

El significado ya no es lo que era antes*

Mario Montalbetti
The University of Arizona

La tesis central de este trabajo es que *el significado no pertenece al orden simbólico*. Le debemos a Platón el haberlo colocado ahí y a Lacan el haberlo sacado de ahí. En ese sentido, la tesis en bruto se la atribuyo a Lacan, aunque no lo haré responsable de la articulación particular que ensayaré aquí. De lo que voy a hablar, entonces, es de la posición del significado en cierto espacio cognitivo. Tal vez, trataré de responder a la pregunta “¿dónde está el significado?” y eso nos puede dar una pista sobre lo que el significado es. Diré algo también sobre la producción de significado y sobre su origen.

Como es sabido, tenemos tres teorías sobre el significado, una que es demostrablemente falsa y dos con veredicto diferido.

La tesis demostrablemente falsa tiene varios nombres. Tal vez el más popular sea el de “Teoría del haz de rasgos”. Esta es la teoría del estructuralismo alemán, de cierto estructuralismo francés y de buena parte del descriptivismo americano. Esta es una teoría popular, pero es falsa. Su popularidad solamente puede deberse a aquello que Putnam alguna vez llamó “el inexplicable encanto que las teorías manifiestamente falsas tienen entre nosotros”. Su refutación es corta e instructiva, por lo que emplearé algunos segundos en presentarla. Esta versión

* Texto de la conferencia dictada por Mario Montalbetti en el Auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el 8 de Setiembre de 2005.

se la debemos a Fodor. La teoría del haz de rasgos sostiene que el significado de un término es un conjunto de rasgos semánticos que lo constituyen. Da lo mismo si la extensión del término define una clase natural o nominal. Este es un ejemplo típico: el significado de *perro* es un conjunto de rasgos semánticos como {animal, cuadrúpedo, mamífero, tiene hocico, ladra, etc}. Se sigue, entonces, que saber el significado de *perro* supone saber el significado de {animal, cuadrúpedo, mamífero, etc}. Si alguien no sabe qué es {animal, cuadrúpedo, mamífero, etc}, entonces, por definición, no sabe lo que es *perro*. Hagamos, a continuación, un pequeño experimento mental. Pensemos en un niño que está aprendiendo una lengua, digamos el castellano. En algún momento aprenderá el significado de *perro*. Detengámonos en ese momento de su aprendizaje y preguntémosnos: ¿el niño aprende el significado de *perro* antes o después que el significado de *animal*? Sin duda, antes. ¿Antes que *cuadrúpedo*? Ciertamente. ¿Antes que *mamífero*? Con seguridad. Entonces, el niño aprende el significado de *perro* antes de aprender el significado de cada uno de los rasgos semánticos que supuestamente lo componen. Por lo tanto, la teoría del haz de rasgos es falsa. Q.E.D. Hasta hoy, no conozco ningún argumento que levante esta refutación. Ha habido intentos de rescatar esta teoría (debilitándola, como cuando se dice que uno debe saber solamente *un cierto ponderado* de rasgos), pero todos estos intentos han sido inútiles. El encanto de esta teoría se explica por otra razón. La teoría del haz de rasgos es correcta, pero no del significado. Decir que un perro es un animal, cuadrúpedo, mamífero, etc., es sin duda correcto, pero no es parte del *significado* de *perro*, sino de nuestro conocimiento del mundo. Es decir, la teoría del haz de rasgos es verdadera de nuestro conocimiento enciclopédico (ese que nos permite resolver crucigramas), pero no de nuestro conocimiento lingüístico. En fin, no echaré más sal en la herida.

Regreso a mi tesis central: *el significado no pertenece al orden simbólico*. Otra forma, retóricamente más dramática, de formular la misma tesis es decir: *el significado no pertenece al lenguaje*. Pero esta formulación, a pesar de que creo que es esencialmente correcta, es bastante más equívoca que la anterior. Mantengo la tesis original, entonces: *el significado no pertenece al orden simbólico*. Esto supone a su vez una especie de desconocimiento. Es decir, pensábamos que estaba ahí, pero no lo está. Debo, entonces, encontrarle un lugar al significado. Y debo también

proceder a elucidar al menos los conceptos de significado y de orden simbólico. Para hacerlo voy a echar mano de un tercer concepto que desempacará la tesis de una forma más inteligible: el concepto de *signo*.

Hay dos reflexiones fundamentales en el origen occidental de la noción de signo. Una es la de Platón, quien no pensó el signo como tal, sino que más bien pensó en la noción de lenguaje; por un lado, para discutir su origen (*Cratilo*) y, por otro, para examinar la estructura de las proposiciones (*Sofista*). Es cierto que hay pasajes en los que una cierta noción de signo se desliza tácitamente, por ejemplo en la discusión sobre *convención* en *Cratilo*. (Hay otro pasaje que no he logrado ubicar en el que Platón habla de la relación entre un mapa y su territorio, tema sobre el que Borges escribió imaginando un mapa indistinguible de su territorio.) La noción que se desliza es justamente la que le permite a Platón tomar la antigua raíz sánscrita *weid-* y volverla invisible (aunque evidente). Esto es lo que se llama, literalmente, *ocultar la evidencia*. Esto que en Platón es un presupuesto tácito en lo que se refiere al signo se volverá una teoría articulada, poco después, con los estoicos. Los estoicos producen la segunda reflexión fundamental sobre el signo y su primera teoría plenamente articulada.

El ámbito del signo es la retórica. A los estoicos les interesó estudiar cómo era posible inferir algo no perceptible a partir de algo perceptible. Por ejemplo, inferir un pie a partir de una huella, o fuego a partir de humo, o vergüenza a partir de rubor. Estos son los albores de la teoría de la representación. Un signo es *algo que toma el lugar de algo*. Un eficaz *quid pro quo*. Los estoicos se dieron cuenta de una propiedad fundamental de la representación: la representación es asimétrica. Si X representa a Y, entonces Y no representa a X. Si el rubor representa a la vergüenza, esta no representa al rubor. Peirce es la encarnación moderna de esto. Noten que digo Peirce y no Saussure, porque la importancia de Saussure reside precisamente en rebelarse contra esta tradición de signo. Volveré sobre esto en un momento. Pero los estoicos tenían un problema: ¿cómo es que algo puede representar algo? Incluyeron entonces la noción de significado, que llamaron *lekton* ("lo decible"). El *lekton* era aquello que *subsistía* al nombre, era el único aspecto inmaterial de la significación, el cemento que relacionaba al nombre con el objeto designado.

Con estas ideas, el destino semiótico de los siguientes dos mil años estaba sellado. La noción de representación asimétrica, es decir,

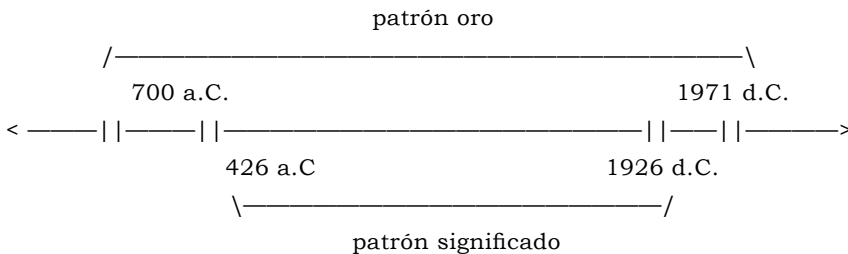
la noción de que si X representa a Y entonces Y no representa a X, introduce de contrabando la noción de *canje*. Una vez que, mediante la relación de representación, pasamos de X a Y, podemos desechar X y quedarnos con Y. Existe un intercambio efectivo. Este intercambio se generalizó: no solamente canjear el nombre por la cosa, sino cambiar el nombre por el *lekton*, el significado. Este canje, que originalmente reside en la noción estoica de signo, fue el que sedujo a San Agustín, quien lo generalizó a su vez en su noción de lenguaje. San Agustín es el que une las dos reflexiones fundamentales, la de Platón y la de los estoicos. En *De Dialectica* San Agustín escribe explícitamente: “Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit” (*De Dialectica*, V). Un signo es algo que se presenta a sí mismo a los sentidos y como algo distinto a sí mismo a la mente. Que esta idea sea fácilmente articulable luego en términos del dualismo cartesiano de cuerpo y alma es mérito posterior de Arnauld, de Nicole y de los gramáticos de Port-Royal. J-C Milner tiene un admirable relato sobre todo esto en su *Periplo estructural*.

Quiero detenerme aquí para sugerir un escenario que revela la importancia de estas nociones para lo que comúnmente se llama “metafísica occidental”. La noción de representación asimétrica evoca un proceso económico.

Como sabemos, el valor de una moneda está atado a algo externo a ella, por ejemplo, a algún metal precioso como lo fue el oro en su momento. Pero esto no fue siempre así. Con las primeras monedas el valor-oro de una moneda era intrínseco a la moneda misma. La moneda llevaba en sí la cantidad de oro que ella representaba y era cuestión de pesarla para determinar su exacto valor. Si se quiere, las monedas no son signos, sino meros instrumentos de intercambio. Si se quiere, las monedas se representaban a sí mismas. Herodoto refiere en sus *Historias* (I.94) que las primeras monedas que fueron acuñadas (denominadas *electrones* por su brillo ámbar) aparecieron en Lydia hacia el 700 a.C. y eran una aleación de cuatro partes de oro y una de plata. Literalmente, el electrón valía su peso en oro (y plata). Más adelante, la moneda comenzó a representar oro extrínseco, es decir, guardado en otro sitio, en un banco o en una institución financiera. La moneda se convirtió en una promesa de pago. Es decir, ahora sí en un signo, en algo que está en lugar de algo. La idea es meridianamente clara: el valor de una moneda depende (dependía, como se sabe) de la cantidad de oro que la respalda.

Esto es lo que en su momento se denominó el *patrón oro*. Una vez entendida su lógica, el patrón oro hace posible una serie de operaciones importantes: inflación, devaluación, emisiones inorgánicas, tasas de encaje, moneda falsa.

Menciono el fenómeno económico porque es posible establecer el símil lingüístico sin muchos ajustes. Lo que quiero plantear es que paralelo al patrón oro existe algo que podemos llamar el “patrón significado”. La característica fundamental del patrón significado es (paralela a la del patrón oro) la siguiente: el valor de una palabra depende de la cantidad de significado que la respalda. Este paralelismo propuesto quiere dar a entender, por un lado, una cierta independencia de ambos patrones entre sí, pero, por el otro, un sorprendente cuasi-traslapo cronológico entre ambos. Aún concediendo que orígenes precisos son imposibles de rastrear, uno puede bosquejar una época para el patrón oro que va del 700 a.C. (ateniéndonos al informe de Herodoto, o tal vez un poco después hasta que el valor de una moneda pasa a ser extrínseco) hasta el 1971 d.C. (fecha en la que Nixon disolvió el patrón oro). ¿Qué fechas podemos dar para el “patrón significado”? Nuevamente, las fechas son relativamente arbitrarias. Sugiero 426 d.C. para su inicio y 1926 para su fin. El 426 d.C. es la fecha de la primera representación del *Edipo rey* de Sófocles. Las razones para esto aparecerán pronto. La fecha de 1926 es la de la primera representación del *Turandot* de Puccini. Hay una cierta simetría en todo esto: lo que Sófocles abre y Puccini cierra está vinculado al papel del enigma (de la advinanza).



Hay tres propiedades que rigen el patrón significado: a) la primacía del significado sobre el nombre (esta es la noción de *canje*), b) la primacía del Sujeto sobre el Predicado, c) la primacía de lo verbal sobre lo visual. No voy a poder desarrollar todo esto aquí, solamente la primera propiedad.

Pero cada propiedad es subvertida en su momento. La primera por Lacan, la segunda por Frege y la tercera por Baudrillard.

Sin duda, sí hay un antes y un después del patrón significado. Indagar por los patrones que rigen los destinos del lenguaje antes y después del patrón significado no es trivial. Pero podemos especular. No aquí ni ahora, sin embargo, aunque en breve sugeriré una forma de *encamar* (empleo el neologismo bélico americano del *embedding*) el patrón significado dentro de una teoría más amplia.

Regresemos al signo. Ya estamos en 1911 cuando Saussure concluye su tercer seminario. Saussure morirá dos años después. Como he dicho, el quiebre saussureano consiste en elaborar una teoría del signo que no es representacional y que no es asimétrica. El signo de Saussure se elabora en dos pasos. Primero, deja de lado el objeto designado de los estoicos. Segundo, hace del nombre y del significado (en sus términos, el significante y el significado) *consecuencias* del signo. Es decir, ahí donde los estoicos partían de dos cosas y se planteaban cómo era que dos cosas podían estar relacionadas por una cierta relación que llamaron representación, Saussure partió de una sola cosa, el signo, y solamente bajo análisis produjo una distinción dentro del signo: el significante y el significado. Esto es lo que Hjelmslev intuyó cuando dijo que el signo era anterior a sus partes. Este segundo paso tuvo un aditivo importante: la relación fundamental entre el significante y el significado no es asimétrica sino recíproca. En otras palabras, no hay *canje* posible entre uno y otro. No hay significante sin significado, ni significado sin significante.

Pero el sistema saussureano contenía una desestabilidad estructural básica. Si bien la noción de significante podía ser elucidada razonablemente a través de la noción de “imagen acústica”, la noción de significado no se aclaraba en nada diciendo que era un concepto (pero un “concepto lingüístico”, no psicológico) o una idea. Es decir, el significado saussureano se volvió inaprensible. Esto decidió dos vertientes: una que se abocó a darle contenido a este enigma del significado y otra a hacerlo dependiente del significante. La primera vertiente dio lugar (¡ay!) a la teoría del haz de rasgos (y a varias teorías semejantes en espíritu). La segunda fue la teoría de Lacan.

Zizek dijo que la única manera de “salvar a Hegel” es a través de Lacan.

Aquí ya hay que tener cuidado porque las dos figuras de arriba no son dos formas distintas de dibujar la misma entidad, a saber, el signo lingüístico. En verdad, no se trata de la misma entidad. Lo que en Saussure es un objeto (un objeto conceptual, pero un objeto delimitado a fin de cuentas), es una función en Lacan, es decir, una variable cuyo valor depende, a su vez, de valores variables. Lacan la expresó de la siguiente forma:

$$(4) \quad f(S) \text{ 1/s}$$

que ciertamente termina simplificándose como (S/s), pero no como signo (es decir, no como una entidad), sino como función. Limpiar esta diferencia no es un mero ejercicio formal, y tanto no lo es que ella constituye la primera subversión de Lacan.

La segunda subversión es mejor conocida. Lo que en Saussure está escrito con todas sus letras sobre la barra, se reduce en Lacan a una minúscula cursiva bajo ella. El signo está constituido entonces por una cadena de Significantes que se desplazan sobre el riel de la barra, bajo la cual una cursiva en minúscula ocupa el lugar que creemos es el lugar del significado. Al menos, ese era el lugar donde estaba el significado en el signo de Saussure. Esta es la segunda subversión. Pero, ¿qué es lo que hay ahí, debajo de la barra? Y, además, ¿dónde es ahí?

Ahora bien, estas dos subversiones ya son parte de la herencia cultural de Occidente. De acuerdo a la definición convencional del signo, este es un significante y un significado. Pero ese ya no es el signo de Saussure, sino el de Lacan. La subversión que consiste en colocar al Significante sobre el Significado, es decir, que consiste en hacer depender al significado del significante, ya casi se ha perdido hoy en día. Estas dos subversiones, sin embargo, no son suficientes para deducir todo lo que debiera deducirse de ellas y dejan, por lo tanto, un remanente inexplicado y, de cierta manera, incómodo. Por ejemplo, tesis tan fundamentales como la tesis lacaniana de que *no hay metalenguaje*, que no es una tesis puramente analítica sino también lingüística y filosófica, no se sigue, tal como uno esperaría que se siga, de estas dos subversiones. Tampoco se sigue la cuestión del fin del desplazamiento que, nuevamente, no es sólo una cuestión analítica, sino también lingüística y filosófica, cuya contraparte es la cuestión del fin de la frase (o, siguiendo

a Wittgenstein, del fin de las preguntas, del fin de la duda). En otras palabras, la pregunta ¿qué detiene a la metonimia? tiene un eco perfecto en la pregunta ¿qué detiene a la frase? Conocemos las respuestas oficiales: un punto de almohadillado y un punto aparte, respectivamente. Wittgenstein diría: “Ud. necesita razones para seguir dudando”. Recuerden la famosa anécdota en la que se le pregunta a Wittgenstein ¿por qué las aves se posan sobre los cables de teléfono?, y su respuesta: “Bueno, tienen que posarse en algún lugar ¿no?”. Pero, aun así, tenemos la sensación de que esto no hace sino posponer otra respuesta, quizá más fundamental.

Parte de la incomodidad del remanente se refleja en una pregunta cuya legitimidad queda en entredicho una vez aceptadas las re-interpretaciones aludidas. La pregunta es ¿dónde está el signo; en el Simbólico, en el Imaginario? Antes de responder, debemos protegernos contra un silogismo recurrente que es formalmente impecable, pero materialmente equívoco. El silogismo reza así: si el lenguaje pertenece al orden Simbólico y el Signo pertenece al lenguaje, *entonces* el Signo pertenece al orden Simbólico. Ese es un juego de manos. En “Instancia de la letra” Lacan resuelve el truco. Lacan se pregunta: *¿es el Sujeto del significante el mismo que el Sujeto del significado?* Y como para enfatizar la importancia de lo apenas dicho agrega: *Esa es la cuestión*. Pero *esa* es una cuestión que él ya había resuelto en su seminario sobre las psicosis. Ahí dijo: *el significado pertenece al Imaginario*. Por lo tanto, los dos sujetos no son los mismos. En realidad, estirando un poco todo esto, uno es un Sujeto y el otro un Yo.

Digámoslo pues de una vez. La tercera subversión de Lacan, el remanente incómodo que las dos subversiones anteriores no abordan, consiste en expulsar al significado del orden Simbólico. Esa es la tesis que estoy tratando de elucidar.

Cuando Lacan se hizo la pregunta de si el Sujeto del significante era el mismo que el Sujeto del significado, él la explicó en términos de “el que habla” y de “aquello de lo que se habla”. Lacan dice: el que habla de sí no es el mismo que el sí del que habla. Pero esto puede generalizarse de la siguiente manera: no hay referente que es, si uno lo recuerda, un lema saussureano: no hay representación en el signo. Solo que Lacan está radicalizando el “no hay referente” hacia el “no hay significado”. No hay nada, entonces, bajo la barra o, más bien, lo que hay es un

vacío, una *extimidad* como dice su ya célebre neologismo. Cada vez que hay una estructura simbólica, esta está estructurada alrededor de un vacío, de una forclusión alrededor de cierto significante. Ninguno en especial, y esto es importante. No hay, después de todo, por qué privilegiar al Falo, o si lo prefieren, el Falo es solo el nombre de aquello que falta, y que se va vaciando con cada desplazamiento de la cadena significante, cualquier cosa que esto que falta sea.

Es muy fácil comenzar un desplazamiento desbocado en este punto. Es muy fácil anarquizar la cadena de significantes hasta extremos metastásicos. Pero esto no es, al menos no parece ser, lo que Lacan tenía en mente. Después de todo, *hay* referentes y *hay* significados. Solo que los primeros no pre-existen a la cadena de significantes sino, por el contrario, son un macerado, un residuo de dicha cadena y los segundos, o son Significantes ocupando una cierta posición en la función del signo antes descrita, o son objetos saussureanos creados por el Imaginario como fantasías del Sujeto. En todo caso, ni los referentes ni los significados habitan el orden Simbólico.

Tomemos esto en serio tal como lo hizo el propio Lacan y otros después de él: el significado pertenece al Imaginario. No existe en el orden Simbólico. En el orden simbólico no hay más que Significantes. Más precisamente: el significado solamente existe como contrapartida imaginaria de una cadena significante. Y es totalizante (inclusive visualmente totalizante tal como la imagen del signo heredada de Saussure evidencia; podríamos repetir con Wittgenstein “una imagen nos mantuvo cautivos”) porque detiene el desplazamiento al servicio de una unidad imaginaria. Es decir, solamente existe como todo encerrado en sí mismo. El signo saussureano es lo que le ocurre al signo lacaniano una vez que se ha detenido el desplazamiento. Pero ese objeto así construido no es obra del orden Simbólico, sino del Imaginario y se construye por oposición al Otro. Es así, pienso, que se deduce la tesis de que *no hay metalenguaje*: no hay A-mayúscula, no hay Otro, del lenguaje. El Otro se encuentra en el espejo. El lenguaje no tiene espejo, eso es lo que significa *no hay metalenguaje*.

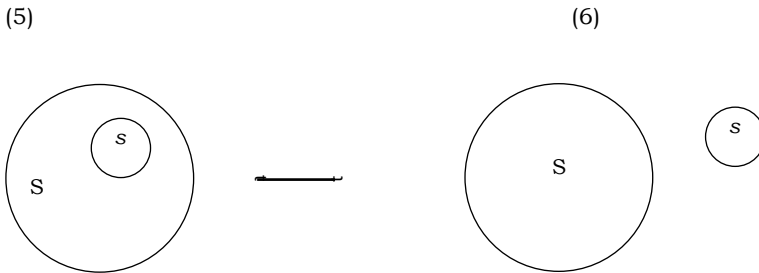
Daré un ejemplo que apreciarán. Es el caso de Edipo al que prometí referirme. En el Seminario VIII (La Transferencia, 1960-61) Lacan observa que de todos los mitos en los que un hombre mata a su padre y se acuesta con su madre conocidos en la época de Freud (y al parecer

no eran pocos) este elige el de Edipo porque en él hay un dato fundamental: Edipo *no sabe* que ha matado a su padre y que se ha acostado con su madre. Sin duda, este dato (o su desconocimiento) es indispensable tanto para la economía de la obra de Sófocles como para la de Lacan. Pero hay otra cosa que Edipo no sabe y que es tanto o más importante que el desconocimiento anterior: quiero proponer que Edipo tampoco *sabe* la solución al enigma de la Esfinge. Y esto contra todo pronóstico puesto que, aparentemente, fue el saber la respuesta lo que le habría abierto las puertas al reino de Tebas y al lecho materno. Re-examinemos brevemente el encuentro entre Edipo y la Esfinge (encuentro que, como sabemos, no aparece en *Edipo rey*, sino que es presupuesto por la obra). La Esfinge pregunta “¿qué tiene cuatro pies al amanecer, dos al mediodía y tres al atardecer?” –o alguna versión semejante. La Esfinge ya se ha engullido a varios tebanos menos imaginativos hasta que llega Edipo. Edipo da la respuesta, dice “el hombre”, y acto seguido la Esfinge se arroja de lo alto de la columna en la que está postrada, forma de suicidio por lo demás bastante peculiar para un ser alado, sellando así lo que tomamos por la respuesta correcta. Al menos, los tebanos así lo toman y recompensan a Edipo con el reino y con Yocasta. Pero la pregunta es: ¿cómo sabemos que esa es la respuesta correcta? ¿Cómo lo sabe Edipo? ¿Cómo lo saben los tebanos? ¿Cómo lo sabe nadie?

Noten el paralelo con el signo saussureano. El enigma de la Esfinge funciona como un significante en busca de un significado. Más exactamente, la Esfinge exige no un significado, sino *el* significado; no una respuesta, sino *la* respuesta, algo que complete el signo oval. La Esfinge no pide una cadena de Significantes que más o menos se sigan del Significante anterior (algo que continúe la cadena), sino algo que detenga la metonimia de cualquier respuesta posible para alzarse como *la* respuesta correcta (*el* significado que finalmente *corresponde* y completa el signo). Cora Diamond (“Riddles and Anselm’s riddle”) se ha encargado de demostrar que no hay método para descubrir *la* respuesta de un enigma o acertijo (y esta es la diferencia con un problema aritmético, por ejemplo “¿cuánto es $13 + 9$?”). En otras palabras, la pura cadena significativa no desemboca (“naturalmente”) en un significado. El puro orden Simbólico no termina en un significado, porque, en verdad, no termina nunca. Hace falta un espejo para detener la búsqueda, un Otro. Esa es la posición de la Esfinge, que no responde verbalmente sino con actos. Aquí lo

importante es darse cuenta de que es la Esfinge quien decide cuál es la respuesta al enigma (la única capaz de detener que vengan otras respuestas) y no ninguna lógica propia del significante. Es el Otro quien produce la posibilidad de un significado integrado y totalizante, que es la imagen del mero signo saussureano. Obsérvese de paso la belleza de la solución de Sófocles que hace engeguecer a Edipo al final de la obra, es decir, que le cierra el camino al Imaginario y a la producción de un significado posterior. Esa es la ruina de Edipo: su expulsión de Tebas es simétrica con la expulsión del significado del orden Simbólico.

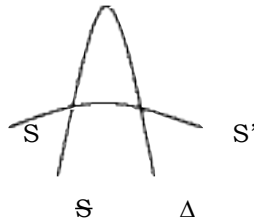
Mordisqueo ahora los bordes de la filosofía, pero muy brevemente, con gran temor, y desde afuera. Cuando Lacan se preguntaba si el Sujeto del Significante es el mismo que el Sujeto del Significado, no solo estaba recusando el sistema aristotélico de la verdad como correspondencia (y otras versiones del mismo como la correspondencia entre Significante y Significado), sino también las relaciones entre ser y pensar derivadas del *cogito* cartesiano. Para hacerlo, Lacan se replantea la cuestión preguntándose si dicha relación es concéntrica o excéntrica (“La instancia de la letra”).



Ni una ni otra, y esto porque la intersección entre pensar y ser (o entre Significante y Significado) es vacía (a diferencia de la propuesta cartesiana que hace de la intersección el lugar donde el ser es y la prueba de su existencia). Si los significados parecen trufados (*truffée* es el término empleado por Lacan) en el Significante, como se sugiere en el Seminario XX, esto se debe a que las trufas las coloca el Imaginario en las extimidades generadas por el Simbólico. Al vaciar la intersección, Lacan revela que el inconsciente no tiene ser, y de paso, supongo, que el Yo (diferente del Sujeto) es un mal camino hacia el inconsciente, tal como lo sugiere Fink en su *Lacan to the Letter*.

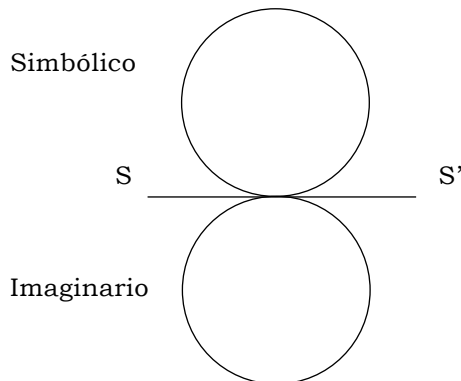
Lacan es muy coherente en este aspecto, es decir, en la expulsión del significado del orden Simbólico. Si ustedes toman cualquiera de los grafos del deseo (por ejemplo, los que aparecen en su texto “Subversión del Sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”), aun si toman el más simple, ustedes encontrarán repetida esta expulsión.

(7)



El vector diacrónico S-S' (que va de izquierda a derecha) no es sino la figuración del deslizamiento de dos Significantes. Compárese con el signo lacaniano (en (2)). Lo que hay debajo de ese vector pertenece al orden Imaginario. Recuérdese que la posición del Sujeto tachado (S; me pregunto, ya tipográficamente, si tachar al Sujeto con una barra horizontal no es más descriptivo que tacharlo con la barra diagonal como lo hace Lacan) se vuelve la posición de I(O) (la Imagen del Otro) en los grafos siguientes. Es aquí donde se juega la suerte del significado. La barra saussureana se ha vuelto una tangente que besa los órdenes Simbólico e Imaginario.

(8)



Solo que esta tangente adquiere insospechado grosor cada vez que detenemos la cadena significante para atrapar (en el imaginario) esto que parece ser un significado.

Estas tres subversiones lacanianas tomadas en conjunto (la modificación de la topología del signo, la inversión de sus partes y la expulsión del significado del orden Simbólico) se aproximan, ahora sí, a lo que Milner denomina el *hiperestructuralismo* de Lacan, cuya nota característica es su reducción minimalista. Puesto de otra forma, todo estructuralismo basado en oposiciones binarias (y por definición y para cualquier sentido práctico, todo estructuralismo está basado en dichas oposiciones), conlleva una inestabilidad sistémica. Lacan hizo estallar la inestabilidad inherente al sistema Significante/significado y la resolvió con su tercera subversión, es decir, reduciendo el orden Simbólico a la lógica del Significante. La misma reducción puede operarse con las otras, igualmente famosas, oposiciones saussureanas: sintagma/paradigma, metonimia/metáfora, habla/lengua... En cada caso estas reducciones se resuelven en favor del primer término y expulsando al segundo del Simbólico. Repárese en todo esto, sin embargo, que expulsión no significa desaparición, sino recolocación en otro orden. No estamos haciendo desaparecer al significado. (Ese truco supondría la baudrillardización de Lacan.)

Había dicho que la única manera de “salvar a Saussure” era a través de Lacan... y de Chomsky. Ya casi termino y no he hablado de Chomsky. En realidad, he estado hablando de Chomsky todo este tiempo. Dos ejercicios se imponen: uno es el de homologar la nomenclatura y decir que X en Lacan corresponde a Y en Chomsky. Esto se puede hacer, pero en el pasado solamente ha servido para ornamentar y detectar curiosidades y no para entablar un diálogo más fructífero. Pero se puede y se debe hacer. Por ejemplo, las tres subversiones lacanianas tienen correlatos explícitos en la teoría chomskyana, tal como el siguiente cuadro quiere exhibir sinópticamente:

(9)

	LACAN	CHOMSKY
Primera subversión	La barra como riel	La derivación
Segunda subversión	La supremacía del Significante	La autonomía de la Sintaxis
Tercera subversión	La expulsión del significado del orden Simbólico	El carácter periférico de la Interpretación Semántica

Desempacar las correspondencias en detalle es una tarea indispensable, pero es una tarea que requiere más tiempo del que dispongo aquí. Simplemente las anoto. El segundo ejercicio que se impone es preguntarse ¿para qué enganchar a Lacan con Chomsky para “salvar a Saussure”? ¿Por qué ponerlos en relación, más allá de detectar coincidencias, parecidos, y ceder a cierta moda intelectual?

En la década del 90, Chomsky inaugura su nuevo modelo de teoría lingüística, el *Programa minimalista*, que él mismo denomina un *Programa* más que una teoría plenamente desarrollada. Su objetivo es explicitar la facultad de lenguaje en un sentido estricto. Lo del “sentido estricto” alude a la misma *reductio ad minimum* que animaba al hiperestructuralismo lacaniano, es decir, reducir a lo conceptualmente necesario los mecanismos del lenguaje. La reducción chomskyana culmina, sorprendentemente para cualquiera que haya leído *La interpretación de los sueños*, en lo que Chomsky considera los dos mecanismos fundamentales de la facultad de lenguaje, que el propio Chomsky llama: ¡condensación y desplazamiento! Es decir, los mismos dos mecanismos que Freud casi cien años antes había atribuido a los procesos primarios. Exagero muy levemente para dramatizar; Chomsky no emplea el término “condensación”, sino el de “fusión”, pero el mecanismo es el mismo. En cuanto a desplazamiento, el término y su trabajo son idénticos.

Sospecho que alguno de ustedes ya ha hecho una deducción rápida: para Freud el lenguaje pertenece a los procesos secundarios. Si Chomsky dice que los dos mecanismos fundamentales del lenguaje son condensación y desplazamiento, el enganche se rompe. Es cierto. Primero, noten que esta distinción entre procesos primarios y secundarios

ya se rompe con Lacan. Segundo, para Chomsky el lenguaje (lo que comúnmente entendemos por lenguaje) es un proceso secundario, es decir, no pertenece a la facultad de lenguaje “en sentido estricto”. La *reductio* chomskyana ha expulsado al lenguaje de su facultad y solamente se queda con ella, como facultad, o más precisamente como un mecanismo computacional que opera sobre Significantes. Por eso, Chomsky puede darse el lujo retórico de afirmar: *no hay lenguaje*.

No hay lenguaje (Chomsky) y *no hay metalenguaje* (Lacan) aluden entonces a lo mismo: a que tanto en el sistema chomskyano como en el lacaniano no hay, para decirlo en los términos del segundo, espejo simbólico.

Concluyo entonces con la respuesta al segundo ejercicio: ¿por qué enganchar a Lacan con Chomsky? En términos más directos, ¿por qué se necesitan? La respuesta proviene de una cuestión ya mencionada y que es medular tanto para el análisis como para la lingüística. ¿Por qué termina el análisis? ¿Por qué se detiene el desplazamiento? ¿Por qué concluye la frase? Estas tres son la misma pregunta. Una respuesta inmediata podría articularse en términos de “concesiones” que lo Simbólico le hace a lo Imaginario (en términos lingüísticos: que la sintaxis le hace a la interpretación semántica). Pero esta es solo la primera respuesta y no soluciona el porqué de estas concesiones. Después de todo, una computadora podría encarnar (o electronizar) un cierto orden Simbólico, aunque no uno Imaginario.

La segunda respuesta confronta la cuestión de estas “concesiones”. Hay dos contrapesos al desenfreno metonímico, uno que proviene de la lingüística y otro del análisis. El contrapeso lingüístico es lo que Chomsky denomina la adecuación explicativa. Es decir, todo está muy bien y el desplazamiento interminable suena muy animado y estetizante, pero si no se detiene no hay forma de aprender una lengua. Lo que cualquier teoría del lenguaje debe explicar es la cuestión de la adquisición del lenguaje. De ahí la importancia de la frase. El contrapeso analítico es la clínica. Es decir, todo está muy bien y el desplazamiento interminable suena muy animado, pero si no se detiene no hay forma de aprender un síntoma. Lo interesante es que no solamente ambas teorías emplean estos contrapesos, sino que los seres humanos, y sus innumerables inconscientes, aparentemente también.

Lo cual nos deja de bruces con la tercera propiedad subvertida de lo que he llamado el patrón significado, la tensión entre los órdenes visual y verbal. Adorno se había preguntado: ¿cómo era posible seguir escribiendo después de Auschwitz? La segunda mitad del siglo XX le respondió con venganza. Nunca se escribió más. Es como si las palabras hubieran sobrevivido mejor que nada a la tragedia. Y, sin embargo, hay un fondo en la memoria visual que sí ha sido afectado. Como si las imágenes confirmaran, en su precaria supervivencia, el lugar donde reside el significado. Si alguna tarea se abre a la residencia del significado en el orden Imaginario es la de explicar este quiebre entre lo verbal y lo visual. Nosotros tenemos un ejemplo admirable. La Comisión de la Verdad y Reconciliación ofrece dos informes al final de sus tareas: uno verbal y uno visual. Las historias que cuentan son muy distintas. Entre ellas se abre un abismo sobre el que construimos puentes muy precarios, si acaso nos preocupamos en construirlos. La peor consecuencia de la admirable muestra *Yuyanapaq* ha sido esa reacción repetida de que “las imágenes hablan por sí solas”. Ahora sabemos que no lo hacen. Que son ventrílocuos del orden verbal. Pero la creencia de que sí lo hacen, de que “las imágenes hablan”, parece ser la excusa perfecta que nos exime de decir nada sobre el informe verbal. Esa es otra forma de no querer hablar, de no querer decir, de la imagen como coartada, de querer huir de un orden simbólico que ya no reconocemos como defensa ante, ni como elucidación de, lo real.

Es buena cosa que el significado ya no sea lo que era antes. Pero su nueva ubicación impone también una ética distinta.