

TOMO I

H O M E N A J E

Luis Jaime Cisneros

Capítulo 16



Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2002

Homenaje Luis Jaime Cisneros
Tomo I

Editor: Eduardo Hopkins Rodríguez

Diseño de carátula: Giselle Scheuch

Copyright © 2002 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica
del Perú. Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Obra Completa rústica:
9972-42-473-1
Tomo I: 9972-42-474-X
D.L. 1501052002 2422

Obra Completa tapa dura:
9972-42-476-6
Tomo I: 9972-42-477-4
D.L. 1501052002 2421

Primera edición: julio de 2002

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier
medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Indiferencia

Mario Montalbetti
The University of Arizona

FERDINAND DE SAUSSURE concluyó su tercer Curso de Lingüística General de 1910 a 1911 con las siguientes palabras: «De las incursiones que acabamos de hacer por los dominios limítrofes de nuestra ciencia, se desprende una enseñanza enteramente negativa, pero tanto más interesante cuanto concuerda con la idea fundamental de este curso: *la lingüística tiene por único y verdadero objeto la lengua considerada en sí misma y por sí misma*».¹ Pero ¿por qué habría de ser esta enseñanza «enteramente negativa»? ¿Dónde yace la negatividad en el estudio de la lengua «en y por sí misma»? Para los lectores del *Curso* de Saussure hay una respuesta a mano: «...*en la lengua no hay más que diferencias. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua solo hay diferencias sin términos positivos*».²

Existe, sin embargo, un hecho positivo reconocido por Saussure: el hecho de que, en efecto, un significante y un significado se enlazan para formar un signo lingüístico («en cuanto consideramos el signo en su totalidad, nos hallamos ante una cosa positiva en su orden»)³. La combinación de un significante y un significado producirían, según el *Curso*, un hecho positivo, pero este hecho singular fue socavado por el propio Saussure cuando él mismo estableció que el fundamento de este hecho positivo, de este enlace entre significante y significado, era totalmente arbitrario.

Saussure empleó una serie de símiles durante su *Curso* para tratar de dar una idea de cómo sería la lengua (*la langue*) cuando es considerada como un sistema de entidades puramente negativas. La comparó con el ajedrez, con el contacto del aire con el agua, con una planta, con una sinfonía, etc. Yo quisiera detenerme aquí para examinar uno

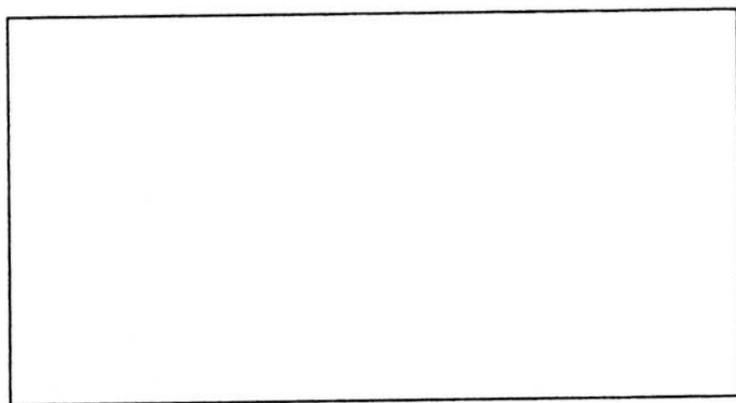
¹ SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1961, p. 364.

² *Ib.*, p. 203.

³ *L. cit.*

de dichos símiles. Dice Saussure: «La lengua es también comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el anverso y el sonido el reverso: no se puede cortar uno sin cortar el otro; así tampoco en la lengua se podría aislar el sonido del pensamiento, ni el pensamiento del sonido; a tal separación solo se llegaría por una abstracción y el resultado sería hacer psicología pura o fonología pura» (¡pero no lingüística!).⁴ Esta analogía nos dice mucho sobre la naturaleza del signo lingüístico y su negatividad intrínseca. Los signos lingüísticos no son seres de plenitud, positiva (o esencialmente) identificados. No hay nada positivo en ellos, excepto, quizá, el terreno arbitrario en el que sus dos partes coinciden. Pero la analogía de Saussure es valiosa también en otro sentido: en que constituye la condensación de una trampa para el entendimiento del signo (una trampa cuya historia tiene unos 5000 años, como veremos en un momento).

Consideremos la hoja de papel de Saussure:

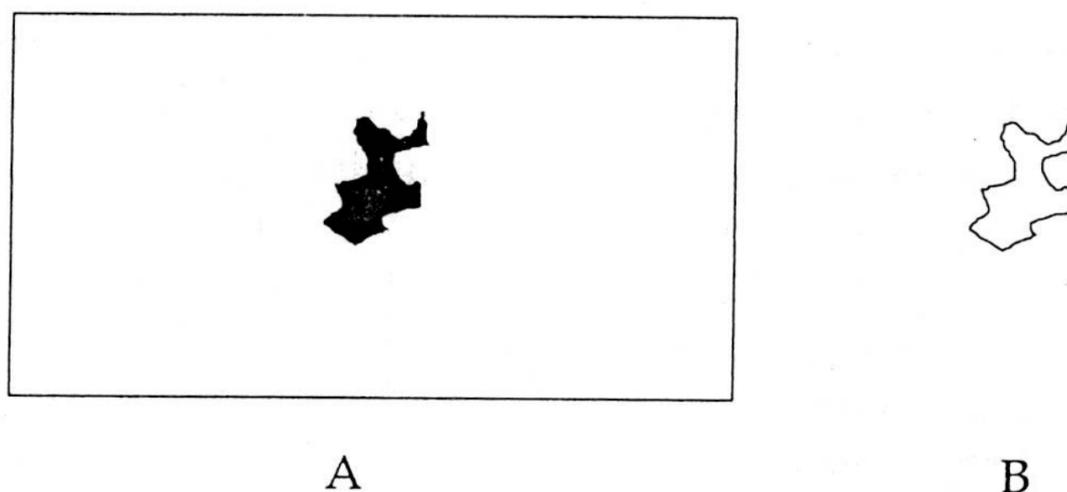


La *langue* «es como» una hoja de papel. Pero claro, los símiles tienen un punto en el que se deshacen. Comenzaré entonces reconociendo en este límite señalando cómo es que la *langue* no es como una hoja de papel y luego procederé con la analogía. La *langue* no es como una hoja de papel en el hecho de que la *langue* es ilimitada: uno no puede ver sus bordes como en la figura anterior. Lo que esto significa es que, si uno quiere realizar una demarcación arbitraria en una hoja de papel ilimitada, debe primero crear un *pliegue* (dado que no se puede cortar en los bordes). ¿Cuál es el origen de este pliegue? No lo sabemos. Tal vez los pliegues originales son el resultado de lo que Nietzsche llamaba las «intensidades» de un organismo, o de lo que Freud denominaba las «pulsiones» (afectaciones internas) o las «sensaciones» (afectaciones externas).⁵ Una vez producido este pliegue,

⁴ Ib., p. 193.

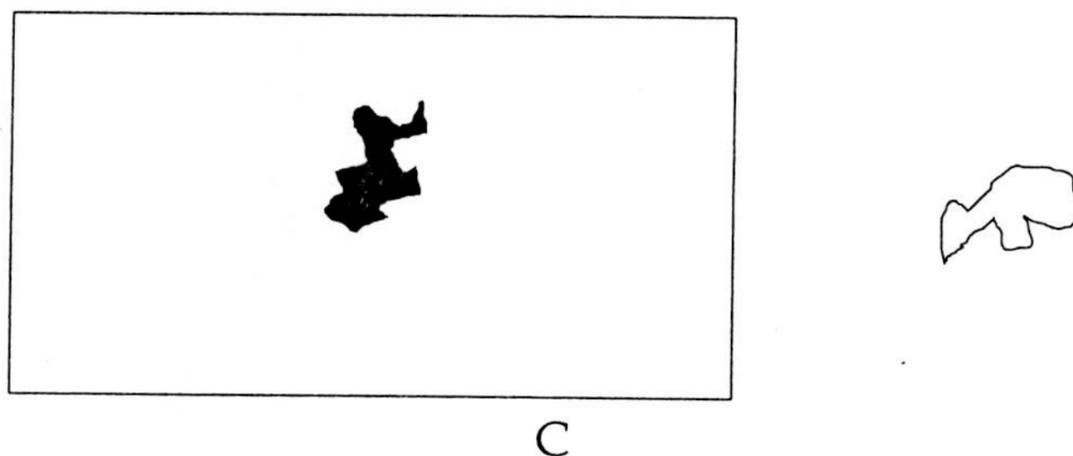
⁵ Para una discusión del pliegue véase AGAMBEN, G. *Estancias*. Valencia: Pre-Textos, 1995.

uno puede proceder a realizar un corte en-ambos-lados-al-mismo-tiempo. Por ejemplo:



Donde A es el hueco dejado en la hoja de papel por el corte luego de extraer la pieza cortada (B). B es, entonces, un «signo lingüístico» en el sentido saussureano. Solamente ahora vemos que B tiene dos caras. Uno podría, por así decirlo, darle vuelta y contemplar sus dos caras, el significante y el significado. Esta es, entonces, la trampa de Saussure: uno está inclinado a tomar el signo, darle vuelta, y buscar su significado. «Ah, sí, ya veo, significa *perro*». Pero lo que Saussure ha venido diciendo todo este tiempo es «No. Si buscas el significado de tu signo debes buscarlo en el espacio vacío que dejaste en la hoja de papel, es decir, debes buscar en A». Pero en A no hay nada. Precisamente. Los signos lingüísticos son entidades puramente negativas.

La analogía saussureana es aun más intrincada. Uno puede continuar haciendo cortes en la hoja de papel y producir nuevos signos. Algunos de estos cortes serán limpios y ordenados como si fueran hechos por moldes de galletas, pero otros no lo serán e, inclusive, invadirán los bordes de cortes previos:



Ahora, el nuevo corte que ha generado el signo C ha borrado parte de los límites originales del hueco dejado por el primer corte. Aún nuevos cortes son posibles, incluso cortes hechos ya no sobre la hoja

de papel, sino en los signos mismos. La moraleja de la historia es que la invitación a tomar a los signos mismos (B, C) como si fueran entidades positivas (entidades que valen en sí mismas) es descaminada. Todo lo que tenemos es que B y C son diferentes, pero incluso las huellas de la diferencia se evaporan con cada corte nuevo sobre la superficie de la hoja. La *langue* es, al final de cuentas, un inmenso vacío. Y tal vez el mérito mayor de Saussure haya sido coreografiar con gran precisión la danza de los signos sobre este escenario vacío. Visto así, la sintaxis (en general, cualquier pretensión sintagmática) no es sino el intento de crear un orden artificial ahí donde no lo hay (o ahí donde creemos que lo hubo). La sintaxis es, entonces (en terminología del propio Saussure), psicología pura, no lingüística.

La historia del pensamiento occidental es la historia de cómo caímos en esta trampa, la historia de cómo fue que tomamos los signos por objetos de plenitud, infragmentados, esencialmente significativos. El pecado original no fue el de Adán (el «pecado» referencial de suponer una cierta isometría entre palabras y cosas), sino el de Edipo (el «pecado» de la significación positiva).

Recordemos la escena proporcionada por Sófocles. Edipo es ungi-do Rey de Tebas luego de resolver el enigma de la Esfinge. El enigma mismo no aparece en la obra de Sófocles. En la Biblioteca del seudo Apolodoro hay una versión de él: «[...] y el acertijo fue este: ¿qué es aquello que tiene una sola voz y tiene cuatro patas y luego dos y luego tres? Los tebanos poseían un oráculo que había declarado que se liberarían de la Esfinge una vez que hubieran solucionado el acertijo; así que se reunieron con frecuencia y discutieron la respuesta y, como no podían dar con ella, la Esfinge los devoraba uno por uno. Luego de que muchos hubieron muerto [...] Creonte proclamó que aquel que resolviera el acertijo ganaría el reino de Tebas y la mujer de Layo. Al escuchar esto, Edipo encontró la solución, declarando que el acertijo de la Esfinge se refería al hombre; porque como infante gatea en cuatro patas, como adulto en dos, y como anciano en tres ayudado por un bastón. Así que la Esfinge se arrojó de lo alto de una torre y Edipo accedió al reino de Tebas y se casó, sin saberlo, con su madre, con quien tuvo hijas [...]».⁶

La proeza edípica es, pues, la de «encontrar el significado oculto detrás del significante enigmático», tal como lo pone Agamben.⁷ Una

⁶ Biblioteca, 3.5.8.

⁷ AGAMBEN, G., ob. cit., p. 137.

vez que Edipo resuelve el enigma, este hecho singular hace que la Esfinge se arroje a su muerte desde lo alto de una torre (lo que no deja de ser una forma curiosa de suicidarse para un ser alado). En realidad, toda la situación es sospechosa. Primero, el acertijo no es particularmente difícil (hay indicaciones de que era bien conocido fuera de Grecia bajo formas similares). Tal vez Sófocles nos quería decir que los tebanos no eran especialmente brillantes; quién sabe. Segundo, Edipo está confiado de haber «resuelto» el enigma; esto es, el significado oculto ha logrado ser extraído del significante enigmático. Pero esto nos recuerda la trampa de Saussure, que si le damos vuelta al significante encontramos el significado. Y, tercero y más interesante aun, ¿cómo sabe Edipo que, en efecto, ha resuelto el enigma? Lo cree saber por el comportamiento de la Esfinge que se arroja a su muerte luego de la respuesta de Edipo. En otras palabras, un acto externo ejecutado por un personaje externo termina decidiendo si un cierto significado le corresponde a un cierto significante, pero nada en el signo mismo garantiza tal confianza.

Amplíemos esto un tanto. Consideremos el siguiente acertijo: ¿qué tiene seis patas, dos cabezas y una cola?⁸ ¿Cómo hace uno para buscar la solución? ¿Cómo saber si hemos encontrado la respuesta? Y, ¿qué cuenta como respuesta? Por ejemplo, ¿puede *una araña* ser la solución al acertijo? Razonamos de la siguiente forma: tiene dos patas demás pero pudo haberlas perdido en un accidente; pudo haber nacido con dos cabezas y alguien pudo haberle pegado una cola... Entonces, ¿podría ser que tal araña sea la solución al acertijo? ¿Y qué tal *un automóvil*? Tiene dos cabezas (los faros delanteros), seis patas (las llantas, más dos de repuesto) y una cola (si ostenta una de esas colas de tigre que una compañía gasolinera se empeña en regalar a sus clientes). Entonces, ¿podría ser *un automóvil*? O tomen el acertijo de la Esfinge: ¿por qué es *el hombre* la solución? ¿Por qué no alguna otra cosa?

Uno podría pensar que la noción de «satisfacer una descripción» es relevante aquí. Cora Diamond ha examinado esta posibilidad y la ha desechado porque (tal como las preguntas del párrafo anterior intentaron sugerir) podemos hacer que cualquier cosa satisfaga una descripción. ¿Por qué? Por que los criterios en términos de los cuales algo satisface una descripción o no, no han sido establecidos de ante-

⁸ Tomado de DIAMOND, C. *The Realistic Spirit*. Cambridge: MIT Press, 1995, p. 269.

mano. Tomemos otro ejemplo de Diamond. Supongamos que le enseñamos a un niño qué significa *besar*, de tal forma que cuando le decimos «bésate el pie», el niño se besa el pie, etc. Supongamos que le decimos «bésate el codo». El niño tratará de besarse el codo y no podrá hacerlo, pero lo que el niño está tratando de hacer es suficientemente claro como para asumir que entiende de qué se trata *besar*. Ahora, supongamos que le decimos «bésate la oreja». Esto es totalmente distinto. El niño podría ingeniosamente besarse una mano y luego tocarse transitivamente la oreja. Pero aquí no es claro qué cuenta como un intento de tratar de besarse la oreja (a diferencia del caso del codo). Lo que ha de contar como «besarse la oreja» no ha sido resuelto de antemano.

Igual con los acertijos. No puede ser que «satisfacer una descripción» sea una clave para saber que uno ha resuelto un acertijo por la sencilla razón de que un acertijo no viene con las condiciones que explican cómo se satisfacen las descripciones del mismo. Por lo tanto, cualquier cosa podría satisfacer tal descripción. Daré un último ejemplo. Es el primero de los veinte *Enigmas* escritos por Sor Juana Inés (hacia finales del siglo XVII) y «ofrecidos a la Casa del Placer» (maravilloso nombre de una casa de monjas en Lisboa). Lee así:

¿Cuál es aquella homicida
que, piadosamente ingrata,
siempre en cuanto vive mata
y muere cuando da la vida?

Un editor del libro de Sor Juana, Antonio Alatorre, ofrece la siguiente solución: es *la esperanza*, dice porque «la esperanza es piadosamente ingrata con nosotros: parece sostenernos, pero no lo hace... ocultando bajo el velo de la compasión su radical ingratitud [...]. Cuando alguna vez conseguimos lo que esperábamos, la esperanza deja de existir».⁹ Sí, muy bien, pero entonces por qué no *la cocaína*, o *la duda* o *la fe* o, a fin de cuentas, *un volcán*? Y ya es demasiado tarde para que Sor Juana ascienda a lo alto del Convento y se arroje a su muerte como la Esfinge, para sancionar como correcta la solución de Alatorre.

Volvamos a Edipo. Nos quedamos con esto: *el hombre* es la solución al acertijo de la Esfinge solamente porque la Esfinge dijo que lo era.

⁹ CRUZ, Sor Juana Inés de la. *Enigmas*. Ed. Antonio ALATORRE. México D.F.: Colegio de México, 1995, p. 50.

Los acertijos son entonces juegos en los que la solución no es un descubrimiento estructural al interior del signo enigmático mismo, sino un capricho de quien ofrece el acertijo. Por lo tanto, dentro de la economía de la obra de Sófocles, la Esfinge, a través de su muerte, le hace creer a todo el mundo que la solución a su enigma ha sido descubierta, que un significado oculto ha sido revelado. Al resolver el acertijo, el acertijo desaparece y se transforma en puro significado, en significado puro.

Obsérvese que lo que he llamado «la trampa de Saussure» reaparece aquí con fuerza: los significantes pueden intercambiarse por los significados. Pero recordemos que Saussure advirtió que no podíamos tener uno sin tener el otro; la hoja de papel no puede ser rasgada de un solo lado. Un significado puro es una abstracción psicológica... no es lenguaje.

Una reencarnación moderna del juego de la Esfinge es claramente visible en un popular programa de la televisión norteamericana llamado *Who Wants to be a Millionaire?* (*¿Quién Quiere ser Millonario?*), en el que la Esfinge (a quien Edipo llamaba «la cantante oscura»),¹⁰ reaparece bajo la forma de un tal Regis Philbin (quien siempre aparece en cámara de impecable traje oscuro). No es la mujer de Layo ni el reino de Tebas lo que se les promete a estos neo-Edipos, sino un jugoso millón de dólares, en caso, claro está, de que resuelvan los enigmas presentados. Todos los sub-textos psicoanalíticos han sido higienizados haciéndolos pasar por el filtro metálico del intercambio económico. Los acertijos son apropiadamente tontos (un ejemplo: «¿De dónde proviene la energía solar? De (a) la Tierra, (b) el Viento, (c) el Sol, (d) los planetas») o apropiadamente triviales (si la pregunta concierne a, digamos Van Gogh, no es su arte por lo que se pregunta, sino, por ejemplo, por el apellido de soltera de su madre). Cualquier pretensión de «aquí estamos ante problemas del conocimiento» se disuelve rápidamente en la tontería o en la trivialidad o en la estructura misma de la elección múltiple. Pero los concursantes colaboran maravillosamente, rascándose la barbilla, exhibiendo tics visiblemente exagerados, como si, en realidad, anduvieran tras un significado escondido que ellos se encargarán de revelar con ingenio y astucia.

Pero *¿Quién Quiere ser Millonario?* añade un giro moderno al juego de la Esfinge y al hacerlo re-enfatiza el abandono de lo representacional

¹⁰ SÓFOCLES. *Oedipus the King*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 391.

en favor del simulacro. Para ver esto echaré mano de una tercera figura oscura.

En el fragmento DK 93 de Heráclito leemos:

El Señor cuyo es el oráculo de Delfos
No revela no encubre sino significa.¹¹

«El Señor cuyo es el oráculo de Delfos» es Apolo. Pero aquí la cuestión de identidad no es importante. No es un atributo de Apolo lo que Heráclito quería destacar sino algo más oscuro: los actos de revelar/encubrir son diferentes de (quizás opuestos a) el acto de significar (*semainei*). Pero, aun si es la misma posibilidad de significar aquello de lo que Heráclito está hablando en este fragmento, su genio no resulta de simplemente decir que el lenguaje significa. He aquí un eco moderno del fragmento heracliteano: lo que puede mostrarse no puede decirse. Es decir, *lo que se puede revelar no se puede significar*.

La metafísica occidental puede verse como un largo ejercicio para probar que Heráclito está equivocado, para probar que el lenguaje es, en efecto, una cuestión de revelar significados ocultos (o de resolver acertijos). Agamben comenta: «[...] el pecado de Edipo no es tanto el incesto cuanto el orgullo hacia el poder de lo simbólico que él ha entendido equivocadamente al interpretar su intención apotropaica como la relación entre un significante oblicuo y un significado escondido».¹² Irónicamente una notable reencarnación de esto es Wittgenstein mismo. Recordemos *Tractatus* 4002: «El lenguaje disfraza al pensamiento. Tanto, que de la forma exterior del vestido es imposible inferir la forma del pensamiento que hay bajo él».¹³ Por lo tanto, si al pensamiento occidental se le cumple su deseo, si, en efecto, el lenguaje es un dispositivo para encubrir y revelar, entonces lo que se sigue del fragmento de Heráclito es que tal lenguaje no puede significar, que ese lenguaje ya no es más lenguaje.

Una segunda mención al fenómeno del encubrimiento aparece en el fragmento DK 123:

A la naturaleza le gusta encubrir

¹¹ HERÁCLITO. *Fragmentos*. Ed. M. MARCOVICH. Mérida: Talleres Gráficos, 1968.

¹² AGAMBEN, G., ob. cit., p. 138.

¹³ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Esto es, a la naturaleza le gusta encubrir; al lenguaje le gusta significar. La oposición es ahora clara: la naturaleza no significa, el lenguaje no encubre. Cuando el lenguaje encubre se vuelve naturaleza, y como tal, no significa nada. Por otro lado, cuando la naturaleza significa se vuelve lenguaje, y como tal, no revela/encubre nada. Cambiando metáforas, el lenguaje no encuentra su fin estrellándose contra una pared que no puede atravesar («lo indecible» o cualquier otra expresión apropiadamente mística que uno desee emplear aquí), sino, más bien, el lenguaje encuentra su fin evaporándose, convirtiéndose en vapor de agua, y como tal, transformándose en naturaleza, en algo enteramente a-significativo.

¿Es este acaso un intercambio viable? Recordemos el fragmento DK 90 de Heráclito, en el que el fuego se intercambia por todo y por cualquier cosa, aun por sí mismo. Pero significar no es intercambiar. Si el adivinamiento *mántico* que ocurre en el oráculo (*manteion*) no se desplaza (hacia procesos subalternos: quiro-mántico, nigro-mántico, etc.), sino que se reflexiviza hacia sí mismo, el significado se adivina a sí mismo (se-mántico) y, entonces, significa por el preciso efecto de no revelar y no encubrir. No hay intercambio aquí. El lenguaje no es un proceso revelatorio en el que algo (un significante) puede intercambiarse (sin pérdida ni residuo) por otra cosa (un significado).

Fuera de una estructura representacional, dicho intercambio no puede sobrevivir. Y no lo ha hecho. Los significantes no son entidades que se intercambian por significados. Decir que *el hombre* es la respuesta correcta al acertijo de la Esfinge no es revelar un significado escondido, sino, simplemente, el intercambio de un significante por otro. Este intercambio no está basado en ninguna relación representacional con algo externo al intercambio mismo. La noción de *corrección* del intercambio no tiene (literalmente) ningún significado. En realidad, no importa si hay conocimiento/significado detrás de las preguntas del Sr. Philbin (tal pretensión, tal como dijimos, ha sido efectivamente borrada por la tontería y/o trivialidad de las mismas); lo que realmente importa es si el concursante está vivo y coleando para poder realizar el siguiente intercambio o no. Pero si no es el significado lo que motiva el intercambio, entonces, ¿qué lo es? Ni siquiera el millón de dólares prometido porque, aun si alguien se lo gana, la única forma de gozarlo es embarcándose en nuevas formas de intercambio: dinero por un auto, por una casa, etc. Y entonces es el intercambio mismo el que genera *jouissance*, es el intercambio mismo el que permite la preservación y continuación de futuros intercambios.

Este es el modelo Wall Street de la *langue*: aun si las acciones en bolsa están astronómicamente sobrevaloradas, el sistema funciona y genera placer si los intercambios se siguen haciendo. Lo que mantiene al sistema vivo ya no es el activo material de una compañía, ni sus expectativas de ganancias, sino la intercambiabilidad de sus acciones.

Aun si las palabras no tienen ningún significado (o si tienen un significado astronómicamente sobrevalorado), ellas pueden todavía intercambiarse y generar placer (bajo cualquiera de sus formas más educadas de expresión: comunicación, entendimiento, conocimiento, persuasión, etc.). Pero si el significado ha sido borrado, entonces, siguiendo a Heráclito, ya no tenemos lenguaje; lo que tenemos en su lugar es naturaleza. Ya no tenemos un sistema saussureano basado en la pura negatividad de sus signos, sino una directa consecuencia de tal sistema: *langue* ya no es más un modelo basado en diferencias, sino, más bien, y para regresar al título de este trabajo que he tomado prestado de Braudillard, un sistema basado en *indiferencias*.

Bibliografía

AGAMBEN, G.

1995 *Estancias*. Valencia: Pre-Textos.

CRUZ, Sor Juana Inés de la

1995 *Enigmas*. Ed. Antonio ALATORRE. México D.F.: Colegio de México.

DIAMOND, C.

1995 *The Realistic Spirit*. Cambridge: MIT Press.

HERÁCLITO

1968 *Fragmentos*. Ed. M. Marcovich, M. Mérida: Talleres Gráficos.

SAUSSURE, F. de

1961 *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

SÓFOCLES

1991 *Oedipus the King*. Chicago: University of Chicago Press.

WITTGENSTEIN, L.

1971 *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge & Kegan Paul.