

Los límites de la controlabilidad del lenguaje

La conversación como lugar de la diferencia entre
neoestructuralismo y hermenéutica

Manfred Frank

Salvando algunas excepciones, no existe hoy en día [en 1981] una conversación entre las dos vigorosas corrientes de la filosofía europea: el estructuralismo y la hermenéutica. Casi sería excesivo intentar afirmar que entre las dos hay una hostilidad insuperable. Pues, para alimentar sentimientos hostiles hacia una posición, habría que conocerla al menos un poco. Pero el proceso de conocimiento mutuo casi no se ha puesto en marcha. Quizá fuera realista constatar que las dos posiciones sospechan una de otra; sospecha que está motivada, pero que descansa en presupuestos indemostrados.

Es cierto, sin duda, que la coacción a la armonía que planea sobre las actividades dialógicas puede llegar a ser un serio obstáculo a la elaboración de las diferencia(cione)s de pensamientos y del asunto mismo. Sin embargo, ¿quién dice, realmente, que la conversación que no está teniendo lugar entre la hermenéutica alemana y el neoestructuralismo francés tendría que obedecer al mandamiento de la conciliación, *si* tuviera lugar? Hay, desde luego, *una* presuposición que sigue siendo indispensable (la *Dialéctica* de Schleiermacher nos ha hecho conscientes de ella): quienes polemizan tienen que estar refiriéndose a la misma cosa; si no, no están polemizando entre sí, sino manifestando juicios diversos. Juicios cuya diversidad, puesto que remiten a asuntos diversos, no se agudiza hasta la contradicción. Pues bien, yo afirmo que está dada la comunidad del asunto en la polémica entre hermenéutica y neoestructuralismo. En ambas disciplinas se trata de filosofar después de Hegel, después de Nietzsche y después de Heidegger: la autoconciencia absoluta no ofrece ya posibilidad alguna de evitar el *factum* de la finitud y de la historia; no puede verse ya un valor transcendente, cuya invocación justificase la vida: los perfiles de la donación de valores se dibujan en el proceso de una «interpretación perspectivista infinita»; el sujeto ha dejado de ser el señor de su ser, alcanza su «comprensión de sí mismo» en la conexión de signos de un mundo en cuya estructura se ha extinguido una determinada interpretación del sentido del ser. En definitiva, tanto el estructuralismo como la hermenéutica son, en lo esencial, filoso-

fías del lenguaje que guían la «conciencia» del ser humano a través de eso que Lacan ha llamado el «*defilé du signifiant*». En alemán, se invoca, para ello, a Schleiermacher, Humboldt, Nietzsche y Heidegger como principales precursores; en el ámbito de lengua francesa, se halla en primer plano la teoría del lenguaje implícita en el simbolismo poético (Mallarmé, sobre todo) y la lingüística de Ferdinand de Saussure. Desde que se sabe —gracias a la edición crítica de los escritos póstumos saussureanos— cuánto le debe directamente Saussure al pensamiento de Humboldt, Schleiermacher y Steinhals (en parte por el influjo de sus escritos, en parte por su propia biografía), también desaparece esta supuesta diferencia: a saber, la de una tradición diferente para el neoestructuralismo y la hermenéutica.

¿Dónde están, entonces, las diferencias? Probablemente, las contribuciones de este volumen¹, las habrán manifestado más que resolverlas. El lector debería, por así decirlo, sorprender a los participantes de este debate en la conversación sobre neoestructuralismo y hermenéutica (a propósito de la interpretación heideggeriana de Nietzsche): sorprenderlos en la conversación que hasta ahora han conseguido negarse a mantener. Antes de que sea mantenida y concluida (pero, ¿dónde está la conclusión de una conversación?, solemos decir), antes de que los interlocutores hayan podido acercar sus posiciones mutuamente, toda afirmación de una conciliabilidad, o inconciliabilidad, está sin justificar y es precipitada.

En otro lugar, he expuesto mi propia posición sobre este debate (que no está teniendo lugar)². Hoy por hoy, me parece adecuado, en parte comparar, en parte interpenetrar las posiciones hermenéuticas y neoestructuralistas con el asunto que, precisamente, tiene demasiado poco lugar entre ellas: el asunto de la conversación. Quizá lo que nos separa es, a la vez, lo que nos une: la conciencia de que una conversación, por principio, no es controlable; la imposibilidad de fijar los signos que nos intercambiamos mutuamente, la no-identidad de los significados sobre los que nos entendemos; la naturaleza, por principio hipotética, de cualquier consenso pensable.

Las páginas que siguen hablan de esto; primero con una intención histórica y luego con una intención sistemática.

La hermenéutica —en cuanto «arte de comprender correctamente el discurso de otro, sobre todo el escrito»³— es algo reciente en la historia del saber, es una invención romántica. Por supuesto que había problemas de interpretación y respecto a su elaboración sistemática desde la Antigüedad, y también que la universalización del *scopus* hermenéutico a la totalidad de la interacción que media entre los signos fue ya un logro de la Ilustración. La ruptura romántica con el modelo de interpretación de la Ilustración no se refería tampoco, entonces, a la pretensión de universalidad de la comprensión realizada técnicamente, sino a la concepción de la esencia del lenguaje como objeto de toda interpretación. Haciendo una simplificación muy tosca, puede decirse que, hasta mediados del siglo XVIII, la interpretación

¹ Se refiere a *Text und Interpretation* (ver Bibliografía), donde se publicó por primera vez este escrito. (N. del E.).

² *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977; y sobre todo, *Was ist neostrukuralismus?*, Frankfurt, 1983.

³ F. E. D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977. (En adelante HuK.)

como problema específico no juega papel alguno en las formas de saber referidas al lenguaje porque la forma lingüística en su verdad representa una forma lógica⁴ y porque la forma lógica de la síntesis del juicio hace referencia de modo inmediato a hechos, de tal modo que el discurso racional (que, por su naturaleza, es universal, verdadero y evidente) coincide con el discurso de contenido, y el problema de un entendimiento sobre el sentido específico del uso de un discurso, o sobre el modo de construcción lingüística del mundo, ni siquiera llega a advenir: una armonía preestablecida hace del discurso gramáticamente correcto una representación (*Räpresentation*) inmediata y fiable de «representaciones» (*Vorstellungen*) lógica y correctamente combinadas. La gramática y la razón son universales: toda aplicación de sus leyes re-produce esta universalidad esencial del código *in concreto*, igual que un caso no modifica la ley a la que se subordina, sino que la manifiesta. Bajo esta premisa epistemológica, comprender algo como algo significa lo siguiente: iluminar las palabras habladas o escritas según su contenido de razón, es decir, concebirlas como eso universal que no dejan de ser en su situación históricamente única de aplicación.

La hermenéutica —el arte de comprender un discurso o un escrito correctamente—, bajo las condiciones de validez de un modelo de representación de la gramática universal, se reducía perfectamente o, desde luego, en gran medida a la regla de la descodificación «racional» («*raisonnée*») en la que han sido escritos los discursos o los textos.

Esto cambia con el Romanticismo. Foucault —aun sin hacer referencia explícitamente a la hermenéutica y el fundamental estatus que le corresponde precisamente a ella en esta evolución— nos ha permitido echar una mirada a ese «*événement fondamental*» que ha transferido el paradigma de la representación y del orden al de la historia. Foucault habla de un tremendo *shock* mediante el que ha sido sacudida nada menos que la concepción clásica de la razón: «*un des plus radicaux sans doute qui soit arrivé à la culture occidentale pour que se défasse la positivité du savoir classique, et que se constitue une positivité dont nous ne sommes sans doute pas entièrement sortis*» (*Les mots et les choses*, París, 1966, 232).

Quisiera caracterizar, con una simplificación extrema, el resultado de la ruptura epistemológica que ha transferido el modelo de representación al del interpretar universalizado. Del siguiente modo: la teoría romántica del lenguaje estaba obligada a explicar, tras el colapso del axioma de la universalidad de la razón, la validez supraindividual del lenguaje de otro modo que diciendo que el lenguaje, en virtud de su natural transparencia, tiene que ser también racional (y universal) para la razón misma. La universalidad relativa —restringida, a saber, a una «comunidad de pensamiento»— del «lenguaje» existe sólo como una abstracción idealizante a partir de innumerables (y situados históricamente cada vez) actos discursivos (*Redehandlungen*), los cuales, por su parte, quedan descritos de modo incompleto cuando no se los comprende: 1) como acto de la construcción individual del mundo y 2) como respuestas a otros discursos (como continuación del discurso o de su

⁴ Véase, sobre este problema, la iluminadora introducción de Foucault a la *Grammaire générale et raisonnée* de Arnauld y Lancelot (París, 1969. Especialmente pp. IX y ss.).

réplica), como momentos de una conversación. Dicho de otro modo, el lenguaje es una virtualidad pura, una idealización con intención analítica, y ya nunca más una mera hipótesis permanentemente puesta a prueba por un hablar efectivo del individuo que tiene lugar en una situación concreta. Lejos de determinar la realidad (*Realität*) de la construcción lingüística del mundo (cuya reducción a su pura adecuación a leyes sería la «razón»), el lenguaje nunca es otra cosa que el estado (*Zustand*) modificable y proyectable de lo universal, de la conversación de una comunidad de comunicación que consta de innumerables singulares que se comunican individualmente entre sí. La conversación es un universal individual; es universal, pues sin la fijación supraindividual del sentido de las expresiones, el entendimiento quedaría excluido por principio; pero es, a la vez, individual, porque la universalidad de las síntesis de signos disponibles y las reglas de combinación tiene que aprobar siempre el examen de la construcción del mundo del hablante singular:

Igual que [...] algo imposible de transmitir como el sentimiento tiene que volver a hacerse necesariamente exterior, y adoptar el carácter de la comunidad, también el pensar de validez universal tiene que adoptar de nuevo el carácter de la singularidad. Visto primero desde el lado del lenguaje, esto significa que el lenguaje tiene que individualizarse. Si no, puede ser pensado sólo como facultad, pero no puede existir realmente. Y así es. En las individualizaciones, el lenguaje, primero, como producto supremo de organización, depende de las grandes condiciones cósmicas de organización en general. Desciende luego, y lo más determinado consiste en individualizar para cada ser humano singular en el estilo y el uso del lenguaje. A éste lo reconocemos todos como verdadero y necesario, tan cierto como creemos en una crítica superior (HuK 364).

Así pues, el «lenguaje» se da sólo en la realidad de la conversación efectiva; a su vez, en esta conversación efectiva, los significados de los signos, con cuya ayuda llegamos a convenciones y acuerdos, no son simplemente reproducciones de un código-de-racionalidad transhistórico, sino resultados, hechos fijos, de un proceso, por principio no limitado, de interpretación del mundo comunitario, pero, en última instancia, individual. Así, el hablar unos con otros confirma la validez del lenguaje como un «*fait sociab*», y la restringe. La confirma, pues sólo a través del comunicar se da el lenguaje como un marco de sentido y entendimiento común a muchos. Pero, a la vez, la conversación pone también este marco en tela de juicio, porque sólo llamaremos conversación a aquel intercambio de signos en el que (a diferencia del lenguaje de las abejas) la respuesta queda libre. Para el que es libre (se entiende que dentro de ciertos límites) de dar una respuesta, la comunidad de los acuerdos sellados simbólicamente está puesta a su disposición; en su facultad de interpretar este acuerdo de nuevo, y de otra manera, se rompe la unidad del código social.

Si veo las cosas correctamente, las direcciones principales de la lingüística y de la filosofía del lenguaje actuales nos ofrecen la imagen de una paulatina represión (*Verdrängung*) de esta experiencia romántica. La célebre frase con la que el *Course de linguistique general* de Saussure resume, a modo de conclusión, su *idée fondamentale* (y que, como es sabido, no procede de él sino que fue insertada por Bally y Sechehaye), ofrece una prueba impresionante de esto: «*La linguistique a pour unique*

et seul objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même (edición crítica preparada por Tullio de Mauro, Paris, 1972, 1980, 3177). Esta formulación, que se encuentra ya de modo similar en Humboldt y en Grimm, y que refresca una especie de *tópos* de la lingüística clásica, podría considerarse trivial, si no se supiera que el «lenguaje» se comprende aquí, siguiendo el espíritu del estructuralismo, como «el sistema de la *langue*» (es decir, como el «*code*», cf. *Cours* I.c.31, *passim*; 423, nota 66), haciendo abstracción tanto de los actos innovadores que Saussure (como Schleiermacher) hacía fundar en el uso individual del lenguaje⁵, como del plano de la interacción simbólica viva.

En lo que sigue, voy a aventurar una fuerte simplificación, que hará visible una premisa común de los modelos de la teoría del lenguaje y del texto, y que reúne en la unidad de un paradigma, como una especie de consenso mínimo tácito, escuelas tan divergentes como el estructuralismo de la lingüística (del texto), la gramática generativa, la filosofía analítica del lenguaje, la arqueología epistemológica, la teoría de la información y los actos de lenguaje, y partes de la hermenéutica de la historia efectiva.

Todas estas corrientes llevan a cabo lo que se ha llamado el *linguistic turn*, y testimonian con ello su origen en la crisis de la filosofía de la reflexión (o de la representación). Al contrario, sin embargo, que la teoría hermenéutica del lenguaje del romanticismo, intentan substituir la pérdida de un mundo permanentemente interpretado con los conceptos de la razón (tal como es representado por la gramática universal con el fin de producir la comunicación) por el modelo del «código» lingüístico (de la gramática, del juego de lenguaje, del sistema de lenguaje, de la estructura, del archivo, de la taxonomía de los actos ilocutivos, de la conciencia impregnada de tradición, etc.), a partir del cual deberían deducirse los acontecimientos singulares del discurso situado, como casos particulares a partir de una regla universal. La consecuencia común de esta nueva negación cuasi-racionalista de la crisis del racionalismo clásico es la dificultad que dichas escuelas tienen con el problema de la multivocidad y de la innovación semántica, así como con el cambio lingüístico y la determinación del estatus de identidad de los signos. El consenso mínimo de las teorías del lenguaje que trabajan con el modelo del código (o con un esquema similar de operación, como, por ejemplo, el modelo de una tradición que «determina» la comprensión, la cual —en tanto que entidad simbólica— tiene que tener sus reglas de formación en la misma medida que un «archivo» foucaultiano), el consenso mínimo de todas las concepciones del lenguaje que trabajan con el modelo del código, se basa en un interés que bien puede calificarse de cientificista: para poder controlar científicamente el lenguaje es inevitable presuponer que los acontecimientos lingüísticos obedecen a leyes, las cuales, ciertamente, no tienen que poseer, como el racionalismo de los siglos XVII y XVIII, el estatus de la intemporalidad (puede tratarse de sistemas convencionales y tradicionales), pero, sin embargo, se

⁵ «Dans la langue, il y a toujours un double côté qui se correspond: elle est *sociale/individuelle*. [...] *Formes, grammaire n'existent que socialement, mais les changements partent d'un individu*» (*Cours de linguistique generale* (1908/09). *Introduction*, ed. por R. Godel, en *Cahiers Ferdinand de Saussure* n° 15, 1957, p. 8 (en adelante CFS)). Cf. el *Cours*, editado por Mauro, p. 231: «*Rien n'entre dans la langue sans avoir été essayé dans la parole, et tous les phénomènes évolutifs ont leur racine dans la sphère de l'individu*».

aseguran de que varias ocurrencias de tales acontecimientos lingüísticos puedan ser reconocidas como realizaciones de uno y el mismo *tipo* lingüístico (arqueológico, pragmático, etc.). En palabras de Searle:

Any linguistic element written or spoken, indeed any rule-governed element in any system of representation at all must be repeatable, otherwise the rules would have no scope of application. To say this is just to say that the logician's type-token distinction must apply generally to all the rule-governed elements of language in order that the rules can be rules. Without this feature of iterability there could not be the possibility of producing an infinite number of sentences with a finite list of elements; and this, as philosophers since Frege have recognized, is one of the crucial feature of any language («Reiterating the Differences. A Reply to Derrida», en *Glyph* nº 1, 1977, p. 199).

Esta cita formula con toda precisión la suposición fundamental del modelo del código; y deja claro, a la vez, que la decisión teórica por el control-vía-sistematización define de antemano el modo de ser del objeto de la ciencia del lenguaje. Bajo el presupuesto (pero también, sólo bajo el presupuesto) de que las lenguas están constituidas sistemáticamente y determinan sus manifestaciones, es analíticamente verdadero que toda repetición de un tipo lingüístico (o de una acción lingüística tipificada) «*involves the notion of repetition of the same*» (Searle, *loc. cit.*, p. 207).

Por supuesto, la elección misma de la concepción convencionalista del lenguaje sólo puede fundamentarse por una decisión epistemológica; nada demuestra que *tenga que ser* deducida. La experiencia del desplazamiento de la unidad de significado en la conversación, y el conocimiento de la indecibilidad de asignar un *token* bajo el título de un *type* hacen aparecer el modelo del código como particularmente inadecuado para servir de fundamento a una teoría de la conversación. Si valiera para la conversación la premisa científicista de que en el vaivén del discurso y la réplica no se puede tocar la *mismidad* del tipo lingüístico, entonces todo hablar se reduciría al ejercicio de la *parole vide*, tal como lo suelen aplicar la mayoría de las técnicas sociales que se denominan «*conversational Analysis*». ¿Qué autoriza a hablar aquí de «discurso vacío»?

Esta expresión fue introducida por Jacques Lacan en 1953, en su trabajo sobre *Fonction et champ de la parole et du langage en psychoanalyse*, queriendo con ello recordar el hecho fundamental, descuidado, sin embargo, en las lingüísticas contemporáneas⁶, de que todo discurso [*Rede*] convoca una respuesta, y si no apunta a ser respondido, queda «vacío» («*toute parole appelle réponse*», «*il n'est pas de parole sans réponse*» [E247]). El quedar vacío del discurso no significa que no experimente fácticamente una respuesta. Al contrario, el silencio de uno de los interlocutores puede ser comprendido como una señal de «resistencia», mientras que su pronta y solícita respuesta puede ser un signo de que se convierte en un muro donde rebota una voz que no retorna al oído del hablante como respuesta, sino, meramente, como eco. El discurso vacío se cobra la respuesta del otro dentro de una dialéctica de la autoconversación que no es propia, sino especular (tal como le reprochaba Feuerbach

⁶ «*L'évidence du fait n'exclut pas qu'on le néglige*» (J. Lacan, *Écrits*, Paris, 1966, p. 247. En adelante E.).

a la dialéctica hegeliana); donde ambos papeles son realizados por uno y el mismo sujeto.

A primera vista, la crítica de Lacan al discurso vacío converge con el impulso más profundo de la hermenéutica de Gadamer: en todo caso, con el que ha influido con más intensidad en la discusión hermenéutica dentro del ámbito de lengua alemana, en los años 60 y 70. Ambos se separan tanto de aquella ingenuidad que cree poder controlar el empleo de la conversación mediante el recurso a un código independiente de la conversación, y, por ello, transhistórico, como de la concepción de que el individuo que entra en el discurso es el productor soberano de los signos, con cuya ayuda se dirige a los otros. En verdad, no es posible burlar la conversación que, antes que «llevar», somos⁷: no es representación de una verdad más allá de la conversación, sino que constituye la verdad, por primerísima vez, en el proceso de fusión de dos horizontes: el de la transmisión (que habla en un texto o en un discurso actual), y el de quien se apropia igualmente esta transmisión (este texto, este discurso). En este sentido, queda desterrado desde el principio el narcisismo de un sujeto autorreflexivo que entiende de sí mismo y hacia sí mismo: comprenderse es siempre, de antemano, un estar remitido al discurso del otro, discurso que, por su parte, no sale inalterado de la conversación, porque se ha fusionado con el horizonte ajeno de su interlocutor. El sentido emerge en la reciprocidad del intercambio de una comprensión que no puede anticiparse de antemano, y que Gadamer ha caracterizado como «conciencia de los efectos de la historia». El célebre término dice que toda comprensión de sí mismo que tenga un sujeto histórico, crece a partir de ser remitido a una transmisión con la que se halla en conversación, y a través de la cual llega a saber de sí.

Puede reconocerse en este arranque de Gadamer la huella de todo el posthegelianismo y del pensamiento, particularmente vinculante para Heidegger, de que nuestra autoconciencia crece sobre un fondo del cual no puede ella verse productora. Esta premisa la comparte Gadamer con el neoestructuralismo, en parte con Lacan (pero también con Derrida): la autoconciencia presupone estar ya dentro de un mundo articulado simbólicamente, que me pone los signos en la mano, con cuya ayuda puedo identificarme (es igual si hablo aquí de «tradición» o de «orden simbólico»). El mundo, el lenguaje, la «conexión de circunstancias» define el lugar en el que un sujeto gana la comprensión de sí mismo y de lo que es en su totalidad.

Ahora bien, hay que ver que la preeminencia o, como le gusta decir a Gadamer, la «imposibilidad de rebasar» la tradición frente a la autocomprensión del sujeto, interrumpe, ciertamente, la reflexividad de la referencia subjetiva a sí mismo, y enturbia su transparencia, pero no la impide: «Sigue siendo correcto que *toda comprender como tal es, en definitiva, un comprenderse a sí mismo*» (WM 426). La circularidad del «pretener» [*Vorhabe*] (de mantenerse-ya-cada-vez en la apertura de un orden/tradición simbólicos), del previo estar a la mira [*Vor-sicht*] (el progresivo rebasamiento de la tradición en dirección a su futuro ser-para-mí), determina el «proyecto arrojado» [*geworfen Entwurf*], como el que Gadamer, junto con Heidegger, concibe respecto al ser-ahí, a existir en una relación especulativa por medio de la

⁷ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (WM), p. 361.

cual un ser, en principio no disponible para el sujeto, es reconducido continuamente a formas de ser sí-mismo o ser-presente-a-sí. De este modo, la hermenéutica de Gadamer encuentra ya en su comienzo la dialéctica hegeliana, cuya fuerza reflexiva e integradora había distinguido con ocasión de su conferencia sobre Schleiermacher y del bosquejo de una reconstrucción impotente de lo originariamente mentado (VM 158 y ss.): la comprensión es asunción (*Aufhebung*), un apropiarse, rebasándolo, lo aparentemente ajeno.

En esta medida, la hermenéutica de Gadamer puede valer como una modificación (emprendida en nombre de la finitud del ser-ahí) del modelo de una autorrelación «dialéctica» (WM 366, cf. 328) o, como también dice, «especulativa». De ahí la constante ambigüedad de su estilo argumentativo: por un lado (en nombre de la finitud de la conciencia: su incapacidad para llegar a ser completamente transparente⁸), el narcisismo de la autopresencialización especular, pensada ahistóricamente, es humillado (como en Lacan), y el sujeto, sometido al acontecer de la tradición como su *a priori* histórico; por otro lado, por mor de la posible reflexividad de la «autocomprensión», se tiene que, o bien pensar la historia efectiva como subjetividad, o bien afirmar que la tradición sólo llega a sí en el acto de una autorreferencia comprensiva que, entonces, sería la de un sujeto individual. En el primer caso, lo que Gadamer designa, acertadamente, como «continuo de sentido» (WM 351) (no hay ningún continuo sin una unidad previa) se hace indistinguible de aquel sujeto supraindividual, como el cual pensaba Hegel el espíritu absoluto; en el segundo caso, el sujeto singular se convierte en la última instancia de la formación de significado, ya que sólo en él puede entrar la tradición en una relación consigo misma que preserve el sentido, la verdad o la conciencia. En ninguno de los dos casos, sin embargo, tiene efectivamente lugar una «fusión de horizontes», sino la sumisión de uno de los términos de la relación al otro: o bien el sujeto apropiante se cobra el acontecer de la transmisión, o el acontecer de la transmisión se cobra al sujeto del intérprete. De este modo, el *diálogo* especulativo de la historia efectiva se convierte, en última instancia, en una variedad del *monólogo* especulativo de la dialéctica, es decir, del discurso vacío⁹.

Derrida acuñó en 1972 —apoyándose en Hjemslev— la expresión del texto infinito o universal (*Positions*, Paris, 1972), a fin de extraer las consecuencias que para la teoría de la literatura tiene la asimultaneidad irreductible de los estratos de sentido del texto, es decir, para entrar en eso que M. Blanchot ha llamado *L'entretien infini*.

También esta especie de deslimitación semántica pretende recibir la atención de una teoría de la conversación abierta, aunque se desarrolle según el paradigma de la recepción textual (una forma muy especial de comunicación).

Me gustaría mostrar que la idea de Derrida de una conversación deslimitada no está, por ejemplo, en oposición con lo que conocemos de Saussure, sino que queda muy cerca de los pensamientos del lingüista ginebrino. Si este se preguntaba por los motivos de la dificultad de asignar a los signos lingüísticos una identidad semántica distinta de la de atribuir al signo lingüístico una identidad semántica de otro modo

⁸ «Ser histórico significa no alcanzar nunca el completo saber de sí mismo» (WM 285).

⁹ Por razones de espacio, saltamos aquí las páginas 190-206, donde el autor hace referencia a la lingüística de Saussure y a algunos textos de Sartre, que le permiten fundamentar su posición respecto a Gadamer y Derrida (N. del E.).

que en juicios hipotéticos, Derrida busca una explicación tan radical como iluminadora de lo que él llama la «indecidibilidad» de la atribución de sentido.

A los teóricos de la gramática textual les concede que la iterabilidad de los signos lingüísticos o de todas las expresiones (esto es, de las proposiciones interpretadas pragmáticamente) es una posibilidad estructural del hablar guiado por reglas. Sin embargo, en contra de la idea de una taxonomía atemporal del texto, Derrida impugna la legitimación del silogismo por el que en una gramática en funcionamiento toda iteración de un signo sea necesariamente la repetición de algo *idéntico* (se reconoce aquí la premisa de la teoría de la información).

Hay, dice Derrida, una copresencia preestablecida entre el autor y el lector; más aún, tomado en sentido estricto, el autor nunca está copresente con aquello que escribe. Pues sólo con la condición de que su intención individual emerja, por así decirlo, del significado de los signos proferidos por él, pueden los signos que produce convertirse en elementos de un mensaje que sea algo más que sólo individual, esto es, en tipos, en hechos sociales: el individuo se retira para darle espacio a la universalidad del sistema. Pero, en compensación, este exponer un sentido individual deja libres a los signos para asumir otra interpretación individual; pues, como dice Saussure, la última determinación la experimenta la cadena de signos únicamente en situación, por medio de la conciencia de un individuo (*cf.* CFS 15, 1957; EC III C 277). No se trata aquí de, por caso, una mera coloración individual, que dejara intacto el significado compartido intersubjetivamente. El elemento individual toca substancialmente al significado. Pues realizar el significado de una expresión quiere decir, precisamente, aventurar una hipótesis individual frente a la multitud (abierta) de oposiciones (una hipótesis que no se coagule justamente en una constatación objetiva del sentido). El sentido, dice Lacan con un juego de palabras, *insiste* en la cadena expresiva, pero ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en el significado de que es capaz precisamente en ese instante (E 502). Tan pronto como se intercambian en una conversación los tipos lingüísticos codificados, tiene que ser posible, por principio (lo que no significa «en cualquier momento»), sustituir su primera u originaria articulación/interpretación por una segunda, y por tanto, retirarse de la convención (que, en cualquier caso, existe *virtualiter*) o máxima de discurso. Derrida habla de la «*re-marque*», de la permanente posibilidad de volver a marcar para el hablante/autor/lector/oyente/intérprete el sentido de una palabra, de una frase, de un texto o de una cultura.

Esta posibilidad se sigue, a su vez, de la temporalidad del texto, que socava el discurso de la copresencia del emisor y del receptor tanto como la sincronía de *concept e image acoustique/graphique*. Pues toda forma de estar presente tiene la estructura de una diferenciación: algo está *en (bei)* algo (y no es, por lo tanto, una cosa con aquello en lo que es), y algo es según (*nach*) algo. La presencia separa de sí el sí mismo y lo mismo —como ya enseña la gramática del uso de los pronominales y de la reflexión—, a fin de volverlo a unir consigo mismo más allá de una distancia mínima, pero nunca insignificante. El sentido de un signo de una expresión (*Äußerung*) queda separado de sí por medio de ese nuevo uso, queda desplazado. ¿Quién puede demostrar (y en virtud de qué criterio) que, *después* de haber atravesado el espacio en blanco de la iteración, consiste en la misma síntesis con su substrato expresivo que al comienzo? «*Le déplacement du sens confirme la loi que*

j'indique ici: le temps et le lieu de l'autre fois (the other time) travaillent et altèrent déjà, at once, aussi sec, la première fois, le premier coup et l'at once.» Resulta asombrosa en este punto la cercanía respecto a Saussure, quien había anotado: «*Ce qui a échappé ici aux philosophes et aux logiciens, c'est que du moment qu'un système des symboles est indépendant des objets désignés, il était à subir, par le fait du temps, des déplacements non calculables pour le logicien*» (EC II, nota 10, 13).

Pero hay otra consecuencia más preocupante que Derrida recomienda extraer de las ciencias de la comunicación. No sólo el signo iterado (en el tiempo) no puede garantizar su identidad, sino tampoco el signo que sólo se ha aplicado una vez. Y ello, porque los órdenes semiológicos, los contextos de la tradición, los discursos, etc. pueden conferir significado a sus elementos sólo por distinguir a cada individuo de todos los otros. Pero de lo que puede transmitir su identidad únicamente por el rodeo de todas las otras identidades, puede decirse que está separado de sí mismo (es lo otro de sí). Pues este su sí mismo es —como veíamos— una función del conjunto, imprevisiblemente abierto, de todas las otras transformaciones de signos que yo constituyo en el curso de un proceso comunicativo y que separo de él distinguiéndolas.

Quisiera enfatizar más este pensamiento, que pretende reconciliar la representación de la controlabilidad sistemática del discurso ajeno con la idea de su interpretabilidad última (y su historicidad). Dado que es ajena al ámbito de la lengua alemana (y no ha sido percibida por la hermenéutica ni por la teoría del lenguaje), empiezo desde más atrás.

Si el sentido y el significado surgen en la mutua referencia de materias distintas de expresión, la identidad de un término podría ser garantizada únicamente por un estado de clausura y de intransformabilidad del sistema. No por casualidad, el modelo que subyace a las ciencias de la comunicación más «cientificistas» (sobre todo la teoría estructural del texto y la lingüística) es la estructura cristalina (*grille*), en la cual, a una temperatura suficientemente baja, todos los átomos y moléculas quedan fijos en su sitio, distintos de todos los demás a la vez que enlazados con ellos. Ahora bien, al contrario del mundo de los elementos, el mundo histórico-cultural (que es del que estamos tratando) no se deja enfriar hasta el cero absoluto¹⁰. La conversación y la literatura únicamente maduran a partir de una cierta temperatura que permita el fluir, esto es, el intercambio y la reordenación de los signos. Las conversaciones son siempre transformaciones de otras conversaciones anteriores, igual que los signos son siempre rearticulaciones de otros signos anteriores. Como dice Saussure:

La langue, à quel moment que nous la prenions, si haut que nous remontrions, est à n'importe quel moment un héritage du moment précédent. L'acte idéal par lequel, à un instant donné, de noms seraient distribués aux choses, l'acte par lequel un contrat serait passé entre les idées et les signes, entre les signifiés et les signifiants, cet acte reste dans le seul domaine de l'idée. [...] Jamais une société n'a connu la langue que comme un produit plus ou moins perfectionné par les générations précédents et à prendre tel quel» (EC III, al. 1187 ss.).

Traducción: Antonio Gómez Ramos

¹⁰ Desde luego, en sentido metafórico, aplicada al rearme nuclear, no le falta sentido a esta afirmación.