema» (cf. *supra*, pág. 145); esto, de aquí en más, se interpreta: «Considerar un elemento cualquiera sólo desde el ángulo de la acción pura que suscita sus propiedades mínimas no cualesquiera».

Salvo que esta formulación es parcialmente engañosa. En verdad, no hay diferencia jerárquica entre elemento y sistema; toda remisión al conjuntismo oscurece la evidencia: en la cadena *significante*, los *significantes* y la cadena no son sino la misma acción pura que se distribuye en *significantes* y en cadena. Cada *significante* se proyecta en esa línea que es la cadena (linealidad del *significante*), la cadena como línea se proyecta en ese punto que es un *significante* cualquiera. Las expresiones teóricas dan testimonio de ello. La expresión «acción de la estructura», que Jacques-Alain Miller daba como título de su artículo en *Cahiers pour l'Analyse*, n° 9 (1968), es en verdad estrictamente sinónimo del solo nombre de «*significante*»; tematizando bajo el sustantivo «acción» el morfema de participio activo, ella reaprehende mediante el sustantivo «estructura» el valor conceptual del nombre «*significante*» entero. Desarrolla en sintagma el nombre puntual; desde el punto del *significante*, consume literalmente la linealización. O, para recoger una noción de la retórica clásica, se lee como una hendíadis: una palabra única dicha por dos palabras.

Que la estructura sea activa, que el *significante* sea activo: he aquí una sola y misma afirmación. Lacan se aleja

de la terminología lingüística pero no al punto de romper todo vínculo. Más exactamente, su alejamiento se compara al movimiento de la cadena que, pareciendo aflojarse, realiza la vuelta suplementaria que por el contrario va a acortar la distancia hasta el punto de anularla. Así como se reposiciona el nombre de significante, pero sin que haya negación del legado saussureano, del mismo modo la estructura activa —o cadena— deriva de la lingüística a partir de un punto que se encuentra efectivamente en ella. Consideremos entonces el procedimiento que siguen los fonólogos estructurales para atribuir rasgos a un fonema. En apariencia, se trata de arribar a proposiciones predicativas del tipo «en francés, /d/ es sonoro, oclusivo, dental». Pero es sabido que de todas las propiedades descriptivamente atribuibles a /d/, sólo se retienen las que desempeñan un papel activo en la distinción: por ejemplo, en francés, el fonólogo no retendrá la propiedad «/d/ es no aspirado» aunque eso esté claro; pues no existe ninguna contrapartida aspirada a la que /d/ se oponga. En esto la distintividad es cabalmente una acción, y sobre esta acción se fundan los rasgos reconocidos como pertinentes.

Hay que ir más allá: en la versión más formalizante del estructuralismo lingüístico, sólo la distintividad activa debe intervenir en el seno del sistema. Ahora bien, el propio sistema está fundado únicamente en la distintividad. Por lo tanto, puede decirse de igual modo que el sistema, es decir, la estructura, determina los rasgos de sus elementos: acción de la estructura. Por el otro lado, los elementos no son otra cosa que la estructura; el fonema distintivo cumple activamente las distinciones que articulan a esta, tanto como la estructura constituye activamente los rasgos de sus fonemas.

Sin duda, el lingüista estructural reencuentra enseguida las representaciones jerarquizadas del conjuntismo, cuando no la teoría de tipos: véase en este aspecto Benveniste, «Les niveaux de l'analyse linguistique», *PLG*, pág. 125, abiertamente dependiente de Russell. Mientras que Lacan desestratifica de manera sistemática. De los dos gestos, el primero logra dar del análisis lingüístico estructural una presentación cuya elegancia y simplicidad

jamás fueron sobrepasadas, pero ello al precio de recurrir a la estratificación multiplicada; de ese modo, el estructuralismo queda desmentido en dos de sus puntos decisivos, aunque desconocidos: la inapropiación de la relación de pertenencia y el minimalismo. Sólo el segundo es consecuentemente estructuralista. Por una vertiente negativa (desestratificación) y por una vertiente positiva: la estructura, comprendidos los lingüistas que no lo saben, es activa.

Es corriente presentar la resolución de un elemento en sus rasgos como una predicación usual: las proposiciones del tipo «/d/ es sonoro, oclusivo, dental» se parecen, hasta confundirse con ellas, a las proposiciones aristotélicas: «El caballo es un mamífero, un cuadrúpedo, etc.». La división entre sujeto y predicado parece funcionar como de costumbre: el sujeto es el fonema /d/; los atributos predicados son los rasgos, no sólo específicos sino también esenciales en el sentido técnico del término. En verdad, muchos lingüistas estructurales rechazaron esta presentación; alegaron que se debe invertir el análisis. Según ellos, no debe decirse, salvo por razones de comodidad: «En francés, /d/ es sonoro, oclusivo, dental»; tales proposiciones aristotélicas pertenecen a la fonética, no a la fonología. Hay que decir: «En francés, la combinación “sonoro”, “oclusivo”, “dental” es /d/». Lo que pasaba por atributo, funciona como sujeto. Además, la cópula no es el soporte de una predicación sino de una puesta en ecuación: /d/ es solamente el estenograma de la combinación de tres sujetos. Compárese el análisis por Frege de proposiciones del tipo: «El cuadrado de 3 es 9». Después de la estratificación de la relación conjuntista de pertenencia, la estratificación predicativa quedará en suspenso.

En este aspecto, la observación de Hjelmslev va más allá del contexto antropológico y funcionalista en el que se emitió: «Ya no debe decirse que (. . .) el perro es el animal despreciado sino, a la inversa, que el animal despreciado es el perro» (cf. *supra*, pág. 125). Esta observación exhibe la inversión entre sujeto y predicado que el análisis estructural lleva en sí; Lacan, de un modo completamente

distinto que Barthes, le hace eco. Se recuerda que la psiquiatría determina cierto número de atributos —histérico, obsesivo, psicótico, etc.—, y sus proposiciones se ordenan fácilmente según el esquema predicativo: al sujeto (designable por un nombre propio), a la vez sujeto clínico, sujeto gramatical y sujeto lógico, se le atribuyen las denominaciones clínicas. Lacan, en cambio, evita casi siempre tales proposiciones. Las reservaba prudentemente para las «presentaciones de enfermos»; en su escritura, al contrario, cuando la frase comienza con un nombre propio, es muy raro que concluya con la atribución de un predicado clínico. Cuando aparece una denominación clínica, casi siempre es en posición de sujeto gramatical y lógico: Lacan parece haberse obligado a transformar los nombres de histérico u obsesivo en nombres del sujeto, hasta el punto de modelar con ellos el detalle de su gramática lógica. Al hacerlo, indica que, en el análisis, las determinaciones clínicas son homónimas de las nosologías psiquiátricas pero que no tienen el mismo funcionamiento; de igual manera en que las determinaciones fonológicas, homónimas de las determinaciones fonéticas, no tienen el mismo funcionamiento que estas. Más aún, Lacan da con la inversión característica de los fonólogos estructurales: promover el rasgo como sujeto y cesar de tratarlo sistemáticamente como atributo. La antipredicatividad lacaniana, profundamente enlazada en él a lo que alguna vez llamará antifilosofía, encuentra un correspondiente en el seno de las técnicas estructuralistas.

Al combinar desestratificación, antipredicatividad, minimalismo, acción, se llega a determinar lo que podría ser una teoría de la cadena mínima cualquiera. Una cadena mínima cualquiera está formada por términos cualesquiera. Pero si hay cadena, y si es mínima, es preciso que esos términos cualesquiera sean también intrínsecamente distintos entre sí: es imposible que haya dos ocurrencias del mismo término. Para que sean distintos, es preciso que tengan al menos una propiedad distintiva; para que sean mínimos, es preciso que tengan a lo sumo una propiedad distintiva: una propiedad que distinga a tal o cual término de cada uno de todos los demás. Pero para

que sean cualesquiera, es preciso que la propiedad que los distingue sea una propiedad de término cualquiera. Entiéndase: una propiedad no cualquiera (cada vez distinta y distintiva) del término cualquiera.

Pero, por otra parte: 1) no hay estratificación, lo cual implica que no hay relación predicativa del tipo «el término X tiene la propiedad Y»; 2) las propiedades de un término en una estructura, y *a fortiori* en una cadena, no son otra cosa que la relación de un término con cada uno de todos los demás; 3) la cadena es mínima. Este conjunto de coactividades cruzadas se deja resolver, pero quizá todo lo que se puede hacer es mostrar la resolución posible.

De ahí lo que podría llamarse el mito platónico de la cadena cualquiera mínima: supongamos que se plantee un término cualquiera; supongamos que se sepa enumerar las propiedades no cualesquiera que debe poseer un término cualquiera para ser un término; basta tematizar cada una de estas propiedades como un término distinto, y se habrán llenado las condiciones. Hay varios términos; cada uno de ellos es distinto de todos los demás; cada uno de ellos es una propiedad de término y recíprocamente toda propiedad de término es término (no hay predicación); para ser precisos, cada uno de los términos, puesto que es distinto de todos los demás, soporta una propiedad de todo término y, por lo tanto, también una propiedad de todos los otros términos, de modo que cada término es, de inmediato y simultáneamente, propiedad de término y relación con cada uno de los otros (no hay estratificación); esta cadena es mínima por cuanto no alinea como términos más que las únicas propiedades necesarias y suficientes para que haya término, es decir, también cadena. Fue mencionado el nombre de Platón, y no sin motivo: se encontró en *El sofista* una ilustración interesante del mito de la cadena mínima. Pero las ilustraciones sobreabundan, en el propio Platón y en otros.

Consideremos, por último, la determinación de los rasgos en sí mismos: /d/ es sonoro por su oposición a /t/, es dental por su oposición a /b/, es oclusivo por su oposición a /s/, es no nasal por su oposición a /n/. Pocos comentadores

observaron que este procedimiento de determinación de los rasgos recuerda un procedimiento muy conocido de los matemáticos posteriores a Peano: la definición por abstracción. De ese modo se puede «abstraer» la idea de dirección a partir de la relación «la recta a tiene la misma dirección que la recta b », o la del número cardinal a partir de la relación «la clase a está en relación de correspondencia bi-unívoca con la clase b ».

El fonólogo, se dirá, «abstrae» la propiedad de sonoridad, o de oclusión, o de nasalidad, a partir de la relación de oposición distintiva. Ahora bien, se roza aquí una paradoja a la vez sorprendente y desconocida. Russell había sostenido que las definiciones por abstracción deben ser generalizadas a toda relación que presente los caracteres de la relación de equivalencia: simetría, transitividad, reflexividad. La consecuencia entonces se impone: el fonólogo estructural, al despejar los rasgos del fonema, pretende apoyarse exclusivamente en la relación de oposición; al propio tiempo, le supone a esta relación las propiedades mismas de la relación de equivalencia.⁶

Pero, ¿qué sucede con las propiedades de la relación de oposición? Se convendrá sin esfuerzo en que la relación « x se opone a y » puede ser definida de tal modo que resulta transitiva y simétrica: si en una lengua $/d/$ se opone

⁶ En Russell, la relación de equivalencia induce sobre el conjunto una partición en clases de equivalencia. Lo abstraído es la propiedad característica común de todos los miembros de una clase de equivalencia dada. En el estructuralismo, este papel de partición le corresponde a la relación de oposición. Por lo tanto, así como hay clases de equivalencia, habría en la estructura clases de oposición. El rasgo pertinente (por ejemplo la sonoridad) sería la propiedad característica común de todos los miembros de una clase de oposición dada. Salvo que esta «característica común» capta, no aquello por lo cual todos los miembros son semejantes, sino aquello por lo cual son distintos e incluso oponibles. De ese modo, la sonoridad capta aquello que opone a $/p/$ y $/b/$, no aquello que los asimila. Se comprende por qué razón, en el estructuralismo, identidad y semejanza están esencialmente disociadas. Se comprende también por qué razón el verdadero mínimo es el «par mínimo», más que el fonema. Cosa que Barthes había recogido en su título *S/Z*. Para una presentación y una discusión minuciosa del «principio de abstracción» de Russell, véase J. Vuillemin, *La logique et le monde sensible*, París: Flammarion, 1971.

a $/b/$ y $/b/$ se opone a $/m/$, entonces $/d/$ se opone a $/m/$; si en una lengua $/t/$ se opone a $/d/$, entonces $/d/$ se opone a $/t/$. Queda pendiente la reflexividad: para autorizar el uso del procedimiento de abstracción debe admitirse que, en el dispositivo estructural, todo elemento está en relación de oposición distintiva a sí mismo.

Por más antiintuitiva que sea la consecuencia, ella explica lo extraordinario de la decisión saussureana. Sólo a este precio despliegan toda su amplitud las innovaciones ontológicas del *Curso*. En la ontología clásica, la relación de equivalencia fundamental es la relación de identidad, siendo su cúspide decisiva la reflexividad o, dicho en otras palabras, la identidad a sí mismo, $A = A$. En la ontología saussureana, fundadora de los procedimientos estructurales, se trata de sustituir el principio de identidad por el de oposición en la misma función que asumía el primero; ya no se dirá $A = A$, sino A se opone distintivamente a A , o, para utilizar el lenguaje tradicional de la identidad: A no existe en estructura sino en la estricta medida en que A no es idéntico a A . Lema extraño que explicablemente resultaba imposible de exhibir, pues nada podía ser más extraño a la tradición filosófica, cuando no al pensamiento mismo. No se lo capta, pues, sino mediando aproximaciones periféricas; «el fonema es opositivo, relativo y negativo»: entiéndase, opositivo no solamente a los otros sino a él mismo, relativo no solamente a los otros sino a él mismo, negativo no solamente de los otros sino de él mismo.

Con esto, la identidad como tal ha desaparecido como principio. En esta función, la oposición ha ocupado su lugar. La identidad, aunque continúe siendo definible, no puede sino ser derivada; más aún, al ser derivada de la oposición (por los medios de la conmutación, de la distribución complementaria, de la variación libre, etc.), ya no tiene nada que ver con la semejanza. En sentido estricto, el elemento lingüístico, y más generalmente estructural, no es idéntico a sí; por un lado, porque no tiene sí y, por el otro, porque la identidad ha cedido el espacio a la oposición, la cual lo atraviesa.

El estructuralismo no tematiza la consecuencia. El hiperestructuralismo, en cambio, la tematiza explícitamente.

te. La concentra en un solo nombre: el de sujeto. Habiéndose admitido que todo término estructural como tal es no idéntico a sí, el sujeto es el término de la cadena que soporta lo «no idéntico a sí» de todo término de la cadena. Se sabe que en la cadena mínima toda propiedad de término es término.

Puede emprenderse entonces un paso hacia la imaginización. Al concentrar lo no idéntico a sí de todo término, y por lo tanto también su propio no idéntico a sí, el sujeto no puede plantearse más que en surgimiento y desaparición. En el mismo movimiento, da licencia para imaginar cada término como idéntico y constituido en Sí. Ello sólo mediante el olvido estructural de este término en eclipse incesante. Frege proponía una ilustración directa utilizando el concepto «no idéntico a sí» para definir el cero y produciendo, a partir de ahí, la serie de los números, cada uno de los cuales es, en tanto él mismo, Uno. Es legítimo en alto grado que Lacan se remita a Frege (véase en especial *A.E.*, pág. 200; que se esclarecerá con el artículo de J.-A. Miller, «La suture. Eléments de la logique du signifiant», *Cahiers pour l'Analyse*, 1, 1966, págs. 43-62). Pero, en verdad, la lingüística estructural ocultaba en su centro oscuro la misma inquietante extrañeza. No sólo a partir de las fulguraciones de Saussure sino en su procedimiento más técnico, principalmente la conmutación. Le era preciso ignorarla o fingir ignorarla pues se jugaba en ello su estatuto de ciencia. Nada más apasionante de seguir que el giro por el cual la entidad relativa, opositiva y negativa de Saussure acaba por no mostrar ya, en los manejos pos-saussureanos, sino una cara positiva. Pero, para sacar a la estructura de su reposo sin sueños, basta aprehenderla con rigor lógico. Pues bien, lo que la expresión «lógica del significante» estenografiaba era, justamente, esa exigencia de aprehensión rigurosa. El hiperestructuralismo es el estructuralismo tomado a la letra. Pero esta letra tomada es también forzamiento coactivo. El nombre de sujeto opone una exigencia a la estructura (*A.E.*, pág. 201); imprime en ella la marca de la separación y de la herjeja: cualesquiera sean las letras con que esa palabra se deletree.

La constelación de los sujetos¹

Algunos, a los ojos de la *doxa*, configuraron el estructuralismo. Yo sostengo que no se inscribían todos en el mismo programa de investigación. En particular, no se inscribían todos en el programa de investigación estructuralista en tanto y en cuanto este constituía un programa, más que un rumor. Por lo tanto, es inútil preguntarse «¿en qué se reconoce el estructuralismo?», si con este nombre se anhela aprehender nada más que los sujetos de la figura de *doxa*; todos estos sujetos y sólo ellos. Es verdad que Deleuze se dedicó brillantemente a esto en un texto que lleva ese mismo título;² más allá de este texto relativamente corto, puede hasta afirmarse que sus grandes obras de 1968 y 1969, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, se proponen una sola tarea articulada en tres momentos: plantear la cuestión, responder a ella, exponer la filosofía que legitima la respuesta. Ser el filósofo no del programa de investigaciones sino, cabalmente, de lo que la *doxa* llamaba «el estructuralismo»; porque la *doxa*, según Deleuze, siempre tiene razón; basta poner al descubierto sus razones y escribir la ecuación que delinea el dibujo de la opinión, aunque de hecho sea un tanto complicado, aunque resulte un tanto confuso o contradictorio. Es verdad también que Deleuze mismo experimentó la fractura interna de semejante proyecto: cesura sin retorno del *Antiedipo* (1972), cuyo nombre se descifra «antiestructura».

¹ Texto inédito.

² «A quoi reconnaît-on le structuralisme?» en la *Histoire de la philosophie* de F. Châtelet, t. VIII, París: Hachette, 1973 (págs. 299-334 de la edición de bolsillo «Pluriel», Hachette Littérature). Agradezco a Yves Duroux por haber llamado mi atención sobre este texto.

Sin embargo, al primer Deleuze (porque hubo por lo menos dos) conviene reconocerle esta comprobación: los nombres de la *doxa* trazaban una figura determinada. Como estrellas que nada saben las unas de las otras y forman constelación para una mirada que no sabe al respecto más que ellas. O como se combinan átomos en un cristal merced a una fuerza calculable. Yo no voy a optar, porque la diferencia importa poco. Al comienzo o *a posteriori*, se les sumaba la fuerza de una decisión tomada separadamente por cada uno de los sujetos, a una infinita distancia del otro. Esta decisión concierne a la Caverna.

Habían concluido que es imposible salir del aprieto. En esto consiste la ruptura decisiva con Sartre. No es que este hubiese creído en un mundo inteligible exterior iluminado por el Sol del Bien, pero afirmaba que el sujeto podía, aunque sólo fuese por un instante, escapar de la Caverna, y ello aun siguiendo prisionero de ella. Ser libre, en exclusión interna de la clausura, esto no se comprende si no se añade que en ese instante el sujeto conoce íntegra y exhaustivamente lo que puede y debe ser conocido. La libertad es la forma cuya sustancia es una luz sin sombra. Se podrían declinar las figuras que sostienen esta proposición en Sartre. Dejemos de lado la melodía de *La náusea*, cuyos trucos supo desentrañar Denis Hollier: ella describe una breve y provisoria salida fuera del mundo de lo existente, contingente e imperfecto, hacia el mundo del ser, necesario y perfecto. Representación marcada, en continuación disimulada de Proust, por el usual dualismo; la sustituyó, con la brutal irrupción de las guerras y las revoluciones, esa salida —en el sentido militar— que es el alistamiento: salir de la Caverna, por la dialéctica del grupo en fusión. Recíprocamente, no poder salir, esto se llama el infierno. Sartre, sin duda el primero con ese grado de explicitación, señaló la puesta en acto política como fuente necesaria y suficiente de la luz verdadera en la que pueda fundarse una *theoria*. En el grupo en fusión, quienquiera se aliste ve y contempla, tal como es, el sol en su verdadero lugar (*République*, VII, 516b, trad. franc. Baccou).

Poco importa que, bien mirado, las equivocaciones sobreabunden; poco importa que, a veces, el repliegue del

progresismo prevalezca sobre la fuerza del arrancamiento. Hay que atenerse a lo esencial: fuego del Partido y luz solar de la acción revolucionaria, la senda que permite salir de la Caverna es también la que obliga a permanecer en ella para transformarla radicalmente en lugar de iluminación; la senda que pretende atenerse al mundo de la existencia tal como es, para descender en él siempre a lo más opaco de la contingencia, es también la que permite abandonarlo para mirar el sol de frente. La palabra dialéctica no dice otra cosa que la identidad y oposición de dos sendas que no son sino una, de una *Iliada* que es una *Odissea*, de un hundimiento hacia lo bajo que es una escapada hacia lo alto.

En esto, Lévi-Strauss, Benveniste, Lacan, Barthes, Foucault, Dumézil, Althusser, en síntesis, los grandes nombres de los años 60, no consintieron jamás. Por grandes y profundas razones. Al revés de lo que podría suponerse hoy, no conviene incluir entre estas razones el rechazo del nombre de revolución. Ninguno de ellos despreció este nombre ni los actos que se fundaban en él, pero cada uno, a su manera, negó que con ello se indicara ninguna salida de la Caverna. Las revoluciones son posibles y legítimas, pero no ponen fin al desfile de marionetas, opinaban; muy por el contrario, forman parte de ellas. A lo sumo presentan marionetas nuevas (esgrimidas a veces por los mismos portadores) o portadores nuevos (a veces para marionetas antiguas). Desplazamientos, sí, desplazamientos violentos, sí otra vez, salidas, no. No por insuficiencia del nombre mismo sino porque tales salidas no existen; ni siquiera en sueños: lección tomada de Freud.

La inexistencia de salida alguna se resumió con un nombre: estructura. De ahí que la etiqueta del estructuralismo deje oír hasta en la moda un poco más que una moda. Ella alude a una decisión de filosofía y, se diría, de filosofía en el sentido antiguo; no solamente una doctrina sino un modo de vida que se ajustaba a ella. Porque cada uno de los grandes nombres estructuralistas tuvo su ética; sus éticas fueron diversas, pero también acordes entre sí. Tácitas o declaradas, esto variaba según los sujetos y los momentos. Sin embargo, el paseante casi no las percibió,

apresurado como estaba para reducir las al puro y simple ejercicio de la inteligencia y de la ruptura de compromiso extrema. Sin perjuicio de desinterpretarlas después, con efecto retardado, como las primicias de la *doxa* despolitizadora y neutralizadora que reina en el presente.

Siendo la lengua o el lenguaje (no disputemos aquí sobre su distinción) la prueba capital de la estructura, de esto se concluye que la Caverna es la lengua misma. A lo cual responde el hecho —*factum linguae*— de que, de la lengua, no se habla sino en lengua (no hay metalenguaje). De modo que es todo uno definir el ser como hablante y retomar la puesta en escena platónica: «Esos hombres están allí desde su infancia, piernas y codo encadenados, de modo que no pueden moverse ni ver en otra parte que ante ellos, al impedirles la cadena girar la cabeza». Decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es afirmar que el inconsciente forma parte de la Caverna. No está fuera de ella, como lo había supuesto Breton; tampoco es la Caverna misma, de la cual la filosofía permitiría salir, como parecen suponerlo los escolares. Ninguna necesidad de conocer el plano de la casa para darse contra las paredes, decía Lacan: ¿hay palabras más abiertamente cavernícolas? Anudar uno con otro el nombre de antropología y el calificativo de estructural, menos que caracterizar un modo particular de ejercer la antropología como ciencia, es definir al *anthropos* como animal de estructura (ni animal político ni animal racional, ni ángel ni bestia); es también, inmediatamente, retomar el diálogo entre Sócrates y Adimanto: «He aquí un extraño cuadro y unos extraños prisioneros» — «Se nos parecen» (515a). Multiplicar el vocabulario del gesto y de la postura, como lo hace Foucault, es aludir a las marionetas desfilando ante los prisioneros. ¿Y qué decir de lo que él llama «discurso»? ¿No es la continuación de esto?: «Si la pared del fondo tuviera eco, cada vez que uno de los portadores hablara, ¿creerían oír otra cosa que la sombra pasando ante ellos?» (515b). Cada saber como ecos indefinidamente cruzados; cada *episteme* como una cámara de ecos aislada de las otras; la historia de los hombres como apilamiento de estas cámaras reenviándose sus ecos como si se repitieran entre sí; aparece la

cita de Char que Foucault puso como epígrafe a la *Historia de la sexualidad*: «La historia de los hombres es la larga sucesión de los sinónimos de un mismo vocablo». El título de Deleuze, *Diferencia y repetición*, parafrasea casi exactamente a Platón: «Aun cuando estaban encadenados a su sitio, tenían recompensas para el que captara con vista más aguda el paso de las sombras, recordara mejor las que tenían costumbre de llegar primeras o últimas, o de marchar juntas, y de ese modo fuera el más hábil para adivinar su aparición» (516c-d). Basta un ligero desplazamiento de luz para reconocer aquí los procedimientos de la fonología estructural, expuestos como reglas de conocimiento. A decir verdad, Deleuze soñaba con ellas. Una vez despojado de las tecnicidades de la semiología (máscara de prudencia), el signo de Roland Barthes estenografía la convicción, por fin serena, de que los prisioneros «no atribuyen realidad más que a las sombras de los objetos fabricados» (515c). La tesis es ya la de *Mitologías*, salvo que aún se destaca en ella, con desesperación, una creencia defraudada para siempre en ese Fuera-de-Allí que sólo un Partido imposible hubiese permitido. Sólo después vendrá el alegre saber del signo y la ética de códigos que él autoriza: en toda circunstancia, que toda acción pueda ser recibida como el despliegue de un código, existente o no, reconstruible o no. El código como postulado ético. Hasta que *El imperio de los signos* vuelva como un guante la topología de la Caverna; porque él es la Caverna misma, cuya topología ahuecada, oscura, enteramente organizada por la oposición de un interior falaz y un exterior veraz, habría sido proyectada sobre una superficie plana, sin profundidades, donde luz y oscuridad se alian, espejeándose. Ya en Saussure, profeta y reformador, significativo y significado se unían como las dos caras de un papel sin espesor o como los incesantes movimientos de un agua agitada por el viento.

Porque al sostener que no se sale de la Caverna, que en verdad no hay un exterior de ella, los hombres de 1960 no eligieron la tristeza sino la alegría: la verdadera, la del saber. Es preciso que el saber siga siendo posible y que siga

siendo posible la opinión verdadera, aun cuando no se salga. Pues bien, son posibles. Ni siquiera los prisioneros de Platón se resignaban a no saber; no hay que cansarse de retomar el texto: «Aun cuando estaban encadenados a su sitio, tenían recompensas para aquel que captara con la vista más aguda el paso de las sombras, recordara mejor las que tenían costumbre de llegar primeras o últimas, o de marchar juntas, y que de ese modo fuera el más hábil para adivinar su aparición» (516c-d). El pequeño platónico lee aquí como irrisión la sátira de los falsos saberes y de los éxitos de abajo; en cuanto a los defensores de la estructura, esta es, muy por el contrario, la única vía de un saber legítimo. Es preciso que sea esto, de lo contrario ningún saber sería posible puesto que nadie sale de la Caverna; reinaría en ella el silencio ilimitado del escepticismo absoluto, indistinguible, por supuesto, del zumbido ilimitado de los dogmatismos de la *doxa*. Pero es más todavía; captar con la vista más aguda el paso de las sombras, recordar mejor las que llegan primeras o últimas o las que marchan juntas, no es un sucedáneo digno de compasión: es lo mejor que puede darse. Por lo menos desde que el análisis estructural (conmutación, oposiciones pertinentes, distintividad, etc.) confeccionó su canon. Porque es justamente esto lo que él hizo, más sistemático y certero que Bacon o Stuart Mill.

Desde ahora no hay ninguna necesidad de perseguir las grandes letras para descifrar mejor las pequeñas. Ninguna necesidad, por ende, de volverse hacia lo político, entendido como texto en mayúsculas, para captar los textos escritos en minúsculas. Contrariamente a lo que se había pensado, las letras pequeñas son las más legibles, ahora, cuando se dispone de una ciencia que articula sus leyes. ¿Abandono de lo político? No necesariamente. Basta considerar que lo político tampoco es un texto en gruesos caracteres sino uno fino y caligrafiado, apto para captar el planeta entero, no por su espesor, sino por lo incisivo de su trazo.

Digámoslo con claridad: no se trata entonces de lo mejor relativo de la miseria, sino de lo mejor absoluto del lujo

verdadero. El saber surgido de la mera detección de la distintividad y no de la distinción es, por derecho y de hecho, el más alto y poderoso de los saberes. No sólo de los saberes posibles sino de los saberes como tales. Lo había probado una ciencia de la que nadie, antes del siglo XX, había tenido idea; quebrando las barreras heredadas entre *physis* y *theseis*, ella había mostrado que una ciencia galileana del lenguaje era posible y que, a partir de ella, todo el imperio de la costumbre (ritos, mitos, literaturas, vestimentas) podía ser reducido a ciencia. Pero para que fuese a un tiempo materialmente posible y metodológicamente legítima, la ciencia nueva debía justamente imponerse el emplear sólo los procedimientos cavernícolas (es decir, estructurales). Las cadenas se hacen métodos de descubrimiento. El encierro por la estructura se hace liberación del pensamiento. La grilla se hace lectura. El pequeño carácter se hace intensidad y grandeza. La revolución estructural no concierne solamente a la organización de los saberes legítimos, ella refuta todos los platonismos: cosa que Derrida no había dejado de percibir, platónico más consecuente que los escolarcas reconocidos, juez riguroso de los grandes cavernícolas, crítico sin indulgencia de las escrituras de abajo.³ La revolución estructural refutaba singularmente el platonismo que nadie había reconocido como tal: el platonismo sartreano.

Se comprende entonces en qué sentido la lingüística fue la primera de las ciencias cavernícolas, aquella que daría la señal de largada a todas las demás. Que fuera la primera en desplegar los poderes de las manipulaciones distintivas (¿cuáles de las sombras-letras llegan primeras o últimas, cuáles marchan juntas?) no había sido por azar sino por necesidad. Era inevitable que fuese la primera, puesto que lenguas y lenguajes constituyen justamente el material primero de las cadenas de la Caverna. La imposibilidad de salir de la lengua es lo real cuya alegoría Pla-

³ Aludo aquí a las publicaciones de 1967: *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*. La obra ulterior de Derrida se inscribe en un espacio a la vez intelectual y geográfico muy diferente.

tón, *volens nolens*, había narrado. Salvo que, contra Platón, el medio de la servidumbre se revela también medio del saber verdadero; al confesar que no se sale de la Caverna, por el mismo movimiento se afirma que la Caverna es íntegramente luminosa, a condición de quedarse en ella.

Respecto de este dispositivo, 1968 habrá sido destructor. Por supuesto, sus grandes nombres no fueron reducidos al silencio. Al contrario. Pero, por un lado, su conjunto se dispersó; por el otro, cada uno torció su propósito. Pues hay que ser claros: 1968 es un retorno de la Revolución, o sea, del Platón enmascarado y de las grandes letras, de nuevo reputadas políticas. De la tesis: hay una salida de la Caverna, no hay más que una sola y se llama revolución. Al oír bien este último nombre (y los nombres que la escolástica marxista-leninista le asoció: partido, pueblo, clases, lucha de clases, etc.), el prisionero arranca sus cadenas, vuelve la espalda a las marionetas y mira el sol de frente. No sólo es libre, sino que sabe y conoce. Entonces el nombre de estructura pierde su fuerza; en lugar de percibirse en él el coraje y la alegría de los que, en la Caverna, fundan un saber nuevo, se percibe en él la cobardía y la tristeza de los prisioneros resignados a la servidumbre y a los saberes irrealizados. Que la Revolución cultural haya importado aquí, ¿puede haber algo más explicable en quienes se persuadían de haber mirado el sol de frente, de haber permitido combatir los honores, loas y recompensas que se reparten entre sí los especialistas del teatro de sombras? (516c). Que Sartre, el olvidado de los años 60, vuelva entonces, tampoco es para asombrarse. Salvo que este retorno no tiene nada que ver con lo que de él dijo el Diario. Más allá de las circunstancias anecdóticas, la cuestión era esta: el militante político, como en otro tiempo el filósofo, veía a plena luz y mediante subidas y bajadas incesantes volvía a dar testimonio de ello en los lugares oscuros. Sin embargo, Sartre había articulado, bien o mal, en todo caso mejor que otros, esta alianza del filósofo antiguo y el militante de hoy. Al menos después de quebrar el compañerismo de ruta en el Prefacio de *Aden Ara-*

bia. Halló en su camino cierto interlocutor dispuesto a sacar hasta su término último (inversión incluida) las consecuencias de la alianza.

En todo caso, ya no se dejaba oír nada de lo que el estructuralismo había tenido de serio. Menos aún cuando la lingüística, tomada en sí misma, ya no lo reivindicaba. Menos aún cuando el P.C.F. (desde el congreso de Argenteuil) había empezado a reivindicarlo con fines de puro y simple poder. La disolución se imponía. Entonces la constelación dio paso a las singularidades. Habían estado siempre allí, pero ahora cada uno de los grandes nombres se restablecía abiertamente en disyunción de los otros. Cada uno tuvo, pues, su manera propia de tratar 1968. Pero ninguno concibió temor a su respecto y ninguno fundó en él una esperanza. En una palabra, ninguno lo trató con bajeza.

El paradigma

El paradigma: programa de investigación y movimiento de opinión¹

Nota liminar

La fonología estructural es presentada públicamente en el Primer Congreso Internacional de Lingüistas de La Haya, en 1928. Esta circunstancia marca la aparición del programa de investigaciones estructuralista como programa científico para la lingüística. Así parecía calcular Benveniste: «En este año 1968, la noción de estructuralismo lingüístico cumple exactamente cuarenta años» (*PLG 2*, pág. 16).

La extensión del punto de vista estructural a otras ramas del saber diferentes de la lingüística empezó muy tempranamente; Jakobson fue sin la menor duda uno de sus principales artesanos. En 1929, publica junto con Bogatyrev un artículo sobre el folclore donde ambos autores invocan la oposición saussureana lengua / habla con el solo fin de asentar el estudio del folclore sobre principios nuevos. Para que se inicie un programa de investigaciones sistemáticamente extendido a objetos no lingüísticos es preciso esperar, no obstante, el encuentro de Jakobson y Lévi-Strauss en Nueva York, en 1941. Deben ser mencionadas aquí dos instituciones, The New School for Social Research, que recibe a uno y otro, y sobre todo la Ecole Libre des Hautes Etudes, fundada en febrero de 1942 en Nueva York con la intención de reunir a los eruditos de lengua francesa, hexagonales o no. Para noviembre-diciembre de 1945, Jakobson y Lévi-Strauss anuncian la realización aquí de un seminario común titulado «Estructura de las instituciones populares (Lenguas, costumbres, folclore)». *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) nacen en este período, así como varios textos capitales de la *Antropología estructural*.

¹ Texto inédito.

Se observará de paso cuánto influyeron materialmente sobre el desarrollo del programa científico las convulsiones históricas del siglo XX. La geografía de sus centros sucesivos o simultáneos traza una red internacional de gran amplitud que propone una suerte de contratipo de los exilios. La derrota de 1940 y sus secuelas tuvieron singulares consecuencias para la investigación de lengua francesa: no todas fueron negativas. Cabe sospechar que el dispositivo científico francés no hubiese autorizado nada en este sentido si la emigración forzada de algunos no los hubiera hecho escapar, en compensación, a sus rigideces. Es legítimo añadir que la conducta de ciertos pilares del *establishment* universitario hacía difícil que la institución aceptara, después de 1945, algunas derogaciones de sus costumbres. La baja había sido tan perceptible que, al menos por un instante, los mecanismos de encierro se aflojaron. Aflojamiento breve y marginal, en el que cumplieron un papel las gradas exteriores de la Universidad previas a 1968: calle de Ulm, EPHE, Collège de France.*

Desde el punto de vista de la lingüística, el programa termina, en rigor, con Chomsky y *Syntactic Structures* (1957). En los hechos, se necesitó un tiempo para comprender. Con la gran síntesis de la fonología generativa, N. Chomsky y M. Halle, *The Sound Pattern of English*, Nueva York: Harper & Row, 1968, quedó claro, sin embargo, que el programa estructuralista había tenido existencia tanto en fonología como en sintaxis y, por lo tanto, en la lingüística entera.

Las extensiones del programa a objetos no lingüísticos no podían dejar de verse afectadas por la ruptura iniciada en 1957. Los actores capitales del programa habían tomado progresiva conciencia de ello y singularmente Lévi-Strauss, sin duda ya en *El pensamiento salvaje* (1962). La aparición de una forma completa de fonología no estructural no hacía más que confirmar conclusiones ya esbozadas. Así pues, puede fecharse en 1968 el fin del estructuralismo como programa de investigación en su conjunto,

* En la calle de Ulm tenía y tiene su sede la Ecole Normale Supérieure. EPHE es la sigla de Ecole Pratique des Hautes Etudes.

una vez establecido que el quebrantamiento comenzó con anterioridad.

En cuanto al movimiento de *doxa*, las dataciones son otras: los comienzos pueden ser referidos a los primeros seminarios de Roland Barthes en Hautes Etudes, en 1962; no se trata de que estos seminarios hubiesen agitado a la *doxa* desde el principio: esta los ignoró durante aproximadamente dos años. Sin embargo, iniciaron el desplazamiento que dos años después se había hecho evidente. El fin adoptó más bien el carácter de una declinación continua que empezó después de Mayo del 68. Pero como esa declinación iba acompañada de éxitos mediáticos e institucionales, la percepción se alteraba. Por razones que quedarán de manifiesto, el promediar de los años 70 parece cerrar cabalmente la secuencia.

I

Los griegos dividían el conjunto de las realidades observables según la *physis* y la *thesis*. Las expresiones adverbiales *physei* y *thesei* determinaban así dos capítulos propios para abarcar en su totalidad el conjunto del sistema del mundo. Traducción establecida: según la naturaleza / según la convención. Es obvio que esta dicotomía no era la única; las dicotomías de lo divino y lo humano, de lo humano y lo bestial, de lo sensible y lo inteligible, del griego y el bárbaro, del libre y el esclavo, de lo activo y lo pasivo —la lista no está cerrada en absoluto— gozaban de una importancia comparable. No es evidente que el conjunto de estas oposiciones pueda reducirse a un dispositivo ordenado; en particular, no es evidente que se deje jerarquizar en un árbol dicotómico. Ni siquiera es seguro que la oposición entre *physis* y *nomos*, también ella muy presente, sea sólo una variante de la oposición *physis/thesis*, obtenida por simple sustitución de la noción de *thesis* por la de *nomos*. Una multiplicidad de dicotomías a la vez independientes y parcialmente redundantes bien podría haber organizado las representaciones de la *doxa* griega. Ya hace mucho que los especialistas emprendieron

investigaciones sobre este punto; les corresponde proseguirlas. Les corresponde asimismo determinar con exactitud lo que significa, en cada texto y en cada período, cada una de estas dicotomías, y en especial la de *physei* / *thesei*.

Se han de tratar aquí solamente proposiciones aproximadas, pero admisibles. Por lo menos, no cabe duda de que el par *physis* / *thesis* es pertinente en las representaciones griegas antiguas. Parece igualmente probado que esta pertinencia se mantuvo a través del tiempo. La pertinencia de la dicotomía no se ve cuestionada por la profusión de dicotomías emparentadas y sin embargo distintas. Es más: a causa de esta profusión e incluso de las incertidumbres, es legítimo aislar la forma de una polaridad considerada en sí misma y para sí misma, sin perjuicio de reconocer que admite variantes a lo largo de la historia discursiva. A través, por ejemplo, de la traslación del término *physis* al término naturaleza y a través de la multiplicidad de formas atribuidas a la *thesis*, naturaleza y costumbre, naturaleza y convención, naturaleza y cultura, naturaleza y sociedad, naturaleza e historia ilustran algunas de las variantes. De manera recíproca, se intentará descubrir bajo los nombres más modernos de sociedad o historia exactamente el mismo polo opositivo que Pascal llamara costumbre y los griegos llamaran *thesis*. Más allá de la mutabilidad de los nombres, se deja discernir la ley de la forma: al término *physei* le pertenece lo que presuntamente no depende de la voluntad colectiva de los hombres y que compete al orden regular del mundo. Por oposición, corresponde al término *thesei* todo aquello que presuntamente depende de la voluntad colectiva (consciente o no, explícita o no, reivindicada o no, da igual) de los hombres, la cual varía según las circunstancias y los intérpretes. Obsérvese que, en los dos casos, *physei* y *thesei* designan instancias que escapan a la voluntad individual de los hombres, en forma tal que, desde el punto de vista del individuo, hay en los dos casos fuerza coactiva: la coactividad *thesei* puede no ser menos inflexible, opaca, extraña, que la coactividad *physei*. La diferencia que las separa no es menos radical.

Se inclinaría uno a reconocer aquí algo análogo a lo que Holton denomina *thema*: esquema organizador de las problemáticas, anterior no sólo a los problemas y soluciones sino a la formulación misma de los problemas y a los cánones de aceptabilidad de las soluciones. Vista su forma y su importancia, me tomaré la libertad de llamar a este *thema*: la gran polaridad.

Hoy mismo, vuelven a describirse sus efectos en la opinión. Lo atestigua en particular ese espejo de la *doxa* que son las instituciones académicas. Más allá del prestigio que ostenten, lo único que hacen es devolver a la opinión su propia imagen revestida con las insignias del saber. Visibles por todos, perdurando a lo largo de los años, proporcionan índices valiosísimos en cuanto a los esquemas organizadores de la *doxa*. A su vez, confieren a estos esquemas una dignidad nueva que los refuerza y los protege eficazmente de todo examen crítico. Consideremos así la organización universitaria de los países occidentales; la más que famosa oposición de las Letras y las Ciencias no hace otra cosa que transponer la antigua división. A los literatos, lo acostumbrado: sus variaciones temporales, sus variedades locales, sus regularidades e irregularidades. A los científicos, la naturaleza y sus leyes. A través del *aggiornamento* de los léxicos administrativos, la no menos famosa oposición entre ciencias humanas (o sociales, etc.) y ciencias de la naturaleza no tiene otro fundamento. Igual ocurre con la variante vulgar: ciencias blandas y ciencias duras. Por lo demás, se ha dado el caso de que la *theoria* misma se inclinase sobre la cuestión e intentara repensar en términos de *theoria* pura la polaridad que la *doxa* le proponía; la noción desarrollada por Dilthey de las *Geisteswissenschaften* (literalmente «ciencias del espíritu», pero la traducción francesa de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* dice «*sciences humaines*», «ciencias humanas», lo que es revelador),² así como la oposición insti-

² Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, París: PUF, 1942. El traductor, Louis Sauzin, no justifica su elección. La obra original data de 1883.

tuida por Kelsen entre ciencias causales y ciencias normativas, no se limitan a repetir lisa y llanamente la polaridad *thesei / physei*; sin embargo, no se puede negar que la polaridad haya estado en el origen de la reflexión.

Por supuesto, no se agota con esto la totalidad. A la gran polaridad vienen a sumarse otras alternativas que modifican sus plásticas interpretaciones. Reconocer en las cosas un orden inmutable e insensible a las preferencias humanas condujo a algunos a atribuirlo a una instancia divina; otros, por el contrario, lo atribuyeron a una instancia estrictamente material e interna a las propias cosas. Considerar lo inmutable y lo independiente como absolutamente inmutable e independiente o considerarlo como relativamente tal; considerarlo como lógicamente necesario o como contingente; de forma paralela, creer que lo acostumbrado depende de un instante de decisión (eventualmente de un contrato) situable en el tiempo y en el espacio, y reconstruible como un hecho gracias a una investigación documental; creer, por el contrario, que ese instante, siempre capaz por derecho de ser supuesto, permanecerá de hecho inaccesible para siempre; creer por último que ese instante de decisión es una ficción, eventualmente necesaria al pensamiento pero irreductiblemente imaginaria, estas discordancias y otras semejantes alimentaron y siguen alimentando aún importantes debates. Sin embargo, nada de todo esto afecta a la oposición inicial: por un lado, lo que no depende de la voluntad de los hombres sino de la naturaleza; por el otro, lo que depende de la voluntad de los hombres, considerada como infinitamente variable según los tiempos y lugares.

Sea cual fuere su alcance, sean cuales fueren los fundamentos anunciados, la gran polaridad genera siempre una hipótesis sobre lo que puede o no puede la voluntad de los hombres reunidos; recíprocamente, toda hipótesis sobre los poderes del hombre es adecuada para modificar la repartición. Es sabido que las mismas realidades pudieron ser situadas en lados diferentes: la atribución del lenguaje humano al polo *physei* o al polo *thesei* separó las doc-

trinas antiguas o modernas. Lo mismo en cuanto a la esclavitud, o a la familia, o a la propiedad. Fundándose en los historiadores del siglo XIX, Marx no cejó en el propósito de desplazar la frontera para restituir los fundamentos *thesei* de lo que la *doxa* (o la filosofía) suponía *physei*. Que la desigualdad social no es el homólogo en la sociedad de una desigualdad natural, esto, como se sabe, es una de sus proposiciones capitales. Hallaba la confirmación en el hecho de que las sociedades modernas parecían dispensarse cada vez más de las coacciones impuestas por la naturaleza, y ello gracias al desarrollo técnico. Así se explican las primeras páginas de *El manifiesto*; precisamente porque la burguesía moderna superó en sus realizaciones todo cuanto las más grandes civilizaciones antiguas habían obtenido, precisamente porque sometió a la voluntad humana secciones enteras de la naturaleza, precisamente por esta razón ella no puede atribuir a la naturaleza las desigualdades reinantes.

No asombrará, pues, que una oscilación análoga no sólo subsista en nuestros días sino que se haya acentuado a medida que la capacidad de intervención del hombre se anexó, a través de la ciencia y de la técnica, nuevos dominios. A lo cual la visión política del mundo no dejó de añadir sus mudanzas.

De este modo, en pocos decenios se vio a la homosexualidad ser presentada sucesivamente en términos de *thesei* y en términos de *physei*, mediando en cada tiempo vuelcos políticos espectaculares. En los años 60, la tesis de la homosexualidad *physei* pasaba por ser la más reaccionaria de todas y la más apta para favorecer la represión social y el eugenismo; la tesis de la homosexualidad *thesei*, en cambio, se veía como la más progresista y la más apta para fundar derechos cívicos. Hoy en día ocurre lo contrario; gracias al desarrollo de la genética científica basada en el genoma, la tesis de la homosexualidad *physei* es reputada como la vía más segura para impedir la represión social y fundar una integración social en términos de minoría genética reconocida (como los obesos, los calvos, etc.); considerándose que la tesis de la homosexualidad *thesei* favorece soluciones educativas represivas y moralizantes. Se

puede predecir sin riesgo de error que, de aquí a unos años, se habrá producido un nuevo vuelco: la tesis de la homosexualidad *physei* será situada al margen de la opinión civilizada pues anuncia de manera directa la posibilidad de aislar un gen específico que sería técnicamente posible eliminar o, por el contrario, insertar según las necesidades; a la inversa, la tesis de la homosexualidad *thesei* recuperará sus títulos a la dignidad progresista. Obsérvese que no por ello la problemática habrá cesado de ser enteramente semejante a ella misma y enteramente interior a las temáticas de la gran polaridad. Lo mismo, *mutatis mutandis*, en cuanto a la enfermedad mental, la criminalidad, la inteligencia, etc. Como la oposición *physei / thesei* viene de la *doxa*, y puesto que la ley de la *doxa* es contradecirse a sí misma, tales vuelcos no van a sorprender. Sorprenderá más bien que se les conceda tanta importancia.

II

Lo cierto es que la variabilidad de la repartición no afecta en nada a la dicotomía en tanto forma discursiva. Tampoco la afecta la variabilidad de los nombres que se atribuya a cada uno de sus dos polos.³ Sin embargo, grandes conmociones se produjeron después de Grecia. La más importante, tal vez, concierne a la *physis*.

Porque no es verdad que el pasaje de la *physis* a la naturaleza sea siempre una simple traslación. Un pasaje del griego al latín. Un cambio de lengua en el seno de la *doxa*. Para ser más precisos, el pasaje de la *physis* a la naturaleza comprende dos episodios absolutamente distintos; uno es en efecto interno a la *doxa*, que se mantiene así acantonada en el espacio de la polaridad antigua con independencia de los cambios de vocabulario. Esto es lo que se describió hace un momento y de lo que dan testimonio los léxicos académicos.

³ Debe añadirse que la oposición, nacida en el pensamiento griego, es ella misma *thesei* más bien que *physei*. Esto no afecta en nada a su carácter coactivo.

El otro, que se vale empero de las mismas palabras, concierne a la *theoria* y no a la *doxa*; da lugar a un cambio radical y no a una preservación. Dicho de otro modo, como suele ocurrir, el término «naturaleza» es equívoco.

El cambio radical en la *theoria* es el siguiente. La noción antigua de *physis* (conservada de hecho bajo el nombre latino de naturaleza, tal como se tornó usual en la *doxa*), fue sustituida por la noción moderna de naturaleza, que se hizo inseparable de la noción de ciencia. Hasta el punto de que la expresión «ciencias de la naturaleza» podría pasar por propiamente pleonástica. Se encuentra aquí en cuestión lo que la epistemología de inspiración koyreana o kühneana llama revolución galileana. De hecho, esta ruptura, como ruptura, podría resumirse de este modo: de aquí en más, la ciencia tiene por objeto la naturaleza empírica (y no el *cosmos* y menos aún la *physis*); recíprocamente, la naturaleza no es sino el objeto de la ciencia; la condición formal de esta solidaridad recíproca es que la ciencia esté íntegramente matematizada; la consecuencia material de esta solidaridad es que la ciencia pueda intervenir sobre el curso de la naturaleza, sea mediante la experimentación considerada como recurso directo de la ciencia, sea mediante la técnica entendida como aplicación de esta. Por consiguiente, la naturaleza no tiene otra sustancia sensible que la necesaria para el justo funcionamiento de las fórmulas matematizadas de la ciencia y para las implementaciones eficaces operadas por la técnica. Las cualidades sensibles pierden toda pertinencia, siendo que la *physis* antigua era el tesoro inagotable de tales cualidades. Está permitido pensar que la decisión de desgastar sistemáticamente lo cualitativo y lo sensible se resume con un solo nombre: el de materia.

Potencialmente, esta disposición echa abajo la gran polaridad. Más exactamente, echa abajo su versión teórica. La naturaleza galileana ya no es la *physis* antigua; ella no es ni su heredera ni su transposición. La *physis* era un despliegue del que el ojo humano debía hacerse espectador deslumbrado o atento; este despliegue sobreabundaba en cualidades sensibles: entremezcladas en un principio, correspondía al observador introducir en ellas un orden,

distinguiendo radicalmente (en lo cual sobresalió Aristóteles) entre eterno (y como tal intrínsecamente matemático, antes que matematizable) y pasajero (y como tal no matemático, si acaso ocasionalmente matematizable), entre las cualidades y sus soportes, entre cualidades primarias y cualidades secundarias, etc. De los órganos del observador el ojo era el privilegiado y, como consecuencia, de las cualidades, aquellas que el ojo captaba a primera vista: colores, formas, desplazamientos. Antes de Aristóteles, el *Timeo* sigue siendo en este aspecto un testimonio irrecusable.

La naturaleza como objeto de una ciencia galileana no es, en rigor, sino una red de leyes y determinaciones despojada de toda sustancia contemplable. Las cualidades son sistemáticamente eliminadas y sustituidas por fórmulas matematizadas, que se entiende le son referencialmente equivalentes. De manera recíproca, todo lo que se deja matematizar es objeto posible para la ciencia, sin que se avance la menor hipótesis acerca de su esencia: la ciencia requiere la matematización del objeto; no requiere que el objeto sea de esencia matemática. No requiere, pues, que sea eterno y perfecto. Muy por el contrario, ella apunta a captar, a través de la matematización, lo que en él podría ser distinto de lo que es: lo que él tiene de empírico, de contingente, de repetible y, por lo tanto, de temporal.

También queda eliminado en el científico el órgano sensible capaz de captar las cualidades. El ojo ya no cuenta sino en la estricta medida en que se hace correlato de un instrumento: el antejo de Galileo es, más que la realización sobrepotenciada del ojo del *Timeo*, su devaluación a apéndice residual de todo instrumento óptico presente y futuro. El ojo del hombre de ciencia no tiene la vocación de mirar la naturaleza, sino los instrumentos; sólo estos captan la naturaleza, pero no la miran, no la ven, no la perciben. La ciencia es empírica y matematizada: para que lo empírico llegue a ser matematizado es preciso que resulte captable mediante instrumentos, ellos mismos homogéneos en su concepción y realización a la ciencia a la que deben servir. Empírica, matematizada, la ciencia moderna es también instrumental y provista de herramientas.

Esto supone que mantenga desde su nacimiento una relación sistemática y no sólo ocasional con la técnica.

De hecho, la ciencia galileana se impone de entrada como teoría de la técnica, y la técnica, a su vez, ya no se concibe a sí misma sino como aplicación de la ciencia. Aplicación tan fiel que puede dar lugar a instrumentaciones por las cuales la ciencia eventualmente progresará. Con independencia de la dicotomía *physis / thesis*, los antiguos disponían de otras dos, a su vez independientes entre sí: entre *episteme* y *tejné* por un lado, entre *theoria* y *praxis* por el otro. Estas dos dicotomías no se superponen en absoluto. Cuando dos de ellas son independientes una de otra, nada impide cruzarlas. Así sucedió que la *episteme* coincidiera tan poco con una *theoria*, que debía implicar una vertiente de *praxis* virtuosa, y la *tejné*, una vertiente de *theoria* ideal; de ese modo Sócrates, en su itinerario hacia la *theoria*, podía y debía buscar la interlocución de los artesanos.

En lo sucesivo, las dos dicotomías están exactamente replegadas la una sobre la otra. En primer lugar, la ciencia es toda teoría y la técnica es toda práctica. En segundo lugar, la ciencia puede, sin desmentirse a sí misma, revelar no ser en una de sus partes otra cosa que un fragmento de técnica transmutado en teoría; la técnica puede, sin desmentirse a sí misma, presentarse en cada una de sus partes como un fragmento de ciencia transmutado en aplicación. El repliegue moderno altera las dicotomías a las que afecta: *episteme / tejné* y *theoria / praxis*; no altera menos esa otra dicotomía que es la gran polaridad. Desde este momento ya no es exactamente verdadero que la naturaleza defina el lugar de lo que escapa a la acción y a la voluntad humanas. Es más bien el lugar donde pueden ejercerse, por intermedio de la ciencia, teórica o aplicada, esa acción y esa voluntad. Para lo mejor o para lo peor, no importa. Salvo que importa al más alto punto que esa diferencia entre mejor y peor haya cobrado un sentido: no habría tenido ninguno para los antiguos.

La expresión usual «ciencia de la naturaleza» debe ser entendida, pues, en un sentido infinitamente más fuerte

de lo que generalmente se dice. A partir de Galileo ella resume, en verdad, cinco proposiciones solidarias:

a. no hay ciencia propiamente dicha más que de la naturaleza;

b. recíprocamente, la naturaleza no es nada si no es objeto de la ciencia; expresado de otro modo, no depende propiamente de la naturaleza sino lo que es tratable por alguna rama de la ciencia;

c. en tanto objeto de la ciencia, la naturaleza es indiferente a la diferencia entre finito e infinito, entre perfecto e imperfecto, entre eterno y pasajero, entre necesario y contingente;

d. la ciencia comienza y termina con una matematización posible (cualesquiera que sean las vías de esta);

e. la naturaleza como objeto de la ciencia es íntegramente captable (sea para el conocimiento o para la producción) por los instrumentos que fabrica una técnica regulada por la ciencia.

De esto se deduce que puede haber matematización de lo imperfecto, de lo temporal, de lo contingente tanto como de lo perfecto, de lo eterno, de lo necesario; a menos que, por una inversión completa de los antiguos, el erudito moderno reconozca lo perfecto, lo eterno y lo necesario justamente en que no se dejan matematizar; en que, a modo de consecuencia, no correspondan ni a la naturaleza ni a la ciencia (en el edificio de la ciencia ideal, abertura a repetición, por parte del Nobel del momento, de oratorios multi-confesionales). En sí misma, la naturaleza —lo que puede escribirse la Naturaleza— puede ser tenida indistintamente por perfecta o imperfecta, eterna o pasajera, contingente o necesaria, pero debido a que la ciencia no tiene nada que ver con la naturaleza en sí misma ni, por lo tanto, con la Naturaleza. Si se enfrenta con la naturaleza, es sólo como su propio correlato; ella no le reconoce a este correlato más que las propiedades que le son necesarias a ella misma. En particular, si la naturaleza-correlato puede decirse con el artículo definido singular, igual sucede necesariamente con la ciencia; si la naturaleza-correlato es una, la ciencia también lo es; existe entonces de la una y de la otra un paradigma unificador y este último está

íntegramente matematizado.⁴ Sin que siempre se haya tomado conciencia de ello, la noción de naturaleza resulta entonces trastocada; en cuanto a la naturaleza-correlato, ya no es válido decir que se deja inscribir en la antigua dicotomía *physei/thesei*.

La *doxa*, sin embargo, nunca supo nada de esto y aparentemente sigue sin saber nada. Hay que admitir, sin duda, que jamás una conmoción producida en la *theoria*, por profunda que sea, conmueve directa e instantáneamente a la *doxa*. Ni siquiera es verdad que tal conmoción tenga siempre efectos de *doxa* y, cuando los tiene, no es verdad que sean cuantitativamente proporcionados o cualitativamente análogos. En el caso presente, la *doxa* tomó nota sin duda de una movida concerniente a la naturaleza, pero la justipreció de manera precaria y esporádica. Más aún, los propios practicantes o testigos de la ciencia galileana no renuncian en absoluto a la gran polaridad. Permanecen íntimamente marcados por ella. En el mismo instante en que se considera que, con Newton, la ciencia moderna alcanzó una de sus realizaciones capitales, las doctrinas contemporáneas reafirman a la naturaleza como espectáculo. Buffon o su taller de escritura presentan la naturaleza como espectáculo en el mismo ademán con que la presentan como objeto de ciencia; pueden escribir a la vez: «La naturaleza es el sistema de leyes establecidas por el creador para la existencia de las cosas y para la

⁴ La solidaridad correlativa puede conducir, desde luego, a las tesis exactamente inversas: si la naturaleza es heterogénea, la ciencia también lo es y, recíprocamente, si no hay paradigma unificador de la ciencia, entonces la naturaleza es heterogénea. En sí misma, la heterogeneidad no se opone en modo alguno a la matematización; podría suceder que las ciencias galileanas estén matematizadas pero que los segmentos de matemáticas pertinentes sean cada vez diferentes y que su traducibilidad recíproca siga siendo un refinamiento formal sin alcance empírico. Podría suceder igualmente que la naturaleza única sea nada más que un sueño y se disperse en fragmentos extraños unos a otros. En realidad, el galileísmo admite una lectura pluralista; ciertos comentaristas sostienen que esta lectura pluralista es hoy dominante, tanto en la teoría como en la organización material de la investigación. Se comprueba, en cambio, que esta lectura no cumplió ningún papel en el establecimiento del paradigma estructuralista.

sucesión de los seres» y «la naturaleza es el trono exterior de la magnificencia divina; el hombre que la contempla, que la estudia, se eleva unos grados en el trono interior de la omnipotencia». El más newtoniano de los filósofos celebra la bóveda estrellada con acentos que no habrían repugnado a los estoicos. Las primeras páginas de los *Prolegómenos* oponen *natura materialiter* y *natura formaliter*, pero al oponerlas, también las reúnen; se trata cabalmente de la misma naturaleza considerada desde dos puntos de vista diferentes, el de la materia y el de la forma; el lenguaje de la Escuela permite así reconciliarlo todo: *physis* antigua (que es materia tanto como forma), naturaleza de la opinión común (que es toda materia) y naturaleza de la ciencia moderna (que es toda forma).

Newton mismo, al definir el tiempo y el espacio como *sensoria Dei*, restituye como objeto de sensación posible para un espectador divino esa naturaleza cuya matematización acaba él de impulsar más que ninguno de sus predecesores. El espectador divino contempla la naturaleza; al igual que el espectador del Globo de Londres, es capaz de decir —pero es el único capaz de eso respecto del Universo— si dos acontecimientos diferentes se producen simultáneamente en lugares separados.⁵ Esta naturaleza contemplada es, una vez más, la *physis* de los antiguos trasluciéndose en la naturaleza matematizada de Galileo o Kepler; es también, desde luego, la naturaleza creada del Génesis; todo lo cual se funde en una unidad por lo que

⁵ Se podría afirmar que, al definir el tiempo y el espacio como *sensoria Dei*, Newton apunta a una sola cuestión: la simultaneidad. Define a Dios como el Único capaz de percibir la simultaneidad: dos acontecimientos produciéndose al mismo tiempo en lugares distintos. Es sabido que Einstein puede resumirse así: para resolver el problema de la simultaneidad no necesito la hipótesis de Dios, sólo necesito la relatividad (cf. F. Balibar, *Galilée, Newton lus par Einstein*, París: PUF, 1990). Obsérvese de paso la apuesta tomada por la decisión del teatro clásico francés, fundado en el axioma: «Dos escenas distintas no pueden ser simultáneas». Este axioma de no simultaneidad admite una versión especialmente fuerte en la tragedia. Equivale a negar al espectador todo poder que exceda los poderes del hombre. Si Dios no es un artista, el espectador de Corneille y de Racine no es un Dios. Para un análisis conceptual, véase F. Regnault, *La doctrine inouïe*, París: Hatier, 1996.

mira al ser. A condición de que esta mirada sea la del Ser supremo. Ya no queda más que un solo ojo digno de las exigencias del *Timeo*; pero hay siempre Uno: inscripto, si es necesario, en un triángulo.

Incluso hoy día, los más célebres representantes de las ciencias de la naturaleza se muestran también los más dispuestos a interesarse en lo que los antiguos hubiesen atribuido al *thesei*; la mayoría de ellos se consideran fundados para emitir votos referidos a los usos y costumbres. Algunos afirman la dependencia del *thesei* respecto del *physei*: confórmense las sociedades a lo que les enseña la biología, y la felicidad reinará para todos; otros mantienen la irreductibilidad del *thesei*, bautizándolo como ética; otros llegan a anhelar que el *physei*, o al menos su conocimiento por la ciencia, se sometan al *thesei*; que la experimentación, por ejemplo, no choque demasiado a las convenciones (generalmente cristianas). Más allá de su estilo, conciencia arrogante o conciencia desgarrada, los hombres de ciencia reafirman la gran polaridad en cuanto abren la boca.

Sería injusto, no obstante, atenerse a las versiones bajas. Cuando combatía al nazismo, Einstein se volvía —y él mismo era un espíritu lo bastante grande para saberlo— hacia la gran polaridad de los griegos: la guerra y la paz, pensaba, son *thesei* y no *physei*; se trata, pues, de un asunto de decisión de los hombres y no de un asunto de ley de la naturaleza (se considere a la guerra como lo único conforme a la naturaleza, como ciertos belicistas, o se considere a la paz lo único conforme a la naturaleza, como ciertos pacifistas). De ahí que existan circunstancias excepcionales en las que se debe decidir hacer la guerra, precisamente en la medida en que, en el grueso de las circunstancias, se debe decidir no hacerla. Asunto de decisión (tal es, recordémoslo, una de las significaciones originales de la palabra *thesis*), y no de regularidades cósmicas.

A veces, la *doxa* se rebela. Muy lejos de admitir obsolescencia alguna de la gran polaridad, toda señal de esta obsolescencia es recibida por ella como un choque doloroso: una coacción insoportable que es preciso combatir. En

muchos aspectos, los movimientos de revuelta contra la intervención del hombre sobre la naturaleza, juzgada cada vez más brutal, se fundan en una resistencia de la gran polaridad, tan flexible como encarnizada. Hay ocasiones, sin duda, en que el rechazo de la técnica todopoderosa se acompaña del rechazo de la ciencia y en que el rechazo de la ciencia se acompaña de todas las formas de conservadurismo sociopolítico. Asimismo, hasta hace no mucho tiempo la voluntad de transformar la *thesei* parecía ser una con la voluntad de transformar la *physei*: tal era el fondo de la doctrina soviética en la década del 20. Pero estas combinaciones no tienen nada de necesario; se pueden observar combinaciones completamente distintas: la gran polaridad autoriza la combinación, a veces sorprendente y siempre inestable, de una voluntad de reforma o de revolución social (cambiar el *thesei*), y de una voluntad de conservación en lo que atañe a la naturaleza (respetar el *physei*). Modificar lo que es *thesei* pero no tocar lo que es *physei*, esta posición es enteramente conforme a las reglas de la gran polaridad. A la inversa, puede verse a ciertos defensores de la omnipotencia de la técnica (llamada modernidad) no retroceder ante el conservadurismo social más mezquino: modificar lo que es *physei*, no tocar lo que es *thesei*. Que por estas sendas se pueda escapar por largo tiempo a las inversiones propias de la *doxa*, de esto se permite dudar, pero esa es otra cuestión.

La *doxa* contemporánea oscila permanentemente entre las dos figuras de la naturaleza: una, heredada de Grecia, propone la naturaleza como un espectáculo regular, independiente del hombre y en contraste con la acción humana aprehendida como indefinidamente mutable y desordenada; la otra viene del universo moderno y propone la naturaleza como objeto de la ciencia (teoría de la técnica) y con ello material pasivo de la técnica (ciencia aplicada), al capricho de los desórdenes y mutaciones humanos. La *doxa* oscila permanentemente entre la esperanza y el temor. La esperanza que lleva en sí el triunfo absoluto sobre la naturaleza: un nombre aquí resume todos los otros, la inmortalidad individual como victoria sobre la

muerte, sea por clonación, por eliminación de las enfermedades, por lucha contra el envejecimiento o de alguna otra manera. El temor de que la naturaleza tome venganza (expresión corriente y reveladora): un nombre aquí resume todos los otros, la catástrofe llamada natural, variante laica de la plaga de Dios, percibidos una y otra como castigos a la presunción.

Por supuesto, el filósofo no tendrá que esforzarse para demostrar que entre los dos usos del nombre naturaleza hay, fundamentalmente, homonimia. En cambio, supondrá gustoso que entre los dos referentes del mismo nombre debe existir una correspondencia significativa. La homonimia no podría abandonar todo ideal de sinonimia, cualquiera sea el nombre que se dé al operador de sinonimia: Mundo, Alma o Dios, domingo de la vida o aquelarre de las brujas. Se ve empero la consecuencia para el *thesei*: puesto que el imperio de la costumbre reúne lo que no debe corresponder a la naturaleza ni en el sentido formal ni en el sentido sustancial, y puesto que el imperio de la naturaleza reúne lo que, ahora o pronto o más tarde, debe ser objeto de una ciencia galileana, entonces lo que, en el ser que fuere, corresponde a la costumbre debe no corresponder a una ciencia matematizada. Ahora bien, ¿cuál es el ser que corresponde a la costumbre, sino el hombre?

La costumbre viene del hombre; es lo que lo distingue a un tiempo del animal en particular y de la naturaleza en su conjunto. Recíprocamente, no hay hombre sin costumbres, esté solo (el fantasma como costumbre solitaria) o reunido (las convenciones sociales como fantasmas colectivos). Sostener que no hay ciencia galileana de la costumbre es sostener, por lo tanto, que no hay ciencia galileana del hombre. Tesis simétrica: si existen ciencias del hombre, entonces no son galileanas; lo que equivale a decir que no son ciencias propiamente dichas; lo que equivale a decir que son ciencias impropriadamente dichas.

III

En esta versión del paradigma galileano no hay ciencia del hombre en el sentido en que hay una ciencia de la naturaleza, porque no hay ciencia galileana del *thesei* y porque no hay hombre sin *thesei*. Salvo que se demuestre que lo que se tenía por *thesei* se deja absorber, de hecho, en el *physei*. Salvo, pues, que se naturalice lo que se tenía por acostumbrado. El movimiento de naturalización ha tenido lugar; los ejemplos no faltan, pasados o presentes. No sin algunos éxitos célebres: el desarrollo de las ciencias matematizadas permitió integrar en el reino de la naturaleza muchas realidades que la *doxa* no hubiese integrado allí espontáneamente. Cuando la estadística permitió reducir a números lo que aparecía como el soporte formal de lo imprevisible absoluto —la libre elección de cada cual—, cuando la genética permitió reducir a modelo literal lo que aparecía como el soporte sustancial de la individualidad: color de los ojos, morfología de los cuerpos y, por qué no, disposiciones del alma, entonces se pudo decir que la naturaleza se anexaba al individuo. O al menos que existía una definición del individuo tal que fuese íntegramente matematizado y deviniera en un segmento de la naturaleza.

Quedan solamente dos posibilidades, según todas las apariencias:

— o bien se conserva la definición galileana de la ciencia y se modifican las fronteras del *physei*, anexando al *physei* sectores que antes se suponían *thesei*;

— o bien se modifica la definición del nombre de ciencia y se admite que este nombre puede entenderse en un sentido impropio; dicho de otra manera, se renuncia a la definición galileana de la ciencia.

Esto es lo que se hace implícitamente cuando se habla de ciencias del hombre en oposición a las ciencias de la naturaleza, como si se tratara de dos especies dentro del mismo género; a riesgo de que el género común quede vaciado del menor contenido determinable. En este caso el galileísmo es justamente lo que distingue a las ciencias de la

naturaleza y, por construcción, las ciencias del hombre no deben reivindicarlo. Sería de su parte no sólo una pretensión inútil sino, sobre todo, un error radical de concepción. Muy lejos de tener a las ciencias de la naturaleza por modelo ideal, deberían distinguirse de ellas en todos los puntos esenciales y del modo más radical posible.

Como programa de investigaciones, el estructuralismo intervino precisamente sobre esta cuestión. Su grandeza consiste en esto: planteó como tesis que el dilema no existía. Sostuvo en su doctrina y demostró por su práctica que sectores enteros de lo que se había atribuido siempre al *thesei* podían ser objeto de una ciencia en el sentido galileano del término. Sin que por ello, y aquí reside la novedad singular, sin que por ello el *thesei* quedase reducido al *physei*. Más aún, los objetos privilegiados de la demostración son justamente los objetos que hasta entonces constituían la diferencia del hombre con la naturaleza: el lenguaje, el parentesco, el matrimonio, los mitos, los cuentos, la cocina, el vestido, el adorno, etcétera.

Al hacerlo, el programa reasumía con nuevos costos un problema crucial del que puede sostenerse que el siglo XIX había sido el inventor. En los primeros tiempos de este siglo, en efecto, se pudo observar ese extraño encuentro por el que los hombres, separados radicalmente de la *physis* y por el solo efecto de las relaciones que construyen libremente entre ellos, son movidos a obedecer imperativos tan anónimos, tan constantes allí donde se ejerzan, tan necesarios e inexorables como los de las leyes de la naturaleza, pero eventualmente tan variables de lugar en lugar, de época en época, como las costumbres. La economía política lo testimonió, pero no menos la etnología, la sociología o la lingüística. Se recuerda que los comparatistas en especial habían individualizado una variante del fenómeno y respondieron a ella en términos de leyes; las lenguas indoeuropeas, por lo que tienen de contingente y de particular en el seno de las lenguas del mundo, por lo que tienen de diversas unas con relación a las otras, siguen leyes fonéticas de funcionamiento ciego.

El paso estructuralista consistió en esto: de lo que hasta entonces había constituido un problema multiplicado en tantas versiones parciales cuantas ocasiones había de plantearlo, el estructuralismo hizo un conjunto consistente de afirmaciones. Esto es lo que forma la base del programa. Se lo puede analizar en cinco tesis mayores. Primeramente, la necesidad de pura *thesis* existe y es preciso aceptarla como un dato; ella combina entre sí dos modalidades aparentemente opuestas: una necesidad tan coactiva como la necesidad de naturaleza y una contingencia tan sujeta a variaciones de lugares y tiempos como la *thesis* de los antiguos. Paradoja modal que el siglo XIX había observado sectorialmente y sin tematizarla. Segundo, y aquí es donde el programa va más allá del siglo XIX, la necesidad de *thesis*, una vez constatada como un dato, debe ser erigida en objeto de ciencia en sí mismo y por sí mismo: el nombre de «estructura» resume esta decisión. Tercero, en tanto necesidad, todas las manifestaciones particulares de la necesidad de *thesis* poseen rasgos comunes, pasibles de un método común; por cuanto, entre las necesidades de *thesis*, la necesidad de lengua es la mejor analizada y la que además exhibe más abiertamente la paradoja modal, la ciencia de la lengua está llamada a cumplir un papel específico. Cuarto, la necesidad de *thesis* no puede ser objeto de ciencia sino con la condición expresa de no ser tratada como un fragmento de *physis*. Quinto, no se formará ninguna hipótesis sobre los orígenes, materiales o no, ni sobre la constitución, gradual o instantánea, de una necesidad de *thesis* constatada.

Es verdad que las declaraciones explícitas pueden mover a engaño. La gran polaridad retorna sin cesar en las palabras para complicar la expresión de un programa que, en su principio, debe no saber nada de ella. De ese modo, Lévi-Strauss reunió bajo el nombre de «cultura» los objetos de la nueva ciencia y erigió como principio heurístico fundamental la oposición naturaleza/cultura. Daba así la impresión de atenerse a la gran polaridad. La verdad es otra: se trataba para él de señalar que la exigencia de ciencia cuyo programa él establecía no debía pasar, sobre todo, por una renaturalización (tesis IV), y que no de-

bía ceder en cuanto a la diversidad intrínseca de las culturas (tesis I). Antes de él, Saussure había referido la nueva ciencia de la lengua a lo social. Más allá de diferencias terminológicas, la voluntad teórica es la misma. El conjunto de los estructuralistas concuerda en lo que esto implica: combinar la exigencia de la ciencia moderna y la negativa a alinear sus objetos según los seres naturales.

Así pues, a primera vista el programa parece determinado por la distinción heredada entre *physei* y *thesei*. Pero la distinción antigua es puesta al servicio de fines diametralmente opuestos a los usos antiguos: muy lejos de que el *physei* deba determinar los límites de la ciencia, se afirma que el dispositivo de la ciencia moderna franquea los límites del *physei*; para ser más precisos, quitó toda significación a la noción de *physei*, de modo que ya en Galileo estaba todo alterado, sin que hasta aquí nadie hubiese valorado esto en su exacta medida. Desde este punto de vista, la presencia activa de Koyré en la Ecole Libre de Nueva York excede a la anécdota: se recuerda que Koyré fue su secretario general y que Lévi-Strauss le sucedió en esta función. La relación bilateral entre Jakobson y Lévi-Strauss, condición material necesaria del programa estructuralista, implicaba un tercer hombre que, sin embargo, no correspondía en nada al programa; lo implicaba, porque requería la definición de la ciencia moderna tal como la formulara Koyré. Es decir, la obsolescencia de la gran polaridad y la radical distinción entre naturaleza y *physis*. Obsérvese de paso que, una vez más, Lacan distinguió con mayor claridad que los propios interesados la fuerza de la correlación: la referencia a Koyré es en él constante; no es independiente, sino claramente dependiente de la referencia no menos constante a Jakobson y Lévi-Strauss.

Se comprende que Lévi-Strauss haya utilizado el término «antropología»: su objeto es el *anthropos* de los antiguos, *anthropos* que era el soporte del *thesei* como opuesto al vasto conjunto del *physei*. Pero también lo hizo para negar de inmediato la polaridad. Negación significada por el epíteto «estructural». En el programa que resumen los

nombres de «estructura» y «estructural», los lugares privilegiados del *thesei* corresponden desde ahora a Galileo, sin dejar de corresponder a la cultura. Una cita bastará para resumir el espíritu del programa en sus inicios; en un texto de 1945 incluido en 1958 en *Antropología estructural*, Lévi-Strauss escribe: «El nacimiento de la fonología (...) no sólo renovó las perspectivas lingüísticas: una transformación de esta amplitud no se limita a una disciplina particular. La fonología no puede sino cumplir frente a las ciencias sociales el mismo papel renovador que cumplió la física nuclear, por ejemplo, para el conjunto de las ciencias exactas». Prosigue: «Por primera vez, una ciencia social llega a formular relaciones necesarias (...) Cuando un acontecimiento de esta importancia se instala en una de las ciencias del hombre, a los representantes de las disciplinas vecinas no sólo se les permite sino que se les exige verificar inmediatamente sus consecuencias y su aplicación posible a hechos de otro orden» (A.S., págs. 39-40).

Entre ciencias exactas y ciencias sociales (o ciencias del hombre, o ciencias humanas, o ciencias de la sociedad, etc.), entre *physei* y *thesei*, la distinción heredada subsiste pero como punto de partida de un itinerario completamente diferente. Ya no responde a una división entre ciencia y no ciencia o ciencia propiamente dicha (galileana) y ciencia por cortesía (no galileana). No se reafirma a expensas del galileísmo; muy por el contrario, somete por primera vez la gran polaridad tomada en sí misma a la coactividad galileana tomada en sí misma. Con esto, modifica radicalmente la gran polaridad, pero no la ciencia. La ciencia reivindicada por el estructuralismo es sin duda la ciencia galileana. Es decir, una ciencia que responde por lo menos a dos condiciones: es empírica y está matematizada.

Desde el punto de vista de lo empírico, la promoción de lo formal, tan insistente en los estructuralistas, pasa a ser una versión del movimiento que Koyré diagnosticaba en Galileo: la eliminación sistemática de los *qualia*. Tiene una consecuencia, juzgada feliz: en el seno del *thesei* reina

la diversidad. Desde ahora esta diversidad se deja reducir a una diversidad de las sustancias que no debe ofuscar la recurrencia de las formas.⁶ No hay, pues, obstáculo de principio a las extensiones y transposiciones de método: considerada sólo la estructura, la diferencia material entre lengua, parentesco, cocina, objetos técnicos diversos, etc., no prohíbe nada. A decir verdad, ella depende de los *qualia*, que el galileísmo no precisa tomar en cuenta. La implementación del programa definido por Lévi-Strauss en la *Antropología estructural* es no solamente deseable, sino también posible. Es solamente una extensión al exterior de la lengua de lo que Benveniste se proponía en el interior de esta: «los mismos principios aplicados a un objeto que, bajo la diversidad de las apariencias, sigue siendo esencialmente el mismo» (*Origines*, pág. 2).

En cuanto a la matematización, la noción respectiva se extendió. No debe ser considerada como se lo había hecho hasta allí: no se trata ni de aritmética, ni de álgebra, ni de geometría, ni de teoría de conjuntos, ni de metamatemática, ni de lógica matemática, ni de ninguna de las formas que los matemáticos habrían reconocido por matemáticas. Puede suceder que tal o cual segmento de estas últimas se muestre pertinente (por ejemplo, la teoría de los grupos de permutación, A.S., págs. 248-53), pero este encuentro no es ni necesario ni suficiente. El rasgo crucial tenido por necesario y suficiente para que haya matematización es la posibilidad del manejo ciego de las letras. La literalidad pura: se postulan letras sin definición sustancial; se postulan reglas que definen lo que está permitido o no está permitido hacer con estas letras; y sobre esta base

⁶ De aquí nació, como se sabe, una estética: a la vez una crítica y obras. El formalismo ruso es su ilustración más brillante. Se percibió a sí mismo como la puesta en sincronía de las Letras y de la ciencia moderna. Y, al mismo tiempo, como la puesta en sincronía de las Letras y de la técnica moderna. Se percibía en esto enteramente homogéneo a la Revolución soviética. Sometido a incesantes ataques en el curso de los años 20 y 30, sus principales representantes fueron sistemáticamente apartados, cuando no apresados a partir de 1931. Léase Jakobson, *Russie, folie, poésie*, y especialmente la noticia sobre Eikhenbaum, págs. 55-63.

son posibles deducciones a las que puede hacerse corresponder predicciones empíricas.

En 1966, menos de diez años después de la *Antropología estructural*, Lacan puede acentuar aún más la formulación de la tesis central; tras recordar las proposiciones esenciales de su propio enfoque del psicoanálisis, concluye: «Todo esto se enuncia en una continuidad científica a partir del momento en que hay una ciencia del lenguaje tan fundada y segura como la física, punto en el que se encuentra al respecto la lingüística» («Petit discours à l'ORTF», A.E., pág. 223). Obsérvese la semejanza y la diferencia con Lévi-Strauss; cuando Lévi-Strauss compara los roles, Lacan plantea una igualdad («tan fundada y segura como»); cuando Lévi-Strauss habla sólo de la fonología, Lacan habla de la lingüística entera, teniendo presente con ello las *Syntactic Structures* que él conoce y que ha comentado en su seminario de 1964-1965. Se ha pasado de la promesa a la afirmación: hay, de hecho, una ciencia galileana de un segmento del *thesei* («una ciencia del lenguaje»), galileana tanto como lo es la física matemática, pero galileana en sentido extenso.

A los ojos de los estructuralistas, el galileísmo extenso admite una triple prueba: de su posibilidad efectiva, de su legitimidad doctrinal, de su fecundidad empírica. Primeramente, en la versión que diera de ella la gramática comparada, la ciencia del lenguaje había probado en la práctica, y esto ya en el siglo XIX, que era posible construir una ciencia estrictamente literal en relación con un objeto que se podía coincidir en asignar al *thesei*: las llamadas lenguas indoeuropeas. En segundo lugar, Saussure había no solamente llevado a su más alto grado de nitidez la interpretación literalizante de la gramática comparada,⁷ sino que había sacado a la luz los principios doctrinales aptos para fundar en razón esta interpretación (con exclusión de toda interpretación alternativa: historizante o naturalizante). En tercer lugar, los lingüistas sucesores de Saus-

⁷ En sus propios trabajos científicos y especialmente su famosa *Memoria*, cuya importancia a la vez empírica y teórica es comparable, en su orden, a los más grandes clásicos de las ciencias de la naturaleza.

sure —Troubetzkoy y Jakobson, entre otros— habían elaborado, a partir de estos principios doctrinales, ciertos procedimientos a la vez empíricos y rigurosamente literales que permitían descubrimientos concernientes a todas las lenguas naturales observadas u observables: en cincuenta años, se había logrado saber sobre las lenguas más de lo que se había sabido nunca en dos milenios.

El galileísmo extenso era capaz incluso de inventar modos de razonamiento enteramente nuevos y sin embargo absolutamente coactivos. Tomada en serio, la conmutación de los lingüistas es una innovación metodológica tan importante como las tablas de Bacon o las reglas del método cartesiano. El razonamiento por distribución complementaria es tan sorprendente que se dudará de que la filosofía, tanto antigua como moderna, haya podido imaginarlo: como razonamiento empírico, descansa sobre una disyunción absoluta de la identidad y la semejanza capaz de contrariar cualquier intento de fundamentación del conocimiento empírico. Es sabido que estos intentos descansen sobre el pasaje de la semejanza a la identidad: pueden variar en cuanto a la posibilidad o imposibilidad de este pasaje, en cuanto a los criterios que lo autorizan en derecho y/o lo permiten de hecho, pero no varían en cuanto a la hipótesis: «Sólo pueden ser llamados idénticos por derecho (suponiendo que puedan ser llamados así), seres que tienen de hecho alguna semejanza». De ahí, por ejemplo, que la teoría lógica de la semejanza sea una pieza maestra del proyecto de «logischer Aufbau der Welt» de Carnap (léase sobre este punto la síntesis de J. Vuillemin, *La logique et le monde sensible*, París: Flammarion, 1971, págs. 251-70). He aquí, claramente precisado, lo que recusa la lingüística estructural. Ella afirma obtener de esta recusación sus éxitos más indiscutibles en la descripción empírica. No se puede concebir inversión más completa del consenso epistemológico reinante entonces y sin duda todavía hoy: el estructuralismo construye lógicamente un segmento del mundo sensible —en particular, la parte fónica de la lengua— planteando que para esto no hay ninguna necesidad de una teoría de la semejanza, sino solamente una teoría de la diferencia.

Que la diferencia y no la semejanza pueda devenir así en pivote de una ciencia empírica capaz de tratar sectores enteros de los objetos sensibles, esto se lo puede legitimar de dos maneras. O bien ateniéndose a una legitimación por los efectos: el éxito de la fonología autoriza todas las tentativas análogas; esta es la posición mínima de Lévi-Strauss, mencionada en págs. 203-4. O bien intentando una legitimación por las causas: si la diferencia puede cumplir el papel que se le asigna, es porque se está frente a segmentos de realidad con propiedades particulares. También aquí Lévi-Strauss propone una respuesta: los segmentos de realidad que se dejan captar por la diferencia son los segmentos de realidad que dependen del intercambio y de la comunicación (en el sentido de la teoría de la comunicación de Shannon y Weaver): «Las reglas del parentesco y del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de las mujeres entre los grupos; así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y servicios, y como las reglas lingüísticas la comunicación de los mensajes. Estas tres formas de comunicación son al mismo tiempo formas de intercambio (. . .) Es legítimo, pues, averiguar si existen homologías entre ellas (. . .)» (A.S., págs. 95-6). Pero Saussure había echado las bases; recuérdense sus reflexiones sobre el valor: «Incluso fuera de la lengua, todos los valores (. . .) están siempre constituidos: 1º por una cosa *desemejante* susceptible de ser *intercambiada* (. . .) 2º por cosas *similares* que es posible *comparar* (. . .)» (CLG, pág. 159).

De ahí resulta, potencialmente, una proposición fuerte que ha estado implícita pero que es a menudo reconocible: el reino de la cultura es el reino del intercambio.

Al mismo tiempo, los segmentos de realidad sensible que el estructuralismo describe eficazmente en términos de pura diferencia son también aquellos segmentos que se dejan captar en términos de intercambio (o de comunicación, en el sentido de Shannon). Son, pues, segmentos de la cultura en tanto y en cuanto esta no es *physei*. Para citarla sólo a ella, la lengua, su parte sensible incluida, no es *physei*. Acto seguido, la proposición se invierte: hay sensible *no physei*. Afirmación fuerte cuando se la toma en

todas sus consecuencias. Tanto más fuerte cuanto que puede ser universalizada. Si acaso no hubiera más que sensible *no physei*, la búsqueda de un sensible que fuera puro *physei* se revelaría tan indefinida como la del Graal. Se pensaría de buen grado que nace en esta fuente la tristeza de los Trópicos; soñados desde Baudelaire como un reino de la *physis*, nunca se la encuentra en ellos sino mezclada con *thesis*. Como en los cuadros de Poussin a los que alude Lévi-Strauss y que parecen, sin embargo, tan alejados de bosque virgen alguno. *Et in Arcadia ego*, dice la cultura, y no es sorprendente que lo diga a través del rito funerario. Salvo que los *Tristes Trópicos* (¿se notó suficientemente la alusión ovideana?) terminan con la promesa siempre renovada del Graal. En el bello mineral o en el guiño del gato, la *physis* pura se develaría. Pero nada dice que no se trate de la piedra de la tumba o del gato de Chester. O del Boojum.*

IV

En la fuerza de su surgimiento, el programa estructuralista toca puntos capitales de la *theoria*: concierne a la relación *physei / thesei*; concierne a las modalidades de lo necesario y lo contingente; concierne a la idea de la ciencia galileana; concierne al conjunto de la teoría del conocimiento, puesto que propone un método de análisis empírico de datos que se supone totalmente nuevo; concierne a la ontología, puesto que da una definición enteramente nueva del ser y de la identidad, distribuyendo de otro modo las relaciones de lo Uno, lo Mismo y lo Otro. Hasta el punto de que en el centro más íntimo del programa se puede localizar legítimamente una disputa implícita con el platonismo.

Las primeras manifestaciones del programa son obras de puro saber que se convirtieron, o que merecen conver-

* El gato de Chester, personaje de *Alicia en el país de las Maravillas*. Boojum, nombre que aparece en este último verso de *La caza del Snark*, también de Lewis Carroll: «For the Snark was a Boojum, you see». (N. de la T.)

tirse, en verdaderos clásicos de la ciencia. Este conjunto de puro saber fue ignorado por la opinión durante largo tiempo hasta que, hacia 1960, comienza un fenómeno de Diario llamado estructuralismo. Estrictamente hablando, este nombre no es esencial al programa mismo, el cual durante mucho tiempo se limitó a las palabras «estructura» y «estructural». Las fechas bastan: el programa encuentra sus raíces en el *Curso* de Saussure, que se publica en 1916; comienza a desplegarse en la lingüística entre las dos guerras y fuera de la lingüística después de 1945 (véase la nota liminar). Cuando emerge el movimiento de *doxa*, el programa de investigaciones no está, pues, en sus inicios: incluso se ha completado su fase de desarrollo mayor, desplegada sólo en el interior de la comunidad científica internacional.

Se estuvo tentado de separar el movimiento propiamente científico del «estructural» y su empleo en el espacio de la notoriedad, e incluso de la moda, hasta el punto de reservarse el nombre de «estructuralismo» al segundo fenómeno. Lacan evoca con alguna severidad «la suerte de todo lo que se reúne, demasiado ampliamente ahora, bajo la insignia del estructuralismo» (resumen escrito para el anuario de la EPHE, 1965, incluido en la contratapa del *Séminaire*, libro XI, París: Seuil, 1973 = *A.E.*, pág. 188); la misma severidad en 1966, en el resumen de «Problèmes cruciaux pour la psychanalyse» (*A.E.*, pág. 20). Más explícito aún: «El estructuralismo durará lo que duran las rosas, los simbolismos y los Parnasos; una estación literaria (. . .) La estructura, por su parte, no está próxima a pasar, porque se inscribe en lo real (. . .)» («Petit discours à l'ORTF», 1966 = *A.E.*, pág. 225).

Manifestaciones tan reservadas podrían citarse sin esfuerzo de Lévi-Strauss o Roland Barthes, para no hablar de los lingüistas de profesión como André Martinet; este último no disimuló nunca su desconfianza hacia lo que le parecía reducirse, en Roland Barthes o Lévi-Strauss, a extracciones sin principio de secciones enteras del método lingüístico, para aplicaciones azarosas a objetos no lingüísticos. El fenómeno de opinión tiene, empero, su im-

portancia propia. Los comentaristas coinciden: la *doxa*, en 1960, se apartó de Jean-Paul Sartre (cf. en este sentido F. Dosse, *HS*, t. I, págs. 19-25).

Este había encarnado al más alto punto el discurso de posguerra. No sólo el discurso de esa posguerra particular que sucedió a 1945, sino una de las formas posibles que toma todo discurso después de la guerra. Porque se trata aquí de un tipo discursivo cuyos rasgos recurrentes es posible reconocer más allá de las variaciones circunstanciales. Los discursos subsiguientes a la guerra no tienen nada que ver con los recuerdos de combate o con las reflexiones estratégicas (siempre los hay, pero importan poco); versan sobre la lección de la guerra y esta lección consiste siempre en que las razones explícitas tienen muy poco que ver con las causas reales. Se define entonces el primer deber de los supervivientes: reconstruir las causas reales más allá de las razones explícitas. En este sentido, el discurso subsiguiente a la guerra es ante todo un discurso de revelación de lo oculto y un discurso demistificador. Es también un discurso enemigo de las formas, sistemáticamente percibidas como ornamentos para disimular el horror o la vergüenza efectivos.

Se lo encuentra así en Tucídides, fundador de este modo discursivo y con la particularidad de proferir el discurso subsiguiente a la guerra cuando esta todavía dura. La lección de la guerra del Peloponeso es la oposición radical entre las razones aparentes (*prophaseis*) y las causas reales (*aitiai*). Se encuentra la misma oposición en la *Neue Sachlichkeit* que triunfó en el Berlín de los años 20, y otro tanto en el surrealismo. En Francia, años 50, Sartre fue portador de ello: revelación y demistificación, con la crítica de inspiración marxista como arma principal. O sea, la puesta en evidencia de la significación más allá de las formas.

En el discurso de posguerra, mostración y transformación corren parejas: decir lo que es como es en su verdad, sin ornamentos de lengua y sin rodeos de pensamiento, esta es la condición necesaria de una transformación; como contrapartida, decir lo que es no cuenta para nada salvo que se lo haga con fines de transformación. Tucídides

lo testimoniaba en su estilística: elección de la concentración sintáctica para dar el menor pie posible a lo ilusorio; elección de palabras arcaicas para inmunizarse contra la proliferación léxica de los dadores de razones aparentes; gracias a esta sintaxis y a este léxico, podría decir a los atenienses lo que ellos eran a fin de que pudiesen ser distintos. El propio nombre surrealismo [super-realismo] anuncia una voluntad análoga: extremar el realismo hasta el punto de que él mismo se sobrepase es, al mismo tiempo, transformar lo real; a su vez, transformar lo real para consumarlo como super-real es ser realista; entiéndase: realismo de los *aitiai* y no, como antes de la guerra y durante, *prophaseis*. Dispositivo también de «¿Qué es la literatura?»: decir lo que es una cosa llamada «literatura» con el solo fin de transformarla. De manera más general, describir de cara a la *doxa* el lugar en el que ella reposa para hacerla ir a donde no quiere ir. Sartre se inscribía así en el largo y diverso linaje del discurso de posguerra; después de 1945, él era su representante más brillante, hasta el punto de casi resumirlo entero él solo.

Ahora bien, es el caso que, después de 1960, bruscamente, la posguerra se descubrió terminada. La opinión concluyó que una nueva era había comenzado y que plantearía problemas enteramente nuevos. «Hitler, no lo conozco», «La guerra ha terminado», tales eran las expresiones en danza. Con la ingratitud y prontitud que son su ley, la opinión dejó de reconocer en Sartre al maestro de verdad que había sido después de 1945. La vertiente positiva que respondió a este acabamiento negativo fue el estructuralismo: en sentido estricto, condenó a Sartre al olvido.⁸

Se puede por lo menos indicar la inversión capital: autenticidad, mala fe, todo esto suponía que las formas

⁸ De esto no se deduce que los representantes mayores del estructuralismo hayan tenido a Sartre en poco. Esta no era en particular la posición de Roland Barthes. Ni la de Benveniste, si mi desciframiento (cf. *supra*, págs. 101-4) tiene fundamento. En *El pensamiento salvaje*, el comentario que hace Lévi-Strauss de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) no lleva las marcas del desprecio. En esta ocasión, la polémica y el rencor vinieron más bien del lado de Sartre. La *doxa* estructuralista, por supuesto, no se cuidó de ninguna aproximación puesto que tal es la ley de la *doxa*.

pueden variar para una significación única. La lingüística, paradigma y garante del programa estructuralista, descansa sobre el axioma estrictamente inverso: no hay diferencia de forma entre lengua verídica y lengua mentirosa.⁹ La cuestión de la autenticidad, la cuestión de la significación y todas las cuestiones conexas tienen, desde ese momento, una importancia secundaria; el objeto del pensamiento no es la multiplicidad de formas puestas al servicio de una significación única que ellas disimulan, es la unicidad de la forma, mantenida a través de las significaciones variables que ella recibe a plena luz.

Muchos factores contribuían a la clausura de la posguerra. Antes que nada, el fin de las guerras coloniales; surgidas de la Segunda Guerra Mundial, mal administradas por un aparato de Estado resquebrajado tras el derrumbe de 1940, habían conservado la atmósfera inquieta del pos-1945; hasta puede aducirse que congelaron a la sociedad en las turbias problemáticas de la Tercera República agonizante. En todo caso, habían frenado la entrada de Francia en la prosperidad de las Treinta Gloriosas. En 1962, los acuerdos de Evian, por múltiples efectos directos e indirectos, abrieron la vía regia de los Estados occidentales modernos: un futuro de paz militar indefinida. La burguesía francesa de la segunda mitad del siglo XX veía abrirse ante sí una era tan prolongada como la que viviera la burguesía francesa del siglo XIX; tenía derecho a esperar éxitos comparables. Se habían terminado, pues, los años negros; no sólo los de la guerra en sí sino, mucho más ampliamente, los cincuenta años comenzados en 1914. Ellos habían hecho volar en pedazos todos los éxitos de los que se vanagloriara la burguesía del siglo XIX. Se desencadenó entonces una máquina de constante empobrecimiento y de incertidumbre. Con Evian, las palabras futuro y enriquecimiento recuperaban sentido. Novedad considerable: excepto el fugitivo espejismo de la década del 20 (digamos, Locarno, 1925), no tenía precedentes desde ha-

⁹ De aquí hay que partir para entender bien la prosopopeya de la verdad en «La Cosa freudiana». En este punto, como en otros, Lacan no hace más que desplegar las consecuencias de una proposición a la vez implícita y necesaria de la lingüística estructural.

cía casi ciento cincuenta años. En efecto, había que remontarse a 1815 para encontrar semejante cesura.

A esto se agregó un acontecimiento singular que tampoco tuvo precedentes en los tiempos modernos y que sin duda no se reproducirá tan pronto: nada menos que la entrada en letargo de la oposición derecha-izquierda. Pues por fin no hace falta maquillar la realidad; a los lectores de hoy les costará creerlo, pero el nombre «socialista», en 1958, resumía una historia de sangre, torturas, exacciones, mentiras, traiciones, impotencia para conducir la guerra y para concluir la paz. El propio nombre «izquierda» estaba afectado. Muchos opinaban que sólo con una condición (necesaria pero no suficiente) se lo podría resguardar: ponerlo a la sombra espesa de los nombres «comunismo» y P.C.F. Pero también estos nombres dividían y arrastraban consigo su propio lote de sangre, torturas, exacciones, mentiras, traiciones. En cuanto a la derecha, su existencia era tan magra que no se atrevía a decir su nombre, demasiado dichosa de cubrirse con el manto gaulista.

Entre los comunistas y nosotros, decía Malraux, no hay nada. Tenía razón, pero hay que comprender que este nada acudía al lugar exacto de lo que había constituido la política para los franceses después de la Tercera República. De lo que, en otras palabras, había representado la materia principal de sus pensamientos de franceses.

La conmoción era profunda. Allí donde había habido algo esencial, reinaba ahora la nada. Ni siquiera ruinas. Tomar la medida exacta del cambio equivale a hacerse la pregunta del viajero: ¿cómo puede uno ser francés?

Después de que la República se convirtiera en una especie de segunda naturaleza, un francés digno de este nombre debía postular como axioma que, entre los discursos, había uno que prevalecería siempre en dignidad e importancia: el discurso político. Ahora bien, el discurso político, así entendido, se resumía siempre, directa o indirectamente, en la oposición derecha-izquierda. Como esta oposición sólo tiene sentido dentro del dispositivo parlamentario y como el dispositivo parlamentario se resume en última instancia en el voto, la consecuencia se imponía;

un francés digno de este nombre, si no se planteaba más que una sola pregunta, debía plantearse al menos esta: ¿por quién votar, por la derecha o por la izquierda?

Esta cuestión era sin duda la más importante de todas y, por lo tanto, la más pública. Incluso más: era la cuestión pública por excelencia. Por esta razón, precisamente, la respuesta se mantenía secreta, como el campesino francés mantiene secreta desde la Edad Media la respuesta a la cuestión más importante de todas: la de sus ganancias reales. Igualdad de dignidad entre el voto y la hucha, no hay signo más esclarecedor de la penetración de la cuestión política en la opinión de masas, gracias a la República.

Una vez admitido que la importancia de la cuestión la tornaba pública al más alto grado, su lugar natural era el del Diario y la conversación (de mesa y/o de mostrador); admitido por su parte, y por la misma razón, que la respuesta debía ser secreta, su lugar natural era la vida privada en su cobijo más íntimo: ni siquiera los esposos se la revelaban siempre entre ellos. ¿No fue para preservar el secreto del cuarto oscuro por lo que durante largo tiempo se excluyó del voto a las mujeres?

Era, pues, la máxima vulgaridad que un sujeto aplicara a su propia respuesta tal intensidad que resultara visible en público. Así como en una sociedad francesa organizada por el amor al dinero, sólo el avaro lo deja ver y para esto se expone legítimamente al desprecio, del mismo modo, entre todos los franceses convencidos de que la cuestión política es esencial, sólo el mal educado (militante brutal o adolescente malcriado) no sólo deja escapar la respuesta que le aporta —tanto valdría decir públicamente cuánto gana uno—, sino que la deja escapar por efecto de la intensidad —tanto valdría decir públicamente a quién se ama—. Harpagón y Alceste en una sola persona. A cuestión pública e importante, respuesta privada y sin intensidad, tal era la regla.

Desde este punto de vista, una convocación particular era dirigida a los especialistas en pensamientos (filósofos, escritores, eruditos de toda especie); tenían derecho a interesarse por otros pensamientos distintos de la división

derecha/izquierda; tenían el derecho y el deber de interesarse por ellos con intensidad, pero de inmediato debían dar la prueba de que, a sus ojos, estos pensamientos eran justamente pensamientos especiales, objetos de estudio. De que, en el fondo de sus corazones (pues esto debía permanecer privado) la generalidad, cuando no, atrevámonos a decirlo, la universalidad, conservaban como lugar dilecto el jardín político del sendero que se bifurca. Si no atestiguaban que, en lo más privado de lo privado, subsistía, invisible y presente, la soberana bífida, corrían el riesgo siempre amenazante de no ser franceses como los demás. Lo más seguro era que confesaran en voz alta, en momentos correctamente elegidos, que su actividad intelectual no importaba nada comparada con la política. Entiéndase: con la política a la francesa, aquella que lleva de pasillo en pasillo hacia el lugar de la cuestión, muy pública y muy importante, cuya respuesta sin embargo es muy privada y sin intensidad: ¿por quién votar, por la derecha o por la izquierda?

En este aspecto, Sartre había desempeñado un papel crucial. En primer término, había instalado a Marx en posición de maestro de los que saben (cosa que no era en absoluto, recordémoslo, antes de 1945); había también, y en el mismo movimiento, asignado a los que saben una posición: la del compañero de ruta. A la convocación que desde siempre la República *naturante** dirigía a sus letrados, había impuesto de ese modo una redacción propia de la posguerra. Mediante una doble transacción.

Transacción respecto de la política a la francesa; el intelectual podía situarse entonces fuera del dispositivo parlamentario y manifestar sin embargo que su condición de intelectual no le impediría ser, en su estilo propio, un francés como los demás: ¿no proclamó acaso en cada una de sus declaraciones y sus actos la convicción nacional de que la cuestión política puede y debe constituir la materia de los pensamientos? En cuanto a la respuesta, era ciertamente pública (lo que contravenía la regla), pero tan resignada que se volvía discreta; con eso, aparecía lo sufi-

* El neologismo es del autor: *naturante*. (N. de la T.)

cientemente desintensificada como para que la contravención del secreto fuese reputada venial.

Transacción también respecto del P.C.F., entre interior y exterior. A todo intelectual digno de este nombre se le imponía un doble deber: primero, no pertenecer jamás al P.C.F. y, segundo, no separarse jamás de él, fundándose cada una de las dos vertientes igual y solidariamente en la elección de Marx como horizonte de saber y de acción. Y como el P.C.F. estaba él mismo en transacción respecto del dispositivo parlamentario y del voto, la segunda transacción remitía a la primera en un remolino indefinido que podía parecerse a una pasión para toda la vida. De hecho, hubo sujetos que no vivieron más que de esto, material y moralmente.

Un observador imparcial no dejará de constatar el resultado. En semejante dispositivo, la proliferación de los nombres «intelectual» y «política» disimula, como el bosque, el erial, el rebajamiento recíproco y simultáneo de los intelectuales y de la política. Francia, en este régimen, era por tradición nacional el país más antiintelectual y más antipolítico del mundo. Tendía a serlo desde que la República se había hecho naturaleza y la política, paralelamente, como la intelectualidad misma, visión del mundo; la secuencia de 1940 y la prisa por olvidar que siguió habían rematado el proceso. El francés de cepa, por supuesto, se formaba de sí mismo una imagen invertida punto por punto: gracias a la República natural, él era intelectual natural («las personas de calidad saben siempre todo sin haber aprendido nada»); era también, barras de bar o cenas protocolares, político natural y, con eso, según Aristóteles —que no tenía necesidad de haber leído para conocerlo bien—, el más humano de los seres humanos.

Pero De Gaulle, durante un tiempo, destinó el dispositivo a la nada, ayudado en esto por la criminal sandez de los estilistas republicanos. Dos consecuencias recíprocas y aparentemente inversas. Para los que habían identificado la política con la oposición derecha / izquierda, el reino de la nada les daba derecho a ocuparse de otra cosa —por ejemplo de cosas intelectuales—, y confesaban sin rubori-

zarse que ahora no había nada más importante para ellos (piénsese en la última entrega de *Arguments*). Para los que anhelaban ocuparse de política, el reino de la nada les daba derecho a reconocer la cuestión política por otros rasgos distintos de la bifurcación. Les daba incluso derecho a otorgar intensidad y publicidad a su respuesta de sujetos; esta, al mismo tiempo, podía adoptar el carácter de una declaración. No hubo desde entonces para algunos más que una sola intensidad, sustentada por los pensamientos en calidad de pensamientos, deviniendo la política un pensamiento a su vez. O sustentada por la política en calidad de declaración, siendo el pensamiento también él una política. Aun cuando esta segunda posibilidad se hiciera visible tardíamente —justo antes de 1968 y justo después—, surgió del final del compañerismo de ruta, él mismo inducido por De Gaulle.

Y por el estructuralismo.

Por efecto de dos fuerzas que no tenían nada que ver la una con la otra, que se ignoraban y llegado el caso se combatían, la antiintelectualidad y el antipoliticismo cesaron brevemente de ser inevitables. Lacan evocaba las rosas y las estaciones literarias; tomémosle la palabra, como conviene con él, pero en sentido opuesto, como conviene con un lector de Freud: no el simbolismo y el Parnaso sino, cabalmente, el surrealismo. A escala de este nombre se puede, por analogía, calificar la profundidad de la breve sacudida de los años 60. Salvando las proporciones, puesto que se trataba de una Francia ya achicada y en vías de provincialización, y no de la Francia militarista, imperial, dominadora y segura de sí de los años 20. Salvando las proporciones y como simple analogía, porque ninguna semejanza unía ni a los programas ni a los movimientos de *doxa*, ni a los actores ni a los talentos.

V

La coyuntura era, pues, singular; combinaba rasgos hexagonales y rasgos mundiales. Primero, el comienzo, retrasado algún tiempo para Francia, de la larga paz occi-

dental de la segunda mitad del siglo XX; segundo, el ausentamiento temporario de la visión política del mundo a la francesa y su talismán, la división derecha/izquierda. ¿Por qué el estructuralismo se descubrió apropiado para la coyuntura, más que otra corriente de pensamiento? Por razones sin duda negativas. Su dominio era el *thesei* en su amplitud; era, pues, exactamente coextensivo de lo que la política pretende tratar. Al menos la política de *doxa*, que es en Francia, estrictamente hablando, una visión del mundo incluyente de todo el *thesei*. Pero en tanto ciencia galileana, el estructuralismo lo ignoraba todo de una pertinencia cualquiera o no pertinencia de las cuestiones parlamentarias. Estas cuestiones le eran propiamente indiferentes, en el sentido de que no hacían diferencia para él.¹⁰ En el inventario de diferencias pertinentes que levantaba sin darse respiro, la denominada derecha/izquierda sencillamente no figuraba. Todos los discursos que trataban del *thesei* —filosofía incluida, filosofía sobre todo— acababan siempre en la cuestión del voto (maquillada en términos trascendentes: elegir el propio bando, comprometerse, asumir, ocupar su lugar en la civilidad, etc.); por lo tanto, todos ellos habían sido alcanzados por la peste de la nada. Por contraste, sólo el estructuralismo gozaba de un derecho de indiferencia al voto y fundaba este derecho como legítimo en su carácter de ciencia del *thesei*. En ese momento singular de la *doxa*, esta singularidad lo favoreció.

Con esto se comprende mejor el influjo que empezó a ejercer el Diario sobre el programa de investigaciones. Como el lugar de la cuestión estructuralista tocaba muy precisamente el punto de enfrentamiento entre el *thesei* y el *physei*, el programa debía tocar todo aquello que, antes de él, había pretendido tratar este lugar: en primer término, las artes. Las artes de la lengua, tanto más profundamente cuanto que la ciencia estructuralista, como ciencia, se

¹⁰ Por supuesto, la mayoría de los actores del programa eran, en privado, franceses como los demás y votaban. Más bien por la izquierda, generalmente. El estructuralismo como programa de investigaciones no quedaba afectado por ello.

respaldaba en el tratamiento de las lenguas naturales. Pero asimismo las artes de la imagen, por el hecho de que planteaban desde siempre la cuestión de la representación, aceptada por la costumbre, de una naturaleza extraña a la costumbre. Más ampliamente aún, el programa debía tocar el conjunto de lo que en la vida del hombre en el seno de la naturaleza lo atestigua como soporte de *thesei*. En la sociedad moderna, el soporte cotidiano del *thesei* es el Diario: a la vez balizamiento del *thesei* (política, moda y sucesos varios) y filtrado del *physei*, desarticulado en anécdotas (catástrofes naturales) y en crónicas (llamadas científicas). Se comprende entonces que el programa estructuralista se haya encontrado, en su despliegue intelectual, con el Diario y su ceremonial.

Roland Barthes habrá sido a la vez el símbolo y el motor de este despliegue. En esto no desconocía la verdad del programa en el que se inscribía. Contrariamente a las apresuradas evaluaciones de los semi-hábiles, el gesto que convierte al estructuralismo en coextensivo del Diario es consustancial con el programa estructuralista científico entendido en lo que tenía de más exigente. Jakobson, Lévi-Strauss, Lacan, Benveniste, todos elevaron la entrevista —de prensa, de radio, de televisión— al rango de un acto de pensamiento. No por azar, sino por necesidad de programa. Puede precisarse más: sólo el programa hizo posible que en cada oportunidad, de una forma eventualmente diferente, su toma de la palabra en el espacio del Diario se encontrara con un sujeto —un interlocutor— capaz de oírla y de recogerla. Por eso puede usarse libremente la palabra «estructuralista» para calificar tanto el programa de investigaciones como el movimiento de moda.

Se aclara de la misma manera el cruzamiento del programa estructuralista y del marxismo. Porque el marxismo —en esto no habrá discordancia— tocaba a la *doxa*. Para ser, por poco que fuese, oído por ella, todo hombre de saber en Francia en los años 60 debía haber pasado por una versión del marxismo, ya fuese para rechazarla o para adoptarla. No bien el programa estructuralista recibía algún eco público, por este simple hecho se veía convocado

a pronunciarse sobre el marxismo, pues tal era la ley de la época.

Durante todo el tiempo en que los partidarios de la estructura permanecieron fuera de la *doxa*, la cuestión de su relación con el marxismo fue un asunto privado. Lo mismo que la política en su conjunto. Desde luego, unos y otros habían seguido en este punto trayectos diferentes. Se sospecha que Benveniste y Lacan, para citarlos sólo a ellos, habían adoptado sobre el marxismo posiciones enteramente propias de cada uno y que, sin parecerse en absoluto, derogaban igualmente la regla común del pequeño pueblo intelectual. Pero la mayoría sostenían que no debían hablar del tema públicamente.

Todo cambió con la entrada en la *doxa*. Más aún cuando esta entrada era vista como el envío de Sartre al olvido y, por lo tanto, también del compañerismo de ruta. Fuera del compañerismo de ruta con su doble deber y su doble transacción, las posibilidades se desenlazaban de aquí en más unas de otras y cada una podía adoptar su forma plena: entrar al P.C.F. y funcionar en él totalmente como intelectual; no entrar al P.C.F., pero entonces combatirlo resueltamente. En el tiempo del estructuralismo, entrar al P.C.F. se hacía legítimo para los que saben, sin más reservas que el inalienable derecho a la crítica interna; Althusser fue el primero en comprenderlo y se explayó al respecto en su prefacio a *La revolución teórica de Marx* (1965). El Partido lo comprendió a su manera en el congreso de Argenteuil (1966). No es que reivindicara a Althusser; al contrario, lo mantuvo a distancia. Pero se reconocerá en esto una simple aplicación de la regla que permitió a la Iglesia romana durar dos mil años: condenar a aquellos cuya política se adopta, canonizar a aquellos de los que no se adopta nada.

Era también posible para los que saben permanecer fuera del P.C.F. sin ser llamados por ello a alimentar ninguna culpabilidad. Muy por el contrario, los más consecuentes se jactaban de esto. Habían deducido que la primera condición para tomar la política en serio y para aportar respuestas a la vez públicas e intensas, era empezar por no entrar al P.C.F., no pensar en eso ni por un instan-

te, considerar semejante eventualidad como de antemano y definitivamente excluida y tener al P.C.F. como el lugar contra-político por excelencia.

Para cada individuo dado, el P.C.F. de Argenteuil y la política revolucionaria abrían sendas incompatibles entre sí; sin embargo, ambas habían resultado posibles, en su radical diferencia, gracias a un solo y mismo episodio: el envío al olvido de la *doxa* sartreana dictado por el programa estructuralista. Sin él, las mutaciones de los que saben sin duda se habrían producido, pero no de la misma manera. Hasta las transacciones del progresismo del último cuarto del siglo XX habrían tomado otras formas.

Pero sería inapropiado reducir la cuestión del marxismo a la versión percibida por la *doxa*. La convocación de *doxa* existía. Pero se redoblaba en una convocación doctrinal mucho más seria y que no tenía nada que ver con la historia interna del P.C.F. También aquí, y aquí sobre todo, Althusser cumplió un papel decisivo.

Hablemos con claridad. Es posible que jamás se haya fijado otro propósito que el de una pequeña operación institucional: gracias a la calle de Ulm como máquina y gracias a la filosofía como disciplina enseñada, reunir en una alianza recíproca el P.C.F. y la Universidad surgida de la Tercera República, y donde cada red se volvía por turno para la otra un brazo secular y un garante espiritual. Retroactivamente, es verdad, el movimiento llamado althusseriano se redujo a esto: un episodio sin futuro y enteramente apresado en la mecánica de las dos organizaciones que él pretendía a un tiempo unir y modificar. La autobiografía de Althusser adopta este punto de vista; conviene recordar sin embargo que cuanto un sujeto dice de sí debería suscitar siempre el escepticismo; en materia de confesiones, Ginebra no prevalece necesariamente sobre Moscú. La confesión como lugar de verdad no prevalece necesariamente sobre la confesión como lugar de mentira. Sobre todo cuando el acusador ha tomado entera posesión del fuero interno. Después de todo, poco importa; aun suponiendo que la interpretación más débil sea históricamente más adecuada, pierde toda pertinencia

cuando se la mide por lo que se puso objetiva y materialmente en entredicho y que es nada menos que un momento decisivo de la interpretación de Marx. Lo haya querido plenamente o no, haya contado o no con sus recursos de pensamiento, Althusser había tocado a Marx. Como otros antes que él, grandes poetas o no, había tocado el verso y provocado con ello una crisis, que quizá todavía dura.

Ahora bien, tocar a Marx era abrir una crisis en el pensamiento; en ese momento era también encontrarse con la estructura. Es que la cuestión de la necesidad y de la manera en que la afecta la dicotomía *physei / thesei* había constituido uno de los objetos mayores de Marx. Ella está en el centro de su relación con Hegel y con la dialéctica; ella anima el ensayo sobre Demócrito; ella explica la emergencia, relativamente tardía y casi contingente, de su interés por la economía política. Marx encontraba aquí, planteada por fin en términos de ciencia positiva, la cuestión que sólo la dialéctica hegeliana había parecido articular hasta entonces en términos de lógica especulativa: la existencia de una necesidad creada libremente por los hombres.

Es verdad que el nombre *thesei* estaba implícito en él: ya no se trataba de convención sino de historia y de política. Es verdad también que el dispositivo de Marx es paradójico. Si se entiende el conjunto del *thesei* como el conjunto de lo que depende del hombre, entonces se lo entiende también como el conjunto de lo que puede ser transformado por el hombre. Las relaciones sociales son *thesei*. No son, pues, inmutables, como lo son las relaciones de los cuerpos celestes, por ejemplo. Al contrario, lo propio de la ideología —imagen invertida de la realidad— es conferir a las determinaciones sociales, que son históricas, el carácter eterno de las leyes naturales. Pero a su vez, y por esta misma razón, las relaciones sociales están tejidas de necesidades. Estas necesidades se imponen a los hombres por cuanto se deben a ellos; las relaciones sociales son modificables por los hombres debido a que se les imponen.

La política misma encuentra entonces su lugar. A partir de la economía, mucho más fácilmente que de la filosofía, Marx puede hacer funcionar la lógica del todos y del

uno característica de la lógica política desde los griegos; en cada página de *El capital* surge la oposición: el individuo aislado afronta las relaciones económicas como una necesidad inexorable; basta que la humanidad tome conciencia de sí misma como de un «todos» efectivo, para que una transformación se muestre conceptualmente pensable y prácticamente posible. Es conocida la célebre fórmula del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*: «La humanidad no se plantea nunca sino los problemas que puede resolver» (edición francesa: *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, pág. 5), traducida también como «la humanidad no se propone nunca sino las tareas que puede realizar» (Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», t. I, pág. 273). Cualquiera sea la lectura que se elija del alemán *Aufgabe*, problema o tarea, la fórmula cobra su alcance si se le desplaza un poco el acento: desde el punto del «todos» que son los hombres reunidos en humanidad, no hay problema que no se deje resolver y no hay tarea que no se deje cumplir. Con su simétrico: desde el punto del uno aislado, no hay sino problemas insolubles y tareas insuperables. Después de Platón y Aristóteles, el pensamiento doctrinal había circunscripto la política como área de articulación (oposición, síntesis, entre-expresión, representación, etc.) del uno y del todos; Marx descubría que la economía política —en este sentido, bien denominada— no le permitía solamente encontrarse con la paradoja modal bajo una forma a la vez empírica y racional; le permitía también alcanzar lo que, como lector de los griegos y de Hegel, juzgaba ser la articulación política por excelencia.

Lo que es verdad de las relaciones económicas lo es también de las relaciones sociales. Se imponen a cada uno en la medida exacta en que son transformables por la unión de todos; son transformables por todos en la medida exacta en que se imponen a cada uno considerado por separado. De la constatación de que existe una necesidad estrictamente *thesei*, se sigue una doctrina política; de la constatación de que la forma económica de la necesidad *thesei* puede ser objeto de una ciencia, se sigue que la política podrá recibir un fundamento científico. A su vez, la

política podrá y deberá ejercer su crítica respecto de la ciencia de la necesidad económica; de esta crítica nacerá la ciencia de una distinta necesidad *thesei* que incluye y explica a la primera: la ciencia de la necesidad de las relaciones sociales, que es inmediatamente la ciencia de su transformación.

Ella merece el nombre de ciencia porque está tan afirmada como las ciencias del *physei*. Lo testimonia el anhelo de dedicar *El capital* a Darwin. Ahora bien, ¿cómo determinar más esa ciencia del *thesei*, cómo, más exactamente, definir un uso del nombre de ciencia que le permita ser sinónimo y no homónimo en Marx y en Darwin? He aquí una cuestión de fondo. Es sabido que grande fue la tentación de referir la ciencia de *El capital* a las ciencias de la naturaleza. Engels fue el primer agente de esto. No sin una contradicción que jamás se resolvió verdaderamente: si hay ciencia de las relaciones sociales, es con la condición expresa de no naturalizarlas (en este aspecto, Marx permanece indefectiblemente fiel a Lucrecio: el hombre no puede sobrevivir más que oponiéndose irreductiblemente a una naturaleza terrorífica y hostil); pero si no hay más ciencia que de la naturaleza, ¿no es preciso que la ciencia social marxista se naturalice a su vez? En ese caso, ¿cómo evitará naturalizar sus objetos y, si se niega a ello, cómo evitará la imputación de homonimia, cuando no de fraude intelectual?

Se comprende que el programa estructuralista haya podido representar una solución. Había chocado con contradicciones análogas y parecía haber triunfado sobre ellas. No en términos de lógica dialéctica —para eso bastaba Hegel— sino en términos de ciencia galileana y, no lo olvidemos, en términos de conocimientos positivos nuevos. En verdad, Lévi-Strauss había abierto el camino: su comentario de Marx (*Tristes tropiques*, cap. VI, págs. 44-5 de la ed. «10 / 18») está próximo a articular la tesis de *theoria*. Bastaría poner en forma escolástica una conclusión que se deja extraer directamente del texto. Louis Althusser consagró su esfuerzo a esa puesta en forma. Nuevo san Jerónimo, formuló en tesis una serie de sinonimias y de

recubrimientos que permitían poner frente a frente los programas y que se pueden resumir así:

– entre la necesidad de la *physis* y lo arbitrario de la *thesis*, el marxista puede y debe suponer un tercer término: una necesidad propia de la *thesis*; la legitimidad de esta hipótesis está garantizada por la efectividad de las ciencias estructurales que hicieron de ella su fundamento;

– desde el estricto punto de vista de la necesidad, la necesidad de *thesis* y la necesidad de *physis* son homogéneas; así pues, desde este punto de vista (*sub specie necessitatis*), el mundo de las formaciones sociales cuya teoría hace Marx es homogéneo al universo del que la ciencia galileana hace su objeto;

– desde el punto de vista de la necesidad, la ciencia de las formaciones sociales es homogénea a la ciencia galileana.

De aquí se sigue que la dialéctica es inútil. No cumplía más que una función doctrinal: resolver la paradoja modal entre necesidad y contingencia y al mismo tiempo eliminar las dificultades de la relación entre *physis* y *thesis*. Pero hoy en día se sabe que está abierto otro camino que nada debe a Hegel. La economía política tampoco es indispensable; para resolver la paradoja modal, hoy en día se sabe que existen otras ciencias positivas que no sólo resolvieron la paradoja modal sino que la tomaron como objeto de ciencia. Desde esta perspectiva, el nombre de «estructura» resume por sí solo tres momentos: la paradoja modal misma, su constitución como objeto de ciencia y su resolución. Cuando se hace remisión al programa estructural, se saca a Marx del siglo XIX y se lo hace contemporáneo del siglo XX. No sólo Hegel queda despedido, también Ricardo.

Hasta la propia figura de la ciencia se descubre depurada. Los marxistas galileanos debían admitir que *El capital* no está matematizado en términos de matemáticas académicas (en particular, no hay forma calculable de la plusvalía); de manera más general, les era preciso admitir que el utillaje matemático de Marx es propiamente rudimentario. Pero, en lo sucesivo, la objeción se disipaba: la matematización extensa del estructuralismo permitía

prescindir de él. No había que exigir de Marx otro modo de matematización que el que usaba la lingüística: no hay un número, no hay una fórmula, no hay un fragmento de álgebra, aritmética o geometría, sino literalizaciones estrictamente reguladas. Hacer entender que desde ahora, ciencia galileana, estructuralismo y marxismo se copertenecían por homomorfía, y tal fue la función de las palabras «teoría» y «teórico» promovidas por Althusser.

¿Se debe ir más allá y concluir que entre el programa marxista de Althusser y el programa del estructuralismo reina no sólo una homomorfía, sino una identidad? En esta hipótesis, se sostendrá que *El capital* razona en términos estrictamente literales, como la lingüística estructural y la antropología estructural. Dicho de otra manera, que autoriza deducciones ciegas, que se dejan interpretar en predicciones sincrónicas y/o diacrónicas. Todo indica que esta interpretación no fue nunca la de Althusser ni las de los althusserianos declarados; lo atestigua *Para leer «El capital»*. Está subyacente en *Cahiers pour l'Analyse*, pero jamás tomó en ellos forma publicada (a menos que sólo haya pertenecido a mi interpretación personal de ese programa). Es explícita en Deleuze («A quoi reconnaît-on le structuralisme?», en F. Châtelet, *Histoire de la philosophie*, París: Hachette, 1973, t. VIII; reeditado en la colección «Pluriel», págs. 303-4). Más exactamente, este sostiene a la vez que Althusser se limita a la homología y que es preciso ir más allá de la letra de Althusser para afirmar la identidad de los programas. Bajo esta forma, tal afirmación de identidad es también programática, y el programa que ella determina no fue llevado a su término. Ni por Deleuze ni por nadie. En particular, la interpretación literalista de Marx no fue desplegada. No es seguro que este despliegue hubiese sido fecundo ni simplemente posible.

Por lo tanto, si se atiende sólo a los textos, Althusser afirmó la homomorfía de los dos programas: el del estructuralismo y el suyo propio. No afirmó su identidad. No afirmó que el estructuralismo, digamos Lévi-Strauss y la lingüística, suscitan exactamente la misma cuestión que Marx, sino que suscitan una cuestión análoga: que interrogan de manera análoga (en el sentido estricto de la

analogía matemática) la frontera del *thesei* al *physei* y se topan de manera análoga con la posible existencia de una necesidad de *thesei*. De ahí el recurso a una pura forma: la forma del corte. Tomado en sí mismo, el corte althusseriano no tiene más contenido que una diferencia entre ciencia y no ciencia, pudiéndose sostener entonces que, en este dispositivo, la ciencia no tiene más sustancia que entrar en oposición pertinente con la no ciencia (ideología). Por consiguiente, todos los discursos que exhibieran las marcas del corte apropiado merecerían ser llamados «ciencias», sin que esto implicara el menor emparentamiento sustancial en sus proposiciones. Así sucedería con Marx y con Saussure. Sin que el propio Althusser parezca haber operado la aproximación, se piensa en la relación de diferencia de la que se vale la lingüística estructural; se podría sostener, como mínimo, que él no habría podido plantear semejante esquema si no hubiese dispuesto del paradigma estructuralista.

VI

El estructuralismo como *doxa* comienza a perecer con Mayo del 68. De ningún modo a causa de los acontecimientos, sino a causa de lo que siguió. En este aspecto, los comentarios de Benveniste llevan un sello de ironía objetiva: «Para un lingüista (. . .) que ha tenido tempranas preocupaciones estructuralistas, es un espectáculo sorprendente la moda de esta doctrina (. . .) descubierta tardíamente y en un momento en que el estructuralismo en lingüística es ya para algunos algo superado» (PLG 2, pág. 16). Dice esto en las *Lettres françaises* de julio de 1968; el atestado de final del programa científico es claro, pero el de final del movimiento de *doxa* habría podido serlo otro tanto. La moda a la que alude inicia su declinación.

Pero en materia de *doxa* siempre se invierte todo y el final puede adoptar también las apariencias del triunfo. Después de 1968, Roland Barthes llegó a ser uno de los hombres más célebres de Francia y de Europa. El análisis estructural de textos determinó la reorganización de los

estudios tanto en las universidades como en la educación secundaria. En el congreso de Argenteuil, el P.C.F. había hecho de la referencia estructural el pivote de una nueva política frente a los intelectuales y artistas. Después de 1968, la convirtió en instrumento de conquista de las redes institucionales en la enseñanza. Antes había contado con los historiadores marxistas y en especial con los historiadores de la Revolución francesa. Grupo prestigioso pero restringido. Althusser le había propuesto sumar a ellos los profesores de filosofía. Cuerpo influyente y respetado pero consustancialmente ligado a la organización antigua de la Universidad. Ahora bien, después de 1968, el P.C.F. no elige defender a esta última (¿para qué?, nunca había logrado hacerse respetar de veras por ella); prefirió apropiarse cuanto le fuera posible de la reforma Faure. Para esto hacía falta el gran número: los literatos en sentido amplio constituyeron esa infantería universitaria puesta en filas por la referencia lingüística bajo la jefatura del programa estructuralista.

Las consecuencias no se hicieron esperar. Lo que el Diario no había llegado a cumplir, lo permitió la puesta en red de las instituciones y de las políticas. Instrumento ahora de una rehabilitación, la *doxa* estructuralista se mutó en pensamiento oficial y por este solo hecho evidenció todos los síntomas del *rigor mortis*. La resurrección de la política parlamentaria dio el primer golpe; antes que de estructura, la *doxa* volvería a ocuparse de lo que finalmente le era mucho más familiar desde hacía medio siglo, elegir entre la derecha y la izquierda. Mucho más que el movimiento de 1968 en sí, mucho más que la radicalidad política de 1969-1970, este retorno de los no muertos concluye el asunto. 1974 es, en este aspecto, un cómodo punto de referencia: ante un episodio tan desbordante de significaciones y contenidos como el debate Giscard-Mitterrand, ¿quién podía ocuparse aún de significantes y formas?

Pero también el programa de investigaciones había sido alcanzado. Por razones propiamente científicas, de las que sólo el azar quiso que hicieran sentir sus efectos en 1968 también.

El programa estructuralista estuvo marcado siempre por desequilibrios internos. El primero y más grave afectaba al galileísmo extenso: en efecto, la configuración era paradójica. El estructuralismo se fundamentaba implícitamente en el galileísmo donde la matematización era decisiva, y para llegar a ella era preciso que entendiese la matematización en un sentido que ningún matemático reconocía como suficiente. Razonar en términos de literalización les parecía a algunos abrir una resolución posible de la paradoja: bastaba apoyarse en la lógica matemática.

Era verdad que el doble movimiento de logicización de las matemáticas y de matematización de la lógica habilitaba para definir la matemática en sí como pura y estrictamente literal. Subsistía no obstante una dificultad mayor: ninguno de los procedimientos propios de la lingüística estructural, presentada como la más consumada de las ciencias estructuralistas, se dejaba inscribir en un formalismo lógico-matemático determinado. Ni la conmutación, ni la distribución complementaria, ni la distintividad, ni la definición de la existencia lingüística en términos de diferencia pura hallaban su homólogo en la lógica matemática. Recíprocamente, ningún segmento de los formalismos lógico-matemáticos parecía susceptible de implementarse directamente en ninguna de las ciencias estructuralistas: en calidad de método expositivo a veces, nunca como método de descubrimiento. La lingüística quería ser formal pero pretendía inventar un formalismo completamente inédito, cuando no irreductible. En tales condiciones ¿era el galileísmo extenso otra cosa que la máscara de una desmatematización?¹¹

¹¹ En este aspecto, el trabajo de G. G. Granger, *Pensée formelle et science de l'homme*, París: A. Colin, 1968 (2a. edición, París: Odile Jacob, 1989), era revelador: según G. G. Granger, las ciencias humanas estaban formalizadas; pero las pruebas que proponía variaban fuertemente en significación. En ciertos campos (por ejemplo la economía), se trataba de formalismos matemáticos reconocibles como tales por los matemáticos; en la mayoría de los otros (en primer lugar en cuanto a la lingüística), G. G. Granger estaba obligado a forzar los textos metodológicos de los lingüistas para reinsertar en ellos fragmentos de matemática en el sentido clásico.

El segundo desequilibrio concernía a la noción general de ciencia. Saussure se apoyaba sobre un modelo de la ciencia ideal enteramente deudor de la axiomática de los antiguos y, por lo tanto, de la *episteme* antigua. O sea, un minimalismo, al que sus sucesores se mantuvieron fieles. Es sorprendente también observar cuántos lingüistas mayores adoptaron el estilo axiomático: desde Bloomfield hasta Hjelmslev.

Revolucionario en cuanto a la gran polaridad, el programa estructuralista sigue siendo irremediamente conservador en cuanto a la ciencia ideal. Admite que un discurso, para ser una ciencia, debe cumplir al menos ciertas condiciones formales: unicidad y especificidad del objeto, minimalismo de los axiomas y conceptos fundamentales. Ahora bien, yace aquí el germen de una contradicción. Porque una ciencia galileana no está obligada en absoluto a respetar el modelo minimalista, aun si en el curso de los siglos muchos practicantes conservaron este ideal. Muy por el contrario, Karl Popper había establecido definitivamente la pertinencia posible para una ciencia galileana de un modelo ideal por completo distinto, fundamentalmente no minimalista. Según este modelo, una teoría cualquiera tendrá tanto más contenido empírico cuanto más haya incrementado su grado de refutabilidad; ahora bien, para una teoría cualquiera, incrementar su grado de refutabilidad consiste justamente en multiplicar las hipótesis y no en reducir su número. Pero una ciencia galileana, por definición, es una teoría empírica. Conclusión: el minimalismo epistemológico es radicalmente anti-galileano.

Sin entrar en el debate de fondo, debe señalarse lo siguiente: el despliegue del programa estructuralista no afrontó nunca esta objeción. Puede decirse que, para este programa, es como si la epistemología popperiana no existiera.¹²

¹² Hay razones contingentes para eso. Esta epistemología era ignorada en Francia y seguirá siéndolo largo tiempo; es oportuno recordar que en 1960 apenas comenzaba a ser conocida por los medios de lengua inglesa. Aun cuando la original obra de Popper había sido publicada en lengua alemana en 1934, la versión inglesa (bastante diferente, por lo

El tercer desequilibrio reside en la propia noción de estructura. El pivote del programa de investigaciones era que, gracias a esta noción, se podrían extender legítimamente a todos los dominios del *thesei* los métodos y conceptos desarrollados exclusivamente para la lengua. ¿Por qué? Porque, en virtud del minimalismo epistemológico, esos métodos y conceptos no retenían de esta más que el mínimo necesario para su análisis. Este mínimo revelaba no contener nada que fuese propio de la lengua en tanto lengua: sobre todo si, de acuerdo con la letra del *Curso*, se resumía el signo en el sistema y en lo opositivo.

Así presentada, la noción de estructura tiene una extensión máxima y una comprensión mínima. De ahí su fuerza: como se sabe, la variedad de sustancias —de lenguaje, antropológicas, económicas, etc.— no afectaba en nada a la estructura. De ahí también su debilidad: si la comprensión de la noción se reduce en exceso, la acecha el riesgo del vacío. Una cuestión se plantea: ¿es posible enumerar las condiciones necesarias y suficientes para que haya estructura? Si no se da ninguna respuesta a este interrogante, entonces efectivamente la noción de estructura queda vacía y su poder de extensión es solamente un anverso cuyo reverso es la ausencia de todo contenido intelectual.

Dos autores abordaron de veras la cuestión: Benveniste y Lacan; y respondieron de manera inversa. Benveniste elige la vía de la comprensión mínima. Define «el principio y la clave de lo que se llama estructura» por la reunión de dos condiciones: «1° aislar los elementos distintivos de un conjunto finito; 2° establecer las leyes de combinación de esos elementos» (declaración recogida por Guy Dumur, *Le Nouvel Observateur*, noviembre-diciembre de 1968, *PLG* 2, pág. 33). Fuera de las nociones, en sí mismas generales, de conjunto, elemento, combinación (cuya procedencia no se examinará; cf. *supra*, pág. 157), la proposición enuncia

demás), *The Logic of Scientific Discovery*, data de 1959. Puede entenderse entonces que los estructuralistas tanto europeos como norteamericanos no hayan tenido efectivamente ningún conocimiento de ella.

sólo dos caracteres específicos: lo finito y lo distintivo. La extensión es, con esto, máxima: «Todas las veces que tiene usted estas propiedades, construye una estructura» (*ibid.*, pág. 33); ilustración dada por Benveniste: la sociedad.

Lo que sorprende en esta ilustración es que de la sociedad, por este camino, no se dice propiamente nada como no sean banalidades. Vale la pena citar el pasaje casi por entero: «La sociedad es una estructura: en ella encontramos elementos en una cierta disposición; tenemos hombres y mujeres de diferentes edades, en diferentes situaciones, en diferentes clases; por consiguiente, tenemos ya aquí las identidades y diferencias que permiten conformar un juego, y la primera característica de un juego es que sus piezas son de número limitado; después, es preciso que cada elemento sea diferente del otro: que sacerdote sea otra cosa que obrero y obrero otra cosa que soldado, y así sucesivamente. Con estos elementos se puede intentar formar una especie de combinatoria» (*ibid.*). Si la ciencia galileana del *thesei* se deja presentar así, ella confina con la nada de conocimiento.

No hay aquí meramente un efecto de la necesaria simplificación ligada a las condiciones de una entrevista. Ni siquiera es un efecto del debilitamiento de las nociones, con todo verificable: Benveniste se sirve sin más reflexión de las nociones conjuntistas y al mismo tiempo vacía el concepto de elemento de su contenido estructural para confundirlo con su homónimo conjuntista. Más aún, pasa, sin señalarlo y quizá sin tener conciencia de hacerlo, de lo «distintivo» a lo «diferente»; hay aquí un salto metodológico. De acuerdo: el sacerdote es otra cosa que el obrero; pero esta diferencia no es en absoluto una distintividad. No lo es mientras se limite a la comprobación, inmediatamente accesible a la percepción común, de características diferentes. Se podría decir que en esta comprobación inmediata las características observadas representan las premisas y que la diferencia representa la conclusión. Pero el programa estructural procede de modo muy distinto: parte de la diferencia, no de las características; la diferencia de la que parte no está basada en la observación inmediata; es una noción técnica y mediata establecida

mediante tests (en lingüística: la conmutación); puede coincidir o no coincidir con una diferencia captada por la observación inmediata. Establecida por tests, esta diferencia técnica no es, en consecuencia, una conclusión sacada de las características; muy por el contrario, ella funda estas características y es su premisa. He aquí justamente lo que estenografía el nombre de distintividad.¹³ Fuera de esto, no hay programa de investigaciones estructural. Dicho de otra manera, la descripción que da Benveniste de la sociedad no es en modo alguno estructural. Por un motivo que no es quizás inocente (cf. *infra*, pág. 235, n. 14), él deforma el procedimiento y las nociones.

Pero se impone ir más allá de estos detalles, que podrían ser fácilmente corregidos. Está en juego una razón de fondo. Con la noción de estructura sólo se aprehende aquello por lo cual toda estructura es homóloga de otra. No puede ser de otro modo porque se está aquí en el corazón del programa: la estructura como tal no es nada si no es un principio de aprehensión de homologías. Toda la *Antropología estructural* descansa sobre esta piedra angular. Así como el «estructurismo» de Dumézil, o lo que hay de propiamente estructural en la semiología de Barthes. Pero entonces la estructura en general no tiene ninguna propiedad, salvo la homología en sí y por sí; dicho de otra manera, la homología cualquiera; dicho de otra manera aun, el enrasamiento progresivo de lo diverso. Llevada a su extremo, la estructura fundada en la diferencia no encuentra más que la repetición indefinida de lo Mismo.

Benveniste es tanto más revelador cuanto que su inclinación propia lo llevaba a preservar las especificidades. Se comprueba no obstante que, al considerar la sociedad como una estructura, Benveniste dejaba escapar todo lo que podía configurar para él su especificidad. Tal vez ambicionaba justamente llamar la atención sobre este punto. Seguramente no es inocente el que llegue a hablar de la

¹³ El fonólogo no parte de la comprobación de que /p/ y /b/ son diferentes en francés; él establece esta diferencia por la conmutación en el seno del par *pal* y *bal*. Sólo después determina las características respectivas de los dos fonemas, aislando entre sus diversas propiedades las que concurren a la diferencia tal como la establece la conmutación.

sociedad como de un juego compuesto de piezas en número limitado. Pues él tenía del juego una doctrina completa, expuesta en 1947 en un artículo titulado: «Le jeu comme structure» (*Deucalion*, 2, págs. 161-7). Ya en el título se observan la simetría y la inversión: del juego como estructura (1947), Benveniste pasa en 1968 a la estructura como juego. Ahora bien, el texto de 1947 es claro: «Toda manifestación coherente y reglada de la vida colectiva e individual es transformable en juego cuando se le descuenta la motivación de razón o de hecho que le confiere eficacia» (*ibid.*, pág. 166; las bastardillas son mías). Así pues, la conclusión se impone: pensar la sociedad como estructura es pensarla como juego, pero pensarla como juego es disociarla de sus efectos, y disociarla de sus efectos es disociarla de lo que tiene de específico. En la lógica de Benveniste esto podría traducirse así: con la noción de estructura no se dice de la sociedad nada valedero, porque no se dice nada de específico.¹⁴

Si retornamos a las lenguas, la consecuencia será, a la larga, fundamentalmente similar: partiendo de la noción de estructura, no se dice de ella nada específico; lo que se dice de específico se debe a la manera particular en que cada lengua pone en acción las diferentes posibilidades combinatorias, de oposición, de contraste estructurales. Es verdad que en los primeros tiempos del programa la metodología permitió poner al descubierto una gama extensa de tales combinaciones, a un tiempo particulares y, como tales, inscribibles en un orden, cuando no en un orden de órdenes. Por una paradoja perfectamente explicable, la búsqueda de la homología revelaba las diversidades sin dejar de reducirlas. Así se produjeron conocimientos empíricos tan numerosos como sorprendentes.

Pero es posible que las posibilidades de variación sean finitas, aunque de número elevado, y que a partir de cierto momento ya no se pueda descubrir nada nuevo. La verdad es que la sensación de agotamiento se hacía sentir en fonología estructural ya a finales de los años 50. Jakobson,

¹⁴ Véase en el mismo sentido *PLG 2*, pág. 18. Esto remite sin duda al marxismo de Benveniste (cf. *supra*, págs. 107-8): de los efectos reales de la sociedad, sólo el materialismo dialéctico estaría habilitado para hablar.

uno de sus fundadores y más brillantes representantes, proclamaba bien alto que se podía y debía pasar a una etapa nueva; las leyes de implicación que anhelaba establecer, el sistema de organización universal de los rasgos fonológicos que había comenzado a construir, todo esto suponía la fonología estructural, pero la suponía como una conquista ahora completada. Las críticas de Chomsky y de Halle impactaban en un programa trabajado a su vez por la voluntad de cambio; en muchos aspectos, no hacían más que desarrollar, en forma más acerba, críticas formuladas ya por Jakobson.¹⁵

Lacan, por su parte, sostiene que la estructura en sí —la estructura cualquiera— debe tener propiedades, y que estas propiedades esenciales deben ser no triviales. No se limitan ni a lo finito ni a reglas de combinación, aun cuando lo finito y lo combinatorio sean para ella condiciones necesarias. Más exactamente, lo finito y lo combinatorio por sí mismos suscitan operaciones extremadamente específicas: por ejemplo, la sutura y el sujeto en eclipse. Véase en particular la reseña del seminario de 1964-1965, *A.E.*, págs. 199-202: Lacan destaca aquí la exigencia que él opone a lo que llama «extensión de la adscripción es-

¹⁵ Por otra parte, la polémica de Chomsky y Halle no apunta jamás a Jakobson sino más bien a los fonólogos estructuralistas norteamericanos. Justamente estos últimos habían hecho lo imposible por prohibir la entrada en las estructuras académicas de los Estados Unidos a Jakobson y a los estructuralistas europeos en general. El innegable parentesco entre los programas estructuralistas no impedía diferencias técnicas y, sobre todo, rivalidades cuya violencia no es fácil imaginar. Desde el punto de vista de la política académica, una alianza reconocida unía a Jakobson y los generativistas (Harvard y el MIT) contra un adversario común. Esta alianza (que acabó por triunfar en 1965) se apoyaba además en relaciones personales. Jakobson fue el maestro de Morris Halle y juntos escribieron varios textos importantes. Uno de ellos, redactado en colaboración con Colin Cherry en 1952 y que se publicó en 1953, anuncia, desde el interior de la fonología estructural, una evolución radical hacia una fonología cuantificable y hacia un galileísmo estricto: «Toward the Logical Description of Languages in their Phonemic Aspect» (*Language*, 29, 1953 = *S.W.*, I, págs. 452-63). El título pudo influir en Chomsky para su tesis de 1955: *The Logical Structure of Linguistic Theory*. Sin haber sido su maestro en sentido propio, Jakobson estaba ligado de cerca a Chomsky, quien le testimoniaba un claro respeto.

tructuralista» (pág. 201, n. 1). Esta exigencia se resume en lo siguiente: la estructura cualquiera tiene propiedades no cualesquiera. Lacan interna así al estructuralismo en la senda de lo que yo llamo hiperestructuralismo, que es, estrictamente hablando, meta-físico. Solo al tomar en serio el trastocamiento que introducía Saussure en la ontología clásica, solo al tomar en serio el carácter íntegramente activo del significante (por eso, como se sabe, extrae el participio presente activo «significante» del par significante/significado) y, por ende, el carácter íntegramente activo de la estructura, Lacan está también solo en un sentido más melancólico: los otros actores del programa permanecieron indiferentes a la cuestión que él planteaba, cuando no hostiles a la respuesta que le aportó.

El propio Lacan no se ceñirá exclusivamente al hiperestructuralismo. Después de 1968, el segundo clasicismo tomará el relevo y entonces todo será distinto. Esta evolución, históricamente verificable, responde a una razón de fondo: si la estructura cualquiera tiene propiedades no cualesquiera, el estructuralismo mínimo no está vacío puesto que pone al descubierto propiedades. Lo cierto es que, debiendo ser las propiedades estructurales las únicas retenidas por la doctrina (cláusula minimalista), por derecho son también enteramente deducibles, mediante el análisis, de la estructura cualquiera misma. No pueden ser distintas de las que son sin que la estructura cese de ser estructura, y esto por una necesidad lógica (lógica del significante). Se escapa de este modo al vacío, pero no a la tautología.

VII

El papel histórico de Chomsky frente al paradigma estructuralista se define así: le correspondió hacer estallar en un solo movimiento las tres contradicciones.

En cuanto al punto de la matematización, su postura fue inequívoca de entrada: no existe matematización fuera de lo que los matemáticos entienden por ella, o sea, un

formalismo lógico-matemático. Suponiendo que la lingüística se diga enrolada en la literalización matemática, entonces no puede tratarse más que de un segmento específico de la lógica matemática. Así se explica el título de la tesis de doctorado de 1955, *The Logical Structure of Linguistic Theory*; así se explica igualmente el proyecto de *Syntactic Structures*, que es su resumen: enunciar primeramente que la sintaxis estructuralista reposa, sin saberlo, sobre un modelo lógico-matemático muy particular; enunciar después que este modelo lógico-matemático (llamado también generativo)¹⁶ es empíricamente inadecuado o, para ser más exactos, insuficiente: no representa más que una pequeña parte de las propiedades comprobables en las lenguas naturales; enunciar por último un nuevo modelo lógico-matemático (en este caso, las transformaciones), que representa adecuadamente propiedades hasta allí no representadas, pero que a su vez es radicalmente distinto del modelo lógico-matemático del que dependía implícitamente la sintaxis estructural. Esta última era culpable, al mismo tiempo, de no saber lo que hacía y de no hacer todo lo que había que hacer. El paradigma nuevo, a la vez generativo y transformacional, sabía lo que hacía, sabía lo que había que hacer, y por lo tanto podía evaluar con toda claridad lo que hacía con lo que había que hacer.

Si se hubiese contentado con esto, la intervención chomskiana habría tenido efectos limitados. De todos modos, en sintaxis, el método estructuralista estricto había conocido pocos éxitos indiscutibles. Los grandes lingüistas estructurales habían intervenido brillantemente en estas

¹⁶ Recordemos que el término «generativo» remite a un modo de formalización lógico-matemática desarrollado por el lógico Post en 1940. En este marco, «generar» un lenguaje lógico es una manera de describir formalmente un sistema lógico; el interés de este enfoque es que no todos los sistemas lógicos se dejan describir así. La noción de generatividad permite, pues, definir una clase interesante de sistemas lógicos. Recíprocamente, suponer que una porción significativa de una lengua natural se deja describir en términos generativos es emitir una hipótesis no trivial sobre la estructura lógica de las lenguas naturales. Recordemos por fin que «generativo» y «transformacional» son dos nociones enteramente independientes una de otra.

cuestiones, no cabe duda, pero podía sospecharse que la excelencia de sus trabajos en este terreno se debía a las libertades que se permitían respecto de la metodología estructural, entendida de modo estricto: estructuralismo según el espíritu, no según la letra.

En estas condiciones, una repartición se anunciaba: la sintaxis no era estructuralista pero la fonología seguía siéndolo, como lo había sido siempre.

Así y todo, una fonología de inspiración chomskiana comenzó a ser puesta en práctica; en verdad, esto sucedió muy pronto, y con el paso de los años fue avanzando en el minucioso examen crítico de los métodos y resultados en apariencia más sólidos de la fonología estructural. (Véase N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, La Haya: Mouton, 1964.) Conclusión inapelable: aparte de lo que hay de no estructuralista en los más grandes (en Jakobson, por ejemplo, la búsqueda de universales de estructura), la fonología estructural se resumía en un dispositivo de clasificación de los fonemas en cuadros. Se limitaba a una taxonomía. No merecía, pues, ser tenida por estructural en el sentido fuerte de la palabra «estructura», que justamente el programa estructuralista reivindicaba; tampoco merecía ser tenida por efectivamente formal. Lo mismo que en sintaxis, el punto de vista generativo (es decir, lógico-matemático) debía imponerse en fonología.

Podía sacarse una doble conclusión: por un lado, no era verdad que la lingüística estructural hubiese desarrollado una formalización autónoma; sólo había desarrollado una variante de una formalización lógico-matemática perfectamente determinable: salvo que, por ignorancia, no había tenido conciencia de ello. Por el otro, esta formalización lógico-matemática era empíricamente inadecuada; podía y debía ser completada con otra. Esto puede decirse en otra forma: no hay galileísmo extenso. Lo que pasaba por tal era tan sólo una forma incumplida e inadecuada del galileísmo estricto. No hay más galileísmo que el galileísmo estricto.

En segundo lugar, la concepción general de la ciencia. En *Aspects* (MIT Press, 1965; traducción francesa, París,

1971), Chomsky desarrolló pormenorizadamente una epistemología antiminimalista. La desarrolló oponiéndola directamente a los epistemólogos empiristas que reinaban entonces en la lingüística estructural de lengua inglesa. Pero, en verdad, la crítica alcanzaba asimismo a las versiones no empiristas, fuertemente representadas en la lingüística estructural europea. Chomsky escribe: «Cuando los empiristas se esfuerzan en mostrar de qué modo las hipótesis referidas a un dispositivo de adquisición lingüística pueden ser *reducidas a un mínimo conceptual*,¹⁷ su tentativa está por completo fuera de lugar. El verdadero problema es justamente desarrollar, sobre la estructura, una hipótesis que sea lo bastante rica para dar cuenta de la adquisición lingüística (. . .)» (*Aspects*, traducción francesa, págs. 84-5). La proposición tiene un alcance mucho más amplio de lo que él mismo sugiere; no concierne solamente a la cuestión de la adquisición y no concierne solamente al empirismo.

Concierne, en verdad, a toda teoría, empirista o no, que se diga enrolada en el minimalismo. Por ejemplo, la lingüística estructural europea, a diferencia de su contrapartida norteamericana, no era generalmente empirista en su doctrina filosófica pero, lo mismo que su contrapartida norteamericana, era minimalista. Para retomar un concepto fonológico, se podría sostener que el minimalismo epistemológico neutraliza la oposición entre empirismo y no empirismo.

Al tomarlo por blanco a través del empirismo, Chomsky ponía en entredicho de una sola vez todas las formas de estructuralismo, se tratara de la lingüística *stricto sensu*,

¹⁷ Las bastardillas son de Chomsky. Una anécdota personal: resultó que *Aspects* (terminado en octubre de 1964 y publicado en 1965) no me fue accesible hasta la primavera de 1966, poco tiempo antes de partir para una temporada de un año en el MIT. Puedo dar testimonio de la impresión que sentí al leer esta frase particular. Al cabo de dos años en la que, juntamente con otros, había reflexionado sobre la ciencia en la órbita de Althusser y de los *Cahiers pour l'Analyse* apenas nacientes, tuve la sensación de un vuelco total de punto de vista. Curiosamente, Chomsky no cita a Popper; ignoro si lo había leído o si había dado por su cuenta con ciertos temas popperianos. En todo caso, el rechazo del minimalismo vale en uno y en otro.

de las disciplinas que tratan objetos no lingüísticos o incluso del cruzamiento efectuado por Althusser entre estructuralismo y marxismo. De nuevo, doble conclusión: por un lado, se afirma que el minimalismo epistemológico es radicalmente antigalileano pues vacía de todo contenido el carácter empírico de las ciencias galileanas; por el otro, se afirma que la lingüística puede apartarse del ideal minimalista y construir sistemas de hipótesis a la vez numerosas y refutables. De donde resulta un lema oculto: si puede, debe.

En tercer lugar, el proyecto de una lingüística científica, según Chomsky, sólo puede definirse de una única manera: explicar aquello por lo que el lenguaje no se parece a ninguna otra cosa. La insistencia sobre lo específico es un leitmotiv de Chomsky. Permanece vívido a lo largo de toda su obra. Ahora bien, no se puede imaginar un vuelco más completo: el programa estructuralista situaba en lo más alto el gesto de puesta en homología de objetos sustancialmente heterogéneos. La manera en que Lévi-Strauss enuncia el programa trae aparejado un sistema general de evaluación de las teorías; será evaluada en lo más alto toda teoría que, sin perjuicio de las diferencias específicas, permita reconocer homologías sistemáticamente; será evaluada en lo más bajo una teoría que no lo permita. La evaluación chomskiana es exactamente inversa: se evalúa muy alto toda teoría que permita determinar, sin perjuicio de eventuales homologías, las diferencias específicas de su objeto; se evalúa más alto aún la teoría que permita determinar no sólo las diferencias específicas sino también los caracteres esenciales del objeto: las propiedades que él es el único en presentar y que además no pueden serle retiradas por el pensamiento sin que cese de ser.

Estas diferencias específicas y estos caracteres esenciales no podrían ser deducidos de ninguna definición general. Por lo tanto, no sirve de nada analizar la noción de estructura para descubrir eventualmente en ella propiedades no cualesquiera (vanidad del hiperestructuralismo). Aquellos caracteres y diferencias no valen sino en la medida exacta en que se dejan resumir en lo indeducible

y en lo no lógicamente necesario. Con esto alcanza para volverlos pasibles de la prueba de refutabilidad. Podrían ser distintos de lo que son sin contradicción lógica; suponer que son como son constituye, pues, una hipótesis refutable. Esto les confiere un carácter contingente y, por lo tanto, empírico.

Los términos lacanianos son aquí los más claros: en el programa estructuralista tomado en su más alto grado de seriedad, la estructura es lo real; el lenguaje en tanto estructura y la estructura en tanto lenguaje corresponden a lo real; por este solo hecho, corresponden a la lógica, concebida como ciencia de lo real.¹⁸ En cambio, las estructuras de Chomsky (el plural de *Syntactic Structures* no es anodino) dependen no de lo real sino de la realidad (también llamada lo empírico); por este solo hecho dependen de la lógica, concebida no como ciencia de lo real sino como auxiliar de la ciencia matematizada de la realidad. En el programa estructuralista, la «matematización» del fonema apuntaba a captar en un objeto empírico las propiedades que no podía presentar como ser relativo, opositivo y negativo; en el programa chomskiano, la «matematización» de la sintaxis apunta a captar las propiedades que la especifican como segmento de realidad entre todos los segmentos de realidad posibles: dicho de otro modo, las propiedades que, como ser de realidad, ella podía no presentar. Ejemplo: el funcionamiento transformacional; no hay ninguna contradicción lógica en suponer una sintaxis sin transformaciones; esto es de hecho lo que supuso, sin tener clara conciencia de ello, la sintaxis estructural. La hipótesis antitransformacional, lógicamente no contradictoria, es empíricamente refutable. Empíricamente refutable, resulta que es empíricamente refutada.

De este triple cuestionamiento resultaba, de modo evidente, una consecuencia. Nada quedaba de la ambición mayor del estructuralismo: que algún segmento del *thesei* pueda a la vez ser objeto de una ciencia galileana y seguir

¹⁸ Véase, entre otros cien textos, la muy apretada síntesis de 1966: «Petit discours à l'ORTF», *A.E.*, págs. 221-6.

siendo *thesei*. Durante la década del 70, la doctrina del programa chomskiano se fue haciendo cada vez más clara sobre este punto: si la ciencia del lenguaje es galileana (pues bien, lo es), entonces su objeto es *physei*. El lenguaje es un órgano; pertenece a las instrucciones codificadas en el acervo filogenético de la especie humana; la tarea del lingüista es poner al descubierto las propiedades de ese órgano, una vez admitido que pueden materializarse de manera más o menos variable en cada lengua.¹⁹ Así como las propiedades universales de una misma especie pueden materializarse diferentemente según las subespecies y los grupos. No hay aquí nada que dependa del *thesei*. La lingüística como ciencia galileana se suma a las ciencias de la naturaleza y más particularmente a las ciencias de la vida.

VIII

Mucho antes de que se hubiese alcanzado este punto, el paradigma estructuralista había desaparecido como paradigma general de las ciencias del *thesei*. Había desaparecido también como paradigma particular de la ciencia del lenguaje. Así se explican los destinos contrastados de los actores centrales del programa estructuralista: Jakobson, cada vez más interesado en los trabajos de poética, a la luz de los anagramas de Saussure;²⁰ Barthes, cada vez más despegado de la semiología; Lacan, abandonando todo lo que en su empresa de matematización correspondía al galileísmo extenso, y especialmente el papel de pivote otorgado a la lingüística. El primero, tal vez, Lévi-Strauss, había reorientado su proyecto en *El pensamiento salvaje* (1962); a partir de 1964, en todo caso, emprendía

¹⁹ Cf. por ejemplo, *Réflexions sur le langage*, París: Maspero, 1977 (el original data de 1975). Véase también mi propia discusión, «Linguistique, biologie, psychologie», *Ordres et raisons de langue*, París: Seuil, 1982, págs. 302-18, e *Introduction à une science du langage*, París: Seuil, 1989, págs. 198-215.

²⁰ Se puede mostrar que el anagrama es, en sentido propio, una deconstrucción del signo. Cf. *L'amour de la langue*, págs. 89-90.

en las *Mitológicas* una investigación monumental con medios formales absolutamente diferentes de lo que autorizaban la estructura entendida en sentido estricto y la analogía fonológica.²¹

La lingüística continuó, ya se sabe. Conoció desarrollos brillantes en la versión, a la vez formal y no estructuralista, que había terminado por prevalecer bajo la doble etiqueta de lo generativo y lo transformacional. Su condición de ciencia galileana podía hasta parecer así reforzada. Por otra parte, Chomsky continuaba invocando a Saussure en el momento preciso en que sometía el estructuralismo a la más severa de las críticas. Quedaba de ese modo en evidencia que en Saussure podía subsistir un núcleo duro autónomo, mientras que el minimalismo epistemológico y la inscripción del lenguaje eran descartados hacia el registro del puro *thesei*. Indiferente en cierto modo a la adecuación o inadecuación del programa estructuralista, ese núcleo podía resumirse así: hay en las lenguas propiedades que escapan a la voluntad directa de los hombres.

El estructuralismo atribuía esta independencia al hecho de que el *thesei* escapa a la voluntad de los hombres como individuos; según Chomsky, ahí estaba su error: había que atribuirla más bien al hecho de que el *physei*

²¹ *El pensamiento salvaje* (1962) constituye sin duda la primera inflexión. Por dos razones: a) El recurso a matematizaciones propiamente dichas bajo la influencia de Guilbaud (cf. *op. cit.*, pág. 108), lo que supone un testimonio de insuficiencia del galileísmo extenso; b) La tesis implícita de que el recurso al diferencial puro está legitimado en antropología por una propiedad específica de las sociedades primitivas: «las lógicas práctico-teóricas (...) de las sociedades llamadas primitivas: están animadas por la exigencia de variaciones diferenciales» (*ibid.*, pág. 100). En ciertos momentos, Lévi-Strauss se pone casi provocador: «el principio lógico es, desde siempre, poder oponer términos que un empobrecimiento previo de la totalidad empírica permite concebir como distintos» (págs. 100-1); parecería leerse un resumen del programa estructuralista; pero en verdad se trata de una característica antropológica de ciertas sociedades. Esta posición contiene en germen lo que sigue: por razones de adecuación empírica, el abandono del estructuralismo estricto. Es sabido que la noción de transformación queda de manifiesto a partir de *El pensamiento salvaje*; aun cuando debe más a Guilbaud que a Chomsky, el papel de este último no puede ser subestimado.

escapa a la voluntad de los hombres como colectividad. Admitida la objeción, se puede proseguir de todos modos y concordar en sostener primeramente que estas propiedades independientes existen, y en segundo lugar que no se las puede conocer más que estudiando los objetos de lengua en sí y por sí mismos. Tal es la función de la famosa oposición entre competencia y performance: disociar a Saussure del estructuralismo o, si se prefiere, arrancar del seno del estructuralismo esa pura decisión que Saussure le había legado.

El fin del programa de investigaciones estructuralistas no produjo, pues, ninguna catástrofe, ni en lingüística ni en otras partes. No me corresponde juzgar si subsiste de él algo vivo fuera de la lingüística. Poca cosa, sin duda, si sólo se atiende a la tesis central según la cual no hay más estructura que la homóloga de la estructura lingüística, de donde resulta que toda estructura es, en última instancia, homóloga de cualquier otra. Poca cosa, pero no nada.

Tres legados serían dignos de atención. Más aún cuando son enteramente distintos y cuando sus persistencias no se asemejan en absoluto.

Hay un legado en el orden del procedimiento. Tiene que ver con la sincronía y con la predicción. Es sabido que la epistemología de las ciencias de la naturaleza concede cierto peso a la posibilidad de que, en un instante t , el científico esté en condiciones de predecir, basándose en leyes, la posibilidad o imposibilidad de que se produzca tal o cual fenómeno en el instante $t + n$. Que la hipótesis tome en particular esta forma: «La hipótesis H predice que tal o cual fenómeno tendrá (o no tendrá) lugar en tales o cuales condiciones», esto es lo que define la refutabilidad de H. Todo lo cual se supone propio de la ciencia y permite distinguir entre teorías científicas y enunciados no científicos. En su programa de construcción de una ciencia galileana del *thesei*, el estructuralismo tropezó con la cuestión y la trató. La dificultad era evidente: la mayoría de los objetos del programa, y en primer lugar la lengua, se actualizan enteros en un instante. Esto es lo que Saussure destacó con tanta energía: la lingüística debe poder captar

la lengua en sincronía, es decir —y no hay que atenuar aquí el alcance de las palabras— que todos los elementos de la lengua, por numerosos y diversos que sean, deben ser considerados como simultáneos por derecho. Los nombres de estructura o sistema expresan esta simultaneidad. No hay lugar entonces, en apariencia, para la predicción tal como se la describe usualmente, pues esta supone la sucesión de instantes.

La solución del problema fue precisamente inventar la predicción sincrónica. Cualquiera que haya tenido alguna práctica de la lingüística sabe que a cada paso se encuentran razonamientos de tipo predictivo: si tal relación existe, entonces predecimos que tal otra existe también (o, por el contrario, no existe). Es verdad que la terminología estructuralista no usaba el nombre predicción; prefería los términos correlación, presión sistémica, coactividad estructural, etc. Es verdad también que, en los hechos, la diferencia entre instantes, aparentemente definitoria de la predicción, es sólo la diferencia entre los instantes de toma de conocimiento; los objetos, en cambio, son simultáneos. Es legítimo empero hablar de predicción, y la lingüística chomskiana establece *a posteriori* que se trataba cabalmente de esto en sus predecesores: hay descubrimiento y hay refutabilidad.

Más aún; el razonamiento lingüístico permite sacar a luz el hecho de que en las ciencias de la naturaleza también la sucesión de instantes es inesencial a la predicción. La ciencia puede invertir la flecha del tiempo; puede predecir el pasado. Puede también neutralizar la flecha y predecir lo simultáneo. Al revés de lo que sucede en muchas presentaciones corrientes, el rasgo pertinente es la sucesión de tiempos para comprender, no la sucesión de los objetos. Salvo que la lingüística explica la aparente paradoja más que ninguna otra ciencia.

Tal es la verdadera apuesta de la sincronía saussureana. La predicción sincrónica está contenida en germen en la oposición diacronía/sincronía. En cambio, no depende del conjunto del programa estructuralista; el caso de este la afecta tan poco que, en ciertos aspectos, la lingüística chomskiana puede alardear de haberse valido de ella

más sistemáticamente. Subsiste una deuda intelectual que deben reconocer todos aquellos —en verdad cada vez menos numerosos— que no renunciaron a la predicción racional en el dominio del *thesei*.²²

El segundo legado concierne a la ontología. Lo hemos dicho y repetido: el estructuralismo define un modo de ser nuevo. Esto surge con evidencia del *Curso*. No todos los actores del programa de investigaciones han tenido una conciencia similar y los que la tuvieron sacaron de ella consecuencias diferentes. Esto no es óbice para que, con los nombres de signo, oposición, distintividad, rasgos pertinentes, significante, etc., la doctrina heredada en lo tocante a la articulación de los trascendentales *ens* y *unum* sufriera una profunda sacudida. Lo Uno y el Ser quedaban ahora disociados; de donde se seguía un cambio en la teoría de lo que constituye a un ser: ser no es ser idéntico a sí y, merced a esa identidad, contar por Uno; ser es ser oponible y, debido a esta oposición, no contar por Uno sino en un segundo tiempo, por mediación del varios. Al mismo tiempo, lo Uno también cambiaba: estaba disociado de la identidad (y esta, de su variante realista: la semejanza).

El trastocamiento que afectó a la oposición *physis / thesis* cobra un alcance más profundo de lo que se había observado hasta entonces. Entre los griegos, la doctrina del Ser y de lo Uno no dependía de la *physis* sino que permitía captarla y ordenarla en *cosmos*. Recíprocamente, el Ser y lo Uno recibían una lectura «física» adecuada; existían en la *physis* entidades que hacían ver lo que son el Ser y lo Uno; recíprocamente, cualquiera que quisiese ver con sus propios ojos lo que son el Ser y lo Uno, podía hacerlo, siempre y cuando se volviera hacia la *physis*: hacia el cielo estrellado de la noche, hacia el sol del día. En el es-

²² El programa de investigaciones de Françoise Héritier descansa de manera decisiva sobre la predicción sincrónica. La noción de *episteme* en Foucault apunta a legitimar tales predicciones, y los cursos del Collège de France las ponen en práctica en cada página. En cambio, no deja de observarse la confusión en que sumen el punto la mayoría de los historiadores, sociólogos y antropólogos, entorpeciendo al mismo tiempo cualquier evaluación seria de sus programas.

tructuralismo, el Ser y lo Uno recibían una lectura nueva cuyo horizonte no estaba determinado por la *physis*; esta determinaba, en cambio, un segmento de lo que los anti-guos hubiesen referido a la *thesis*, la lengua y sus polímeros. Dos autores capitales se interesaron por esta articulación de nuevo tipo entre un Ser de nuevo tipo y un Uno de nuevo tipo: Saussure y Lacan; el primero reconoció aquí un laberinto al que se refirió en sus notas privadas, sin perjuicio de procurarse, como hilo de Ariadna, una doctrina del signo homónima de san Agustín y de Port-Royal, pero completamente opuesta. Lacan, por su parte, había preferido el nombre de *significante* y no retrocedió ante la empresa que este nombre comprometía: la construcción, grado por grado, de una ontología sistemática (hiperestructuralismo).

Al resumir lengua y lenguaje en la *physis* o, más exactamente, en la naturaleza galileana, Chomsky puso también a distancia el sacudimiento ontológico. Las entidades lingüísticas recuperan en él un estatuto ontológico clásico; recuperan al mismo tiempo el mismo estatuto ontológico que los objetos naturales. La misma positividad, si conviene llamar «positividad» a la articulación clásica del Ser y lo Uno. Las entidades lingüísticas de Chomsky no son ni relativas, ni opositivas, ni negativas; son positivas, exactamente por las mismas razones que las entidades físicas o biológicas.

No hay siquiera un detalle de los procedimientos que no dé fe de la restauración. La marca más patente de la ontología estructural radicaba en la inseparabilidad del ser y la posición: el *significante* saussureano es por la posición que ocupa, sea en el paradigma, sea en el sintagma; el *significante* lacaniano es por la posición que ocupa en la cadena. En cuanto a la estructura, desplazar un ser fuera de su posición estructural resulta una contradicción en los términos y una imposibilidad para el pensamiento. Ahora bien, las transformaciones se definen precisamente por esta posibilidad; suponen, pues, una ontología en la que ser y posición se disocian, o sea, una ontología clásica.

Ya se ha apuntado que los grandes estructuralistas cambian de programa después de 1968; ahora se puede

especificar: cada uno de ellos integra a su manera la disyunción entre ser y posición. El uso de los anagramas en la poética jakobsoniana, las transformaciones de Lévi-Strauss, la teoría de los cuatro discursos en Lacan, todo descansa sobre el axioma de que es posible separar el término de la posición que ocupa. Lo cual —nunca se lo señalará bastante— es el axioma antiestructuralista por excelencia y el *shibboleth* que separa, en lingüística, los procedimientos estructuralistas de los procedimientos transformacionales.

Admitamos, pues, que se haya enviado la ontología estructuralista a dormir. Admitamos que sea quiescente aún hoy. Lo cierto es que fue definida y que además permitió construir conocimientos nuevos. Entiéndase: conocimientos empíricos. Porque este es el punto más sorprendente. Que tomando apoyo en una ontología tan nueva, tan decididamente «anti-física», se haya podido saber más de ella de lo que nunca se supo sobre lo que podía parecer más propio del hombre y que, tal vez por esa razón, había seguido siendo lo más opaco para él: he aquí algo que persiste como un episodio notable en la historia del pensamiento. No parece que el siglo naciente lo valore en su exacta medida. Sin emitir ninguna predicción en cuanto al futuro, no se puede excluir la posibilidad de que algún día esta innovación ontológica (no hubo tantas en la historia occidental) reencuentre un uso fecundo. Bajo una forma y con fines que no es posible imaginar.

Hay, por fin, un tercer legado. Pero sólo subsiste en forma de una negativa a pensar. Porque, por último, ese asunto de la necesidad *thesei*, ¿quién va a creer que encontró su solución definitiva y general en términos de *physis*? ¿O —y esto es su complementario— en términos de consentimiento contractual? En efecto, al parecer existen sólo dos posibilidades accesibles hoy a la reflexión. Nadie puede negar lo que el siglo XIX había descubierto: que los hombres crean necesidad. Admitido esto, para analizar la naturaleza de esa necesidad no se dispone ya de la solución estructuralista. Menos todavía se dispone del método dialéctico. Se ha retornado, pues, a una configura-

ción anterior. Está propuesta una elección alternativa: o bien se trata de *physis* desconocida o ignorada (código genético, instrucciones filogenéticas, etc.), o bien se trata, en última instancia, de consentimientos contractuales, libres e individuales. A través de todas las variantes posibles: contrato de venta, contrato de propiedad, contrato de trabajo, pero también contrato político materializado por el voto, contrato de confianza entre electores y elegidos, entre gobernados y gobernantes, etcétera.

Cada contrato es libre y su primera necesidad —subjetiva— descansa en el consentimiento. Así se multiplicaran, una segunda necesidad —objetiva— se le impondrá. Su acumulación los anonimiza y los hace pasibles de la estadística; que es una forma de necesidad calculable, igualmente pertinente en el *physei* y en el *thesei*. Se creará haber resuelto así la paradoja modal. Repartidos los términos de la paradoja, la visión contractual del mundo y la visión estadística del mundo se copertenecen. En este modelo extremadamente difundido, poco importa que el paso del primer tiempo (contrato) al último (necesidad) permanezca sin analizar; poco importa que el primer tiempo sea empíricamente inasignable: funcionará como una hipótesis lógica y éticamente exigida. El contrato tiene, pues, dos caras, una clara y nítida —consentimiento nominativo y mutuo—, la otra oscura y a menudo vilipendiada —anonimato, coactividad y masificación—. Pero este desdoblamiento permanece subordinado e interno a una elección que lo preside. Esta elección fundamental es binaria: o naturaleza o contrato.

En cuanto a los filósofos, siempre apelaron al mito; ¿cuántas teorías de la regla, hoy, se reducen a novelar los orígenes? Los filósofos son libres de quedar satisfechos con esto. En el momento en que escribo no puedo sino plantear la cuestión: ¿es esta la última palabra? El problema de la necesidad *thesei*, a la vez material y doctrinal (¿existe este problema? ¿tiene leyes propias? ¿cuáles son?), está hoy propiamente relegado. Nada dice que vaya a ser siempre así.

Supongamos admitida la posición que desarrolló Chomsky sobre la lengua o el lenguaje; vale sólo para este

último, y ello por propia confesión de Chomsky. Está muy lejos de considerar como *physei* todos los tipos de necesidad que se dejan observar en las sociedades. Lo que él niega es la coherencia de un dominio de objetos que reuniría, bajo el acápite de la necesidad *thesei*, el lenguaje y, por ejemplo, la economía. Por supuesto, este último ejemplo no está tomado al azar. La existencia de hecho de los mercados y la posibilidad doctrinal de una economía política matematizada plantean, con una agudeza a la que increíblemente los filósofos siguen sin atender, la cuestión de la paradoja modal que articula necesidad y contingencia.²³ Si hay una necesidad económica (de la índole que fuere), ¿cómo se inscribe en la dicotomía *thesei/physei*; si se la llama *physei*, ¿de qué segmento de la *physis* se trata? Si se la llama *thesei*, ¿quiere decir esto que todo fenómeno económico es vinculable en última instancia a algún contrato? Para ser más exactos, ¿tiene el menor valor explicativo la afirmación de una relación contractual de última instancia? ¿O bien se la mantiene sólo para salvar un principio? Y en este caso, ¿cuál es ese principio? Para fundar la necesidad en los fenómenos económicos y en el cálculo que esta necesidad posibilita, ¿es necesaria la referencia a lo estadístico? ¿Es suficiente? El día en que estos interrogantes se reformulen a plena luz, podrá descubrirse oportuno un rodeo por el programa estructural. Después de todo, habrá sido el último en no flaquear ante el obstáculo.

IX

Si, abandonando los programas de investigaciones, se vuelve la atención hacia la *doxa*, la situación es completamente distinta. No era indiferente, por cierto, que en una época la *doxa* se pretendiera marcada por una corriente

²³ Consúltense los trabajos de P. N. Giraud y sobre todo su reciente obra, *Le commerce des promesses*, París: Seuil, 2000, sobre la especulación financiera, fenómeno *thesei* si los hay, y no obstante pasible de necesidades aparentemente inflexibles.

de pensamiento tan poco consensual como lo era el estructuralismo. En cuanto este episodio terminó, la *doxa* francesa recobró gradualmente sus hábitos: indiferencia respecto del saber no bien deja de confirmar las convicciones anteriores a él; puesta en dependencia de las decisiones intelectuales respecto de una visión política del mundo; sumisión de todo lo que se presenta como político al patrón de la división parlamentaria derecha/izquierda. Desde 1973, la restauración de lo sustancial en detrimento de toda forma (de las significaciones en detrimento de todo significativo) no cesó de acentuar sus efectos. Francia volvió a ser el país más antiintelectual y más antipolítico del mundo. Volvió a ser ella misma.

Nada más llamativo en este aspecto que la cuestión de las lenguas. Ella ocupa a la *doxa* como pocas veces. En el régimen de Córcega, en el de Europa, en el de la escuela, en el de las relaciones entre hombres y mujeres, etc., no hay fragmento del Diario que no haya recibido su vertiente de lenguaje. Sin embargo, en todas las ocasiones, las declaraciones efectuadas hacen como si nada de la lingüística del siglo XX hubiese tenido lugar. Se trate de los datos, los métodos, las nociones, Saussure no existió.

En los tiempos sobre los que el estructuralismo había impreso su marca, la *doxa* tenía por lo menos la convicción de que sobre estos asuntos era preferible no contentarse con lo más necio; ya no es así. Era obvio que las lenguas no están sujetas a decisiones voluntaristas surgidas de la sociedad y menos aún del poder político. Sólo los escritores, los grandes, eran capaces de marcar efectivamente la lengua. Basta leer el Diario cotidiano para comprobar que reina hoy la convicción exactamente opuesta.

En los Estados Unidos, el movimiento de lo «políticamente correcto» se pasó la mayor parte del tiempo queriendo modificar la lengua coactivamente. El régimen de los pronombres anafóricos, la morfología de los nombres de oficio y muchos otros puntos fueron objeto de decisiones que iban a imponerse a los escritores, periodistas, científicos; una secuencia comparable que hubiese tenido lugar, digamos, en la URSS de los años 30, habría pasado por el signo más evidente de la paranoia totalitaria. La *doxa*

occidental reconoció aquí el signo más evidente de su propia libertad. En Francia, con más blandura, la convicción se estableció a su vez pero adquirió un tono adaptado a las tradiciones nacionales: no se trata de corrección política sino de progresismo; no se trata de minorías valiéndose de la amenaza y de la denuncia pública, sino de consenso social; no se trata de minorías privadas y hacendosas, sino de poder político central. Ahora la doctrina está instalada: con el apoyo de este poder, una sociedad sensible a los valores progresistas tiene el deber de modificar consensualmente ciertos segmentos de la lengua. Los escritores y los universitarios tienen el deber de obedecer.

Stalin había enunciado (y demostrado en marxismo) la tesis: la lengua no es una superestructura. No es dudoso que, sobre esta cuestión, adoptó el parecer de algunos lingüistas soviéticos; hasta se murmura que fue sólo su testafarro. Comoquiera que sea, esos lingüistas (los historiadores los han identificado) no ignoraban ni a Saussure ni a Jakobson. En verdad, no se avanzaría mucho afirmando que la tesis «la lengua no es una superestructura» es la única compatible con el programa estructuralista (y con lo que hay de saussureano en Chomsky). Hoy reina la tesis inversa: para el progresista francés medio, la lengua es una superestructura. Así como el poder político tiene el deber de intervenir sobre esa superestructura que se llama organización social, tiene el deber de intervenir, sin violencia pero con firmeza, sobre esa otra superestructura que se llama lengua francesa. Esto debe formar parte de todo programa de reformas consecuente.

Pues hay una correlación. Desde hace algún tiempo se ha convenido en hablar del fin de las ideologías; esto se resume en la tesis: las infraestructuras no se tocan. Hacerlo es inútil, y si acaso no fuera inútil, sería peligroso. En cambio, se deben tocar las superestructuras y tocarlas tanto más resueltamente cuanto más definitivamente se haya renunciado a tocar las infraestructuras. Cambiar los nombres y los verbos es, por lo tanto, una cuestión sociopolítica esencial. Demasiado sería para ser confiada a los que saben, o simplemente a los que aman la lengua, debe ser asumida por la sociedad entera. En Francia, como se

sabe, la sociedad entera se resume en un grupo restringido compuesto exclusivamente por dos ingredientes: funcionarios y periodistas, mal distinguibles unos de otros y confirmándose los unos a los otros. No asombrará el que los resultados no respondan a las expectativas de nadie. Ni de los que hablan, ni de los que escriben, ni de los que hacen ambas cosas, ni de los que no hacen nada.

En cuanto a la lingüística saussureana, cualquiera sea la vertiente en que se la considere, estructuralista o no, es el discurso antisocial por excelencia. Sus practicantes deben tenerse por felices de no ser expulsados de la sociedad, con o sin corona de flores. Por suerte para ellos, no carecen de colegas progresistas tras los cuales refugiarse, en lo más profundo de las instituciones académicas. La indulgencia es de recibo entre colegas, a condición de que no le cueste nada a nadie. Sin embargo, para todos la discreción es aconsejable.

Puesto que se trata de *doxa*, es posible, sin riesgo de engañarse, predecir que va a dar un vuelco. Algún día y en un instante, querer cambiar las palabras por decreto pasará por el colmo de la frivolidad. La convicción de que a fuerza de cambiar las palabras se acaba siempre por cambiar las cosas será juzgada como fantasía de ociosos. Al fin y al cabo, poco importa que la *doxa* progresista tenga o no razón; sea como fuere, la diferencia entre tener razón o estar equivocado no tiene ningún sentido en este caso. El punto es que haya hecho suya una opinión y que los poderes políticos y sociales se adecuen a ella. No hay prueba más material de la desaparición de la *doxa* estructuralista en Francia: o, para ser más exactos, de la desaparición de toda huella tanto de su existencia anterior como de su desaparición ulterior. Todo se presenta como si nada hubiese acontecido en el siglo XX, ni en el saber ni en la opinión. Un pesimista juzgaría que, con esto, la vivacidad del pensamiento y la escritura salió perdiendo.

