Émile Benveniste y la subjetivización de la semiótica *

Eliseo Verón

RESUMEN

Se discuten primero algunos aspectos del reciente trabajo de Schaeffer sobre el cogito cartesiano y de sus consecuencias en la historia de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales. Se discute después la subjetivización de las teorías de los signos, tomando el caso de la teoría de la enunciación de Emile Benveniste, como un ejemplo de lo que Schaeffer llama la Tesis de la excepción humana, mostrando lo que el autor considera las contradicciones de la crítica de Benveniste al principio saussuriano de la arbitrariedad del signo.

Palabras clave: cogito cartesiano, enunciación, subjetividad, arbitrariedad del signo.

Una discusión detallada de las características y de las funestas consecuencias históricas del dualismo cartesiano es el tema fundamental del último libro de Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine* (El fin de la excepción humana) (Schaeffer, 2007). Lo que Schaeffer llama la "Tesis de la excepción humana", cuyo fin su libro anuncia y celebra, afirma que "en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia 'naturalidad'" (Schaeffer, 2007, p. 14). Antes que nada y "más acá de sus formas técnicas, la Tesis es una imagen que de sí mismo tiene, si no el hombre occidental en general, al menos su variante ilustrada" (*loc.cit.*, p. 25); es una "representación colectiva compartida" (*ibid.*, p. 19), que el autor presentará al final de su libro como una "visión del mundo". Dentro del campo filosófico, la Tesis remonta en su origen moderno al dualismo cartesiano. En la época contemporánea, la fenomenología trascendental del último Husserl es una forma extrema. El terreno privilegiado de su elaboración ha sido pues la filosofía, pero la Tesis se manifiesta también en las ciencias sociales, cuando lo social aparece como lugar de trascendencia – el hombre social sería entonces "no-natural" e inclusive "anti-natural" – y en las ciencias humanas (entendidas por Schaeffer como las ciencias que se ocupan de la cultura), cuando la creación de "sistemas simbólicos" lleva a oponer al hombre tanto a lo "natural" como a lo "social". Todo esto, a los ojos de Schaeffer, es no sólo inaceptable sino también sorprendente: "¿Cómo es posible que los importantes progresos en el conocimiento del ser humano aportados por la

* Este trabajo es un fragmento de un libro en preparación, *La semiosis social 2*, que aparecerá en el 2010.

biología, la neurología, la etología o la psicología, no hayan sido saludados por todos los investigadores en ciencias sociales, por todos los filósofos, por todos los investigadores en el campo de los fenómenos de la cultura, como haciendo posible el desarrollo de un modelo integrado del estudio de lo humano? ¿Por qué [esos progresos] han provocado, por el contrario, innumerables rechazos y reacciones segregacionistas?” (*ibid.* p. 15). La explicación reside en la extraordinaria pregnancia histórica de la Tesis de la excepción humana, cuyos múltiples aspectos y consecuencias el autor analiza y refuta.

Según Schaeffer, la Tesis reposa sobre cuatro afirmaciones fundamentales. (1) Existe una diferencia de naturaleza entre el hombre y todos los otros seres vivos, una *ruptura óptica* dentro del mundo de la vida: el hombre es irreducible a la vida animal como tal. (2) Hay una ruptura dentro mismo del ser humano, que opone en cierto modo el hombre a sí mismo: cuerpo/alma, afectividad/racionalidad, necesidad/ libertad, naturaleza/cultura, instinto/moralidad, etc. Se trata de un *dualismo ontológico interiorizado*. (3) Lo que hay de propio y exclusivamente humano es el conocimiento. Schaeffer habla aquí de una *concepción gnoseocéntrica* del ser humano. (4) La vía de acceso y el tipo de conocimiento de lo propiamente humano, son radicalmente distintos de los medios cognitivos que nos permiten conocer los otros seres vivos y la naturaleza inanimada en general. Los primeros son *internalistas* (la forma fundante moderna fue el *cogito ergo sum* cartesiano), los segundos *externalistas*. Se trata pues de un *ideal cognitivo anti-naturalista*.

El dualismo ontológico proporciona la explicación de la ruptura óptica: ésta última es la consecuencia del hecho que el hombre esté constituido por dos componentes irreducibles: cuerpo/alma, con todas las oposiciones que se siguen de esta doble naturaleza. Si mi lectura de Schaeffer es correcta, el gnoseocentrismo y su carácter anti-naturalista (postulados 3 y 4) se agregan a los dos primeros postulados pero no derivan de ellos: el ser humano podría ser dual sin que su componente irreducible al orden natural fuera de orden cognitivo, y sin que éste se desdoblara a su vez en dos modos irreducibles de conocimiento.

El anti-naturalismo no es sólo un anti-biologismo; apunta también a todos los saberes “externalistas” que se quieren “positivos” u “objetivos” y por lo tanto implica el rechazo de las ciencias sociales y humanas en la medida en que se presenten como “saberes empíricos”, “en tercera persona”. La Tesis se dota así de lo que Schaeffer llama una *inmunidad epistemológica*, que explicaría su fuerte pregnancia y su persistencia histórica. Esa inmunidad reposa sobre el hecho que todos los saberes “externalistas” *presuponen* el *cogito* fundante.

En el capítulo “Más allá del cogito”, técnicamente el más importante de su libro en términos de los fundamentos lógico-epistemológicos de la argumentación, Schaeffer sintetiza y configura de manera ejemplar el conjunto de pruebas relativas al fracaso de la demostración cartesiana. La distinción decisiva me parece aquélla entre el *cogito* restringido y el *cogito* ampliado. El *cogito* restringido es, como lo expresa Schaeffer, “imparable e irrefutable”, pero lo es porque en el fondo se reduce a la cuestión de la auto-referencialidad y la contradicción pragmática: el acto de pensamiento (de enunciación) ejemplifica la existencia de quien piensa (de quien enuncia) y su negación produce una contradicción pragmática, puesto que esa negación es a su vez un acto de enunciación que ejemplifica la existencia de quien enuncia y que por lo tanto muestra lo que se está negando. Este cogito es tanto más “imparable” e “irrefutable”, cuanto que constituye un “verdadero dispositivo experimental” que puedo reactivar cuantas veces quiera “experimentando concretamente las características constitutivas de todo proceso consciente: su carácter indivisible...su dinámica integrativa y su coherencia” (Schaeffer, *op.cit.*, p. 77)¹. El *cogito* ampliado, en cambio, pretende ir mucho más allá de las dos cuestiones de la auto-referencialidad y la contradicción pragmática (“más bien inocentes” dice Schaeffer), que componen el *cogito* restringido. Descartes pretende probar, en primer lugar, que el *cogito* es el principio absolutamente primero y auto-fundador de una ciencia del entendimiento; en segundo lugar, que su naturaleza es la de un ser pensante, y en tercer lugar, que el pensamiento es radicalmente distinto de la extensión, de la *res extensa*, y por lo tanto del cuerpo. Schaeffer presenta y discute, de manera convincente, las razones por las

¹ Schaeffer reenvía aquí una de las obras de Gerald Edelman, pero debería haber citado sobre todo a Peirce.

cuales este *cogito* cartesiano ampliado no proporciona una *prueba* en ninguno de los tres casos.

En lo que se refiere al primer punto, el *cogito* presupone los instrumentos cognitivos de la lógica. Está ya presente el operador de implicación (“Pienso, *ergo*, [luego, en consecuencia, por lo tanto] existo”), y de manera más general, la metodología del álgebra y la geometría, que estructuran el razonamiento deductivo del *cogito*, pero *que no se pueden derivar de él*.

Lo que está en juego en el segundo punto es el deslizamiento de la argumentación desde la posición auto-referencial por la cual la enunciación *ejemplifica* la existencia, hacia una posición en la que se afirma algo que se refiere a la naturaleza del ‘yo’ enunciador, es decir “un acto proposicional de identificación referencial” (*op.cit.*, p. 88), según el cual el ‘yo’ enunciador es un *ser pensante*. Podemos decir que la demostración cartesiana busca pasar de una temporalidad a otra, es decir, pasar de la instantaneidad contenida en la coincidencia entre la enunciación y la existencia (la enunciación ‘yo pienso’ *ejemplifica* la existencia en el momento en que la primera tiene lugar²) a una temporalidad sobre una esencia durable, la naturaleza pensante del enunciador. Aquí Schaeffer acude a lo que se conoce de las “auto-atribuciones erróneas” en los muy diversos casos de síndrome de personalidades múltiples, de las anosognosias, de las alucinaciones auditivas, para mostrar que no se puede postular que el ‘yo’ que asume la enunciación está libre de toda “hetero-determinación” que podría estar operando sobre él. No se puede objetar que esto implica hacer uso de “saberes externalistas”, porque Schaeffer está discutiendo la prueba misma del *cogito*, sin la cual la distinción entre saberes “internalistas” y “externalistas” no se puede fundar, salvo que se diga que esa distinción está presupuesta, con lo cual el *cogito* sería simplemente un círculo vicioso. Nada justifica entonces aquí el pasaje de la instantaneidad del *cogito ergo sum*, a la durabilidad de una esencia pensante.

La distinción entre saberes “externalistas” e “internalistas” tiene precisamente que ver con el tercer componente del *cogito* ampliado, que

² “Yo soy, yo existo: esto es seguro; pero ¿por cuanto tiempo? A saber, tanto tiempo cuanto pienso; porque podría ser que, si yo dejara de pensar, cesaría al mismo tiempo de ser o existir”, *Segunda Meditación*, 7.

busca fundar la distinción radical entre *res cogitans* y *res extensa*, por la cual el conocimiento de esta última es segundo, derivado, con respecto al auto-conocimiento de la “esencia pensante” que es el ser humano. Schaeffer muestra claramente que el carácter ontológicamente segundo de la corporeidad no puede ser probado por el *cogito*, y necesita la intervención de otra proposición: “Si no pienso, no soy”. Ahora bien, en buena lógica, del “Pienso, por lo tanto existo” puedo derivar: “ Si no existo, no pienso” pero no “ si no pienso, no existo”, que es la proposición necesaria para fundar el pensar como esencia del ser humano.

En esta afirmación acerca del fracaso en fundar la diferencia radical entre saberes “internalistas” y saberes “externalistas”, es decir, del fracaso en legitimar la supuesta inmunidad epistemológica de la Tesis de la excepción humana, resuenan claramente las tesis de los dos famosos textos tempranos de Peirce, publicados en 1868 en el *Journal of Speculative Philosophy* (Peirce, 1868a y b), que juntos constituyeron, en el umbral de la contemporaneidad, un formidable manifiesto anti-cartesiano: (1) No tenemos poder de introspección, porque todo conocimiento del mundo interno deriva, por razonamiento hipotético, de nuestro conocimiento de hechos externos; (2) No tenemos poder de intuición, porque toda cognición está lógicamente determinada por cogniciones anteriores; (3) No tenemos poder de pensamiento sin signos; (4) No podemos concebir lo absolutamente incognoscible.

El fracaso de la Tesis implica, para Schaeffer, “anclar la cuestión de la identidad humana en el plano del destino de una forma de vida, más bien que en el del individuo y su vida interior” (*op.cit.* p.136) y aunque partir de la pertenencia de la humanidad a la vida animal terrestre, como fundamento de una teoría y una epistemología adecuadas, es una “banalidad casi desesperante” (*ibid.* p. 41), sus consecuencias están lejos de ser triviales. Schaeffer enumera cuatro. La primera y fundamental es que el principio de la unidad de la vida permite acabar con toda forma de dualismo, núcleo central del cartesianismo; la segunda, que las condiciones de diversificación de la vida, tal como nos la muestra la biología de la evolución, excluyen cualquier forma de mono-causalismo y de

reduccionismo³. La tercera resulta de las leyes de la selección natural, que permiten dar cuenta de la evolución de la vida sin ninguna hipótesis finalista. Y la cuarta es el colectivo que la biología hace necesario postular, a saber, la especie humana como una *población mendeliana*, que excluye todo esencialismo. La humanidad no es un tipo sino un proceso en curso, cuyo estatuto ontológico no es otra cosa que su devenir evolutivo. Queda así definido un campo de conocimiento que Schaeffer denomina una *episteme mesocognitiva*, en la que no caben operaciones fundacionales.

La semiosis humana es parte constitutiva, como lo había anticipado Peirce, de la evolución general de la vida tal como se ha producido en este ínfimo fragmento del universo en el que nos encontramos. Ontogenéticamente, el conocimiento que podemos adquirir de ella es local, externalista y falsificable (*ibid.*, p.137). Y filogenéticamente, el mundo empezó sin ella y terminará sin duda sin ella, parafraseando a Lévi-Strauss, quien insistió mucho, desde el inicio de su obra, en esta cuestión⁴.

Entre los textos en los que Peirce trazó los principios de su “cosmología evolutiva” y la configuración de ideas cristalizada en este último libro de Schaeffer, transcurrió aproximadamente un siglo. Este retardo se explica en parte por factores ideológicos y culturales, que mantuvieron a Peirce, en vida, y a sus textos después de su muerte, fuera de los circuitos de la comunicación académica. Pero en esos cien años ocurrieron muchas otras cosas, que probablemente contribuyeron a dificultar la convergencia de conceptos que aquí nos interesa. Uno de los obstáculos más importantes fue lo que llamaré la *subjetivización* de la reflexión sobre el lenguaje.

En trabajos anteriores he discutido algunos aspectos de la subjetivización de las ideas semióticas (Verón, 2007). Entiendo por subjetivización a lo que se puede describir, con la ayuda del libro de Schaeffer que acabo de comentar, como los efectos de la Tesis de la

³ En este punto Schaeffer, apoyándose entre otros en Kupiec (2000), es escéptico en cuanto a la validez de la metáfora algorítmica de un “programa” para describir los procesos genéticos y de las hipótesis “instruccionistas”.

⁴ Cf. “El mundo empezó sin el hombre y terminará sin él”, frase de la última página de *Tristes trópicos*: Lévi-Strauss (1955)

excepción humana sobre las teorías de los signos. En el presente contexto me limitaré a uno de sus momentos cruciales, a saber, cuando la teoría contemporánea de la enunciación cobra una primera forma, dinamizada por la cuestión filosófica del sujeto. Tenemos entonces que hablar de Emile Benveniste que es, junto a Saussure y Jakobson, una de las grandes figuras de la “versión europea” de la lingüística del siglo pasado. Benveniste es el autor que más claramente ha concebido la lingüística como esa disciplina que, dentro del campo de las ciencias, encarna de una manera única y privilegiada lo que Schaeffer ha llamado la Tesis de la excepción humana.

Para Benveniste, en efecto, la lingüística no es una ciencia más entre las ciencias. “A partir del momento en que se trata del hombre hablante, el pensamiento es rey, y el hombre está todo entero en su querer hablar, él es su capacidad de habla” (Benveniste, 1974, p. 19). Benveniste evoca la obsesión de Saussure, ejercida en silencio durante años, su interrogación acerca del valor del lenguaje y acerca de “lo que diferencia la lengua de todo otro objeto de ciencia” (*Ibid.*, p. 15). Para Benveniste, la lingüística es esa disciplina que va a liderar la convergencia de todas las ciencias humanas hacia una “gran antropología”, una “ciencia general del hombre” (*Ibid.*, p.38). Se entiende entonces que Benveniste haya sido una figura clave en ese momento del estructuralismo en que la lingüística apareció como la ciencia modelo para todas las otras ciencias humanas. “Ella [la lingüística] puede proporcionarles a ciencias cuya materia es más difícil de objetivar...modelos que no se deberá necesariamente imitar de modo mecánico, pero que procuran una cierta representación de un sistema combinatorio, de modo que esas ciencias de la cultura puedan a su vez organizarse, formalizarse, siguiendo las huellas de la lingüística. En todo lo que se intenta ya en el dominio social, el predominio de la lingüística es abiertamente reconocido” (Benveniste, 1974, p. 26)⁵.

El problema más grave no es tanto esa voluntad implícitamente imperialista sino que, en el caso de Benveniste, ella es inseparable de dos hipótesis: que el lenguaje representa una ruptura cualitativa en el proceso

⁵ Esta cita corresponde a una entrevista que Pierre Daix le hizo a Benveniste en 1968. Afirmar que el predominio de la lingüística “es abiertamente reconocido” en “todo lo que se intenta en el dominio social” era obviamente una exageración. En ese momento el estructuralismo era un fenómeno esencialmente francés, por no decir parisino.

de la evolución natural, y que el fundamento de esa ruptura es indisociable de la experiencia única de la subjetividad.

El rechazo de toda hipótesis de una génesis y por lo tanto de una transición progresiva entre un mundo sin lenguaje y un mundo con lenguaje, no es en Benveniste una proclamación aislada, sino que aparece ligada a un momento fundamental de su formulación de las condiciones conceptuales de lo que será la teoría de la enunciación: su argumento contra la idea de que el lenguaje es un instrumento de comunicación. “Somos siempre propensos a adoptar esa imagen ingenua de un período original donde un hombre completo descubriría un semejante igualmente completo y entre ellos, poco a poco, se elaboraría el lenguaje. Es una pura ficción. No llegamos jamás al hombre separado del lenguaje y no lo vemos jamás inventándolo. No llegamos jamás al hombre reducido a sí mismo e ingeniándose las para concebir la existencia del otro. Lo que encontramos en el mundo es un hombre hablante, un hombre hablándole a otro hombre y el lenguaje enseña la definición misma del hombre”. (Benveniste, 1966, p. 259).

La imagen de dos hombres completos que se pondrían a elaborar el lenguaje es ciertamente una ficción. Pero la vaguedad (¡enunciativa!) del “somos siempre propensos” (¿quiénes?) permite sospechar que se trata de un recurso puramente retórico al servicio de un argumento destinado a proscribir la cuestión del origen. Estamos ante una ficción que fue inventada por el propio Benveniste: en los desarrollos de la paleontología y de la teoría de la evolución, nadie se ha planteado la cuestión en esos términos. Conviene subrayar que André Leroi-Gurhan publica su espléndido libro *Le geste et la parole* en ese mismo año de 1966, pero se comprende que en el contexto del triunfo estructuralista, la obra de este gran paleontólogo evolucionista haya permanecido en la sombra, en contraste con Claude Lévi-Strauss.

“...la comparación del lenguaje con un instrumento - y tiene que tratarse de un instrumento material para que la comparación sea simplemente inteligible- debe llenarnos de desconfianza, como toda noción simplista acerca del lenguaje. Hablar de instrumento es oponer el hombre a la naturaleza. El pico, la flecha, la rueda no están en la naturaleza. Son

fabricaciones. El lenguaje está en la naturaleza del hombre, que no lo ha fabricado” (Benveniste, *loc.cit.*) Totalmente de acuerdo: la comparación con el objeto material que es un instrumento resulta inadecuada. El lenguaje es una dimensión constitutiva del *homo sapiens*, por lo tanto forma parte de su naturaleza y, consecuentemente, de la evolución natural. Pero *la capacidad* para fabricar instrumentos también, puesto que el *homo* es un resultado de la evolución. ¿Resulta necesario postular el lenguaje en las especies *homo* anteriores al *sapiens*, que comenzaron, justamente, a fabricar instrumentos? Buena pregunta, que tal vez Benveniste respondería de manera afirmativa. En todo caso es una pregunta, entre muchas otras, acerca de cómo empezó todo. En el marco de la teoría de la evolución, nada puede impedirnos plantear la cuestión del origen del lenguaje como un aspecto particular de la estabilización de la especie. Sin embargo, la resistencia de Benveniste a esta indagación es en cierto modo visceral:

“El lenguaje no tiene un comienzo o una aproximación en los medios de expresión empleados por los animales. Entre la función sensorio-motriz y la función representativa hay un umbral que sólo la humanidad ha atravesado.

Porque el hombre no fue creado dos veces, una vez sin lenguaje y otra vez con el lenguaje. La emergencia del Homo en la serie animal puede haber sido favorecida por su estructura corporal o su organización nerviosa; ella resulta antes que nada de su facultad de representación simbólica, fuente común del pensamiento, el lenguaje y la sociedad” (Benveniste, 1966, p. 27).

Aquí Benveniste está claramente recorriendo un círculo vicioso: si la emergencia de la especie “resulta *antes que nada* de su facultad de representación simbólica”, ¿no tenemos derecho a preguntarnos de dónde salió esa facultad? La manera en que Benveniste opone los factores propiamente biológicos (estructura corporal, organización nerviosa – o sea, posición bípeda y desarrollo cerebral) a esta facultad de “representación simbólica”, que sería “antes que nada” el factor principal, sugiere la postulación de un “umbral” que constituye una ruptura, y que la teoría de la evolución sería incapaz de explicar. Tal vez otra buena pregunta consista en indagar si, eventualmente, y cómo, la función sensorio-motriz se transforma en signo antes de la emergencia del lenguaje. Está claro que la

teoría de Peirce tiene todos los instrumentos conceptuales necesarios para llevar adelante esa indagación. Pero, como veremos, los textos de Benveniste manifiestan una total incompreensión de la obra de Peirce.

Lo que retiene Benveniste de esta “facultad de representación simbólica”, es su carácter fundante: “El hombre siempre ha sentido – y los poetas lo han frecuentemente cantado – el poder fundante del lenguaje, que insta una realidad imaginaria, que anima las cosas inertes, que permite ver lo que todavía no es, que trae de nuevo lo que ya ha desaparecido. Es por eso que tantas mitologías, cuando tienen que explicar que en el amanecer de los tiempos algo ha podido nacer de nada, han planteado como principio creador del mundo esta esencia inmaterial y soberana, la Palabra” (Benveniste, 1966, p. 25).

Las lecturas posteriores de la obra de Benveniste reafirman claramente una posición anti-evolucionista. “El problema del origen – dice Gérard Desson explicando la posición de Benveniste – está falseado a partir del momento en que se aplica al lenguaje la lógica evolucionista importada de las ciencias naturales. La noción de lenguaje tiene que ser pensada antropológicamente en términos de cultura (...) En verdad, la cuestión del origen del lenguaje aparece, si no como una mala pregunta, al menos como una pregunta que no tiene respuesta, en la medida en que se confunde con la cuestión del origen del hombre” (Desson, 2006, pp. 84-85). Precisamente. Pero entonces, ¿la cuestión del origen del hombre no tiene respuesta?

Aparentemente no, porque en Benveniste el dualismo cartesiano se expresa en todo su esplendor. “Nos parece que debe establecerse una distinción fundamental entre dos órdenes de fenómenos: por un lado, los datos físicos y biológicos, que presentan una naturaleza ‘simple’ (sea cual fuere su complejidad) porque permanecen enteramente en el campo en el que se manifiestan, y porque todas sus estructuras se forman y se diversifican en niveles sucesivos alcanzados en el orden del mismo tipo de relaciones; y por otro lado, los fenómenos propios del nivel interhumano que tienen como característica el no poder ser nunca tomados de manera simple ni ser definidos en el orden de su propia naturaleza, sino que deben siempre ser reconocidos como dobles, por el hecho que se relacionan con otra cosa, sea cual fuere su ‘referente’ (...) Ninguna ciencia del hombre

escapará a esta reflexión sobre su objeto y sobre su lugar en el seno de una ciencia general de la cultura, *porque el hombre no nace en la naturaleza, sino en la cultura* (Benveniste, 1966, p. 44)⁶. Pero entonces, de nuevo: ¿de dónde sale la cultura?

¿Cómo se justifica que sea la lingüística y sólo ella, la ciencia que encarna esta ruptura? Aunque la respuesta que Benveniste da a esta pregunta está directamente relacionada con su radical incompreensión de la obra de Peirce, lo hace paradójicamente con una distinción entre sistema *interpretante* y sistema *interpretado*, que parece inspirada en este último. La lengua es el sistema interpretante de todos los sistemas de signos y, en consecuencia, de la sociedad en su conjunto. “Se observa en esta relación una disimetría fundamental, y podemos remontar a la causa primera de esa no-reversibilidad: es que la lengua ocupa una situación particular en el universo de los sistemas de signos. Si llamamos S al conjunto de esos sistemas y L a la lengua, la conversión se hace siempre en el sentido S L, jamás a la inversa” (Benveniste, 1974, p. 54).

Benveniste reordena la tradición saussuriana mediante otra distinción, entre *semiología* y *semántica*⁷. Por un lado, la semiología es la ciencia de los sistemas de signos considerados en sí mismos, de los cuales la lengua es el sistema primero, fundante e interpretante de todos los demás. Por otro lado, el habla de Saussure tendrá también su ciencia, que es la semántica, donde serán centrales el concepto de discurso y la teoría de la enunciación. La semántica de la lengua es para Benveniste la teoría de la relación del sujeto con el sistema de la lengua; otros hablarán de *usos*, y se comprende cómo Benveniste se acercó, de hecho, a los planteos de la pragmática británica.

Para Peirce, el interpretante es uno de los tres componentes del signo (el tercero del signo) y como tal, fundamento de la semiosis en la que están sumergidos los actores de la comunicación. La lengua, que ya para Saussure era un objeto *construido*, puede ser considerado un interpretante, pero no del actor sino del observador, del lingüista. Está claro que al

⁶ El subrayado es mío.

⁷ El texto fundamental es aquí “Semiología de la lengua”, publicado en 1969 en la revista *Semiotica* (La Haya, Mouton & Co., I) y reproducido después como capítulo III de Benveniste (1974).

afirmar que la Lengua es el interpretante de la sociedad en su conjunto, Benveniste está confundiendo las dos posiciones. ¡Cuando un sujeto hablante habla, no tiene como Interpretante la Lengua del lingüista! En *La semiosis social* he discutido largamente esta confusión entre objetos empíricos y modelos, entre lo concreto y lo abstracto, que ya estaba presente en Saussure y que permanece intacta en Benveniste (Verón, 1987, 3ª. parte).

Es esta confusión la que sustenta la aparente diferencia entre la teoría estructural, fundante, de Benveniste, y el “empirismo” de la pragmática anglosajona. Porque esta última se presenta como una teoría funcionalista de los usos. Y la posición anti-funcionalista de Benveniste, que rechaza rotundamente la idea de que el lenguaje sea un instrumento, y hace del lenguaje la dimensión constitutiva del sujeto hablante y de su identidad como sujeto, representaría un punto de vista radicalmente distinto. Recuérdese que la crítica a la noción de instrumento prelude la teoría benvenistiana de la enunciación: en ese momento y, por decirlo así, desde una posición fenomenológica, Benveniste describe la relación del sujeto con la Lengua a través de la dinámica pronominal: es así cómo, a través de la enunciación en el discurso, el sujeto se apropia subjetivamente de la Lengua. El lingüista está simplemente reproduciendo el punto de vista del sujeto hablante sumergido en la semiosis. ¿Y cómo se sitúa, respecto de esta descripción, el meta-lenguaje del lingüista? La verdad es que no se sitúa en ninguna parte, porque Benveniste no diferencia las dos posiciones, la de actor y la de observador, y asimila la segunda a la primera.

Esta asimilación aparece con máxima claridad en el famoso texto “La naturaleza del signo lingüístico” (Benveniste, 1966, cap. 4), enteramente fundado en un malentendido entre la posición del actor y la posición del observador. Benveniste afirma que hay “contradicción entre la manera en que Saussure define al signo lingüístico y la naturaleza fundamental que le atribuye” (a saber el principio de arbitrariedad). De acuerdo con Benveniste, el razonamiento de Saussure según el cual “la naturaleza del signo es arbitraria porque no tiene, con el significado, ‘ningun lazo natural en la realidad’ está falseado “por el recurso inconsciente y subrepticio a un tercer término, que no estaba comprendido en la definición inicial. Este tercer término es la cosa misma, la realidad”. (*Ibid.*, p. 50).

Nunca he podido evitar el sentimiento de que esta argumentación de Benveniste está marcada por una cierta mala fe. Veamos. En primer lugar, Saussure no dice lo que Benveniste le hace decir: no es *el signo* lo que no tiene con el significado ningún lazo natural en la realidad, es el *significante*. Saussure jamás razona en términos de una relación entre ‘el signo’ y ‘el significado’, sino entre ‘significante’ y ‘significado’, siendo el signo el nombre de la relación entre ambos. Como puede verse, al hablar de ‘signo’ por un lado y de ‘significado’ por otro, es Benveniste quien introduce – subrepticamente sin duda, inconscientemente no lo sé - un tercer término, para pretender después que Saussure dice ‘significado’ pero está pensando en el objeto mismo, en la cosa real. En segundo lugar, el principio de arbitrariedad vale tanto para la relación del significante con el significado como para la relación del significante con el objeto o cosa real (suponiendo que se pudiera acceder a la cosa real sin pasar por el concepto o la imagen mental). El significante ‘*sheep*’ tiene una relación arbitraria tanto con el animal ‘oveja’ como con su concepto en la mente de un hablante del inglés. La prueba para Saussure es que *el mismo animal y el mismo concepto* están asociados, en la mente de un francés, al significante ‘*mouton*’. Por lo tanto, la distinción entre el concepto del objeto (el significado) y el “objeto mismo” en la realidad (y la consecuente denuncia de su confusión subrepticia en Saussure) no tienen pertinencia alguna respecto del principio de la arbitrariedad del signo.

Inmediatamente después, Benveniste dice: “Semejante anomalía en el razonamiento tan riguroso de Saussure no me parece imputable a un relajamiento de su atención crítica”. Y sugiere que se trataría de un rasgo distintivo del “pensamiento histórico y relativista de fines del siglo XIX”. Es aquí, me parece, cuando Benveniste se da cuenta que está tratando a Saussure de estúpido, e intenta entonces justificar su interpretación ubicándolo en un contexto histórico. Pero esta alusión sorprendente al relativismo (“se observa en los diferentes pueblos las reacciones que suscita un mismo fenómeno: la infinita diversidad de las actitudes y de los juicios lleva a considerar que nada aparentemente es necesario”), no hace más que expresar la incomprensión por parte de Benveniste de la posición del observador, por un lado, y de la contingencia, que es el principio mismo de la evolución natural, por otro lado.

“Decidir que el signo lingüístico es arbitrario porque el mismo animal se llama *bœuf* en un país, *Ochs* en otro, equivale a decir que la noción de duelo es ‘arbitraria’ porque tiene como símbolo el negro en Europa y el blanco en China. Arbitraria, sí, pero sólo bajo la mirada impasible de Sirius o para quien se limita a constatar desde afuera la relación establecida entre una realidad objetiva y un comportamiento humano, condenándose así a ver sólo contingencia” (*Ibid.* p. 51).

Este texto, que me parece particularmente extraordinario desde el punto de vista sintomático, merece algunos comentarios más. Primero, la búsqueda compulsiva de la necesidad. Porque la necesidad, cuando corresponde evocarla, se aplica a las leyes que el conocimiento científico formula, no a la realidad a la que se aplican. Las leyes de la física y la química son definidas, en la epistemología contemporánea de la ciencia, como necesarias, no así el proceso histórico de la evolución natural, plagado de contingencia. (Como lo subrayó una vez Stephen Jay Gould, con su habitual eficacia: si pudiéramos “rebobinar” hasta el big-bang la película de la evolución del universo, para que todo recomenzara desde cero, el proceso evolutivo, *bajo las mismas leyes*, sería con toda probabilidad totalmente distinto. Por ejemplo, probablemente nosotros no existiríamos). ¿Quién está entonces confundiendo realidad y representación, Saussure o Benveniste? Porque si ‘noción’ equivale en este texto más o menos a ‘concepto’ ¿a qué saussuriano se le ocurriría decir que *el concepto* de ‘duelo’ es arbitrario? Lo que es arbitrario es *la relación entre el concepto de duelo y un determinado color*.

Ante la supuesta “contradicción” saussuriana, la proposición de Benveniste no deja de ser una banalidad: “Para el sujeto hablante, hay entre la lengua y la realidad adecuación completa: el signo recubre y comanda la realidad, más aún, *es esa realidad*” (*Ibid.*, p. 52). Dentro de su lengua, claro, el sujeto hablante sólo experimenta “adecuación completa”. Pero cuando Saussure argumenta sobre el arbitrario del signo, sale de una lengua determinada y compara lenguas (actitud “relativista”): el lingüista que insiste en el carácter arbitrario del signo no es sujeto hablante de ninguna lengua; está comparando lenguas desde la posición del observador.

Como lo subraya claramente Schaeffer, la motivación principal que está detrás de la Tesis de la excepción humana no es otra cosa que *la búsqueda de la necesidad en la experiencia subjetiva*. En Benveniste, la experiencia subjetiva aparece como una ruptura radical en la evolución biológica, ruptura que la Lengua, cuya génesis es inexplicable, hace posible.

La consecuencia de esta condensación particular de las ideas sobre los signos que produjo la obra de Benveniste, ha sido una teoría de la enunciación restringida al campo de la comunicación lingüística oral, que modeliza las operaciones enunciativas a través de las cuales el sujeto hablante individual realiza su apropiación subjetiva del lenguaje. Esta concepción se expresa en la famosa fórmula “La enunciación es esta puesta en funcionamiento de la lengua por un acto individual de utilización” (Benveniste, 1974, p.80). Y los tres aspectos de la enunciación que resultan de esta definición (el análisis del acto mismo, de las situaciones en el que tiene lugar y de los instrumentos de su realización - *Ibid.* p. 81) construyen la teoría en torno al acto individual de habla. Este planteo puede, en el mejor de los casos, llevar a una lingüística de la conversación y, desde este punto de vista, el alcance del concepto benvenistiano de discurso ha sido claramente sobreestimado.

La elaboración de una teoría de la enunciación post-benvenistiana ha tenido entonces que ser un proceso histórico (en curso) centrado en el esfuerzo por desarrollar un análisis de la discursividad liberado, por fin, de la subjetividad de un sujeto hablante individual. Porque está claro que, como resultado de la mediatización, los fenómenos de la conversación oral entre personas constituyen apenas un fragmento mínimo de la semiosis social de la especie.

En el marco de lo que acabamos de discutir, se puede comprender que la teoría de Peirce haya resultado, a los ojos de Benveniste, un conjunto de reflexiones opaco, cuando no ininteligible. “...la misma palabra puede aparecer en varias variedades de ‘signo’: como cualisigno, como sinsigno, como legisigno. No se ve entonces cuál podría ser la utilidad operativa de semejantes distinciones ni en qué podrían ayudar al lingüista a construir la semiología de la lengua como sistema” (Benveniste, 1974, p. 44). Dejando de lado que ‘construir la semiología de la lengua como sistema’ nunca fue

un objetivo de Peirce, el estructuralista que era Benveniste, después de todo, no podía comprender que los tres aspectos de la semiosis sean dimensiones y no unidades mínimas estables. Pero, sobre todo, al parecer no podía tolerar la semiosis infinita. Véase esta cita, particularmente clarificadora: “...finalmente estos signos, siendo todos signos unos de otros, ¿de qué que no sea signo podrán ser signos? ¿Encontraremos el punto fijo donde amarrar la PRIMERA relación de signo? El edificio semiótico que Peirce construye no puede incluirse a sí mismo en su definición. Para que la noción de signo no se destruya en esta multiplicación al infinito, es necesario que en alguna parte el universo admita una DIFERENCIA entre el signo y el significado” (*Ibid.*, p. 45)⁸.

Es así que el crítico que acusó a Saussure de haber confundido, cuando planteó el principio de la arbitrariedad del signo, el significado con el objeto, es quien está desesperadamente a la busca de la “cosa misma”. Y utilizando para ello la oposición entre ‘signo’ y ‘significado’, oposición totalmente ajena al pensamiento de Saussure.

⁸ Los términos en mayúscula aparecen así en el original

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BENVENISTE, Emile, 1966. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, volumen 1.

BENVENISTE, Emile, 1974. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, volumen 2.

DESSON, Gérard, 2006. *Emile Benveniste, l'invention du discours*, Paris, Editions In Press.

LEVI-STRAUSS, Claude, 1955. *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon.

PEIRCE, Charles Sanders, 1868a. "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man" *Journal of Speculative Philosophy* 2:103-114.

PEIRCE, Charles Sanders, 1868b. "Some consequences of Four Incapacities", *Journal of Speculative Philosophy*, 2: 140-157

SCHAEFFER, Jean-Marie, 2007. *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard.

VERON, Eliseo, 1987. *La sémiosis sociale. Fragments d'une théorie de la discursivité*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes.

VERON, Eliseo, 2007. "Du sujet aux acteurs, La sémiotique ouverte aux interfaces", capítulo 8 de: Jean-Jacques BOUTAUD y Eliseo VERON, *Sémiotique ouverte. Itinéraires sémiotiques en communication*, Paris, Hermès-Lavoisier.