Pensamiento al margen

Revista Digital de Ideas Políticas

Número 12. Lingüística materialista (2020)

Lingüística materialista
Homenaje a Augusto Ponzio

Pedro Fernández Riquelme (coord.)

Pensamiento al margen

Pensamiento al margen. Revista Digital

Número 12. Lingüística materialista (2020)

Director / Editor: Pedro Fernández Riquelme (Universidad de Murcia)

Comité Editorial / Editorial Board:

David Soto Carrasco (Universidad de Murcia, España), Domingo Centenero de Arce (Coordinador del Seminario Floridablanca, España), Francisco Vicente Gómez (Universidad de Murcia, España), Gerardo Muñoz (Lehigh University, USA), Javier Noble Antas (Universidad de Murcia, España), Jeison Osvaldo Martínez Leguízamo (Universidad de Murcia, España), José Francisco Bellod Redondo (Universidad de Murcia, España), Juan Carlos Pagán Motos (Universidad de Mykolas Romeris, Lituania), María del Carmen Solano Báez (BUAP, Puebla, México), Manuel Lario Bastida (In memoriam, Grupo Estudios Críticos sobre la Comunicación [ECCO], Universidad de Almería, España), María García Pérez (Universidad de Granada, España), Juan Manuel Zaragoza Bernal (Universidad de Murcia, España), Aldo Fresneda Ortiz (Universidad de Murcia, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Alicia Morales Ortiz (Universidad de Murcia, España), Antonio Gómez Villar (Universidad de Barcelona, España), Beatriz Gallardo Pauls (Catedrática de Lingüística, Universidad de Valencia, España), Diana Carolina Pérez Mendoza (Universidad Central de Venezuela, Venezuela), Esperanza Morales López (Universidad de La Coruña, España), Henry Torres Vásques (Universidad Gran Colombia, Colombia), Javier Franzé Mundanó (Universidad Complutense de Madrid, España), Jorge Costa Delgado (Universidad de Cádiz, España), Juan Pablo Tomé Mateo (Pace University, New York, USA), Marco Aranda Andrade (Universidad de Nuevo León, México), Peter Baker (University of Stirling, UK), Manuel García-Castellón (University of New Orleans, USA), Natalia Moraes Mena (Universidad de Murcia, España), Óscar García Agustín (Universidad de Aalborg, Dinamarca), Sergio Villalobos Ruminott (Universidad de Michigan, USA), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), Sonia Madrid Cánovas (Universidad de Murcia, España), Teresa Oñate y Zubia (Catedrática de Filosofía, UNED, España), Yunuen Gómez Ocampo (University of California, Santa Barbara, USA), Manuel Artime Omil (UNED, España), Juan Ramón Goberna Falque (Universidad de Murcia, España).

ISSN 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Pensamiento al margen es una revista **evaluada** por

Los contenidos de la revista *Pensamiento al margen* han sido **incluidos** en

La revista *Pensamiento al margen* está **catalogada** en

Pensamiento al margen. Revista Digital

Número 12. Lingüística materialista (2020)

Lingüística materialista

Introducción. *Augusto Ponzio*……..... iv

Artículos

Vološinov, el materialismo y la filosofía marxista del lenguaje. *Patrick Seriot*……. 2

Cuerpos y signos. Para una tipología de la materialidad semiósica. *Susan Petrilli*……...…… 20

Una historia para la Lingüística Materialista. *Pedro Fernández Riquelme*……. 34

Desalienar el ACD: Una revisión de la noción de ideología para devolver la crítica marxista al Análisis Crítico del Discurso. *Rocío Flax y Maite Martínez Romagosa…* 54

Del lenguaje a la escucha. *Antonio Méndez Rubio*……. 67

¿Durkheim, Pareto o Marx? Para un debate sobre "hecho social", "marginalismo" y "valor" en la lingüística de Ferdinand de Saussure. *Giorgio Borrelli*…….. 78

Ecolingüística y la nueva lucha de clases: contra la especie dominante. *Diego Forte*…… 90

Norman Fairclough y el Análisis Crítico de Discurso: armas para una Lingüística Materialista. *Diego Palacios*……. 103

(Re)leer Pêcheux hoy. El problema del *décalage* en la teoría materialista del discurso. *Mara Glozman*……. 117

Miscelánea

Las *Purificaciones* de Apolo: revolución, ritual y mito en Empédocles de Akragas. *David Hernández Castro*……. 135

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. iv-xiv.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Introducción

Augusto Ponzio
Universidad "Aldo Moro" de Bari (Italia)[*]

Para Iris M. Zavala, intérprete atenta del "pensamiento dialógico" de Mijaíl M. Bajtín en la vida y en la literatura.

Quiero dar las gracias por haber recibido el honor de que este número, titulado *Lingüística materialista*, esté dedicado a mis trabajos, y así lo manifiesto, reconociendo a su coordinador, Pedro Fernández Riquelme, y a todos los que en él participan.

Aprecio especialmente el tema de este número. A él he dedicado gran parte de mi reflexión. Mis "maestros", "maestros de signos y constructores de paz" (es el título de la próxima entrega [XXXI, 24] de la colección que dirijo, "Athanor, Semiotica, Filosofia, Arte, Literatura"), con los que mantuve "encuentros de palabras" (es el título de un número anterior de la misma colección [14, 2011]), son, en el orden en que han orientado mi investigación hacia una "lingüística materialista": Emmanuel Levinas, Ferruccio Rossi-Landi, Adam Schaff, Mijaíl Bajtín, Charles Sanders Peirce, Charles Morris y Thomas A. Sebeok. También debo citar a Julia Kristeva, a su libro *Le langage, cet inconnu* (cf. 1982).

Mi interés en el lenguaje y la lingüística deriva de la lectura, en primer lugar, de *Totalité et infini* (1961) de Levinas – cuyo subtítulo es *Essai sur l'extériorité*, es decir, según mi interpretación, "Ensayo sobre la materialidad" – después de *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968) (*El lenguaje como trabajo y como mercad*o) de Ferruccio Rossi-Landi.

Antes, Adam Schaff (1965), en analogía con la expresión de Marx, "fetichismo de las mercancías", había utilizado la expresión "fetichismo de los signos" para indicar todas aquellas teorías del lenguaje y de los signos según las cuales el significado se describe como una relación entre signos, entre los signos y el código, entre el signo y el objeto, etc., teorías que pierden de vista el hecho de que básicamente la relación del signo es una relación entre hombres que se comunican dentro de situaciones sociales históricamente determinadas. La conveniencia de establecer una relación entre el "fetichismo de las mercancías" y el "fetichismo de los signos" se ve confirmada sobre todo al considerar la teoría del valor lingüístico del *Curso* de F. de Saussure (completamente distinto del Saussure de sus propios escritos: cf. Ponzio 2019b), que, cuando relaciona la lingüística y la economía por ser "ambas ciencias de los valores", pues toma como modelo la teoría de la "economía pura" de la escuela de Lausana (Walras y Pareto) y reduce el valor del signo al intercambio entre el signo y los demás

Recibido: 27 de abril de 2020 / Aceptado: 30 de abril de 2020.
[*]augustoponzio@libero.it

signos en el interior del sistema lingüístico, separándolo de las estructuras y de los procesos sociales de la producción lingüística.

El proprio Marx, que en los últimos años de su vida se dedicó intensamente al estudio de las matemáticas puras y, más concretamente, del cálculo diferencial, había demostrado que el "misterio" de las entidades infinitesimales del cálculo diferencial, como el "misterio de las mercancías", puede desentrañarse solo si nos remontamos a las operaciones humanas subyacentes, y si examinamos, en este último caso, la forma que una y otra vez adopta el cálculo diferencial a través de los procesos de sus operaciones algebraicas (cf. Marx 1920). Exactamente igual que en el caso del *enigma de las mercancías.* Tanto en un caso como en otro, las mercancías (o bienes o productos) y los signos están separados de las "operaciones reales" a las que sirven, refractan (reflejan) y expresan.

Rossi-Landi, con el libro de 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, y con el de 1974, *Linguistics and Economics*, alumbró una lingüística materialista, al considerar en ellos el lenguaje como trabajo. Lo que Rossi-Landi denominaba "producción lingüística", "trabajo lingüístico", "capital lingüístico", destacando de ese modo su carácter de factor fundamental en la reproducción social, es lo que hoy en día se considera errónea e ideológicamente –debido a una acepción limitada y reductiva de materialismo– como "recurso inmaterial", "capital inmaterial", "inversión inmaterial", y se reconoce como un factor medular de "desarrollo, competitividad y empleo" en el "mercado mundial".

Lo mismo que el valor de la mercancía, el valor de la palabra se determina, según el conjunto del trabajo social, en relación con las condiciones de su producción –lingüística, en este caso– social. Poniendo de relieve el carácter de trabajo del lenguaje, y una vez reconducidos los valores lingüísticos al trabajo que los produce, hablar entonces de arbitrariedad de los signos lingüísticos resulta, como poco, extraño, y ello igual que resulta, al menos, extraño hablar de arbitrariedad a propósito de los productos del trabajo no lingüístico. Entre lo natural y lo arbitrario, el trabajo humano ocupa precisamente una tercera alternativa: la posibilidad de que algo exista, no de manera natural ni de manera arbitraria, inmotivada, sino de manera histórico-social.

En la perspectiva del *lenguaje como trabajo y como mercado*, se pasa de la descripción del "comportamiento lingüístico" (*behaviorism*), del análisis del uso lingüístico según el "lenguaje ordinario" (*Oxonian philosophy*), del estudio del "estado sincrónico" de una lengua dada (Saussure), del análisis taxonómico de la "doble articulación" del lenguaje (Martinet), de la identificación de la visión del mundo dependiente de una lengua dada (Sapir y Worf), desde las "reglas de transformación generativas" de las "estructuras profundas" a las "estructuras superficiales" según la "gramática universal innata" (Chomsky, que no explica, ni se pregunta, por qué hay tantos lenguajes), se pasa, decimos, al estudio del lenguaje para explicitar las estructuras y procesos histórico-sociales de producción lingüística inseparablemente ligados a la promoción y circulación de programas, programaciones y proyectos o planificaciones (las ideologías) funcionales para la reproducción de la forma de producción económico-social vigente.

Evocando la terminología de Marx, Rossi-Landi sitúa el estudio del lenguaje como paso desde el nivel del "mercado lingüístico" al nivel del "trabajo lingüístico" que se encuentra en la base del "valor lingüístico".

Que el lenguaje sea trabajo implica una reconsideración del mismo trabajo tal como se entiende comúnmente –es decir, no como mera ejecución de tareas, no como algo cuantificable, a pesar de su inconmensurabilidad (para cuantificar, para medir en horas el "trabajo inmaterial", de formación, de estudio, se inventó el sistema de los

"créditos"), no como indiferenciado, despersonalizado–, sino como la capacidad de crear, de inventar, de reelaborar, como un compromiso peculiar, como una participación y expresión singular, como una aportación innovadora.

El efecto recíproco sobre lenguaje y trabajo en esta homologación interpretativa pone de relieve la coartación, la explotación, la alienación de ambos cuando se instrumentalizan en la reproducción de las relaciones sociales de producción de una forma social determinada. Por el contrario, en lo que respecta a las relaciones de producción vigentes en un sistema determinado, tanto el "trabajo material" como el "trabajo inmaterial", el trabajo lingüístico, como trabajo que son, en el sentido de capacidad inventiva, innovación, creatividad, son excedentes, exorbitantes, y delatan una relación de disparidad, de desigualdad, exactamente de *alteridad*, de *materialidad*, entre su nivel de desarrollo y las relaciones sociales de producción que pretenden contenerlos y utilizarlos para su preservación. El lenguaje y el trabajo implican, en cuanto tales, la posibilidad de un *de otra manera* con respecto al *ser* de la comunicación y de la producción de una determinada forma social, son refractarios a la *ontología*, al papel de custodios y guardianes del ser, no están al servicio de las *alternativas* que ofrece el orden establecido, están destinados, por el contrario, a la excedencia, a la alteridad u otredad.

Al hablar de trabajo lingüístico no se trata de establecer una simple analogía con el trabajo no lingüístico. Rossi-Landi ha demostrado, muy distintamente, que el trabajo y el lenguaje están interconectados en una relación de *homología*. El lenguaje *es* trabajo. La producción de lenguaje es un proceso de toda la sociedad, forma parte de la reproducción social. Según este enfoque, la definición de hombre como *laborans* y *loquens* coinciden. La producción de mensajes y la producción de bienes o mercancías no pertenecen a dos regiones separadas. En ambos casos se trata de semiosis y de trabajo lingüístico de *modelización*.

Con esta perspectiva puede establecerse una conexión entre la concepción de Rossi-Landi del *lenguaje como trabajo*, y la concepción de Thomas A. Sebeok del *lenguaje como modelización primaria* (no es casualidad que fuera Sebeok quien publicase por primera vez *Linguistics and Economics*, de Rossi-Landi, en una de sus colecciones editoriales, en 1974). Sebeok llama *lenguaje* –distinguiéndolo del *habla*–, al *dispositivo de modelización* propio de la especie humana, capaz de inventar y de construir más mundos de los que era capaz de construir el primer homínido, cuya clara expresión era el *Homo habilis*, dotado de *lenguaje* pero no de *habla*, como sí estará dotado, en cambio, el *Homo sapiens* y el *Sapiens sapiens*, en quien el lenguaje verbal, el hablar, amplificó enormemente la capacidad de invención y transformación del *lenguaje*, del dispositivo de modelización primario.

En la nueva edición, en 1982, de *Ideologia* (de 1978, reeditado en 2005), Rossi-Landi añadió nuevos párrafos en los que identificó particularmente las relaciones de concordancia entre su concepción del lenguaje y la de Bajtín y Voloshinov, sobre todo con la de este último, especialmente en la tercera parte del libro de 1929 dedicado a la sintaxis de la enunciación, y al discurso entre la palabra propia y la ajena (el discurso referido). De Voloshinov apreciaba el inseparable vínculo establecido entre el lenguaje, la organización social, la ideología y la conciencia, y también entre el lenguaje, la ideología y el inconsciente. Y de Freud, Rossi-Landi destacaba la "profunda intuición" al definir como *trabajo*, "trabajo onírico", la producción de los sueños por el inconsciente, y su elaboración y transformación en los contenidos manifestados.

El discurso reproducido, el discurso citado, en sus diferentes formas, no representa solamente un tipo especial de discurso. Más bien está presente continuamente, en el sentido de que todo discurso es un discurso reproducido, recoge el discurso ajeno.

Hablamos siempre a través de la palabra de otros. *El carácter material de la lengua es esta alteridad de la palabra*, también en el discurso interior, en el discurso de su propia conciencia. Re-elaborada y capaz de resonar de forma diferente, la palabra permanece en cualquier caso *semi-ajena*. La dialéctica entre la propia palabra y la palabra ajena se manifiesta de forma directa en los casos en los que la primera asume explícitamente la función de reproducir la segunda, bajo la forma del discurso directo, indirecto, libre indirecto (o semi-directo) y de sus variantes. Como se demuestra en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* de Voloshinov.

El discurso libre indirecto no es simplemente un modelo sintáctico; expresa también una determinada orientación ideológica, una especial forma de conciencia del intercambio lingüístico. Es generalmente, como dice Pier Paolo Pasolini (1972: 88), "índice de una ideología", "implica una conciencia sociológica, clara o no del autor": es índice de determinadas *condiciones socio-ideológicas* y realiza un careo entre lenguajes, estilos e ideologías diferentes, convierte en relativos los puntos de vista, *desacra la palabra monológica*.

Que en Ariosto exista el discurso libre indirecto, dice Pasolini (*ib.*: 89-90), no es un simple título de mérito respecto a La Fontaine, pero es un hecho históricamente significativo. Se ve que ha existido un momento en la sociedad italiana con características que se han repetido de forma más o menos vasta y estable un siglo y medio después en Francia, etc. En le lenguaje de Ariosto, la lengua feudal y la lengua burguesa, la lengua de las armas y la lengua del comercio y de los bancos forman una continuidad, no tiene solución de continuidad. El discurso de Ariosto –el juego de la ironía ariostesca– se realiza entre el lenguaje alto y el lenguaje medio. Tampoco es casual el uso del estilo libre indirecto en Dante: su presencia en la *Divina Comedia* expresa las contradicciones lingüístico-ideológicas propias de la sociedad comunal.

Bajtín en *Apuntes de 1970-71* distingue las condiciones de la percepción del sonido, o sea, las condiciones de la identificación del signo verbal y las condiciones de la comprensión del sentido de la enunciación. A las dos primeras, a la percepción del sonido y a la identificación del signo, pertenece del silencio ("*tišina*"); mientras el callar ("*molčanie*"), se encuentra entre las condiciones de la comprensión del sentido. El silencio permite la identificación de los sonidos y la identificación de las partes repetibles del enunciado, que forman parte del sistema de la lengua, el callar consiente percibir la enunciación como evento irrepetible, en su sentido individual, y permite responder de forma adecuada a la misma. El silencio está relacionado con la lengua y con su substrato físico, de tipo acústico y fisiológico. El callar está relacionado con la enunciación y con el sentido y con el substrato esencialmente humano, histórico y social. El silencio está relacionado con elementos físicos, los sonidos, y con las unidades abstractas de la lengua como sistema: los fonemas, los morfemas, las oraciones, las frases. El callar se refiere a la unidad concreta de la comunicación verbal, a la enunciación en su aspecto irrepetible.

Puesto que no existe signo sin *signos interpretantes* (Peirce, 1980), en la comunicación verbal cada elemento del discurso necesita dos tipos diferentes de signo interpretante, el que, relacionando Peirce con Bajtín, podemos llamar *interpretante de identificación*, y el que, en cambio, podemos indicar como *interpretante de comprensión respondiente*. El interpretante de identificación interviene en el plano iterativo de la lengua, mientras que el de la comprensión respondiente actúa en el plano de la enunciación y en su dimensión irrepetible. El interpretante de identificación se refiere tanto a los sonidos –que una vez que son perceptibles son objeto de interpretación y de la condición de no signos se transforman en signos– como a los signos verbales, permitiendo su reconocimiento en su configuración fonémica (o

gráfica), en su contenido semántico abstracto, es decir, a nivel de diccionario, y en su configuración morfológica y sintáctica.

Contraponiendo "significado" y "sentido", podemos decir que el interpretante de identificación se refiere al significado (en el plano fonológico, sintáctico y semántico) y no al sentido de la enunciación, es decir, a lo que, en el libro de Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, se denomina "tema" (*smysl*) *versus* significado (*značenie*) y que en otras obras ("La palabra en la novela", 1934-35, en Bajtín 1975) se denomina "sentido actualizado", que se contrapone a "significado neutro" (Bajtín, 1975).

Lo que hemos indicado como *silencio* se presenta como condición del interpretante de identificación, del significado abstracto, del "significado neutro", como reconocimiento del signo verbal en el plano de la señalidad, de su interpretación como mera decodificación. El silencio se presenta como condición de la transformación *del no signo al signo* que, sin embargo, se limita al nivel de la lengua, del código, del interpretante de identificación, del significado abstracto, de la señalidad.

El callar va más allá de este límite y concierne el signo verbal en su específico carácter de signo. Aquí la interpretación no se reduce a la identificación, al reconocimiento, sino que abre caminos interpretativos que se refieren al sentido, es decir, abre caminos interpretativos que se adentran en la signicidad, más allá de la de la condición física del sonido y de la señalidad. Si no deseamos introducir, junto a la palabra "significado", la palabra "sentido" para indicar cuando entran en juego interpretantes que no se quedan en la identificación del interpretado, podemos distinguir dos zonas del significado del signo verbal, la de la *señalidad y la de la signicidad. En la primera reina el silencio, en la segunda el callar*.

Toda enunciación, es decir toda realización verbal, puede distinguirse en dos partes que se corresponden respectivamente con el interpretante de comprensión respondiente y con el interpretante de identificación. Estas dos partes se corresponden respectivamente con la signicidad y la señalidad. Podemos llamar *enunciado* al significado de la enunciación relacionado con el interpretante de comprensión respondiente. En otros términos, el enunciado de una enunciación consiste en el nivel superior, sígnico, del sentido del enunciado. En cambio, la frase, o conjunto de frases, es el significado de la enunciación relacionado con el interpretante de identificación. Dicho de otro modo, la frase o conjunto de frases es el nivel inferior, abstracto, del significado de la enunciación. La frase es el nivel de lo descomponible, de los elementos lingüísticos, mientras que el enunciado se coloca en el plano del unitarismo lingüístico, de la integridad expresiva. El interpretante de comprensión respondiente se dirige al enunciado como a un todo unitario y no descomponible, capta su significado de conjunto. En cambio, el interpretante de identificación se dirige a los elementos en los que la enunciación, como frase o conjunto de frases, es descomponible, en el plano fonológico, sintáctico y semántico. La enunciación no sólo tiene un interpretante respondiente, sino que ella misma es un interpretante respondiente de otro interpretante verbal o no verbal. Como tal, ella misma constituye una toma de posición, un juicio de valor, la expresión de una orientación. Esto hace que cada enunciación tenga siempre una acentuación especial, una entonación valorativa. Como frase, la enunciación no es respondiente y no tiene, por lo tanto, ninguna entonación valorativa.

El *callar* es la situación, la posición desde la que se produce la enunciación, como también es la situación, la posición en la que la enunciación se recibe. El *callar de la escucha respondiente* es el interpretante del signo verbal en tanto signo. Si se elimina la escucha respondiente, permanece el silencio al que la enunciación evidentemente no se dirige. Una cosa es el *escuchar*, otra el *querer oír*: la *escucha* deja hablar y deja escoger

lo que se quiere decir, deja manifestar y se dirige a los signos en su pluralidad y contradicción constitutivas; el *querer* oír obliga a decir, impone la univocidad, la pertinencia a la pregunta, la coherencia, la no-contradicción.

Mientras que se ocupe únicamente de los elementos de la lengua y de la frase, la lingüística reconoce, como única condición del signo verbal, el silencio. No es capaz de adentrarse en el campo del callar, *de la escucha respondiente*, de la *alteridad*, de la *materialidad lingüística*, que es el de la enunciación en su imposibilidad de repetición y del interpretante de comprensión respondiente: el espacio de la intertextualidad y de la dialógica de la enunciación. El objeto de la lingüística se perfila sobre el silencio, que permite percibir sonidos e identificar signos verbales, y el silencio constituye, a la vez, su frontera, su negación, su cero.

Tanto la lingüística saussuriana, como el estructuralismo taxonómico, como el estructuralismo de la gramática generativa-transformacional –que no se ocupa ya de los elementos de la lengua y de la frase, sino que dirige su atención a las relaciones de generación de frases– se agrupan en un misma línea que prescinde de la relación de comprensión respondiente de la enunciación y de su sentido y que, por lo tanto, nada puede decir al respecto del callar, es decir de la falta o la espera de respuesta, o de su diferir, de su ambigüedad o polisemia. Al fundarse en la noción de sistema de reglas o código, y pudiendo moverse, por lo tanto, solamente en el espacio que existe entre el sonido y el signo verbal identificado desde un punto de vista fonológico, sintáctico y semántico, en pocas palabras, en el espacio del silencio, este tipo de lingüística, la lingüística del código, puede denominarse "lingüística del silencio" (cf. Ponzio 2018: 49-55).

Hoy, la homologación del universo comunicativo reduce la escucha a querer oír, disminuye los espacios del callar en los que la libertad de escuchar es tan necesaria como la libertad de palabra; en consecuencia, la homologación de universo comunicativo atribuye concretamente al signo verbal únicamente las características convencionales de la señal o bien las características naturales del sonido. De la necesidad de lo natural a la repetición de lo convencional, o por decirlo con Peirce, de la indicalidad a la simbolicidad: éste es el ámbito reservado al signo que pierde de esta forma su ambivalencia, su ductilidad, su posibilidad de tener un interpretante que tenga una originalidad propia, autonomía, alteridad absoluta –cualidades que Peirce atribuye a la iconicidad.

Encerrado en el universo del silencio y de la obligación de hablar según las leyes, las convenciones, las costumbres, el signo pierde su carácter de reto, de provocación, con respecto a la identidad, a la totalidad cerrada; pierde la posibilidad de volver a poner en discusión lo que parece sólido y definitivo, casi como si fuera algo natural. Algo que, en cambio, el signo no puede hacer con su mismo callar, con su misma no colaboración con el universo cerrado del discurso, con su mismo librarse de la monología, con su rebasar la lógica del intercambio igual entre significante y significado, entre interpretado e interpretante. "La violación del silencio por parte del sonido es mecánica y fisiológica [...]. El callar es posible solamente en el mundo humano", dice Bajtín en la cita mencionada. Por lo tanto, la obligación del signo en el espacio del silencio, su separación del callar y de la libertad de escuchar, de la escucha abierta a la polisemia, elimina del signo su carácter humano y lo convierte en algo mecánico y natural, haciéndolo oscilar entre el convencionalismo de la señal y la naturalidad del sonido, la naturalidad de lo que no reivindica un sentido.

Con la expansión del mercado, la comunicación tiene difusión mundial. Esto significa que todos los programas de la comunicación están comprendidos en un único gran proyecto que se identifica con el plan de desarrollo del capital. Este plan tiene sus

raíces en la misma realidad del capital, de tal modo que la ideología del capital es su lógica.

La consecuencia es una comunicación unitaria, compacta, monológica, carente de oposición efectiva. Parece que la lucha y también el diálogo, la dialéctica entre las ideologías, por lo menos a grandes líneas, han sido sustituidas por la monotonía de un solo punto de vista dominante que impone el silencio, que obliga a hablar según su lógica. Esto hace que haya creado la impresión de que se asiste al fin de las grandes ideologías. En realidad, depende del hecho de que la ideología dominante puede imponer y reproducirse a si misma automática y silenciosamente, confiriendo a sus signos el carácter de cosas y relaciones naturales e inmodificables (cfr. Ponzio, 2009a).

A la monología de la comunicación corresponde, en el plano verbal, la tendencia hacia el monolingüismo, sea a nivel externo, como imperialismo lingüístico, como la imposición de una lengua sobre las demás, sea a nivel interno como aplanamiento de la lengua, como pérdida de la efectiva diversidad de sus lenguajes internos, como pérdida de expresividad en favor de la comunicación fácil, directa, eficaz y veloz. La homologación expresiva afecta a varias lenguas, las cuales, a pesar de su diversidad, se utilizan como si fueran simplemente medios diferentes para expresar lo mismo.

Como escribe Italo Calvino, parece que una epidemia de peste ha contagiado la humanidad, una peste del lenguaje que se manifiesta como automatismo que tiende a nivelar la expresión a fórmulas más genéricas, abstractas y a disolver los significantes; pero la peste no contagia solamente las imágenes o el lenguaje: contagia también la vida de las personas, uniforma todas las historias informes, casuales, confusas (cf. Calvino, 1988).

La escritura literaria permite hacer lo que Perseo, el "héroe ligero" que I. Calvino (1988) elogiaba, hace en el mito cuando vence a la Medusa. Perseo vence al monstruo, cuya mirada petrifica, mirándolo no directamente y tampoco evitando mirarlo y dirigiendo su mirada a otra parte, sino mirándolo indirectamente, reflejado, como dice el mito, en el escudo. Paralelamente, la escritura puede librarse de la petrificación de la realidad mirando las cosas, pero de forma indirecta. Por eso Calvino puede escribir que la literatura (y quizás no sólo la literatura) puede crear anticuerpos que contrasten la expansión de la peste del lenguaje, esta epidemia del lenguaje que podemos atribuir a la política, a la ideología, a la uniformidad burocrática, a la homologación de los medios de comunicación, a la difusión de la cultura media en las escuelas (cf. Calvino 1988: 58-141).

La complejidad de la palabra, su esencial alteridad, materialidad, puede estudiarse mejor examinando la representación del discurso, que encontramos en los *géneros de discursos complejos*, *secundarios* de la literatura (los géneros primarios son lo géneros del discurso cotidiano), especialmente en el género novela, los cuales ponen de manifiesto aspectos del diálogo que los géneros del discurso primarios, simples, directos, objetivos, no revelan. Y este estudio interesa cuando el análisis lingüístico tiene como objeto la *enunciación*, la *parole* (Saussure), que es la célula del intercambio dialógico en lugar de la frase o de la proposición que es, en cambio, la célula de la *langue*.

Bajtín afirma la necesidad, en su estudio sobre Dostoievski, de una "metalingüística": la realidad viviente, dinámica del lenguaje no puede comprenderse a partir del estudio de la palabra directa y en base a una lingüística que hace abstracción de la dialogía interna de la palabra concretamente orientada, específicamente entonada. Bajtín (1920-24) ha tomado como punto de partida la exigencia de una fenomenología de la actividad responsable, de la *arquitectónica* de la relación yo-otro, de la cuyos momentos son *yo para mí*, *el otro para sí*, *el otro para mí* y *yo para el otro*. Bajtín

escoge la posibilidad de describir este *arquitectónica concreta*, *material*, a través del callar de la literatura, que permite salir del mundo de la *identidad* y dirigirse al de la *alteridad*. La actividad estética, por principio, se dirige a la escucha de la alteridad. Según Bajtín, el mundo en relación a mí por principio no puede entrar en la arquitectónica estética; contemplar estéticamente significa colocar un objeto en el plano de valor de otro. La investigación de toda su vida está dedicada al estudio de la palabra literaria, de la escucha de la alteridad.

También para Levinas, en un cierto sentido, el punto de partida de la reflexión es la literatura. No sólo, como en Bajtín, se trata de la literatura rusa, sino que como para Bajtín, el autor de la literatura rusa que más influye en Levinas es Dostoievski.

En Bajtín y Levinas, la alteridad se encuentra en el interior del sujeto, del yo, el cual es él mismo diálogo, relación yo/otro. No existe ningún privilegio ontológico de la conciencia del yo, dado que *la conciencia es inseparable del lenguaje y el lenguaje es de otros*, antes de que se convierta en "propio" y se identifique con la propia conciencia y exprese las propias intenciones, el propio punto de vista.

La llamada "palabra propia" permanece siempre más o menos ajena y el yo, como la lengua no es nunca unitaria, tiene una alteridad interna, una pluridiscursividad, un plurilinguismo interior, una pluralidad y diversidad de voces.

Tanto en Bajtín como en Levinas, la relación con el otro no está planteada en términos de diferencia recíproca. Esto haría que la alteridad fuera relativa, como si fuera de oposición, haría que la alteridad fuese monológicamente dialéctica y no dialógica. La relación con el otro se entiende como excedencia, como superación del pensamiento objetivador, como fuera de la relación sujeto-objeto y de la relación de intercambio igual (incluido la de significado y significante). Esta relación se coloca en el interior mismo del yo, sin que eso comporte su asimilación, sino al contrario, dando lugar a un impedimento insuperable, eminentemente material, a la integridad y cierre del yo; dando lugar a la dialogía interior de la palabra "propia". Además, sobre la base de la relación de alteridad se realiza la exotopia de la palabra literaria, es decir, su autonomía con respecto al escritor, respecto a la "contemporaneidad", respecto a la esfera de la literatura, respecto al texto interpretante. Autonomía que le concede una responsabilidad mucho más amplia de la que concierne a situaciones y roles definidos por la identidad del sujeto. Este concepto de responsabilidad está presente, desde el principio, en la reflexión de Bajtín y de Levinas.

El problema de la alteridad y del diálogo implica necesariamente el del lenguaje verbal (oral y escrito) y del signo en general, y por lo tanto involucra a las disciplinas que se ocupan de él: la lingüística, y todas sus ramas y divisiones, y la semiótica. Implica también la filosofía del lenguaje, como ha demostrado Umberto Eco (cfr. *Semiotica e filosofía del linguaggio* 1984: xii); por su parte Bajtin (2008), en las conversaciones (1973) con V. Duvakin, declara: "yo soy un filósofo", y llama "filosofía del lenguaje" a su concepción del lenguaje y de los signos.

Pero, precisamente como tal, la problemática de la alteridad y de la dimensión dialógica del discurso obliga a las ciencias de los signos en general y del lenguaje verbal, sobre todo cuando se centran en una visión totalizadora y sistemática y fundadas sobre la base de la identidad, a una puesta en discusión de las propias nociones, de los propios fundamentos, a una reflexión crítica de la identidad y basada en lo escucha de lo otro, en la responsabilidad por lo otro. De todo ello deriva una lingüística y una ciencia de los signos que no permanecen encerradas en los límites de la especialidad: una "meta-lingüística", como dice Bajtín, y una "meta-semiótica"; o bien, en los nuestros términos, una *semioética* (cfr. Petrilli & Ponzio 2003 y 2020).

"De Levinas a Levinas": este es el título de un ensayo mío sobre Levinas (cfr. Ponzio 2019) y también el recorrido, en mi vida, de mis estudios, también el recorrido de esta introducción a una lingüística que indicamos como *materialista.*

Referencias

Athanor (1990-2020). "Collana di Semiotica, Arte, Letteratura", director A. Ponzio, Milán: Mimesis.

Bachtin [Bajtin] M. M. e il suo Circolo, *Opere 1919-1930*, ed. y trad. por A. Ponzio y L. Ponzio. Ed. bilingue. Milán: Bompiani. [Contenido: M. M. Bachtin: "Arte e responsabilità" (1919), "Per una filosofia dell'azione responsabile" (1920-24), "Frammento del I capitolo di *L'autore e l'eroe nell'attività estetica*" (1920-24), *Problemi dell'opera di Dostoevskij* (1929); I. I. Kanaev (M. M. Bachtin): "Il vitalismo contemporaneo" (1926); P. N. Medvedev: *Il metodo formale e la scienza della letteratura* (1928); V. N. Vološinov: *Il freudismo* (1927), *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929), "Stilistica del discorso artistico" (1930), "Sui confini tra poetica e linguistica" (1930)].

Bajtin, M. M. (1920-24). *Hacia una filosofia del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Trad. por T. Bubnova. Commentarios de I. M. Zavala y A, Ponzio. San Juan, Universitad de Puerto Rico: Antropos, 1997**.**

___ (1952-53). "El problema de los géneros del discurso". En Bajtin1979.

___ (1963) *Problemas de la poética de Dostoievski*, T. Bubnova (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, (1986).

___ (1975). *Teoría y estética de la novela*, trad. por H. S. Kriukova y V. Cazcarra. Madrid: Taurus, 1989. Trad, it. por C. Strada Janovič, *Estetica e romanzo*. Turín: Einaudi.

___ (1979). *Estética de la creacion verbal*, trad. por T. Bubnova. México: Siglo XXI, 1982. Trad. it. por C. Strada Janovič, *L'autore e l'ero*e. Turín: Einaudi, 1988; trad. fr. *Esthétique de la création verbale*, trad. por A. Aucouturier. Paris: Gallimard, 1984.

___ (1997). *Hacia una filosofia del acto ético*. *De los borradores y otros escritos*. Commentarios de I. M. Zavala y A. Ponzio. Puerto Rico: Editorial de la Universidad, Anthropos Ediciones.

Barroso, Ramos M. & Pérez, Chico D. (eds.) (2004). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid: Editorial Trotta.

Borrelli, G.; Santangelo, A.; Sgro' G. (2017). *Il valore nel linguaggio e nell'economia*. Tricase (Lecce): Libellula.

Calvino, I. (1988). *Lezioni americane*. Milán: Garzanti.

Gandelman, C. & Ponzio, A. (eds.) (1995). *Materia*, colección "Athanor", I, 5, 1994, Ravenna: Longo Editore.

Kristeva, J. (1982). *Le langage, cet inconnu*. Paris: Seuil; trad. it. *Il linguaggio, questo sconosciuto*, con un diálogo con J. Kristeva, por A. Ponzio, Bari : Adriatica, 1992.

Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur la extériorité.* La Haya: Nijoff.

Marcellesi, J. B. & Baggioni, R. (1978). *Linguaggio e classi sociali, Marrismo e stalinismo*, introd. de A. Ponzio, Bari, Dedalo Petrilli S. & Ponzio A. (2003). *Semioetica*. Rome: Meltemi.

Marx, K. (2020). *Manoscritti matematici*. Introd. y trad. por A. Ponzio, Milán: Pgrego, Mimesis.

Morris, C. (2009 [1938]). *Lineamenti di una teoría dei segni*. trad. por F. Rossi-Landi, ed. de S. Petrilli. Lecce: Pensa Multimedia.

Morris, C. (2017 [1949]). *L'io aperto. Semiotica del soggetto e delle sue metamorfosi*, ed. y trad. por S. Petrilli. Lecce: Pensa Multimedia.
Pasolini, P.P. (1972) "Intervento sul discorso libero indiretto", en Id., *Empirismo eretico* (1972), Milán: Garzanti.
Peirce, C. S. (2003 [1931-58]). *Opere*, a cura di M. A. Bonfantini, Milán, Bompiani.
Petrilli, S. (2004) (ed.). *Lavoro immateriale*. Colección "Athanor", XIV, 7. Milán: Mimesis.
___ (2016). "A European School of Marxist Semiotics", *Signs & Media*, 13, pp. 13-41
Petrilli, S. & Ponzio, A. (2020). *Identità e Alterità. Per una semioetica della comunicazione globale*. Milán: Mimesis.
Ponzio, A. (1973). *Produzione linguistica e ideologia sociale*. Bari: De Donato; trad. esp. *Producción lingüística e deología social*. Madrid: Alberto Corazón, 1974.
___ (1974). *Gramática transformacional e ideología política*, Buenos Aires, Nueva Vision.
___ (1990). *Man as a Sign*. trad. por S. Petrilli. Berlin: Mouton De Gruyter.
___ (1993). *Signs, Dialogue and Ideology*, trad. por S, Petrilli, Amsterdam: John Benjamins.
___ (1995). *El juego del comunicar (Entre literatura y filosofía).* Valencia: Episteme.
___ (1998). *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtin y la ideología contemporanea*. Valencia, Catedra.
___ (2002). *Individuo umano, Linguaggio e Globalizzzione nella filosofia di Adam Schaff*. Milán: Mimesis.
___ (2004). *Semiotica e dialettica*. Bari: Edizioni dal Sud.
___ (2008). *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*. Milán: Mimesis.
___ (2009a). *Da dove verso dove. L'altra parola nella comunicazione globale*. Perugia: Guerra Edizioni.
___ (2009b). *Emmanuel Levinas. Gobalisation, and Preventive Peace*. Ottawa: Legas.
___ (2015a). *Il linguaggio e le linguae Introduzione una linguistica generale come parte della semiotica*. Milán: Mimesis
___ (2015b). *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*. Milán: Bompiani.
___ (2018). *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*. Perugia: Guerra edizioni
___ (2019a). *Con Emmanuel Levinas. Alterità e identità*, Milán: Mimesis.
___ (2019b). "La linguistica di Saussure prima dei suoi corsi di linguistica generale" Gli *Écrits de linguistique générale* di F. De Saussure, ed. de Tullio de Mauro, in *Festscript in onore di Daniele Gambarara*, ed. de Claudia Stancati *et Alii*. Milán: Mimesis, 2018.
Rossi-Landi, F. (1968). *El lenguaje como trabajo y como mercad*o. Caracas: Monte Avila editores. 1980.
___ (1972). *Semiotica e ideologia*. Milán: Bompiani.
___ (1977). *Linguistics and Economics*. La Haye: Mouton.
___ (1985). *Metodica filosofica e scienza dei segni*. Milán: Bompiani.
___ (1992) *Between Signs and Non-Signs*. Ed. y trad. por S. Petrilli. Amsterdam: John Benjamins
___ (2005 [1978, 1981]). *Ideologia*. Milán: Mimesis.
___ (2016). *Linguistica e economia*, Milán, Mimesis.
Saussure, F. de (2005). *Scritti inediti di linguistica generale*. Introd., trad. y comentario de T. De Mauro. Bari-Roma, Laterza.

Schaff, A. (1965). *Introduzione alla semantica* (*Wstęp do semantyki* 1960). trad. por. L. Pavolini. Roma, Editori Riuniti,

___ (1973). *Ensayos sobre Filosofía del lenguaje*. Ariel: Barcelona.

Sebeok, T.A. (1979). *The Sign & Its Masters*. Austin, London: University of Texas Press.

___ (2001) *Global Semiotics*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Volochinov, V. (1927). *Il freudismo. Studio critico.* En Bachtin e il suo Circolo. *Opere 1919-1930*. Ed. y trad. por A. Ponzio y L. Ponzio. Milán: Bompiani (ed. bilingüe), pp. 355-597 (2014).

___ (1929). *Marxismo e filosofia del linguaggio*. En Bachtin e il suo Circolo *Opere 1919-1930*. Ed. y trad. por A. Ponzio y L. Ponzio. Milán: Bompiani, 2014 (ed. bilingüe), pp. 1461-1837).

___ (2002). *Parola propria e parola altrui nella sintassi dell'enunciazione*, ed. de A. Ponzio, trad. por L. Ponzio. Lecce: Pensa Multimedia.

Zavala, I. M. (1991). *La postmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica*. Madrid: Espasa Calpe.

Artículos

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 2-19.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Vološinov, el materialismo y la filosofía marxista del lenguaje

Patrick Seriot
Universidad de Lausanne, Suiza*

Recibido: 3 de enero de 2020 / Aceptado: 24 de febrero de 2020

Resumen: El libro de V. Vološinov Marxismo y filosofía del lenguaje (1929), atribuido de forma errónea a M. Bajtín, suscitó reacciones contradictorias. Una de las múltiples paradojas que rodean este libro es que fue en Occidente donde tuvo el mayor éxito, veinte y cinco años antes de su reedición en Rusia, donde había sido totalmente olvidado desde principios de los años 1930. El problema aquí es la interpretación del adjetivo «marxista»: masivamente leído como un libro «marxista» en el mundo occidental, se considera un libro «anti-marxista» en la Rusia postsoviética. Toda la relación del lenguaje, de la ideología y del grupo social se replantea en este artículo, a la luz de un interrogante sobre los métodos de traducción de la contribución de Europa oriental a la reflexión sobre el lenguaje.

Palabras clave: Filosofía del lenguaje; marxismo; Vološinov.

Vološinov, materialism and the Marxist philosophy of language

Abstract: V. Vološinov's book Marxism and the philosophy of language (1929), wrongly attributed to M. Bakhtin, gave rise to contradictory reactions. One of the many paradoxes that surrounded the book is that it is in the West that it has been the most successful, twenty-five years before its new publication in Russia, where it had been totally forgotten since the beginning of the 1930s. What is at stake is the understanding of the word «Marxist»: generally read as a «Marxist» book by Western intellectuals, it is on the contrary considered as an «anti-Marxist book» in post-Soviet Russia. This paper tries to cast a new light on the relationship between language, ideology and social groups, by examining the methods of translation of thinking on language in Eastern Europe.

Keywords: Language philosophy; marxism; Vološinov.

* patrick@seriot.ch

Publicado por primera vez en Leningrado en 1929, el libro de Valentin Vološinov (1895-1936) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*[1] fue primero objeto de una recepción mitigada; luego, a raíz de los cambios en la orientación de la ideología oficial, fue objeto de un ataque en toda regla; y finalmente no tardó en caer rápidamente en un largo olvido del que salió en los Estados Unidos en 1973 de la mano de Roman Jakobson, quien impulsó una traducción al inglés. La traducción al francés apareció en 1977, bajo el nombre de Mijaíl Bajtín con, entre paréntesis, el de V. Vološinov. Desde entonces, este libro ha estado rodeado de un halo de misterio, cuyo título es en parte responsable.

Saber si *MPL* es o no un "libro marxista" ha generado, de hecho, respuestas completamente opuestas. Se puede ver allí la fuerza del libro o la de los prejuicios de sus lectores. Pero se ha de recordar que solo los filósofos y literatos "bajtinistas" plantean este interrogante. De hecho, ni los tratados sobre la historia del marxismo ni aquellos sobre la historia de la filosofía del lenguaje, ya sea en Rusia o en el mundo occidental, mencionan la existencia de la obra.

Vološinov insiste en su primacía en asuntos de marxismo: afirma que la filosofía marxista del lenguaje aún no existe, y que por lo tanto emprende un "trabajo pionero" (*MPL*: 9); él es "el primero en tratar de abordar los problemas de la filosofía del lenguaje desde un punto de vista marxista" (*ib*: 11). ¿Ignorancia del trabajo contemporáneo en esta área o provocación? La lingüista de Moscú R. Šor, en su reseña de *MPL*, le critica explícitamente por equiparar la deficiencia de su propia formación con el estado de la cuestión (Šor, 1929: 149). En cuanto a los marristas, que tenían el mismo adversario en el positivismo que él, nunca lo perdonarán por no haber mencionado las obras de N. Marr como la base de toda la lingüística marxista[2]. Y desde el comienzo de la década de 1930, todos se unieron para criticar con vehemencia su falta de vigilancia en el campo de la lucha de clases: "... las teorías burguesas de Vološinov oscurecen la verdadera esencia del lenguaje como arma de clase". (Lomtev, 1932: 12)

1. El marxismo del este y el marxismo del oeste

Entre las múltiples paradojas planteadas por *MPL*, hay que recalcar que es gracias a los esfuerzos de R. Jakobson -un emigrante que nunca comulgó con el marxismo[3]-y en el Occidente "burgués", donde este libro de título marxista volvió a ser objeto de atención, mientras que desde principios de los años treinta había caído en el olvido completo en la URSS.

MPL a menudo se ha leído en Francia a través del filtro de un Bajtín marxista, disidente y revolucionario. Sin embargo, un retorno al contexto de la época nos permitiría matizar algunas declaraciones apresuradas. Si el libro de Vološinov se hubiera llamado "Sociología y filosofía del lenguaje", es de suponer que no hubiera tenido el mismo éxito en Occidente en la década de los sesenta. Y si en lugar de *MPL* se hubieran traducido otros textos (por ejemplo, los artículos de R. Šor), la reflexión sobre las relaciones entre el marxismo y la filosofía del lenguaje podría haber tomado una dirección diferente.

Pero la recepción positiva se adquirió de antemano. ¿Por qué? Proponemos aquí una hipótesis que todavía necesita ser apoyada: la traducción francesa de *MPL* llegó en el momento oportuno en Francia en 1977, año de la ruptura de la unión de la Izquierda, momento de profunda duda. Para los intelectuales marxistas, este texto era un

salvavidas, la manifestación de que se aún podía esperar algo del marxismo procedente de la Unión Soviética. Se veía en él:

> Un soplo de pensamiento vivo (Houdebine, 1977: 161).
>
> Un nuevo corte epistemológico (Gardin, 1978: 88); (una) toma de posición adoptada con respecto a los hechos de lenguaje como hechos sociopolíticos (*ib*: 100); Digamos sin más que ahora habrá que partir de Vološinov (*ib*.).

En suma, la lectura francesa de *MPL* es hasta ahora más bien una lectura «de izquierda», para la que la orientación marxista no deja lugar a dudas:

> El libro es marxista de principio a fin (Yaguello, 1977: 11).
>
> La obra de Vološinov contiene el esbozo de una filosofía del lenguaje explícitamente marxista (Lecercle, 2004: 102).

Por otro lado, en cambio, M. Aucouturier (2007) ve en *MPL* un «disfraz ideológico», y evoca «la imposibilidad [para Bajtín, P.S.] de publicar ahora en la URSS textos de este tipo sin darles un barniz marxista que repugna a sus convicciones. Ahora bien, sus amigos más jóvenes, convertidos a la ideología oficial, sí están dispuestos a asumir la responsabilidad por ella (págs. 148-149). Del mismo modo, en los Estados Unidos, Clark y Holquist (1984: 155) afirman que los pasajes «marxistas» no son más que simples interpolaciones destinadas a engañar a la censura (sin explicar, sin embargo, por qué el libro de Bajtín sobre Dostoievski, que no presenta ningún «ropaje ideológico», apareció bajo su nombre, incluso cuando estaba en la cárcel, en 1929).

No deja de ser interesante indagar en la recepción rusa postsoviética de la obra. Se presenta entonces un panorama muy diferente, donde *MPL* es o bien relegado a la nada debido a su marxismo (es un texto «totalitario»), o bien, al contrario, ensalzado como un texto profundamente anti-marxista o, exhibiendo, a lo más, un marxismo «carnavalesco», en un texto escrito «bajo la máscara» de otro autor y de otro estilo. En ambos casos, los autores rusos denuncian y rechazan el marxismo como tal. Este enfoque ruso violentamente anticomunista de los textos atribuidos a Bajtín es poco conocido en el mundo occidental y merecería un detenido estudio.

> Esta idea [que no puede existir pensamiento sin signos lingüísticos — P.S.] es perfectamente totalitaria (Etkind, 1993: 399).
>
> Este libro es un modelo de ideología totalitaria (Šapir, 2008:234).
>
> […] todo el texto de *MPL* es una inversión carnavalesca del lenguaje oficial con la que se consigue decir lo que este mismo «lenguaje», es decir, el marxismo como concepción del mundo, nunca ha dicho y nunca podrá decir sin dejar de ser lo que constituye la llamada «alma» del marxismo […] (Majlín, 1998. 485).
>
> Todo el pathos de *MPL* reside precisamente en la lucha contra el totalitarismo (principalmente marxista) de la lengua, una lengua que, por su objetivismo abstracto, está perfectamente habilitada para destruir a la gente»; *MPL* es «un combate carnavalesco contra el marxismo» (Peškov, 1998: 567).

Se descubre así una recepción rusa mayoritariamente, si no «de derechas», al menos fundamentalmente antimarxista. Una vez más, esta recepción es obra de filósofos y especialistas en literatura, no de lingüistas.

Según las evaluaciones de sus profesores en el ILJaZV[4], el instituto donde estudió en Leningrado, y el testimonio de su primera esposa, se sabe que hacia 1925 Vološinov había abandonado su afición por las ciencias ocultas y, más que cualquier otro conocido de Bajtín, se había entregado al estudio del marxismo con entusiasmo. Pero hace del marxismo, en su relación con el lenguaje, una lectura peculiar.

MPL no podía caer en peor momento: 1929 es el año del «gran viraje», cuando el discurso científico se convierte en objeto de control ideológico del Partido. Hasta el momento, existían formas muy diversas, a menudo incompatibles, de «ser marxista» en la Unión Soviética. Toda idea nueva, toda investigación original e iconoclasta se proclamaba «marxista». Más concretamente, como en el caso de las diferentes corrientes idealistas en Alemania, la ciencia a la que se había de combatir era el positivismo (bajo la forma de la lingüística neo-gramática o de la escuela histórico-cultural en literatura), siendo entonces el marxismo una alternativa creíble y atractiva.

Vološinov no da ninguna definición del marxismo ni de la filosofía del lenguaje. Su objetivo es «esbozar la *orientación general* de una auténtica reflexión marxista sobre el lenguaje» (*MPL*: 9). Pero nunca explica una de sus tesis principales: ¿por qué la filosofía del lenguaje es tan «importante» para el marxismo? ¿Qué tiene que ver el marxismo con las formas del discurso ajeno en la lengua de la literatura? Para él, el «marxismo» parece un dato evidente, lo que no era todavía el caso en 1929. La única calificación que da de él es que se trata de una «filosofía del signo ideológico» (*MPL*: 20). En otros lugares, hace de él una «visión del mundo» (*MPL*: 10), una «ciencia de la creación ideológica» (*ib*.: 13), y un «método sociológico» (*ib.:* 20).

Es útil distinguir, como lo hace A. Dmitriev (2007), el «marxismo académico», o «marxismo no ortodoxo», del «marxismo oficial». Dmitriev define el «marxismo académico» como «un *método* particular» de análisis de los hechos sociales y no como una «ideología sociopolítica» (p. 10). Se trata de una metateoría de las ciencias humanas y sociales, no de una práctica política. En este sentido, y sólo en este sentido, *MPL* es una obra «marxista», que aplica un método «sociológico» a los fenómenos literarios y a los hechos «sociales». Vološinov frecuentaba en el ILJaZV el seminario de «poética sociológica» dirigido por P. Medvedev.

Cabe señalar que Vološinov nunca fue miembro de partido alguno. A diferencia de muchos de sus compatriotas, como S. Karcevski o E. Polivanov, nunca ha estado involucrado en actividades revolucionarias o incluso militantes. A diferencia de Medvedev y Bajtín, nunca tuvo, al parecer, problemas políticos. No fue detenido y murió de forma natural.

Nunca cita el nombre de Marx. Las palabras «política» y «revolución» son extremadamente raras en sus escritos. No habla de poder, ni de beneficio, ni siquiera de violencia simbólica. Los términos de práctica y de trabajo están totalmente ausentes en él. Nunca menciona la diferencia entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista soviética, que no describe.

Vološinov no tiene nada de un contestatario. No tiene por objeto ni una crítica social ni un programa de transformación revolucionaria del orden social. Este marxismo sin praxis, sin política y sin Marx está en las antípodas del de Gramsci, su contemporáneo: es una teoría del conocimiento, no de la acción. Lo que le fascina es la relación de determinación-dependencia absoluta del *enunciado* en relación con el *contexto*. Este conjunto de preocupaciones intelectuales no tiene nada que ver con el

fundamento ético del pensamiento personalista de Bajtín en los años veinte, quien piensa el otro como otro Sujeto, no susceptible de un conocimiento objetivo.

Vološinov nunca propone cambiar nada, no manifiesta ningún signo de interés por un grupo social desfavorecido al que habría que defender o apoyar, ningún mesianismo obrero; a diferencia de Polivanov, nunca ha frecuentado los barrios proletarios, no propone un programa para alfabetizar a las masas analfabetas. No hace ningún análisis de una situación real: los únicos ejemplos de lengua que presenta son totalmente inventados o tomados de la literatura clásica, de la que, parafraseando de forma masiva la «lingüística idealista» de K. Vossler, estudia la historia en relación con la evolución de la mentalidad del pueblo que la habla.

La sociología del lenguaje para Vološinov no es una sociolingüística. En él no hay heteroglosia: no presta atención a las variedades «subestándares» de la lengua, no se interesa por el lenguaje de los proletarios, de los obreros, de los marinos, de los soldados o de los campesinos, a diferencia de L. Jakubinski de quien, sin embargo, estaba muy cerca. No defiende ninguna subversión de la norma, ya que no reconoce ninguna norma: en él todo es *uso singular*. Pero al mismo tiempo desprecia fuertemente los experimentos lingüísticos de los poetas futuristas (Vološinov, 1930d). Sus gustos son muy clásicos.

Vološinov no se ha «convertido a la ideología oficial» (Aucouturier, 2007: 149). Su marxismo es tan heterodoxo que sólo recibirá reseñas mitigadas u hostiles y su nombre desaparecerá pronto de la vida pública.

Se puede seguir a V. Alpatov (2000: 181-184) diciendo que *MPL* no tiene nada de antimarxista ni de especialmente marxista. En la segunda parte el marxismo sólo se menciona en el título, en la tercera parte ya no aparece en absoluto. Es sólo en la primera parte donde se discute el marxismo, con la idea de que el signo «ideológico» es «la arena de la lucha de clases» (*MPL*: 27). Pero al mismo tiempo, el signo es «neutro» (*MPL*: 18). Esta particularidad del marxismo de Vološinov es la que le valió la mayor parte de los ataques de sus contemporáneos, a partir del momento en que la reivindicación de la ortodoxia marxista se convirtió en una cuestión de vida o de muerte:

> La evolución de la lengua para nada elimina su valor de superestructura ideológica inicial o su vínculo dialéctico con las demás superestructuras (¿se puede, en serio, como lo hace V. Vološinov, declarar que ‘la esencia semiótica’ de la lengua es ‘neutra’ con respecto al contenido de las diferentes ideologías, y que, por tanto, la lengua de una obra literaria, de un discurso político, etc., en su especificidad de clase y de género, es ‘neutra' con respecto a ‘la esencia semiótica’ de las ideologías correspondientes?) (Pal'mbaj, 1931: 25).

De la misma forma, el marrista Borovkov escribe que «Vološinov defiende y desarrolla el punto de vista de la corriente idealista de la lingüística burguesa en su libro *Marxismo y filosofía del lenguaje* (1931: 177) y alega que «Vološinov oculta su idealismo bajo una fraseología marxista» (ib.:181).

La única reseña que considera a *MPL* como un libro marxista es el de Ian Loia (1929), publicada en la revista de la RAPP *Na literaturnom postu*. Pero Loia se contenta con llamar a Vološinov su «respetado colega y compañero de lucha» (p. 72), reprochándole «la abundancia de palabritas y frases enteras sobre la dialéctica» (p. 73) de difícil comprensión. Pero no va más allá en el análisis.

Pero es en la reseña de Rozalija Šor donde realmente se entra en materia. Tras reprochar a Vološinov su falta de erudición en historia de la lingüística y su ignorancia de la historia de la filosofía del lenguaje, y dando por sentado que compartía su crítica

de la oposición sincronía/diacronía en Saussure, Šor lo ataca por su confusión entre lingüística y literatura en la parte III del libro, confusión «típica de los vosslerianos» (Šor, 1929: 154). Para ella, la lingüística vossleriana es «la apología del alogismo y del irracionalismo»; considera que «la colectividad lingüística no hace más que transformar un acto creador en un instrumento de comunicación despersonalizador y carente de sentido» (*ib*.). Considera que esta lingüística es «profundamente ajena a nosotros» (*ib*.).

Todos los lingüistas, excepto R. Šor, ignoran completamente *MPL*. Después de 1931, toda mención a Vološinov cesa por completo.

Las tesis «marxistas» de Vološinov sobre el lenguaje pueden resumirse de la siguiente manera: 1) el lenguaje tiene un carácter de signo; 2) el lenguaje es un fenómeno colectivo; 3) el positivismo es un «culto del hecho» (MPL, p. 10) y la psicología idealista explica todos los fenómenos ideológicos por la conciencia individual, siendo ambos enfoques igualmente inadmisibles. Estas tres tesis, que no son en absoluto incompatibles con Saussure (aparte de la no distinción de la lengua y del lenguaje), no tienen nada especialmente marxista; en los años veinte comenzaban a formar parte del bagaje general de toda teoría lingüística que cuestionaba el dogma naturalista de las «leyes» fonéticas sin excepción. Las reflexiones de Vološinov sobre el lenguaje, lejos de ser la anticipación original de una lingüística «marxista», se insertan perfectamente en una problemática propia de su época, a saber, la reacción antipositivista que, desde finales del siglo XIX, se manifestaba mucho más claramente en Alemania y en Rusia que en Francia.

2. Francia/Alemania: el rechazo de las Luces

Vološinov participa del gran movimiento de desacreditación del racionalismo, que había recorrido todo el siglo XIX. Se aparta de Bonald sobre el origen sobrenatural del lenguaje, pero comparte su profunda aversión hacia el siglo XVIII racionalista y hacia Condillac en particular:

> El lenguaje en la sociedad humana no surgió de ninguna manera sobrenatural ni por una invención consciente premeditada (como se pensaba en el siglo XVIII) (Vološinov, 1930d: 50).

Es justo el universo cartesiano el que se siente aflorar detrás de su crítica del saussurismo, rebautizado «el objetivismo abstracto»:

> Las raíces de esta orientación deben buscarse en el racionalismo de los siglos XVII y XVIII. Estas raíces se hunden en el suelo cartesiano» (*MPL*: 59).

> La idea de la lengua como sistema de signos arbitrarios y convencionales, de naturaleza fundamentalmente racional, fue elaborada en una forma simplificada en el siglo XVIII por los pensadores de la época de la Ilustración. Surgidas en el terreno francés, las ideas del objetivismo abstracto prevalecen todavía hoy principalmente en Francia (ib.: 60).

Se ve que, para Vološinov, el racionalismo del siglo XVIII se caracteriza por su idea de que el signo es arbitrario y convencional (dos calificativos que siempre se utilizan como sinónimos). Las ideas de Saussure están marcadas por el espíritu del racionalismo, que considera la historia como un elemento irracional, «desprovisto de sentido», que perturba la pureza lógica del sistema de la lengua (*MPL:* 64). Por último, el racionalismo es «mecánico» (ib.: 83), porque no puede explicar la historia, «mientras

que la lengua es un fenómeno puramente histórico» (ib.). Lo que es racional es al mismo tiempo «lógico» (Vološinov, 1925: 207), pero es también Kant quien se ve objeto de crítica, ya que el método de análisis racional es sinónimo de «método transcendental» (ib.:188). El «pensamiento mecánico» confunde los signos con las señales (*MPL*: 70). La comprensión mecánica de los fenómenos lingüísticos se manifiesta en el interés del objetivo abstracto por las lenguas muertas. Así se entra en un universo metafórico en el que la «vida» está siempre puesta en relación con la «muerte», con lo «inerte». En esto, Vološinov sigue al pie de la letra las metáforas vitalistas de K. Vossler, quien parafrasea a su vez a B. Croce, sobre la asimilación de la lingüística «filológica» a un «cementerio lleno de cadáveres».

En los mismos términos que Jakobson, Vološinov acusa de «mecanicista» cualquier teoría que no esté «viva». El mecanismo es «ingenuo» (*MPL*: 17), pero se cuestiona esencialmente la categoría de causalidad: sólo puede ser mecánica, y por tanto «positivista» e «inerte» (*ib*.: 20-21, 28). Este pasaje recuerda palabra por palabra las numerosas diatribas que Jakobson escribió en los años 1920-1930 contra «la noción positivista de causalidad mecánica» (cf. Sériot, 1999). Para Vološinov, el lingüista vossleriano Kalepky «da un paso adelante» en el estudio del discurso cuasi directo ajeno, explorando este fenómeno como una nueva dirección estilística más que como «la adición mecánica de rasgos abstractos de ambas formas» (*MPL*: 141).

Por supuesto, lo que no es «mecánico» es «orgánico». Entonces se pone en marcha una dicotomía muy clásica de valores: lo orgánico, vivo, dinámico, entero, se pone sistemáticamente en relación con su *pendant* desvalorizado: lo mecánico, lo muerto, lo estático, lo dividido. Una totalidad, una unidad son orgánicas, pero la causalidad es mecánica. Todas estas nociones están presentes en abundancia en el pensamiento romántico en Alemania.

> Estos productos ideológicos constituidos [la moral social, la ciencia, el arte, la religión] mantienen siempre el vínculo orgánico más vivo con la ideología de lo cotidiano, se alimentan de sus jugos, porque fuera de ella están muertos, como han muerto, por ejemplo, una obra literaria acabada o una idea cognitiva fuera de su percepción evaluativa viva» (MPL: 93).

Pero lo que más a menudo es orgánico en Vološinov es el vínculo, que al mismo tiempo es indisoluble (nerazryvnaja). Una vez más, estamos en un mundo profundamente antikantiano: hay que reunir lo que Kant separó.

3. La síntesis

Como muchos autores rusos de principios del siglo XX comprometidos con la reacción antipositivista, Vološinov y sus colegas intentan construir una síntesis amplia, que reside en la recopilación de conceptos aparentemente incompatibles y contradictorios, la traducción, la reformulación y la adaptación de una teoría en los términos de otra. Esta generación está dispuesta a reconstruir por completo los fundamentos de todo conocimiento, tratando de reunir nietzscheanismo, ortodoxia y extremismo social, o psicoanálisis freudiano, marxismo, ocultismo y teoría de los reflejos condicionados, en nombre de un sistema de valores donde el *vínculo* se magnifica y la *separación* se desprecia. Se puede ver en esta idea que todo está relacionado con todo, trátese del leitmotiv de los tratados de N. Bujarin[5] o de un gran sueño romántico. De la misma forma, sea uno entusiasta o escéptico, estos ensayos de síntesis se pueden considerar como una superación dialéctica o un cajón de sastre heteróclito.

La «síntesis dialéctica» que Vološinov emprende equivale a 1) seleccionar entre los autores que lee los temas y las ideas que le resultan convenientes (Vossler menos el individualismo); 2) volver a traducir un conjunto teórico en una terminología diferente (Vossler sociologizado e incluso Humboldt marxizado). Pero es difícil hablar aquí de «dialéctica» en la medida en que, de Saussure, no retiene nada: el rechazo es total[6] . El trabajo de síntesis que pretende alcanzar se realiza más bien entre los escritos de Vossler y Bakunin, en la búsqueda incesante de un *vínculo* entre historia de la lengua e historia de las ideologías. Vološinov avanza así en dos frentes a la vez: contra el positivismo del hecho aislado y contra el materialismo vulgar y el «sociologismo vulgar», es decir, la idea que la literatura puede «reflejar directamente» los factores extraliterarios como las ideologías, las condiciones socioeconómicas, la situación de clase (cf. la crítica de la explicación del «hombre superfluo» en la literatura rusa del siglo XIX por la única situación de clase, *MPL*: 21).

Todos los intelectuales que, de cerca o de lejos, han frecuentado el grupo mal denominado «círculo de Bajtín» tenían en común la esperanza de fundar en un todo único una filosofía del conocimiento con un enfoque ético, estético y teológico de la «Vida». Influidos por sus lecturas de Hermann Cohen, pensaban que la «Vida» debía estudiarse en este vasto conjunto de fenómenos que Vossler llamaba «el espíritu» y Vološinov «la ideología»[7]. No tenían nada de disidentes, no mostraban hostilidad hacia el orden político que se estaba estableciendo. Los miembros de las diferentes sociedades filosóficas-religiosas (entre las que se encontraba Bajtín, pero no Vološinov), trataban de conciliar una filosofía ética con una relación leal con el Estado: algunos «compañeros de viaje» esperaban que el nuevo estado ruso instaurara el orden divino en la Tierra[8].

La síntesis, audaz pero apresurada, que Vološinov intentaba establecer no integraba una filosofía religiosa, sino que representaba nada menos que una *lectura materialista del idealismo*. De sus lecturas y de sus conversaciones con sus amigos y colegas, intenta describir en términos «sociológicos», lo que para él era totalmente equivalente a «marxistas», los fundamentos del neo-kantismo, de la filosofía de la vida, de la fenomenología, de la neo-filología idealista de Vossler y de la filosofía de Dilthey.

4. Un gran malentendido: la ideología como semiología

Una de las tesis esenciales de Vološinov, sobre la que no hace ninguna concesión, es que no hay contenido sin forma ni forma sin contenido:

> No hay experiencia fuera de su encarnación en signos. Por lo tanto, desde el principio ni siquiera se puede hablar de una diferencia cualitativa entre interior y exterior (*MPL*: 101).

Así, retomando el trabajo de Leo Spitzer sobre la expresión del hambre de los prisioneros de guerra italianos en Austria durante la Gran Guerra, Vološinov afirma que una sensación física como el hambre no puede existir fuera de su expresión verbal (MPL, Parte II, cap. 3). Pero lo mismo ocurre con cualquier pensamiento.

A menudo se ha considerado esta tesis de Vološinov como prueba de su actitud «materialista»»[9]. Sin embargo, el rechazo de toda separación entre forma y contenido, entre lengua y pensamiento, entre nombres y cosas, es en la misma época en Rusia también obra de idealistas convencidos. Así, el mismo año 1929 el filósofo platónico idealista Aleksei Losev escribe (en un libro que no será publicado hasta 1953, en París):

> La separación entre los nombres y las cosas es el producto lamentable de la terrible oscuridad y del vacío espiritual de la Europa burguesa, que ha creado uno de los tipos de culturas más abstractas y sin alma (Losev, 1929, s.p.).

La palabra «ideología», omnipresente en *MPL*, despertaba en los lectores de Vološinov en la década de 1970 en Francia lo que entonces se denominaba «efecto de reconocimiento»[10]: los intelectuales marxistas encontraban ahí el tema althusseriano de la «conciencia falsa»[11], noción siempre negativa a la que convenía oponer una resistencia inquebrantable. La ideología era, por definición, la de la clase dominante, y su función esencial era ocultar la realidad de la alienación de las clases explotadas. Curiosamente, nadie se ha preguntado si la palabra ideología en Vološinov, que no puede traducirse sino por «ideología», podía tener un sentido distinto del que se aceptaba comúnmente en aquella época.

La ideología como conciencia falsa sólo se apoyaba en el reconocimiento implícito o tácito de la existencia de un inconsciente. Ahora bien, Vološinov rechaza toda idea de falsa conciencia o de «consentimiento» a la manera de Gramsci, porque lo considera un dualismo, inadmisible por su principio monista: no imagina que pueda haber adhesión a los valores de los dominantes por parte de los dominados. Este rechazo del inconsciente en nombre del «monismo» de la conciencia es un leitmotiv de su libro *Freidizm* (1927).

En la URSS, una interpretación totalmente distinta de la palabra «ideología» se introdujo poco a poco en los años 1920-1930. La gran dificultad de encontrar un lenguaje común con los colegas soviéticos en los años 1970-1980 proviene del uso de la expresión «ideología marxista-leninista», que, por supuesto, sólo podía entenderse en el sentido de «sistema máximo explícito de ideas, tesis y posiciones». En aquel momento, a nadie se le ocurrió, en la URSS, que la ideología podría tener alguna relación con un inconsciente.

Pero el sistema estalinista no se instaló de un día para otro. Los años veinte son en la URSS un momento de vacilación, de búsquedas múltiples y multiformes. «Ideología» podía tener un sentido mucho más amplio. Recordemos en primer lugar que Vološinov había cursado la segunda parte de sus estudios (después de la Facultad de Derecho) en la Facultad de Ciencias Sociales, creada en 1919. En los seminarios de cuarto curso se estudiaban especialmente las «ciencias ideológicas» (Vasilev, 1995: 10). Vološinov (1930d: 53) da en un solo lugar una definición de lo que entiende por «ideología»:

> Por ideología entendemos todo el conjunto de reflejos y refracciones de la realidad social y natural en el cerebro humano, expresado y fijado por él en forma verbal, de dibujo, boceto u otra forma semiótica.

Se ve que, para Vološinov, la ideología no tiene nada que ver con la idea de la subyugación de Althusser o de la alienación en Gramsci; no es una conciencia falsa basada en un inconsciente, ni siquiera un sistema de ideas. Es, al mismo tiempo, toda significación, todo contenido de pensamiento en tanto son colectivos, un conjunto no de ideas, sino de signos que forman el contenido de la conciencia. Pero de otros pasajes se desprende que la ideología es lo mismo que la superestructura: las artes, el derecho, la ciencia, la filosofía y, finalmente, la lengua misma.

Vološinov da una definición muy clásica, dual, del signo: un objeto, en sí mismo, no significa nada, pero es signo porque se refiere a algo más que a sí mismo. Este es el ejemplo de la hoz y el martillo en el escudo del Estado soviético (*MPL*: 14). Al hacerlo, Vološinov parece tratar de reconciliar las posiciones de Plejanov y de Lenin: el signo no es otra cosa que la «ideología», aunque no sea más que la de lo cotidiano. Puede deformar, «refractar» (cf. la noción de signo como «jeroglífico» en Plejanov), pero al

mismo tiempo refleja, como en Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* (1908). Una cosa es segura, no se trata aquí del orden del simbolismo, y mucho menos de lo imaginario, sino del signo como «puesto en lugar de». Uno de los muchos aforismos de *MPL*: «Donde no hay signos, no hay ideología» (p. 13), podría leerse: «donde no hay forma, no hay contenido y viceversa». Su rechazo de «la» lingüística adquiere aquí todo su sentido: el estudio de la fonética y de la morfología, tal como cree encontrarla en Saussure, no concierne sino la *forma* única, y por tanto no es científico, porque para él una forma sin conexión con el sentido no es un objeto de saber.

Hay que repetir que su concepción del signo como «algo puesto en lugar de otra cosa» es muy clásica, se asemeja a la fórmula estoica *aliquid stat pro aliquo*.

> Todo producto ideológico no es solamente una parte de la realidad, natural y social, como cuerpo físico, instrumento de producción o producto de consumo. Por añadidura, y a diferencia de estos fenómenos, refleja y refracta otra realidad situada fuera de él. Todo lo ideológico tiene un sentido: esto representa, sustituye algo que le es externo, es decir, todo lo que es ideológico es un signo (*MPL*: 13).

El mismo análisis se encuentra en la *Retórica* del padre Lamy (1737):

> Se llama signo algo que, además de la idea que da ella misma cuando la vemos, da otra que no vemos. Como cuando se ve en la puerta de una casa una rama de hiedra: además de la idea de la hiedra que se presenta al espíritu, se concibe que se vende vino en esta casa. (Lamy, 1737, LI, cap. 2, citado por M. Foucault, 1969: 18)[12]

O en la Lógica de Port-Royal, dejando de lado que el modelo cartesiano se basaba en la independencia o anterioridad del pensamiento con respecto a la lengua (principio dualista, rechazado por Vološinov en nombre del monismo):

> Así el signo encierra dos ideas, la una de la cosa que representa, la otra de la cosa representada, y su naturaleza consiste en excitar a la segunda por la primera (*Lógica* de Port-Royal, I, 4).

Lo que Vološinov explica de vez en cuando es que la comprensión del signo sólo puede tener lugar en un grupo social determinado, definido a su vez por una experiencia vivida en común *(perežívanie; Erlebniß*), productora de *entimema*, es decir, todo lo que no necesita ser dicho para ser inmediatamente entendido. Es la base del contextualismo de Vološinov.

Más que un hipersociologismo, *MPL* es un *hipersemiotismo*: todo es signo, y nada de lo que no es estrictamente, «objetivamente», económico, material, no puede existir fuera de su manifestación, o «encarnación» en signos. Si es así, no es de extrañar que la conciencia sea totalmente co-extensiva a los signos que la manifiestan: el pensamiento no es más que las palabras, y las palabras son signos sociales, por lo tanto, todo pensamiento es un diálogo interior hecho de palabras, por lo que es totalmente comprensible, analizable, gracias a la introspección. Vološinov está muy lejos de la idea de que «de la lengua siempre se nos escapa algo»: la conciencia no es una *cámara obscura*. Ahora bien, en él las palabras no son tampoco las potencialidades de la lingüística estructural: desbordan, literalmente, de sentido. No hay diferencia entre lengua y discurso, todas nuestras palabras son las palabras de los demás, ya cargadas de significado, de apreciación, de juicios de valor (hermoso, verdadero, falso, justo, injusto…). Pero este desbordamiento de sentido no tiene nada que ver con la menor ambigüedad: *MPL* es *una teoría del signo, no una teoría del significado*, que por lo tanto no puede poseer autonomía alguna.

5. Grupo, medio, sociedad y jerarquía

«Toda lingüística es estética», había dicho K. Vossler (1904: 96), haciéndose eco del célebre «toda lingüística es histórica» de H. Paul. Vološinov habría podido declarar: «Toda lingüística es social», a condición de precisar que en el «social» significa «interindividual». Es un término de psico-sociología, no un programa socialista.

MPL no es ni un tratado de lingüística ni una exposición de filosofía marxista, sino una especie de psico-socio-semiótica del comportamiento verbal en la interacción inter-individual, en un sistema de pensamiento donde la literatura y la «Vida» remiten permanentemente la una a la otra.

Aunque Vološinov se refiere regularmente a la lucha de clases, nunca dice qué clase debe o va a ganar esta lucha. La palabra «proletariado» sólo se utiliza en una cita de Lorck, un lingüista vossleriano, a propósito de la «esclerosis de la lengua francesa» (*MPL*: 152). En cambio, a menudo hay «personas cultas» (*obrazovannye ljudi*), y constantes alusiones a una *jerarquía* social nunca cuestionada. En este universo en constante «devenir», un elemento sigue siendo «estable» (y nunca en vías de extinción), es el *grupo social*.

Vološinov no se interesa ni por el derecho ni por la organización de una sociedad o de un Estado, sino por el hecho de que el individuo «abstracto» no tiene ninguna existencia fuera del «grupo social». Este término nunca se define, y en cada acepción hay que reconstituir su sentido. Por ejemplo, son los grupos los que producen el conocimiento instintivo de los «géneros de la palabra diaria»: «En las vigilias de las aldeas, las fiestas populares en la ciudad, el parloteo de los obreros durante la pausa a la hora del almuerzo, etc.» (*MPL*: 99). Por ejemplo, se sabe que la «conversación de un marido con su esposa, de un hermano con su hermana» forma un grupo (Vološinov, 1930a: 68). Estos grupos son por definición homogéneos: la heterogeneidad se traslada a otro nivel, entre los grupos. Se definen, esencialmente, por el éxito del «intercambio verbal»: los miembros del grupo «se entienden» sin necesidad de explicitarlo todo, porque han vivido la misma experiencia. Cabe señalar que el concepto de comprensión aquí no se basa en la posesión en común de las mismas *formas* de idioma, sino en una experiencia común. Se trata de una lingüística del lenguaje y de la interacción interpersonal, no de una lingüística de las lenguas.

Vološinov repite regularmente que el individuo «aislado» (de su grupo) no puede ser estudiado, o es una simple quimera, o, si existe, sólo puede ser «loco o idiota»:

> Queda un último caso, cuando una persona ha perdido a su oyente interior, y en su conciencia se han disuelto todos los puntos de vista estables y sólidos, que su existencia, su conducta social ya no está dirigida más que por inclinaciones e impulsos absolutamente contingentes, irresponsables y sin principios. Se asiste entonces a un fenómeno de caída ideológica de la persona fuera de su medio de clase, que sigue generalmente la desclasificación total del hombre. En algunas condiciones sociales particularmente desfavorables, semejante separación de la persona al ambiente ideológico que la ha alimentado puede llevar en última instancia a una disgregación total de la conciencia, a la locura o a la idiotez (Vološinov, 1930a: 71).

En Vološinov la sociedad no es orgánica, puesto que hay un «devenir» perpetuo; en cambio, lo que es «orgánico», en el sentido de armonioso, de no conflictivo, es el grupo, descrito en términos de «medio» (en sentido ecológico, no de una sociología que busca las diferencias: el medio es a la comunicación lo que el oxígeno es a la combustión, *MPL*: 47). Pero las personas de «grupos diferentes» nunca se hablan (al menos no da ejemplo). Sólo se «comunica» entre «personas» que pertenecen al mismo grupo. En esta

sociedad generalizada, no es posible ninguna singularidad ni comportamientos asociales, salvo que se convierta en «loco o idiota».

En Vološinov, lo social es todo, lo político no es nada, porque uno no puede salir de su grupo social ni elevarse contra él. El individuo está atrapado en las redes de un estricto determinismo, que define de manera circular al grupo mediante la comprensión y viceversa. En efecto, lo importante para él es la «comprensión mutua» de los miembros de un grupo, que, como en toda teoría minimalista de la comunicación, comienza a dos (marido y mujer, hermano y hermana).

El «grupo social» de Vološinov es muy flexible. A veces se trata de personas que hablan, a veces se trata de grupos socialmente constituidos[13] , pero lo importante es que las «personas» siempre se comunican sin trabas, apoyándose en el entimema común. Así, en la enumeración de los grupos sociales, se encontrará tanto una pareja de interlocutores (un profesor y un estudiante en un examen oral en la universidad) como unas personas reunidas en una ocupación común (trabajadores que charlan en la pausa del almuerzo en la cantina de su fábrica, espectadores en el hogar del teatro). Pero, curiosamente, el «grupo» más a menudo ejemplificado es el de la familia, dada como una evidencia inmediata:

> Lo que es social es, en sus propios fundamentos, totalmente objetivo: en efecto, es ante todo la unidad material del mundo, que entra en el horizonte de los hablantes (una habitación, la nieve en la ventana en nuestro ejemplo), y la unidad de las condiciones de vida reales, generando una comunidad de evaluaciones: la pertenencia de los hablantes a una misma familia, profesión, clase o a cualquier otro grupo social, y finalmente a la misma época, ya que los hablantes son contemporáneos. Las evaluaciones implícitas no son, por tanto, emociones individuales, sino actos necesarios, que poseen su propia ley interna social (Vološinov, 1926: 251).

> Hay un sobrentendido de la familia, del clan, de la nación, de la clase, del día, del año o de toda una época. A medida que se amplía el horizonte común y se amplía el grupo social correspondiente, los aspectos implícitos del enunciado se vuelven cada vez más estables (*ib*.: 252).

La sociedad, en Vološinov, está hecha de una forma rara: en esta visión totalmente abstracta, privada de todo apoyo histórico y cultural (nunca da ejemplos), no hay ni pobres, ni ricos, ni explotados ni explotadores, ni hombres ni mujeres, ni judíos ni helenos… ningún programa de lucha contra un mundo desigual, sólo una jerarquía que va de sí gobierna las relaciones sociales. Y el escritor debe hacer que esta jerarquía social se refleje en las palabras que pone en boca de sus personajes, tal es el programa de la poética sociológica. Así, Chichikov, el héroe de las *Almas Muertas* de Gogol, sabe adaptar sus palabras a sus interlocutores: el escritor es así el maestro de palabras, el que *no* está determinado por su grupo, puesto que domina las reglas de todos los grupos al mismo tiempo, y el personaje de ficción se da como fundamento de una argumentación «social»:

> Hemos demostrado que todo el conjunto de condiciones de una situación determinada y de un público determinado (y sobre todo la distancia socio-jerárquica entre los hablantes) ha condicionado toda la construcción del enunciado: el sentido general de la intervención verbal de Chichikov, los temas de esta intervención, la entonación, la elección de las palabras y su distribución. (Vološinov, 1930b: 43)

La sociedad, en Vološinov, no se estructura ni por relaciones de fuerza ni por relaciones de producción. Sólo hay un intercambio de signos en un *devenir* sin principio ni fin. No

dice que todo debe permanecer como está (puesto que hay un «devenir constante»), pero aún menos dice que la división en clases (y grupos sociales) debe o va a desaparecer. En él hay grupos, y hay una jerarquía. En sus textos se hará hincapié en la noción de jerarquía de «la» sociedad, sin ninguna alusión a una situación concreta: nunca se sabe si se trata de la URSS contemporánea o del «Occidente» capitalista.

> Un análisis más profundo nos demostraría la importancia considerable del componente jerárquico en la interacción verbal, la poderosa influencia que ejerce la organización jerárquica del intercambio sobre las formas del enunciado. El respeto de la etiqueta conversacional, las normas de cortesía verbal y otras formas de adaptación del enunciado a la organización jerárquica de la sociedad son muy importantes para la elaboración de los principales géneros utilizados en la vida cotidiana (*MPL*: 24)

> Además, hay que tener siempre en cuenta la posición de la Palabra ajena en la jerarquía social. Cuanta más jerárquica se perciba la Palabra[14] ajena, tanto más claras sean sus fronteras, tan menos accesibles los comentarios y las réplicas de este nivel que se esfuerzan por penetrarla (*MPL*: 121).

A veces los grupos sociales están determinados por la base económica (una vez más, sin ningún ejemplo), pero siempre para subrayar que sólo nos entendemos dentro del grupo:

> La base material determina la diferenciación de la sociedad y de su estructura sociopolítica, distribuye y ordena jerárquicamente a los individuos que interactúan en ella; esto es lo que determina el lugar, el momento, las condiciones, las formas, los medios de comunicación verbal, y todo esto a su vez determina las vicisitudes del enunciado individual en un momento dado de la evolución de la lengua, su grado de impenetrabilidad, el grado de diferenciación de los diversos aspectos que se perciben en él, el carácter de su individualización semántica y verbal (*MPL*: 151).

Vološinov insiste en este respeto de la jerarquía en sus consejos a los escritores principiantes:

> Una palabra y un gesto de la mano, una expresión del rostro y una postura corporal, están igualmente sometidos a la situación social, están igualmente organizados por ella. Tener 'malos modales' es no tener en cuenta a su interlocutor, es ignorar los vínculos socio-jerárquicos entre el locutor y su oyente, es la costumbre (a menudo inconsciente) de no cambiar la orientación social de un enunciado (por el gesto y la palabra) cuando se cambia de círculo social, de público (Vološinov, 1930a: 74).

De este modo se manifiesta un sorprendente conformismo social: sólo se puede hablar de acuerdo con las «expectativas» de su grupo. El marxismo de Vološinov no tiene nada de revolucionario. Ciertamente, habla a menudo de «lucha de clases». Pero en todo el corpus no hay un solo ejemplo concreto de lucha de clases en el idioma o el habla: *nunca hay conflicto sobre el sentido de las palabras*. En Vološinov las clases (o grupos sociales) nunca se hablan, se ignoran magníficamente. A lo mejor, ellas luchan (cf. la policía y los manifestantes en Vološinov, 1930b). Pero no se hablan entre sí, por la sencilla razón de que se necesita un entimema para la comprensión. Ahora bien, sin comprensión no hay comunicación, por lo tanto, no hay diálogo. A diferencia de Bajtín, tampoco hay comunicación entre idiomas: hay que pertenecer a la misma comunidad lingüística para comunicarse, pero eso no es suficiente, hay que tener una experiencia en común.

6. El sujeto hablante

Uno de los objetivos principales de toda la obra de Vološinov es poner en práctica el objeto mismo de la nueva filosofía «marxista» del lenguaje. Este objeto es el *enunciado* (*vyskazyvanie*)[15], «unidad real de la lengua (*reč'*)» (Vološinov, 1930a: 66), siempre único, siempre concreto, siempre insertado en una situación que Vološinov llama social, por el mero hecho de que implica necesariamente a varias personas, al menos a un locutor y a un oyente, que constituyen el auditorio del enunciado. Una vez más, es una curiosa sociedad la que se revela en esta exposición de psicología social. En efecto, el objetivo de la lingüística, para Vološinov, es «estudiar los enunciados en su relación con la situación social que las engendró» (*ib*.: 66). Ahora bien, esta «situación social» tiene la peculiaridad de no estar atravesada por contradicciones, se parece mucho más a la pragmática anglosajona de la escuela de J. Austin que a la teoría de la *enunciación* de E. Benveniste. Reúne a los locutores (o hablantes) y no a los enunciadores constituidos como sujetos del proceso de enunciación[16]. Vološinov no construye una teoría del sujeto. En efecto, su objetivo inmediato es estudiar un tipo de «intercambio social» entre otros: el tipo literario. A este tipo opone otros, que son así en el mismo plano:

> 1) el intercambio en los lugares de producción (en la fábrica, en el koljoz, etc.); 2) la comunicación administrativa (en las instituciones, las organizaciones sociales, etc.); 3) el intercambio en la vida cotidiana (encuentros y conversaciones en la calle, en la cantina, en casa, etc.) y, por último, la comunicación ideológica en el sentido propio de este término: de propaganda, escolar, científico, filosófico, en todas sus variantes. (ib.: 67)

La sociedad no está atravesada por conflictos o contradicciones, está hecha de «situaciones» que reúnen a «personas» que, aun estando en situación de alteridad mutua, se reúnen por su conocimiento exacto de lo que se debe decir y de cómo se debe comportarse en cada «situación». Un intercambio social en la fábrica se hace entre pares, nunca entre obreros y capataz. La «situación» es más un lugar del espacio interindividual que lugar de fuerzas en oposición. En cuanto a la literatura, a veces es un tipo de comunicación, a veces se eleva al rango de reflejo de otros tipos de comunicación.

La «situación» es el conjunto de lo que hay que conocer (los interlocutores, el contexto inmediato, su historia anterior, etc.) para comprender un enunciado. Contrariamente a lo que será en los años 1970-80 la teoría del discurso, que integra la noción de inconsciente (M. Pêcheux), contrariamente, como se ha visto, a lo que fue la noción de ideología en el texto de Marx *La ideología alemana* (1846), todo el texto de Vološinov presupone, e incluso afirma que basta conocer la «situación» de un enunciado para comprender su sentido. Hay un sentido que hay que descubrir, y sólo uno que se entrega en su totalidad a quien sabe reconstruir la «situación» en su unicidad y su integridad. Por tanto, es la situación concreta la que hace el sentido, totalmente interpretable, sin malentendidos y sin desviaciones.

Ciertamente, y este es un punto fundamental de la argumentación de Vološinov, no hay verdadera interioridad, ya que todo sucede en la interacción verbal, incluso cuando se trata de lo que parece un monólogo interior. Pero la alteridad, intrusión de la voz del otro en la conciencia de un individuo, se plantea como pura exterioridad: sólo hay «otras» personas, no grupos sociales antagónicos. Aunque Vološinov habla de clases, no las pone en escena. Lo que cuenta, para él, es que la vida es un teatro donde se juegan papeles, donde se intercambian réplicas, que son «orientadas» hacia un

interlocutor específico y que un tercero no puede «comprender» a menos que conozca su contexto situacional.

> Cada enunciado de la vida cotidiana […] contiene, además de la parte verbal expresada, también una parte no verbal, inexpresada pero implícita (la situación y el público), sin cuya comprensión no puede entenderse el enunciado mismo» (*ib*.: 67).

Y Vološinov remite a su propio texto de *MPL* (págs. 115-116):

> El género [de discurso] en la vida cotidiana es una parte del ambiente social: la fiesta, el ocio, la conversación de salón, en el taller, etc. Está en contacto con este medio, está obligado por este medio, y está determinado por él en todas sus manifestaciones internas.

El «medio social» para Vološinov tiene poco que ver con lo que se entiende hoy en día en francés por «entorno social»: es más un medio en el sentido biológico, o más exactamente ecológico, de medio ambiente. El hablante tampoco puede hablar fuera de una situación social (definida como un intercambio entre pares) como el pez no puede vivir fuera del agua.

Por eso creo que es muy erróneo hablar de «teoría de la enunciación» en relación con Vološinov (y Bajtín). Si se traduce «*sobytie vyskazyvanija*» (literalmente: «el acontecimiento del enunciado») (Vološinov, 1930a: 76) por «la enunciación», es no sólo un grave anacronismo, sino una orientación totalmente diferente, que implica una lectura del «hablante» de Vološinov como si se tratara de un «sujeto de la enunciación», es leer Vološinov a través de las categorías de Benveniste.

El marxismo de Vološinov es una sociología interaccionista de las relaciones verbales interpersonales en una situación de convivencia, que desemboca en el entimema, a su vez condición y resultado del intercambio en una vivencia común. Todo su edificio se apoya así en dos pilares: el entimema como base de la sociología, el Verbo encarnado como base de la semiótica.

La recontextualización de un texto tan complejo como *MPL* perseguía así dos objetivos. Había que demostrar que una lectura a la vez a(na)crónica y marxista de un texto soviético de la época de la N.E.P. en Francia en los años 1970-80 pudo provocar distorsiones perjudiciales para su comprensión. En particular, obstaculizaba toda investigación sobre las diferentes acepciones de la noción clave de «ideología», sobre la existencia de un *marxismo apolítico*, sociologizado, interaccionista, en la difusa frontera entre un materialismo y un idealismo que tenían en común refutar el positivismo.

Por último, la epistemología histórica de la lingüística y, más en general, de la filosofía del lenguaje, se beneficiarían de una lectura fina, escrupulosa, en contexto y en contraste, de los escritos sobre el lenguaje en Europa oriental, dejando de considerarlos en el filtro de las expectativas del público actual y de las traducciones aproximadas. Los eslavistas occidentales deben desempeñar el papel de pasadores de culturas científicas.

Referencias

Alpatov, V. (2000) “What is Marxism in Linguistics?”, in C. Brandist & G. Tihanov (eds.): Materializing Bakhtin: The Bakhtin Circle and Social Theory, London: Macmillan, p. 173-193.

Arnauld, A. & Nicole, P. (1662) *La logique ou l'art de penser*, Paris; rééd. Paris: Flammarion, 1970.

Aucouturier, M. (2007) «Le cercle de Bakhtine et la psychanalyse», Slavica Occitania, n° 25, p. 143-161.

Benveniste, E. (1966). «De la subjectivité dans le langage», Journal de psychologie, juil.-sept. 1958, Paris: PUF, reeditado en Problèmes de linguistique générale, NRF-Gallimard, p. 258-266.

Borovkov A. (1931). [reseña de] «Danilov G.K.: Kratkij očerk istorii nauki o jazyke» [Breve esbozo de historia de la ciencia del lenguaje], Problemy materializma, n° 10-12. p. 176-182.

Boukharine, (Bujarin) N. [1921] (1967). *La Théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, Paris: Éditions Anthropos.

Clark, K.; Holquist, M. (1984). *Mikhail Bakhtin*, Cambridge (MA) - London: Harvard University Press.

Dmitriev A. (2007). «"Akademičeskij marksizm" 1920-1930 godov: zapadnyj kontekst i sovetskie obstojatel'stva» [El 'marxismo académico' de los años 1920-1930: el contexto occidental y las circunstancias soviéticas], in Novoe literaturnoe obozrenie, n° 88, p. 10-29.

Foucault, M (1969) «Préface», dans Arnauld & Lancelot: Grammaire générale et raisonnée, Paris: Republication Paulet, p. 3-27.

Gardin, B. (1978) «Volochinov ou Bakhtine?», La Pensée, février, p. 87-100.

Houdebine, J. L. (1977) Langage et marxisme, Paris: Klincksieck.

Lamy Bernard, 1737: La Rhétorique, ou L'Art de parler, La Haye: Pierre Paupie.

Lecercle, J. J. (2004) *Une philosophie marxiste du langage*, Paris: PUF.

Lenin, V. (1909) Materializm i èmpiriokriticizm [Materialismo y empiriocriticismo]. Trad. fr.: Matérialisme et empiriocriticisme: notes critiques sur une philosophie réactionnaire, Moscou: Ed. du progrès, 1979.

Loia, I. (1929) [reseña de MPL], Na literaturnom postu, n° 8, p. 72-73.

Lomtev, T. (1932) «K voprosu o bol'ševistskoj partijnosti v jazyke Lenina», Literatura i jazyk v politexničeskoj škole, n° 1, p. 12-20. ['La cuestión del espíritu de partido bolchevique en la lengua de Lenin']

Losev, A. (1929) Vešč' i imja ['La cosa y el nombre'] (escrito en 1929, editado por primera vez en París en 1953).

Majlin, V. (1998). «Filosofskij kommentarij, Marksizm i filosofija jazyka» ['Comentario filosófico: Marxismo y filosofía del lenguaje '], in M.M. Baxtin, Tetralogija, Moskva: Labirint, p. 482-496.

Marcos Marin, F. (1976). «Notas introductorias acerca del desarrollo de la lingüística en la Unión soviética», Escuela española, diciembre, p. 4-5.

Pal'mbaj A. (1931). «K probleme dialektiki jazyka» ['El problema de la dialéctica del lenguaje'], in N. Marr (éd.): Jazykovedenie i materializm, vol. II, Moskva-Leningrad: Gosudarstvennoe Social'no-Ekonomičeskoe izdatel'stvo, p. 9-33.

Peškov, I. (1998). «Ritoričeskij kommentarij. Novyj organon» [Comentario retórico. El nuevo Organon], in M.M. Baxtin, Tetralogija, Moskva: Labirint.

Sériot, P. (1999). *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, Paris: PUF. Trad. inglés : Structure and the Whole. East, West and non-Darwinian Biology in the Origins of Structural Linguistics. Boston - Berlin: De Gruyter, 2014.

Sgall, P. (1951). «Stalinovy články o jazykovědě a pražský lingvistický strukturalismus» [Los artículos de Stalin sobre la lingüística y el estructuralismo lingüístico praguense], Tvorba, n° 20, p. 674-676.

Stalin, J. (1950). *Marksizm i voprosy jazykoznanija* [El marxismo y las cuestiones de lingüística], Moskva: Politizdat.

Šapir, M. (2008). «Contra philologiam: Lingvističeskoe i ideologičeskoe v knige M.M. Baxtina i V.N.Vološinova 'Marksizm i filosofija jahzyka'» ['Contra philologiam : lo lingüístico y lo ideológico en el libro de M. Bajtín y V. Vološinov Marxismo y filosofía del lenguaje], Russian Literature, LXIII (2008) II/III/IV, p. 231-258.

Šor, R. (1929), reseña de MPL, Russkij jazyk v sovetskoj škole, n° 3, p. 149-154.

Tylkowski Inna, V.N. (2012). *Vološinov en contexte. Essai d'épistémologie historique*, Limoges: Lambert-Lucas.

Vasil'ev, N. (1995) «V.N. Vološinov: biografičeskij očerk» ['V.N. Vološinov: ensayo biográfico '], en V. Vološinov: Filosofija i sociologija gumanitarnyx nauk, Sankt-Peterburg: Acta-Press, p. 5-22.

Vološinov, V. (1925). «Po tu storonu social'nogo» ['Al otro lado de lo social'], Zvezda, n° 5, p. 186-214.

Vološinov, V. (1926). «Slovo v žizni i slovo v poèzii : k voprosam sociologičeskoj poètiki», Zvezda, n° 6, p. 244-267. ['La palabra en la vida y la palabra en la poesía: cuestiones de poética sociológica'].

Vološinov, V. (1927). *Frejdizm. Kritičeskij očerk* [El freudismo, ensayo crítico], Moskva-Leningrad: Gosizdat.

Vološinov, V. (1930a). «Konstrukcija vyskazyvanija», Literaturnaja učeba, 3, p. 65-87. ['La construcción del enunciado']

Vološinov, V. (1930b). «Slovo i ego social'naja funkcija», Literaturnaja učeba, 5, p. 43-59. ['La palabra y su función social']

Vološinov, V. (1930d). «Čto takoe jazyk?» ['Qué es la lengua (/el lenguaje)?'], Literaturnaja učeba, 2, p. 48-66.

Vološinov, V. (2010). *Marxisme et philosophe du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*, éd. bilingue, trad. por Inna Tylkowski y P. Sériot, Limoges: Lambert-Lucas.

Vossler, K. (1904). *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft, Eine sprachphilosophische Untersuchung*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Yaguello, M. (1977). «Préface», in M. Bakhtine (V. Volochinov): Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique, Paris: Éditions de Minuit, p. 9-18.

[1]Ahora designado *MPL*. Una nueva traducción al francés, editada por P. Sériot, fue publicada en 2010 por Lambert Lucas ediciones en Limoges (Vološinov, 2010). Sobre las razones que hicieron que en Francia muchos intelectuales, tanto de izquierda como de derecha, aceptaran, con mucha ligereza, la leyenda de que M. Bajtín sería el "verdadero autor" de este libro, véase el prefacio de P. Sériot.

[2] Sobre la lingüística de N. Marr, cf. Marcos Marin, 1976.

[3] Como ejemplo de la reputación de Jakobson en el campo soviético después de la segunda guerra mundial, citemos el juicio del lingüista praguense P. Sgall: «…fue ante todo un emigrante soviético, cosmopolita y trotskista escondido, el verdadero mal espíritu de nuestra lingüística, Roman Jakobson, quien engañó a muchos de nuestros excelentes lingüistas y los llevó por el camino equivocado, quien desempeñó en la lingüística el mismo papel que Karel Teige en la ciencia de la literatura» (Sgall, 1951: 674).

[4] *ILJaZV* : Instituto de lengua y literatura del Oriente y del Occidente (Leningrado).

[5] Bujarin formula esta idea de la siguiente manera: «Dado que el mundo se encuentra constantemente en movimiento, es necesario examinar los fenómenos en sus relaciones mutuas y no como fenómenos absolutamente separados (aislados). En realidad, todas las partes del mundo están interconectadas e influyen entre sí. Basta con el menor cambio en un lugar determinado para que todo cambie. […] Todo

está unido en el mundo por vínculos inextricables, nada está aislado, nada es independiente de lo exterior» (Bujarin, [1921] 1967: 64).

[6] MPL tiene la marca del rechazo: rechazo de Saussure (el corte, la arbitrariedad, la definición negativa de las entidades, la abstracción, la noción misma de lengua) y de Freud (el inconsciente), es decir, los pilares mismos de lo que hacía en Francia en la década de 1970 consenso general en las ciencias humanas y sociales.

[7] Es el mismo conjunto que, mucho más tarde, Ju. Lotman llamará «cultura».

[8] Bajtín no era el único en buscar una síntesis entre el cristianismo y el marxismo. En los años inmediatamente posteriores a la revolución de 1905, intelectuales socialistas como A. Lunacharski, A. Bogdanov y M. Gorki habían elaborado un proyecto de «construcción de Dios» (*bogostroitel'stvo*): el socialismo era por naturaleza una religión, su tarea consistía en construir la Ciudad de Dios. Tenían en común la convicción de que era posible realizar el socialismo como *Civitas Dei*, superando la antinomía del individuo y de la colectividad mediante la redención de la humanidad.

[9] La encontraremos, por ejemplo, en Stalin en su famoso opúsculo *El marxismo y las cuestiones de lingüística*: «Sólo los idealistas pueden hablar del pensamiento fuera de su relación con la 'materia natural' de la lengua, del pensamiento sin lengua» (Stalin, 1950: 81).

[10] También en este caso, si se hubiera traducido *ideologia* por «semántica psicosocial», el éxito del libro en Francia habría sido sin duda menor.

[11] El *falsche Bewußtsein* de Marx en *La ideología alemana* de 1846. Este texto póstumo, que no fue publicado y traducido en su totalidad en Rusia hasta 1933, ya existía en forma de extractos a finales del siglo XIX. Nada no se oponía a que Vološinov lo tomara en cuenta.

[12] Esta teoría binaria del signo se remonta de hecho a San Agustín, cf. Tylkowski, 2012.

[13] Vološinov, al evocar la hibridación de las lenguas según Marr, habla de «cruces de grupos humanos enteros (externos: *de tribus, de estados*; internos: *de profesiones, de clases, de castas*) (Vološinov, 1930d: 54). Su noción de «clase social», capaz de cruzar con otras clases, es un término tan confuso como en Marr.

[14] Traduzco por «Palabra» con mayúscula la palabra rusa slovo, que puede tener una extensión extremadamente amplia, desde la unidad tipográfica hasta el lenguaje entero, pasando por cualquier producción de palabra, escrita u oral (un breve intercambio de réplicas o una novela entera), sin olvidar el Logos divino. Esta palabra ha sido traducida con frecuencia al francés con «discurso» por los exegetas de M. Bajtín («Slovo v romane» en «El discurso en la novela»). Esta elección me parece peligrosa, ya que se basa en un anacronismo. ¿Se imagina el preámbulo del Evangelio según San Juan, que se abre con «Al principio era el discurso»? La elección del neologismo Mot («Palabra») tiene la ventaja de llamar la atención del lector francófono sobre el hecho de que slovo no corresponde a ningún lexema francés o español.

[15] «La verdadera esencia del lenguaje es el acontecimiento social de la interacción verbal, realizado por el enunciado» (Vološinov, 1930b: 66).

[16] Es imposible encontrar en Bajtín o Vološinov la idea, fundamental para Benveniste, de que «El hombre se constituye como sujeto en y por el lenguaje» (Benveniste, 1966: 259). A diferencia del hablante, el sujeto de la enunciación no precede al acto que es la enunciación.

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 20-33.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Cuerpos y signos. Para una tipología de la materialidad semiósica

Susan Petrilli
Universidad de Bari Aldo Moro*

Recibido: 2 de febrero de 2020 / Aceptado: 18 de marzo de 2020

Resumen: Este artículo parte de un viejo artículo "On the materiality of signs", solicitado por Thomas Sebeok para ser publicado en la revista *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies*, que fundó en 1969 con Umberto Eco, Ferruccio Rossi-Landi, Roman Jakobson, Julia Kristeva y otros, y dirigió hasta su muerte en 2001 (Petrilli 1986). El propósito del presente texto es continuar, a la luz de la semiótica de hoy, el análisis de los diferentes niveles, aspectos y funciones de la materialidad del signo. El concepto de "materialidad del signo" no solo se refiere a los cuerpos físicos implicados necesariamente en los procesos semióticos, sino también a la materialidad social del trabajo humano necesariamente plasmada en semiosis. La atención inicial al signo y al trabajo lingüístico dirigida a describir el material sígnico como práctica social e ideológica, que aparecía en el artículo de 1986, se contextualiza y desarrolla ahora en el marco de la "semiótica global" de Sebeok, de acuerdo con la convergencia de semiosfera y biosfera. El resultado es una tipología más completa y compleja en la descripción de la materialidad semiótica, una tipología capaz de explicar mejor el funcionamiento de nuestro globalizado mundo actual.

Palabras clave: Biosemiosis, semiótica global, trabajo lingüístico, semiótica animal, semiótica de la materia, responsabilidad, programación social.

Bodies and Signs. For a typology of semiosic materiality

Abstract: This article takes up and develops my 1986 article, "On the materiality of signs," commissioned by Thomas Sebeok for publication in *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies*, which he founded in 1969 with Umberto Eco, Ferruccio Rossi-Landi, Roman Jakobson, Julia Kristeva and others, and directed until his death in 2001 (Petrilli 1986). The aim is to continue analysing the different levels, aspects and functions of sign materiality in light of semiotic studies today. The concept of "sign materiality" does not only allude to physical bodies necessarily implicated in semiosic processes, but also to the social materiality of human work necessarily distributed in semiosis. The initial focus on sign and linguistic work engaged in modelling sign material in social-ideological practice, presented in my 1986 article, is here contextualized and developed in the framework of Sebeok's "global semiotics" according to which semiosphere and biosphere converge. The result is a more complete, therefore a more complex typology that aims to account for semiotic materiality and that is better able to explain the functioning of our current globalised world.

Keywords: biosemiosis, global semiotics, linguistic work, semiotic animal, semiotic materiality, responsibility, social programming.

* susan.petrilli@gmail.com

1. Premisa

La materialidad del signo se presenta en diferentes niveles, y sobre esa base puede proponerse una tipología de la materialidad semiósica. Para que existan signos, son condiciones necesarias tanto la materialidad física (químico-física) como la materialidad biológica (bio-química-física y orgánica-con vida). Cuando un signo interpretado no es un ente vivo, sino un ente inorgánico químico-físico, se ha convertido en signo solo por la acción de un interpretante vivo. Este último confiere significado al signo interpretado a través de una cadena de interpretantes inherente a su *Umwelt* [o "universo subjetivo"] (véase Kull 2001b). Este es el caso de la *semiosis de la información*. En cambio, en la *semiosis de la sintomatización,* así como en la *semiosis de la comunicación,* lo interpretado, al igual que el interpretante, debe ser un ente vivo. En la semiosis de la información, un cuerpo que no es un signo puede convertirse en un signo debido al intérprete que, sin embargo, debe ser un ente vivo. En la semiosis de la sintomatización y de la comunicación, el cuerpo interpretado es ya un signo. Tanto la materialidad químico-física inorgánica como la orgánica pueden ser analizadas en relación con el referente, el código y el canal (medio).

La materialidad semiósico-cultural, o si preferimos, la materialidad "semiótica", se fundamenta en la materialidad semiósica así concebida. La materialidad semiótica es una característica específica de la materialidad semiósica propiamente humana. El rasgo distintivo de la materialidad semiótica es el lenguaje (algo distinto del habla), que constituye la modelización primaria que se distingue de la lengua histórico-natural (modelización secundaria) y de otros sistemas sígnicos culturales (modelización terciaria).

Estas son las premisas para la tipología de la materialidad semiósica que aquí proponemos (Petrilli 2010: 137-158; 2012: 206-210; 2014: 177, 206-208, 244, 277).

2. La semiosis y la vida

En Bari, en 1985, en un seminario con motivo de la publicación de su último libro, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Ferruccio Rossi-Landi, un mes antes de su muerte, argumentaba que las posiciones semióticas de Thomas A. Sebeok y Roland Barthes eran diametralmente opuestas, y ambas radicales: la del primero, exagerada por exceso, porque en ella se sostenía que la misma tipología de los signos de la comunicación humana podía encontrarse en la comunicación animal no humana; la posición del segundo (expresada en *Elementos de Semiología*), exagerada por defecto, porque en ella el área de estudio de los signos se consideraba una rama de la lingüística y no algo en lo que ésta estuviese ya incluida.

El propio Rossi-Landi había propuesto una tipología de la materialidad de los signos, una de cuyas últimas formulaciones aparecía en el libro de 1985. Rossi-Landi se ocupaba esencialmente de la antropo-semiosis y, le interesaba centrarse, por consiguiente, en los signos de la comunicación humana tanto verbal como no verbal. Insistía Rossi-Landi en la irreductibilidad de la semiótica (que para él consistía fundamentalmente en la antropo-semiótica) a la semiología, y afirmaba, por tanto, la autonomía del signo no verbal con respecto al verbal. En diversas ocasiones hemos retomado la tipología de la materialidad sígnica de Rossi-Landi, desarrollándola a la vez a la luz de la semiótica de la interpretación de Charles S. Peirce.

Mientras tanto, la obra de Sebeok iba elaborándose y sistematizándose hasta encontrar su máxima expresión en su último libro, *Global Semiotics*, publicado unos meses antes de su muerte, en diciembre de 2001. A la par que su obra y después de ella, han ido efectuándose muchos estudios en el campo de la biosemiótica que confirman la amplia visión que de la semiótica tenía Sebeok, para quien la semiosis y la vida coincidían. Esta convicción llevó a Sebeok a formular una hipótesis verdaderamente interesante: dado que la semiosis o actividad sígnica implica a todo el universo viviente, una comprensión plena de la semiosis y de sus dinámicas podría permitirnos, en última instancia, formular una definición de la vida misma. La semiosis se origina con la aparición de la vida en el planeta. Esto hizo que Sebeok formulase un axioma que consideraba cardinal: "La semiosis es el atributo criteriológico de la vida". Se deduce de ello, dice Sebeok, que "la semiosis presupone la vida". No es de extrañar, pues, que todas las ciencias de la vida, estimadas en su importancia para la plena comprensión de los signos y de su funcionamiento en la biosfera terrestre (*vid.* Vernadsky 1926; Sebeok 2002), encuentren su lugar en el horizonte intelectual de Sebeok. Su semiótica global se presenta como punto de encuentro, y como punto de inicio y de observación, de los estudios sobre la vida de los signos, y sobre los signos de la vida.

Una disposición enciclopédica del campo semiótico trazada en la perspectiva de la semiótica global de Sebeok está representada por el diccionario enciclopédico de semiótica titulado *Semiotik / Semiotics. A Hand book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, editado por el mismo Sebeok junto con Roland Posner y Klaus Robering. Los dos primeros volúmenes se publicaron en 1997 y 1998, y el tercero y el cuarto aparecieron en 2003 y 2004, respectivamente. Sobre esta obra publicamos una extensa reseña titulada "Sign vehicles for semiotic travels. Two new handbooks" en la revista *Semiotica* (Petrilli & Ponzio 2002).

3. Tipología de la materialidad sígnica y semiótica global

En el actual estadio del desarrollo de la semiótica, nos ha parecido oportuno volver a la tipología de la materialidad de los signos que elaboramos en artículos anteriores en la estela de Rossi-Landi (véase Rossi-Landi 1992: pp. 271-299). Sin embargo, a diferencia de Rossi-Landi, que optó por limitar su perspectiva al mundo humano, nos propusimos ir más allá del ámbito de la antropo-semiosis y considerar la semiosis de manera global, incluida la semiosis humana, a la luz de su contextualización en la biosfera, utilizando para nuestro fin categorías que tomamos tanto de Sebeok como de Peirce, a quien Sebeok reivindica.

En la perspectiva de la semiótica global nos parece que la primera condición para la existencia de la materialidad sígnica o semiósica es la existencia de la materialidad biológica. Naturalmente, no menos necesaria para la existencia de la materialidad biológica es la materialidad químico-física. De este modo podemos empezar afirmando que la materialidad del signo se presenta en diferentes niveles y a partir de ello proponer de nuevo una tipología de la *materialidad semiósica*.

Las condiciones necesarias para que exista signo incluyen tanto la materialidad física (químico-física) como la biológica (químico-físico-orgánica viva y no viva).

Por tanto, podemos indicar, en este momento, dos tipos de materialidad:

1. Materialidad física (químico-física).
2. Materialidad biológica (que es una materialidad bio-química-física), que, a su vez, puede dividirse en:
   2.1. Materialidad orgánica no viva

2.2. Materialidad orgánica viva

Además, según lo que hemos denominado en escritos anteriores como materialidad extra-sígnica instrumental –que indicaremos más adelante como materialidad número 3–, cada vez que existe signo, es decir, semiosis, hay presencia de la 4. Materialidad semiósica, que presupone la materialidad 1 y la materialidad 2.

La materialidad 2.2., es decir, la materialidad orgánica viva, es una condición necesaria de la semiosis. Esta materialidad está presente, de hecho, por parte del interprete, en los tres tipos de semiosis indicados por Thure von Uexküll en su artículo "Biosemiosis", en *Semiotik / Semiotics* (Posner *et alii* 1997-1998, vol. 1: 449-450): es decir, en a) la *semiosis de la información*, en b) la *semiosis de la sintomatización* y en c) la *semiosis de la comunicación*.

4. Interpretación y tipología de la semiosis

En la reseña citada, escrita con Augusto Ponzio, "Sign vehicles for semiotic travels", propusimos una reformulación de la tipología de T. von Uexküll. De hecho, la tipología Uexküll se organiza sobre la base de los conceptos de emisor y receptor, propios de la "semiótica de la comunicación". En nuestra reformulación, en cambio, la tipología de la semiosis se basa, de acuerdo con la semiótica de la interpretación de Peirce, en el concepto de lo interpretado (el objeto-signo) y en el de interpretante (e intérprete). Nuestra reformulación era la siguiente:

a) La *semiosis de la información* es aquella en la que lo interpretado (cualquier cosa) se convierte en signo solo por recibir una interpretación del *interpretante*, es decir, del signo que lo interpreta, que, en este caso, es una respuesta no requerida por lo interpretado;
b) La *semiosis de la sintomatización* es aquella en la que, antes de su interpretación como signo por el interpretante, lo interpretado es ya en sí mismo una respuesta interpretante (*síntoma*) que, sin embargo, no se produce para ser interpretada por un intérprete como signo;
c) En la *semiosis de la comunicación*, antes de su interpretación como signo por un interpretante, lo interpretado es en sí mismo una respuesta interpretante que está orientada para ser interpretada como signo, es decir, que requiere, a su vez, otra respuesta interpretante.

5. Tipología de la semiosis y tipología de la materialidad sígnica

Conectemos ahora esta tipología de la semiosis con los tres tipos de materialidad sígnica enumerados anteriormente (números 1, 2 y 4).

La condición necesaria para que la materialidad (1), es decir, la materialidad inorgánica, la materialidad químico-física, pueda convertirse en signo es la materialidad (2), es decir, la materialidad biológica, o sea, la materialidad orgánica viva. En otras palabras, para que la materia física inorgánica se convierta en materia sígnica, se necesita un cuerpo vivo. Es el caso de la semiosis como *información* (según la tipología de T. von Uexküll).

Seamos más precisos: la materialidad física se interpreta como signo, y, por tanto, se convierte en materialidad semiósica, apoyada para ello en las categorías *a priori* del organismo vivo que entran en su *Umwelt* [en su "universo subjetivo"]. Por tanto, la materia semiósica es siempre una materia interna de un *Umwelt* determinado. Podría

decirse que la materia químico-física se convierte en materia sígnica al entrar a formar parte del *Umwelt* de un organismo vivo.

En consecuencia, la materialidad física se convierte en materialidad semiósica solo por acción de un organismo vivo, y por ello, en este pasaje está presupuesta la vida. Sin embargo, si lo vemos invirtiendo el orden, la vida presupone la materialidad químico-física. Al decir esto, estamos hablando de hecho de ese fascinante tema que, entre otros, Sebeok trató en el artículo "The evolution of semiosis", trabajo que abre la sección teórica titulada "Types of semiosis" en la obra *Semiotik / Semiotics* (*vid.* Posner *et alii* 1997-1998, vol. 1: 436-446).

Hay ciertos procesos químico-físicos que pueden explicar el origen de la vida. Podríamos llamar a estos procesos "proto-semiósicos". Giorgio Prodi (1928-1987) se ocupó de ello en profundidad; tal vez el nivel más alto de su reflexión se encuentra en su exposición en el IV Congreso de la IASS (Asociación Internacional de Estudios Semióticos), en Palermo, en 1984: "La biologia come semiotica naturale" (1988: pp. 929-952). Retomando la fórmula de Rossi-Landi: i) "todos los signos son cuerpos", ii) "no todos los cuerpos son signos", iii) "todos los cuerpos pueden convertirse en signos" (en el trabajo titulado "Signs and Bodies", para el I Congreso de la IASS, en 1974, en Milán (*in* Chatman, S., Eco, U. & Klinkenberg, J.M. 1979: 356-360) (ahora también *in* Rossi-Landi 1992: pp. 271-276), retomando esa fórmula, decimos, podemos confirmarlo afirmando que la materialidad químico-física es condición necesaria, pero no suficiente, para que existan los signos. Los cuerpos no sígnicos se convierten en cuerpos sígnicos si son interpretados por un organismo vivo. Pero no es este el único sentido de la relación entre cuerpos y signos.

Puede decirse que un cuerpo no sígnico se convierte en signo en dos sentidos. Uno está previsto en la tipología de la semiosis de T. von Uexküll, y consiste en que el cuerpo inorgánico es interpretado por un cuerpo orgánico, precisamente por un cuerpo vivo (semiosis de la información). El otro sentido se refiere a la transición de inorgánico a orgánico en la génesis de la materia viva. Es evidente que este segundo pasaje está presupuesto por el primero: si un cuerpo inorgánico se convierte en un signo como resultado de su interpretación por un cuerpo vivo, para que exista un cuerpo vivo es necesario sin embargo, en el proceso genético de la semiosis en el planeta Tierra (no sabemos hoy por hoy que existan semiosis en otros lugares en el cosmos), que un cuerpo inorgánico se haya convertido en *sígnico*; es decir, que haya habido paso de la no semiosis a la semiosis, de la no vida a la vida, un paso que hemos indicado como proto-semiósico.

Por lo tanto, podemos añadir otro tipo de materialidad que indicamos como *materialidad proto-semiósica*, una materialidad semiósica todavía en proceso, que podemos, pues, situar en la zona intermedia entre la materialidad 1 y la materialidad 2, como puente entre una y otra. De este modo, tenemos:

1. Materialidad químico-física
    1.1. Materialidad proto-semiósica
2. Materialidad biológica (bio-química-física), subdividida en
    2.1. Materialidad orgánica no viva, y
    2.2. Materialidad orgánica viva

[3. Materialidad extra-sígnica instrumental]

4. Materialidad semiósica

Hemos dicho, refiriéndonos a la tipología de T. von Uexküll, que lo interpretado como signo, si no es un ente vivo, solo puede ser tal signo por obra de un intérprete orgánico

vivo. Tal es el caso de la *semiosis de la información*. Pero resulta necesario distinguir entre dos casos en los que el cuerpo no vivo se convierte en un cuerpo sígnico: aquel en el que se trata de un cuerpo no orgánico, y aquel en el que se trata de un cuerpo orgánico no vivo.

6. Cuerpo orgánico y semiosis

Es una obviedad que un cuerpo no orgánico es signo solo gracias a un intérprete que es un ente vivo: estamos aquí en la esfera de la semiosis de la información. En cambio, es un problema saber si un *cuerpo orgánico no vivo* es un signo en sí mismo antes de la acción del intérprete. Si fuese así, ateniéndonos a lo que hemos dicho hasta ahora, puede ser materia sígnica en dos sentidos diferentes. En el primer sentido, si lo interpretado que es signo antes ya de la respuesta del intérprete no se produjese como tal signo en función de dicha respuesta, no estaríamos ante la semiosis de la información, sino ante la semiosis de la sintomatización. En el segundo sentido, por el contrario, si lo interpretado naciese en función de tal interpretación, estaríamos en el caso de la semiosis como comunicación. Ante esta dicotomía, conviene distinguir entre los diferentes casos de materialidad orgánica, porque la presencia de la materialidad orgánica no siempre es suficiente para que se dé el caso de la sintomatización.

Diferentemente, puede haber una semiosis como información tanto cuando lo interpretado está compuesto por materia inorgánica como cuando está compuesto por materia orgánica no viva. Por ejemplo, si un cazador detecta la presencia o el paso del animal que le interesa a través de sus heces u orina que, por tanto, se convierten en signo, tal vez sería más apropiado en ese caso hablar de información que de sintomatización. En cambio, la presencia de sangre en la orina encontrada por un médico, que la va a leer como signo patológico, parece pertenecer más bien al caso de la semiosis de la sintomatización. Por último, la orina dejada por un perro para indicar los límites de su territorio parece formar parte ciertamente de la semiosis de la comunicación. Hemos utilizado el condicional porque no hay separaciones netas entre los tres tipos de semiosis, pues de hecho hay casos ambiguos, en los que es difícil distinguir de cuál de los tres tipos de semiosis se trata –piénsese, por ejemplo, en el pelo erizado del gato, un caso en el que hay, al mismo tiempo, una respuesta involuntaria como reacción, miedo, tal vez, y el aumento de sus propias dimensiones (¿intencionado?) para intimidar al eventual adversario–.

En el segundo tipo de semiosis de la tipología de T. von Uexküll, a saber, el de la sintomatización, la materia objeto de interpretación es ya materia semiósica, aunque no tenga la función de ser interpretada como tal. Hay que distinguir aquí entre el caso en el que la materia semiósica pertenece a dos organismos vivos distintos, y el caso en que pertenece a un solo cuerpo vivo: por ejemplo, el caso en que, en el mundo animal, una gata interpreta el maullido de sus crías como signo de su necesidad de alimento; y el caso en que, en cambio, interpreta su propia sensación como signo de su (propia) necesidad de alimento. También en la sintomatización, entra en juego, por supuesto, la materia químico-física, porque precisamente en el caso de la interpretación de tener hambre, caso en el que lo interpretado y el interpretante forman parte del mismo organismo vivo, esta interpretación viene determinada por factores físico-químicos, es decir, por la ausencia de monofosfato de adenosina, o AMP cíclico (*vid.* Sebeok 1979: p. 23). Otro ejemplo puede ser el código genético en el que una secuencia química de cierto organismo es leída por la célula de tal (mismo) organismo como un mensaje determinado. Otros ejemplos se encuentran en el código inmunológico, donde la

semiosis de la sintomatización y la semiosis de la información se entrelazan, en algunos casos inextricablemente.

Todo este discurso puede verse en relación con el concepto del Yo semiótico en el sentido de Sebeok, porque, en ese caso, lo interpretado y el interpretante son el mismo Yo semiótico que debe defenderse del "No-Yo". En la semiosis propiamente humana esto se desarrolla en la dirección del *pensamiento-signo* en el sentido de Peirce, en el que el Yo se separa en interpretado e interpretante. Para un ejemplo de sintomatización en el que lo interpretado y el interpretante no pertenezcan al mismo organismo vivo, podemos referirnos al caso del paciente y el médico, o incluso a la relación entre el niño (que, por ejemplo, tiene hambre) y la madre (que se da cuenta de ello y lo resuelve).

7. Materialidad sígnica, fuente y canal

Tanto la materialidad químico-física no-orgánica como la materialidad químico-física orgánica pueden considerarse, además de en relación con la fuente y con el objeto interpretado (que como tal se convierte en signo), también en relación con el código, el canal o el medio. Todo el proceso sígnico, con independencia de que se desarrolle en un medio biológico, social o técnico, debe tener un canal de acceso al objeto interpretado, y un código para interpretarlo.

En cuanto a la *fuente*, en nuestra reformulación de la tipología de la semiosis de T. von Uexküll, ya hemos dicho que lo interpretado en la semiosis de la información se convierte en signo sólo por recibir una interpretación del intérprete. Este último puede ser un organismo vivo (en su conjunto) o una porción de un organismo, como una célula. Aquí podemos añadir, pero siempre recordando la dificultad de establecer una separación neta entre los tres tipos de semiosis, que en la semiosis de la información *las fuentes son objetos inorgánicos*. Por el contrario, en la semiosis de la sintomatización y en la semiosis de la comunicación las fuentes son sustancias orgánicas o seres vivos (organismos o componentes de ellos), pertenecientes a criaturas que no disponen de la palabra o bien al *Homo Sapiens*. En relación con la tipología de las fuentes sígnicas, en un capítulo titulado "Comunicación", del volumen de 1991, *A Sign Is Just a Sign*, Sebeok se refiere de modo especial a las fuentes de comunicación como atributo criteriológico de todos los seres vivos –organismos enteros o partes de ellos– (*vid.* Sebeok 1991 [1998]: 66-70). Con todo, su tipología incluye también las fuentes de los dos tipos de semiosis que, siguiendo a T. von Uexküll, llamamos semiosis de la información y semiosis de la sintomatización.

En lo que respecta a la fuente en los dos últimos tipos de semiosis, y en la semiosis de la comunicación, cabe recordar que, en la semiosis de la sintomatización, el signo interpretado es ya una respuesta interpretante antes de ser interpretado como signo por un interpretante. Sin embargo, esta respuesta no está orientada a ser interpretada como signo, es decir, no nace con la función específica de ser interpretada. Por el contrario, en la semiosis de la comunicación, donde incluso lo interpretado ya es una respuesta interpretante antes de ser interpretado como signo por otro interpretante, tal respuesta interpretante surge específicamente para ser interpretada como signo.

Consideremos ahora la cuestión de la materialidad en relación con el canal. Cuando un organismo o una máquina interpretan un objeto como signo de otro objeto, deben tener un "canal", un pasaje de acceso a ese objeto. Los canales posibles son el aire y otros conductores gaseosos, líquidos o sólidos en cuanto a la materia; en cuanto a la energía, son químicos o físicos; y en lo que respecta a estos últimos, los canales pueden ser acústicos (aire, agua, sólidos) u ópticos (la luz diurna reflejada o la bioluminiscencia), etc.

Los volúmenes de *Semiotik / Semiotics* ofrecen una valiosa ayuda en el estudio de la semiosis desde el punto de vista de los canales. Los artículos 6-11 incluidos en *Semiotik / Semiotics* (*vid.* Posner *et alii* 1997-1998, vol. 1) examinan de forma variada el canal óptico (art. 6, de Klaus Landwehr), el acústico (art. 7, de Gerhard Strube y Gerda Lazarus), el táctil (art. 8, de Kerbert Heuer), el químico (art. 9, de Jürgen Kröller), el eléctrico y magnético (art. 10, de Peter Moller), y el térmico (art. 11, de Kurt Brück). Por otra parte, la semiosis puede emplear más de un canal a la vez, como se demuestra en el artículo 12, "Die Organisation von Augenbewegungen: Fallstudie einer mehrkanaligen Semiose" [The organization of eye movements: A case study of multichannel semiosis] (de Niels Galley), y en el artículo 13, "Body behavior as multi-channel semiosis" (de Riccardo Luccio), que estudia el uso simultáneo de más de un canal en la comunicación humana.

"Medio" puede utilizarse como sinónimo de "canal" (*vid.* Sebeok 1991 [1998]: p. 69). Pero el término "medio" también indica el "mundo" en el que se produce la semiosis. El medio puede ser biológico, social o técnico. En el artículo 14, "Technische Medien der Semiose" [Technical media in semiosis] (de Karin Böhme-Dürr), y en el artículo 15, "Social media of semiosis" (de Terry Threadgold), en *Semiotik / Semiotics* (Posner *et alii* 1997-1998, vol. 1), se examina la semiosis en el mundo de los instrumentos técnicos y de las instituciones según este doble sentido que vincula medio con modelo y modelización. Como se señala en el artículo 16, "Codes" (de Gavin T. y William C. Watt), y en el artículo 17, "Kodewandel" [Code change] (de Rudy Keller), el código se forma y aplica de manera diferente según los diversos tipos de canales y de medios. Además, todos los artículos del segundo capítulo de *Semiotik / Semiotics*, vol. 1, titulado "Aspects of Semiosis – Channels, Media, and Codes", analizan la relación entre semiosis y materialidad, o entre signos y cuerpos, o entre *signata* y *signantia*, como relación entre *significata* y medios / canales.

8. Materialidad semiótica. Producción de objetos y producción lingüística

En este punto debemos introducir un quinto tipo de materialidad. Es la materialidad *semiósico-cultural* o, si lo prefieren, lo que podemos llamar la materialidad semiótica fundamentada en la materialidad semiósica, según la tipología descrita más arriba. Por tanto, tendremos:

1. Materialidad químico-física
    1.1. Materialidad proto-semiósica
2. Materialidad biológica
    2.1. Materialidad orgánica no viva
    2.2. Materialidad orgánica viva

[3. Materialidad extra-sígnica instrumental]

4. Materialidad semiósica
5. Materialidad semiótica

La materialidad semiótica es una característica distintiva de la materialidad semiósica propiamente humana. De hecho, podemos caracterizar al hombre como *animal semiótico* (ver Petrilli 1998: pp. 8-10). La característica de la semiótica humana es, precisamente, la meta-semiosis, la capacidad de producir signos que reflexionan sobre signos. En ello consiste la conciencia. La *capacidad semiótica* no sólo tiene implicaciones sobre la diferencia entre el hombre y otros animales en el nivel gnoseológico, sino también en el nivel ético, porque hace que el hombre sea el único

animal responsable de toda la vida en el planeta. Hemos ahondado con Augusto Ponzio en este aspecto de la semiosis humana en el libro titulado *Semioethics* (2003), y más tarde en un volumen a tres voces, escrito con John Deely, *The Semiotic Animal* (2005).

El factor específico de la materialidad semiótica es el lenguaje (distinto del habla), en el que el término "lenguaje" significa *modelización primaria humana* con respecto a los lenguajes histórico- naturales (modelización secundaria), así como con respecto a otros sistemas culturales (modelización terciaria). Sobre estos aspectos, nos remitimos a los volúmenes de Sebeok, *Signs* (1994) y *Global Semiotics* (2001).

Como hemos dicho más arriba, la materialidad semiótica es la materialidad histórico-social. En cuanto tal, es:

5.1. Materialidad ideológica
5.2. Materialidad extra-intencional, subdividida en
  5.2.1. Materialidad objetiva independiente de la conciencia y de la volición, y
  5.2.2. Materialidad por alteridad de significación, es decir, por la posibilidad de generar otros *signata* con respecto al *signatum* en cualquier proceso interpretativo
5.3. Materialidad de elaboración / articulación

En lo que respecta al párrafo 5.1, la materialidad semiótica-ideológica se refiere al hecho de que el signo está organizado por la realidad y a su vez organiza la realidad desde determinado punto de vista, y con la perspectiva histórica de una tradición cultural concreta. La realidad social no es algo vago e indefinido. En toda su labor de investigación Rossi-Landi nos muestra que la realidad social se desarrolla y articula en relación con las diversas formas de producción material, de división del trabajo, de sistemas económicos, y, por lo tanto, en términos de sistemas ideológico-culturales específicos en su totalidad. El signo verbal en particular, en sí mismo un producto de las relaciones sociales, se distingue de la realidad del hecho natural o del artefacto humano que como signo él presenta y refracta. En tal sentido, el signo verbal interviene sobre la realidad objetual y la organiza, y, por lo tanto, interviene sobre nuestra visión del mundo, y la organiza.

En lo que respecta al párrafo 5.2, a propósito de 5.2.1, es decir, de la materialidad objetiva independiente de la conciencia y de la volición, es decir, de la alteridad, hay que decir que la "alteridad", es decir, el carácter "alieno", "ajeno", del signo verbal en particular, se refiere no sólo a la lengua de otras personas, sino también a la lengua del propio enunciador. Nos encontramos en relación dialógica, intencionada o no intencionadamente, no sólo con la palabra de los demás, sino también con nuestra "propia" palabra. La tendencia a la alteridad favorece la descomposición del Yo e impide la reconstrucción de la totalidad, del ego, que, por consiguiente, se resiste a cualquier intento de someter su alteridad constitutiva a la identidad concebida como algo dado de una vez por todas.

En cambio, en lo que respecta a 5.2.2, la materialidad como alteridad (otredad) de la significación se sitúa en el contexto de nuestra descripción original de la materialidad semiótica: la materialidad como alteridad de la significación se refiere a la relación de alteridad del signo, por lo tanto al margen de deriva del signo con respecto a sus diversos interpretantes, a su resistencia o consistencia semiótica, a su capacidad de desviación y deriva con respecto a cualquier interpretación, de distanciamiento, que nos lleva más allá de los límites de la comunicación intencional y consciente.

En cuanto a 5.3, este tipo de materialidad viene determinado por la complejidad de la elaboración y la articulación en niveles más o menos elevados. Este tipo de

materialidad varía, en el sentido de que el *enuntiatum* está más articulado que una sola palabra; mientras que un texto escrito está más elaborado que un *enuntiatum*; y un sistema cultural, considerado como (macro) texto, está más articulado y más elaborado que un solo texto escrito.

Rossi-Landi (1972, 1985) identificó diez niveles de articulación, en los que la calidad del trabajo, el nivel de articulación y el grado de elaboración se van haciendo cada vez más complejos, de acuerdo con una progresión desde los niveles más simples de manipulación humana de la materia física hasta los niveles más complejos. Desde el punto de vista de la producción de objetos materiales, esto implica una progresión desde lo que Rossi-Landi llamó "materiemi" hasta los sistemas sígnicos objetuales de una unidad productiva. En lo que afecta a la producción de la materia lingüística, se da una progresión comparable (correspondiente) de los fonemas en el nivel de todos los sistemas sígnicos verbales. La producción lingüística procede desde elementos significativos y carentes de contenido semántico hasta elementos de alto valor semántico. En términos prácticos, podemos indicar la diferencia de elaboración, por ejemplo, entre una palabra suelta y un texto científico.

Cabe señalar que los niveles de articulación y elaboración no están necesariamente en una relación de correlación directa. Un alto nivel de elaboración no implica necesariamente un alto nivel de articulación. Un texto literario completo está ciertamente más articulado y más elaborado que una palabra suelta, pero una palabra suelta podría estar muy elaborada sin estar tan articulada ni mucho menos en términos de materia histórico-ideológica. Para citar otro ejemplo de producción de enseres en el mundo material, consideremos el caso del diamante y de sus múltiples caras o frentes. Aunque el nivel de articulación de este objeto sea bajo, en el sentido de que un diamante no está estructurado en diferentes niveles, sí que está, en cambio, extremadamente elaborado desde el punto de vista de la cantidad de trabajo que implica su transformación en joya.

Los signos son cuerpos. Pero los objetos físicos pueden ser transformados en signos y, a pesar de ello, pueden seguir perteneciendo al mundo de la materia física; sucede gracias al "trabajo sígnico", por usar la terminología de Rossi-Landi (sobre este problema véase "Rossi-Landi, Ferruccio", de Jeff Bernard, en Bouissac 1998: 547-549; sobre la relación entre Rossi-Landi y Charles Morris, véase el artículo, de Posner, en *Semiotik / Semiotics* [Posner *et alii* 1997-1998], vol. 2: pp. 2222-2223). Como signo, el cuerpo físico adquiere significado en su relación con algo; difiere de algo externo a sí mismo, refleja y refracta otra realidad distinta de sí mismo. En el mundo humano

> [T]ambién los signos son objetos materiales singulares y [...] cualquier objeto de la naturaleza, de la técnica, cualquier objeto de consumo puede convertirse en signo, pero por ello adquiere un significado que va más allá de los límites de sus especificaciones particulares. El signo no existe solo como parte de la realidad, sino que refleja y refracta otra realidad [...]. (Volosinov 1929; en la trad. italiana: 122).

9. Materialidad física, semiósica y semiótica

A la luz de lo dicho hasta ahora, nos proponemos distinguir entre *materialidad semiósica* y *materialidad semiótica*. La expresión *materialidad semiósica* se refiere a la materialidad adquirida por algo que se ha convertido en signo en un mundo modelado por seres vivos donde los procesos sígnicos están desprovistos de lenguaje. En cambio, la expresión *materialidad semiótica* se refiere a aquellos procesos sígnicos en los que podemos asumir un mundo modelado por el lenguaje, es decir, el mundo humano.

Como Marx y Engels cuentan en *La Ideología Alemana* (1845-46), el lenguaje desde el principio está hecho de materia, "se mueve por capas de aire, sonidos": esto concierne a la materialidad física. Pero el lenguaje es también "la inmediata actualidad del pensamiento [...]. Ni el pensamiento ni el lenguaje existen en una esfera independiente de la vida"; el lenguaje es también la conciencia humana, y la organización de la vida humana: esto tiene que ver con la materialidad semiótica del lenguaje como modelización primaria humana (Marx & Engels 1968 [1845-46]: 503-504; *vid.* también § 19, "Die Semiotik der Warenwelt bei Marx", p. 1456, del art. 74, cap. X, *in* Posner *et alii* 1997-1998, vol. 2: 1428-1461; y la entrada "Materialistic semiotics", de Eric Louw, *in* Bouissac 1998: pp. 393-396).

Como *cuerpo*, el signo es *material* en el sentido *físico*; como signo, es material en el *sentido semiósico*; y, como materia histórico-social, es material en el sentido *semiótico*. En los mundos humanos modelados por el lenguaje, un signo es un signo por su materialidad histórico-social. Este tipo de materialidad es la que nos interesa cuando un cuerpo es tomado en consideración y estudiado como signo humano, es decir, desde un punto de vista semiótico.

10. Conclusiones

Ahora podemos retomar la tipología de la materialidad de los signos que hemos expuesto ya en otros sitios, y que está construida en parte, como hemos dicho, apoyada en las reflexiones de Rossi-Landi:

A: Materialidad *extra-sígnica* del signo (*signans*)
1. Materialidad químico-física
   1.1. Materialidad proto-sémiósica
2. Materialidad biológica (materialidad bio-física-química)
   2.1. Materialidad orgánica no viva
   2.2. Materialidad orgánica viva
3. Materialidad instrumental

B: Materialidad *sígnica* del signo (*signatum*)
4. Materialidad semiósica
5. Materialidad semiótica (antropo-semiosis)
   5.1. Materialidad ideológica
   5.2. Materialidad extra-intencional
      5.2.1. Materialidad objetiva independiente de la conciencia y de la volición
      5.2.2. Materialidad por alteridad de significación
   5.3. Materialidad de elaboración / articulación

La materialidad de los *signans* (véase Rossi-Landi 1992: 271-299) no se limita a la

A. Materialidad extra-sígnica, subdividida en:
A1. Materialidad física (el cuerpo del signans y su canal), y
A2. Materialidad instrumental: residuos corporales no-sígnicos de signos no-verbales, es decir, sus usos y funciones no-sígnicas (véase Rossi-Landi 1985: 65-82).

Esto forma parte del esquema tipológico presentado en este artículo con 1 y 2, es decir, materialidad física (o químico-física) y materialidad biológica (o bio-química-física).

Además de lo anterior, la materialidad del *signans* es:

B. Materialidad *sígnica* (en la terminología de Rossi-Landi, el *signatum*), que se subdivide en:
B1. Materialidad semiósica, y,
en la esfera de la antropo-semiosis, también
B2. Materialidad semiótica

Con B1 y B2 nos encontramos en el ámbito de lo que, según el esquema tipológico presentado en este artículo, se indica como 4 y 5.

En Rossi-Landi, que, como dijimos, centra su atención en la antropo-semiosis, la materialidad se distingue como sígnica o no sígnica. Esta distinción corresponde a la del trabajo. El trabajo produce cuerpos que son signos y cuerpos que no lo son. Con tal criterio, el trabajo puede dividirse en trabajo sígnico y trabajo no sígnico o, como suele escribir Rossi-Landi, en trabajo material y *trabajo lingüístico*. En la expresión "trabajo lingüístico", "lingüístico" se entiende no sólo en sentido verbal, sino que se refiere de manera general a la forma específicamente humana de producir y emplear signos, es decir, a la modelización específica de la especie humana que Sebeok llama también "lenguaje".

Estos dos tipos de materialidad, la materialidad sígnica y la materialidad no-sígnica o extra-sígnica, con sus correspondientes tipos de trabajo, a los que, para mostrar su homología, Rossi-Landi dedicó gran parte de sus escritos, se han unificado en la fase actual de la producción capitalista, una fase que podemos denominar como *fase de comunicación-producción*, y se han unificado en términos de lo que generalmente se llama *trabajo material* y *trabajo inmaterial*. En el seminario de marzo de 1985 que recordamos al comienzo de este artítulo, Rossi-Landi, constató por primera vez la unificación de las dos formas de materia, sígnica y no sígnica, y de las correlativas formas de trabajo, material y lingüística. Indicó Rossi-Landi los ordenadores como buen ejemplo para esta unificación. En el ordenador, la parte *hard* (*hardware*), es decir, la materia no sígnica y el correspondiente trabajo no sígnico, y la otra parte, la *soft* (*software*), es decir, la materia sígnica y el correspondiente trabajo lingüístico, se habían unido indisolublemente por primera vez y ante nuestros propios ojos.

En nuestra opinión, este aspecto señalado por Rossi-Landi no es más que un aspecto, tal vez el más ilustrativo, de la unificación, en nuestra forma social, de la comunicación con la producción.

Por un lado, en efecto, afecta a la capacidad humana de producir máquinas que, desde ese mismo momento, son también máquinas sígnicas. En un artículo titulado "The sign-machine: linguistic work and world communication", presentado en el noveno Congreso Internacional de la Asociación Alemana de Semiótica, "Machines and History / Maschinen und Geschichte", en Dresde, en 1999, señalamos que dichas máquinas sígnicas no sólo son capaces de semiosis, sino también de semiótica. Mostramos igualmente en aquella ocasión cómo ello supone una revolución o una metamorfosis del trabajo humano que permite la liberación del hombre del trabajo-mercancía y de la consiguiente alienación.

Por otro lado, se trata asimismo de que la comunicación no es sólo ya la fase central del ciclo productivo, es decir, del intercambio o mercado, sino que la comunicación, a raíz de la automatización y la robotización, también forma parte constitutiva de la producción. Más aún: la producción es comunicación. Además, de igual forma, el consumo es hoy en día y fundamentalmente consumo de comunicación; de modo tal que

no sólo los bienes (productos o mercancías) son mensajes, sino que los mensajes son bienes (productos o mercancías).

En el estadio actual de la producción social, cualquier forma de control social es, en resumidas cuentas, control de la comunicación.

A la vista de todo lo anterior, puede decirse que la *materialidad semiótica se ha desarrollado enormemente*. Pero esto se refiere principalmente a *la materialidad semiótica en su aspecto de elaboración / articulación*. Sin embargo, lo que requiere mayor empuje es que el hombre tome conciencia, como *único animal semiótico*, de su *responsabilidad* con toda la vida del planeta, a la que la suya, hoy más que nunca, se encuentra inextricablemente ligada.

Referencias

Bernard, J., Bonfantini, M. A., Kelemen, J. & Ponzio, A. (Eds.) (1994). *Reading su Ferruccio Rossi-Landi. Semiosi come pratica sociale*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Bouissac, P. (Ed.) (1998). *Encyclopedia of Semiotics*. Oxford: Oxford University Press.

Chatman, S., Eco, U. & Klinkenberg, J.M. (Eds.) (1979). *A Semiotic Landscape – Panorama Sémiotique*, The Hague and Paris: Mouton

Cobley, P. (Ed.) (2001). *The Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*. London: Routledge.

Deely, J., Petrilli, S. & Ponzio, A. (2005). *The Semiotic Animal*. Ottawa, Toronto, New York: Legas.

Kull, K. (2001) Umwelt. En P. Cobley (Ed.), *The Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*. London: Routledge, p. 209.

Marx, K. & Engels, F. (1968). *The German Ideology*, S. Rayzankaya (Ed.) Mosca: Progress Publishers. *L'ideologia tedesca*, trad. it. in Id., *Opere Complete*, V. Roma: Editori Riuniti (1972).

Petrilli, S. (1986). "On the Materiality of Signs". *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies*, 62, 3/4, 1986, pp. 223–245. Editor-in-Chief: Thomas A. Sebeok.

— (1998). *Teoria dei segni e del linguaggio*. Bari: Edizioni B.A.

— (2010). Sign Crossroads in Global Perspective. Semioethics and Responsibility, John Deely editor, Preface, "In Her Own Voice," pp. vii–ix, & "The Seventh Sebeok Fellow," pp. xi–xiii. New Brunswick, London: Transaction Publishers.

— (2012). Expression and Interpretation in Language, Pref. by Vincent Colapietro, pp. xv-xviii. New Brunswick, London: Transaction Publishers.

— (2014a). Sign Studies and Semioethics. Communication, Translation and Values [Semiotics, Communication and Cognition, Editors Paul Cobley & Kalevi Kull, Vol. 13]. Boston, Berlin: De Gruyter Mouton.

— (2014b). *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*. Milan: Mimesis.

— (2015). *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*. Milan: Mimesis.

— & Ponzio A. (2002). "Sign vehicles for semiotic travels. Two new handbooks", *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies*, 141-1/4, pp. 203-350.

— & Ponzio A. (2003). *Semioetica*. Rome: Meltemi.

— & Ponzio A. (2016). *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio. Un contributo all'interpretazione del segno e all'ascolto della parola*. Perugia: Guerra Edizione.

— & Ponzio A. (2019a). Dizionario, Enciclopedia, Traduzione fra César Durmarsais e Umberto Eco. AGA Arti Grafiche Alberobello Bari, Italia - Parigi, L'Harmattan.
— & Ponzio A. (2019b). *Identità e alterità. Per una semioetica della comunicazione globale*. Milan: Mimesis.
Ponzio, A. (2012). *Línguistica Chomskyana e ideologia social*. Curitiba: Editora Ufpr.
— (2015a). *Il linguaggio e le lingue*. Milano: Mimesis.
— (2015b*). A revolução bachtiniana*. San Paolo: Editora Contexto.
— (2016). *A mente. Processi cognitivi e formazione linguistica*, Perugia: Guerra Edizioni.
— (2018). *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*. Nuova edizione riveduta e corretta con una nuova Prefazione La parola altra. Perugia: Guerra Edizioni.
— (2019). *Encontros de Palavras. O outro no discurso*, 2a ed., San Carlos, Pedro&João.
Prodi, G. "La biologia come semiotica naturale", in Herzfeld, M. & Melazzo, L. (1988 [1984]) (Ed.). *Semiotic Theory and Practice*, Vol. II. Berlin-New York-Amsterdam: Mouton de Gruyter. También, parcialmente, in A. Ponzio (2002) (Ed.), «Vita», *Athanor*, XIII, n. 5, pp. 63-74, aquí con una pequeña introducción, de 1997, de Th.A. Sebeok.
Posner, R., Robering, K. & Sebeok, Thomas A. (Ed.) (1997-2003). *Semiotik / Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, 3 voll. Berlin: Walter de Gruyter.
Rossi-Landi, F. (1972). *Semiotica e ideologia*. Milano: Bompiani.
— (1985) *Metodica filosofica e scienza dei segni*. Milano: Bompiani.
— (1992) *Between Signs and Non-Signs*. S. Petrilli (Ed.) Amsterdam: John Benjamins.
Sebeok, T.A. (1979). *The Sign and Its Masters*, Austin, London: University of Texas Press.
— (1991). *A Sign Is Just a Sign*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana. Trad. it., S. Petrilli (Ed.) *A sign is just a sign. La semiotica globale*. Milano: Spirali, 1998.
— (1994). *Signs. An Introduction to Semiotics*. Toronto: Toronto University Press.
— (2001). *Global Semiotics*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
— (2002). "La semiosfera come biosfera", trad. it. por S. Petrilli, *Athanor. Vita*, XIII, n.s. 5, pp. 11-18.
Uexküll von, T. (1997). "Biosemiose", En P. Cobley (Ed.), *The Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*. London: Routledge, pp. 447-457.
Vernadskij, V. I. (1926). *Biosfera*. Leningrado: Nauka; trad. fr. *La biosphère*, Préface de J.-P. Deléage, Edition du Seuil, Paris, 1928, 2002
Vološinov, V. N. (1929). *Marxismo e filosofia del linguaggio*. En Bachtin e il suo Circolo *Opere 1919-1930*, A. Ponzio (Ed.), Milano: Bompiani, pp. 1461-1837 (2014).

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 34-53.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Una historia para la Lingüística Materialista

Pedro Fernández Riquelme
Universidad de Murcia (UM), España*

Recibido: 1 de enero de 2020 / Aceptado: 26 de enero de 2020

Resumen: Trataremos de acercarnos a la influencia de Karl Marx en la teoría lingüística desde el postformalismo ruso hasta el Análisis Crítico del Discurso, ofreciendo una panorámica general de las distintas escuelas. Dilucidaremos si el Materialismo Histórico puede ser la base para una teoría lingüística válida que confronte directamente el paradigma saussureano y crear otro de raíz materialista. Además, daremos algunas características que deberían estar presentes para conformar una metodología.

Palabras clave: Análisis crítico del discurso Marx; lingüística; materialismo histórico.

A history to the Materialist Linguistics

Abstract: We will try to approach the influence of Karl Marx on linguistic theory from Russian Formalism to Critical Discourse Analysis, offering an overview of the different schools. We will elucidate whether historical materialism can be the basis for a valid linguistic theory that directly confronts the Saussurean paradigm. In addition, we will give some characteristics that should be present to form a methodology.

Keywords: Marx; linguistic; critical analysis of discourse; historical materialism.

* p.fernandezriquelme@um.es

1. Introducción

El término de Lingüística Materialista no es nuevo. Las investigaciones de un grupo de semióticos italianos fueron catalogadas dentro de esa acepción (Regales, 1982; Hierro, 1989; Quesada, 1990). Rossi-Landi, Ponzio, Bonfantini, Sanga y Rosiello preconizaban una lingüística materialista trasladando conceptos de *El Capital* de Karl Marx a la teoría del signo desde finales de los 60 hasta comienzos de los años 80. La repentina muerte de Rossi-Landi, la caída del muro de Berlín y el nacimiento de otras corrientes lingüísticas parecían dejar sin continuación esta subdisciplina, aunque la Lingüística Crítica y el Análisis Crítico del Discurso (ACD) exponían unos criterios semejantes, sobre todo enfocando sus estudios en los usos ideológicos del lenguaje (Van Dijk, 1999b).

Sin embargo, el ACD y el análisis del discurso en general hablan de la multimodalidad del discurso y no tanto de lingüística en sentido estricto, y menos aún de origen materialista, incluido el ACD en su última etapa (Flax y Martínez, 2020).

Nuestro método se basará en una exposición diacrónica de las aportaciones de algunas escuelas lingüísticas que han relacionado de alguna manera los conceptos de Marx, sobre todo el materialismo histórico, con la teoría del signo lingüístico, la semántica, la sintaxis, etc.

Para ello recopilaremos las principales aportaciones de Marx en las distintas escuelas que han producido obras en torno a la cuestión lenguaje, sociedad e ideología, y discutiremos sucintamente las teorías que sobre la materia se han suscitado.

Tanto la Escuela Semiótica Italiana de Rosssi-Landi y Ponzio como el español Miguel Siguán han querido contribuir para la construcción de una teoría (socio) lingüística marxista. Mientras que la Lingüística Crítica y el Análisis Crítico del Discurso se basan claramente en los conceptos de dominación aportados por Marx y Engels, e incluso Gramsci. Para Van Dijk (2004: 28) la dominación está relacionada con el poder y en concreto con el abuso del poder, la desigualdad social y las injusticias, las cuales serían las consecuencias de dicha dominación en el ámbito del discurso. El objetivo último de la dominación discursiva sería controlar las representaciones sociales de las personas y por esta vía las futuras acciones que están basadas en dichas representaciones. Esta afirmación de Van Dijk está basada en la psicología cognitiva donde esas representaciones se denominan modelos mentales, los cuales tienen que ver con los contextos como constructos subjetivos (Van Dijk, 2004: 13). La misión del ACD consiste en explicar qué estructuras del discurso tienen más tendencia a afectar las representaciones mentales preferidas por las élites que detentan el poder político, religioso, económico o mediático.

> En este amplio campo de los estudios del discurso, ha surgido en los últimos 25 años un enfoque que podemos llamar «crítico» del discurso. Iniciado como «lingüística crítica» en 1979 con un libro primordial, *Lenguaje y Control* de Roger Fowler y sus estudiantes, el análisis crítico del discurso o ACD constituyó una respuesta a los enfoques más «formales» sobre discurso y lenguaje en la lingüística, la psicología y las ciencias sociales. Estos enfoques formales raras veces se interesaban en el contexto político y social del lenguaje y el discurso en la sociedad. Estaban poco interesados también en nociones más críticas como poder, dominación, desigualdad social y las formas en las que el lenguaje y el discurso se encuentran involucrados en su producción y reproducción (Van Dijk, 2004:7).

Para Moralejo (2012: 27-28), el problema para establecer una metodología en la Sociolingüística Crítica radica en la ausencia epistemológica del sujeto:

> Una sociolingüística crítica, por lo tanto, necesita de una teoría de lo social que contemple la realidad de la interacción y de la enunciación (y, por extensión, del discurso) a la luz de su relación con los procesos de significación que ocurren en el lugar del sujeto. Este último, si es concebido como sustancialmente distinto de la realidad material y dialógica del signo – es decir, como individuo puramente orgánico capaz de decidir si participar o no de los procesos de significación– en ningún caso puede llevarnos a comprender el funcionamiento represivo y generador de desigualdad por el que se caracterizan las relaciones sociales de producción actuales en todo su alcance.

Nosotros creemos que este papel del sujeto puede asimismo utilizarse en la metodología de una Lingüística Materialista, partiendo de una concepción global del saber humano que se construye socialmente, en coincidencia con Rossi-Landi (1970).

Intentaremos responder a esta pregunta: si es posible una Sociolingüística Crítica (materialista), ¿por qué no lo sería una Lingüística si ésta incluye a la otra?

Es decir, para establecer otro paradigma lingüístico habrá que partir de Voloshinov y su concepción del signo a partir del materialidad del mismo, más una teoría válida del sujeto que debe asumir inevitablemente el psicoanálisis de Sigmund Freud, como ya adelantaron la Escuela de Frankfurt y Michel Pecheux, entre otros. Van Dijk afirmó que la génesis del ACD se encuentra en la Escuela de Frankfurt (1999a: 23). Además, el añadido del adjetivo *crítico* con el que son nombradas corrientes como la Lingüística Crítica, la Sociolingüística Crítica o el propio ACD viene de esta teoría radicada en Alemania. Y finalmente, convendría confrontar la teoría del signo lingüístico que se difundió en nombre de Ferdinand de Saussure, y en general los planteamientos de la Lingüística Estructuralista, que tuvo continuación en la Glosemática de Hjelmslev y en el Generativismo de Chomsky.

2. Karl Marx: el materialismo histórico. Lenguaje y superestructura

El autor alemán Karl Marx (1818-1883) destacó en las aportaciones a la economía, a la política y a la filosofía. Más desconocidas son sus contribuciones al desarrollo de la lingüística. Cierto es que no dedicó a ello ningún libro monográfico, ni ningún capítulo de sus libros, pero en varios de ellos sí reflexionó sobre la relación entre el lenguaje, el pensamiento y la sociedad, sobre todo en *La ideología alemana* (1846). El hecho de que sus teorías acerca del lenguaje humano estén diseminadas por sus obras dificultaba su sistematización.

> Si bien en Marx y Engels no hay ciertamente una teoría del lenguaje, sí puede encontrarse consideraciones de interés sobre las relaciones entre el pensamiento, el lenguaje y la vida real (por ejemplo, en *La ideología alemana*; para un examen detallado de estas aportaciones puede verse *Langage et marxisme*, de Houdebine, caps. II y III). Desgraciadamente estas sugerencias no fueron recogidas en la tradición posterior y quedaron sin fructificar en una teoría más amplia que pudiera tener interés (Hierro, 470:1989)

Además, nos encontramos con la demonización de Marx por las atrocidades cometidas en nombre del Comunismo, ideología creada por él y por Engels, en regímenes como la URRS de Stalin o la China de Mao. Sin embargo, las aportaciones intelectuales de Marx

fueron bien distintas a las practicadas en estos regímenes, hecho que se comprueba leyendo sus publicaciones originales.

Estos dos hechos provocan la escasa bibliografía sobre las aportaciones de Marx en torno a la relación entre lenguaje y sociedad, y la omisión de su nombre e influencia. Sin embargo, una revisión de las escuelas y autores más destacados que disertaron sobre esa relación llevaría al replanteamiento de una sistematización de las aportaciones de Marx y un análisis de su influencia a lo largo de los años. Así, nuestra propuesta parte de la obra de Marx, seguiría por el postformalismo ruso, sobre todo en Volóshinov; pasaremos de soslayo por Michel Foucault y la Escuela Francesa del Discurso, la Escuela Semiótica Italiana, la Sociolingüística Crítica y la Lingüística Crítica, para llegar a la actual escuela que ha desarrollado el Análisis Crítico del Discurso. Así, intentaremos establecer un hilo conductor a través de una sistematización de las aportaciones de Marx y su desarrollo por estos autores y escuelas para demostrar que puede existir una Lingüística Materialista alternativa al paradigma saussureano. La teoría para que pudiera componerse una ciencia que sirviera a los fines de la Lingüística Materalista tendría que ser reconstruida porque, según Mancuso (2006), su "característica fundamental fue la de oponerse explícita y contestatariamente a las ideologías totalitarias en ascenso y formación, presentándose a su vez como la única alternativa anti-positivista, válida y aceptable". El aislamiento de la URSS y las purgas de la época de Stalin afectaron principalmente al Círculo de Bajtin, fuente histórico-materialista de esta tradición intelectual europea, aunque también a los intelectuales marxistas italianos perseguidos por el Fascismo (Gramsci, por ejemplo).

Asimismo, hemos de destacar la importancia que las ideas de Marx tuvieron para el nacimiento de la Pragmática y la Sociolingüística, entre otras disciplinas académicas dentro del ámbito de la Lingüística. Se da por hecho que existe una Sociolingüística Marxista (García Marcos, 1999), pero no se ha planteado una lingüística marxista a nivel epistemológico. Dentro de la Lingüística, la Sociolingüística es la disciplina que más se acerca a los postulados del Marxismo (Siguán, 1979; García Marcos, 1999). Para García Marcos, en los primeros teóricos marxistas (Engels, Stirner, Lafarge) el lenguaje es sinónimo de conciencia y ha evolucionado por necesidades concretas (1999:73).

Para Lepschy (1985: 200), Marx y Engels no tenían mucho que decir sobre el lenguaje, y lo que dijeron fue en su mayoría marginal a sus principales preocupaciones. Los trabajos de Marx examinados por Lepschy son calificados como decepcionantes desde un punto de vista lingüístico y esto parece indicar el hecho de que la tradición marxista ha sido más relevante y eficaz en su análisis de cuestiones económicas y sociales que en su análisis de sistemas de conocimiento y creencias y en su intento de relacionarlos con la estructura económica. A pesar de este inicial pesimismo de Lepschy, coincidimos con él en que solo un dogmático concluiría que la decepcionante naturaleza de las contribuciones lingüísticas examinadas en su artículo resta importancia a las teorías de Marx y Engels. De hecho, el profesor italiano examina en ese capítulo la influencia de Marx en autores como Marr, Lenin, Stalin, Gramsci, Voloshinov, Bajtin, Lacan, Pecheux o Foucault. Y he aquí donde hemos de buscar nuestro objetivo: antes que analizar la importancia de las teorías sobre el lenguaje de Marx, hemos de resaltar el valor metodológico que la escuela soviética (claramente marxista) aportó, y que veremos más adelante, para desarrollar una teoría lingüística materialista válida.

En *La ideología alemana* la crítica del Idealismo hegeliano realizada por Marx y Engels planteará la necesidad de retrotraer la conciencia concretada por la filosofía a la historia, pero concebida ahora en tanto proceso productivo y conflictivo, como proceso por el cual los hombres producen sus condiciones materiales de existencia en circunstancias históricamente determinadas y marcadas por la desigualdad. La

conciencia es, de este modo, concebida ante todo como conciencia práctica y producto social, y el lenguaje como algo "tan viejo como la conciencia", un producto de la práctica humana sin el cual, a su vez, la misma conciencia humana y sus representaciones reales o ilusorias resultaría inconcebible: "el lenguaje es la conciencia práctica" y nace "de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres por parte de los hombres". En *La ideología alemana* encontramos numerosas consideraciones agudas sobre las implicaciones ideológicas de ciertas expresiones (Lepschy, 1985: 203).

A diferencia de las filosofías idealistas en boga, Marx veía en el lenguaje la manifestación de la vida real, de la actividad social del hombre y el producto, a la vez, de dicha actividad. Marx y Engels concibieron siempre el lenguaje como un hecho sociohistórico, de ninguna manera como un hecho natural o como algo divino y misterioso (Yance, 2000). Para Marx, el lenguaje humano surge del desarrollo material de la sociedad y de las necesidades sociales.

La esencia de la Lingüística Materialista que proponemos emanaría de la sentencia de Engels efectuada en el prólogo a la *Contribución de la crítica a la economía política de* Karl Marx, donde enuncia que "el ser social determina la conciencia". Esta es la clave de su teoría del materialismo histórico: no es la conciencia la que determina nuestro ser-realidad, sino que es la realidad social la que determina nuestra conciencia-ser.

El materialismo histórico se compone de infraestructura (la base) y la superestructura. Según Marx, la superestructura depende de las condiciones económicas en las que vive cada sociedad, de los medios y fuerzas productivas (infraestructura) y se compone del conjunto de fenómenos jurídicos-políticos e ideológicos, tales como el derecho, el estado, las religiones, la moral o la familia; así como las instituciones que las representan en una sociedad determinada. Es decir, son los modos de producción ideológica. Los cambios en la superestructura son consecuencia de los cambios en la infraestructura.

La superestructura pertenece al mundo de las apariencias y, según Santander (2011: 210), esta aportación de Marx en relación con la economía puede ser aplicada a lo discursivo:

> Cuando este pensador alemán estudia las prácticas materiales que genera la estructura de la economía capitalista concluye lo siguiente: el carácter real de la práctica económica es ocultado por las apariencias. Esto lleva a Marx a reconocer que la relación entre ideas y realidad está mediada por el nivel de las apariencias, el cual forma parte de la esfera de las formas fenomenales (Marx, 2008). De este modo, distingue entre un nivel inmediatamente presente en la superficie de las sociedades capitalistas: el de la circulación (o intercambio) de mercancías, y otro que opera bajo o detrás de la superficie. En parte el verdadero funcionamiento del proceso de producción se manifiesta a través del nivel visible del intercambio, pero, en parte muy importante, también es ocultado por éste mismo nivel (véase Larraín 2007).

La ocultación de la realidad material de los ciudadanos se realiza por procesos discursivos verbales y no verbales (símbolos, imágenes...)

Interpretando al lingüista soviético Reznikov, García Marcos (1999: 107) afirma que para la concepción marxista de la historia ni el lenguaje ni el pensamiento son los puntos nodales, sino la actividad social. En el mismo libro (1999:103) amplía esta opinión afirmando que la escuela soviética "concentró sus pesquisas en torno a dos campos prioritarios de investigación: primero, la evolución del lenguaje como producto

ideológico dentro de la dinámica diacrónica y sincrónica de la lucha de clases (…). Es decir, parten, al igual que Marx, de la actividad social y laboral para llegar al lenguaje.

Esta teoría emana de la idea de que no es posible la independencia de la mente humana, del pensamiento, respecto de las condiciones materiales específicas en las cuales está inmersa la sociedad. Marx está afirmando el determinismo producido por factores de carácter externo.

Las influencias que recibe Marx son diversas. Por ejemplo, sigue a Aristóteles en su interés por la retórica en tanto capacidad y arte de incidir en los otros hombres. Ya en los manuscritos de lo que sería *La sagrada familia* (1845), Marx escribía que el lenguaje existe para el individuo que lo emplea solamente en tanto en cuanto existe también para sus demás usuarios. Yance (2000: 222-223) corrobora esta idea:

> (…) se desprende el carácter socialmente condicionado del lenguaje (esta tesis reaparece en Saussure, quien la restringe a lo que él denomina la langue). Particularmente en el plano semántico, del contenido, tanto en las manifestaciones lingüísticas literarias como en las no literarias, se confirma el condicionamiento social del lenguaje. Al subrayar esto, Marx y Engels se oponían a las concepciones sicologistas propias de H. Steinthal, el único gran seguidor de Humboldt en el siglo XIX y creador de la teoría del sicologismo lingüístico. Este autor concebía el lenguaje ante todo partiendo del acto individual de habla, de modo que su concepción consistía en ver el lenguaje como manifestación del espíritu, ya colectivo (lenguaje de la comunidad), ya individual (habla individual, idiolecto). Para Marx y Engels, en cambio, el condicionamiento social del lenguaje vale tanto para el habla individual cuanto para la lengua de la comunidad.

3. La motivación ideológica del signo lingüístico. Hacia un nuevo paradigma

El objetivo será establecer una motivación con la que se pueda crear esa base metodológica para la Lingüística Materialista confrontándola con la Lingüística Idealista y el Objetivismo Abstracto, en concreto con la idea de Saussure de que el valor de un elemento o sema es convencional, es decir producto de un consenso social abstracto.

Como es de sobra conocido, la obra de Saussure se basa en las notas que varios discípulos publicaron tras su muerte. A esa obra se la denominó *Curso de Lingüística General* (1914/1945). En época reciente, se descubrieron unos manuscritos que fueron publicados en francés en 2002 y en español en 2004 (*Escritos de Lingüística general*, Gedisa). Según diversos autores (Riestra, 2012) estos escritos de la mano de Saussure demuestran que hubo una lectura equivocada de sus propuestas. Según Riestra, su materialismo estricto no fue entendido por sus discípulos escritores del *Curso*. Los manuscritos de Saussure coincidirían epistemológicamente con Voloshinov y Vygotski respecto de las lenguas en el sentido humboldtiano. En todo caso, esta discusión es ajena a nuestro objeto de estudio, pues discutiremos el paradigma saussureano que se difundió.

A partir del Romanticismo la lengua deja de ser concebida como un instrumento que refleja el mundo exterior y se convierte en el medio de expresar la experiencia individual. El lenguaje pasa a ser visto como expresión del pensamiento. Esa valoración del lenguaje se mantiene en el inicio del siglo XX. La escuela idealista alemana (K.Vossler y Leo Spitzer) consideraba que el lenguaje es siempre creación individual, mientras que la escuela saussureana estudiaba los hechos colectivos y se interesa por lo social, la lengua (en vez de lo individual, la palabra). Sin embargo, hemos de destacar,

al menos, tres puntos donde se muestran rasgos idealistas en la teoría del lingüista suizo:

1. Estado previo a la existencia del lenguaje

Saussure parte de la base de que el signo lingüístico está formado por dos elementos: ideas (pensamiento) y sonidos. Antes de que exista el lenguaje, la mente no es más que una "masa amorfa e indistinta" (1914/1945: 136). Saussure responde que el pensamiento era nebuloso y los sonidos, indeterminados. Sólo cuando se unen, sonidos y pensamiento quedan firmemente determinados. Su respuesta a la realidad antes de la existencia del lenguaje es del todo imprecisa y teogonista.

2. Significante y significado tratados como hechos psicológicos

Para Cárdenas (2017: 30) se trata de una noción de signo totalmente psicológica donde Saussure sienta la separación estricta entre lenguaje y realidad, porque el signo lingüístico no tiene nada que ver ni con la cosa significada ni con el sonido. Los signos, entonces, no se "aplican" a objetos definidos y por ello las diferencias internas al sistema no se corresponden a las relaciones entre las cosas. En palabras del propio Saussure (1914/1945: 34):

> ¿Qué relaciones existen entre la lingüística y la psicología social? En el fondo todo es psicológico en la lengua, incluso sus manifestaciones materiales y mecánicas, como los cambios fonéticos; y puesto que la lingüística suministra a la psicología social tan preciosos datos ¿no formará parte de ella?

Ya Voloshinov (2009: 60) se mostraba muy crítico con el psicologismo (de Wundt y sus seguidores) en la Lingüística:

> La presente oleada del psicologismo no trae consigo ninguna fundamentación básica de la realidad psíquica. El psicologismo moderno, a diferencia del anterior (el de la segunda mitad del XIX), que fue el psicologismo positivista y empirista (su representante más típico es Wundt), tiende a interpretar el ser interior, el "elemento de la vivencia", metafísicamente.

A pesar de esto, daba la razón al psicologismo en la afirmación de esta corriente de que "no existe signo externo sin el signo interno" (Voloshinov, 2009: 71).

3. Acotación del estudio de los signos lingüísticos al "interior" de la mente

Los objetos tienen dos formas de existencia: como objetos exteriores a nuestra conciencia y como objetos inmanentes a nuestra conciencia (como imágenes producto de nuestra experiencia vital). Habría que recurrir a Pierce (1974) para la aparición de un tercer elemento (el objeto):

- -El representamen, o signo en sí, es decir, una manifestación material y perceptible que representa a otro objeto.
- -El objeto, que es aquello representado, esto es, aquello de lo que el signo da cuenta.
- -El interpretante, o sentido que el signo produce y que se traduce en otro signo o representamen.

Del mismo modo habría que esperar a Ogden y Richards (1984) para afianzar el concepto de *referente*, el cual completaría la triada basándose en el signo de Saussure. Ellos crearon el triángulo semiótico, en cuyos vértices se sitúan el significante, o forma sensible y percibida del signo lingüístico; el significado, o concepto ideal y abstracto asociado a dicho significante y, por último, el referente u objeto real del mundo al que se asocian tanto significado como significante. La relación es directa o continua entre significado y significante y entre significado y referente, y discontinua o indirecta las más veces entre significante y referente.

Los principios del estructuralismo saussureano obligaron a "rondar por la zona de lo descriptivo, sin poderse adentrar en el dominio de lo explicativo, es decir, en el dominio propio de la ciencia" a la lingüística posterior (López, 1978). Según Raiter (2015: 26) Saussure acota demasiado el campo de interés de la Lingüística pues:

> (...) no sólo deja afuera lo histórico, las actuaciones individuales, lo que —según él— no puede sistematizarse, sino también a las y los sujetos reales y concretos. El sistema de la lengua, para Saussure, es ajeno a la voluntad de los miembros de la comunidad lingüística: poner en ejecución un sistema o incluso apropiarse de él no equivale a expresarse con signos en la comunicación.

Tanto el idealismo lingüístico como el positivismo estructuralista desafían abiertamente a la teoría marxista que se plantea como una teoría de la historia (López, 1978), global e interdisciplinar.

Voloshinov (2009) califica a la teoría saussureana como objetivismo abstracto, aunque ha sido históricamente considerado estructuralista (López, 1978). Voloshinov parte de una tesis básica: todo producto ideológico, sea una teoría, una obra de arte, una ley, etc., está compuesto por signos. Estos signos son materiales y objetivos pues cualquier teoría está compuesta de palabras y cualquier pintura de imágenes. Para Voloshinov el signo ideológico por excelencia es la palabra pues está en todo producto y creación ideológica en general, y constituye la base del "discurso interno" y la comunicación entre las personas.

> Lo primero que se encuentra subrayado en esta obra es la íntima relación existente entre la teoría de la ideología y la semiótica. Todo lo ideológico posee significado, en cuanto que representa o remite a otra cosa distinta de sí mismo; esto es: todo lo ideológico es signo; «sin signos, no hay ideología». Para Bachtin y Voloshinov, el ámbito de la ideología y el ámbito de los signos son equivalentes: todo signo es susceptible de una valoración ideológica, todo lo ideológico posee valor semiótico. (Hierro, 1989: 472-473)

Para el lingüista suizo (1945), en la lengua cada término tiene un valor correspondiente por su oposición con los otros términos. Los valores dependen de una convención inmutable y además son relativos, ya que la relación entre la idea y el sonido es arbitraria, y son negativos porque la relación entre los signos lingüísticos de un sistema se define de forma negativa, ya que un signo es lo que otro no es.

Según Raiter (2015: 27), Voloshinov aplica el método del materialismo dialéctico a los estudios lingüísticos:

> (...) para esto no puede considerar el lenguaje un objeto pero tampoco la expresión creativa de un individuo. El método dialéctico obliga a ver el lenguaje dentro de un proceso creativo, social y en cambio permanente.

Esto implica que la realidad social, las condiciones de vida material de los ciudadanos se refleja en su lengua. Para Saussure el signo lingüístico es arbitrario, pero no sólo es arbitraria la relación entre el significado y el significante —las dos caras del signo— sino la relación entre el signo y el entorno material y social (Raiter, 2015: 28).

La ruptura total con los presupuestos saussurianos por parte de Voloshinov (2009) se materializa cuando el objeto de estudio del lenguaje humano no es la estructura de la lengua, sino la interacción discursiva. Es decir, ni sistema abstracto, ni acto psicofísico individual. Esa interacción aparece bajo lo que la psicología social de Vygotsky y Plejanov (1949) denominaría "medio ambiente", es decir una conciencia colectiva de cada comunidad hablante donde se inscribe el sujeto. Los discursos emanados de la interacción deben analizarse bajo el concepto social de la comunicación en la lucha de clases.

> Así pues, una actuación discursiva participa en una discusión ideológica a gran escala: responde a algo, algo rechaza, algo está afirmando, anticipa las posibles respuestas y refutaciones, busca apoyo, etcétera. (Voloshinov, 2009: 151).

Del mismo modo, Jean-Jacques Lecercle trata al signo de Saussure como una señal: "In effect, the signal is stable, arbitrary, and lends itself to calculation" (2009: 106)[1].

4. Las escuelas lingüísticas materialistas

Denominaremos escuela soviética a aquel grupo de filólogos, filósofos, psicólogos, etc. que creció en el ambiente revolucionario y cuyas obras más destacadas se compusieron en la URSS. Abarca desde el postformalismo ruso hasta la escuela semiótica de Tartu. Entre ellos destacó el conocido como círculo de Bajtin, que según Moralejo (2012: 4) supuso un:

> proyecto revolucionario asociado a la intelligentsia soviética de la época: la tarea de desarrollar los preceptos marxistas y enriquecerlos en un proceso de confrontación dialéctica con las disciplinas científicas tradicionales

El motivo para desmantelar el paradigma de las ciencias sociales y las humanidades en vigor se fundamentaba en su vinculación al idealismo y a la concepción burguesa, según la posición marxista (Moralejo, 2012: 9)

Dentro del círculo de Bajtin nos centramos tanto en Valentin Voloshinov como en Lazar Reznikov. En paralelo, dos discípulos de Badouin de Courtenay, Polivanov y Iakubisnki ya establecían un enfoque sociológico a los estudios del lenguaje humano.

Voloshinov fue discípulo de Bajtin y ambos tuvieron el proyecto de elaboración de una filosofía marxista del lenguaje. Su obra fundamental fue *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Leningrado, 1929), cuyo principal objetivo era (Moralejo, 2012: 18):

> (...) la posibilidad de contribuir a una metodología sociológica que sea capaz de acceder a la realidad objetiva de los fenómenos semióticos inter-subjetivos constituyentes de la interacción (prácticas lingüísticas).

Entre los puntos que trató destacamos los siguientes:

- Carácter ideológico del signo lingüístico.

[1] "La señal es estable, arbitraria y se presta asimismo a la planificación"

- La significación como arena de la lucha de clases.
- El signo es dinámico, no estático (en cuanto a su sincronía)
- Críticas del subjetivismo idealista y del objetivismo abstracto

Ante la constante vacilación de Saussure entre el estudio sincrónico y diacrónico y su reconstrucción erudita (Raiter, 2015: 27), Voloshinov afirmaba con seguridad que las lenguas responden a la realidad de las sociedades humanas. Las lenguas actuales son fruto de un devenir histórico, conforme a sus leyes, hitos y configuración sociológica. En ese proceso, los signos cambian de valor para representar la sociedad y el poder de su tiempo. "La historia social de los signos es la historia de las ideologías" (Raiter, 2015), pues en la pugna dialéctica por la significación del signo, encontramos una clara motivación ideológica.

Voloshinov (2009) afirma que la conciencia que media entre la realidad y el lenguaje se materializa en la interacción, que es siempre social, porque es entonces cuando cristaliza en los signos y éstos se articulan en discursos. Este hecho resulta clave para justificar y desarrollar nuestra propuesta de Lingüística Materialista:

> Las relaciones de producción y la estructura sociopolítica que directamente condicionan, determinan todos los contactos verbales posibles entre los individuos, todas las formas y los medios de comunicación verbal: en el trabajo, en la vida política, en la creación ideológica (Voloshinov, 2009: XX)

A este respecto, su maestro, Mijail Bajtin afirmaba que:

> El lenguaje no conserva ni forma palabras neutras, 'que no le pertenecen a nadie': está dispersado, pleno de intensiones, totalmente acentuado (...) No es un sistema abstracto de formas normativas, sino una opinión multilingüe sobre el mundo. Todas las palabras evocan una profesión, un género, una tendencia, un partido, una obra precisa, un hombre particular, una generación, una época, un día, una hora (...) Todas las palabras, todas las formas, están pobladas de intenciones (citado por Zavala, 2009: 20).

La teoría bajtiniana sobre la literatura se basaba en el materialismo, pero también tenía una clara influencia neokantiana, que entiende la cultura como el espacio de fijación de los procesos materiales de significación (actividad estética), que le confieren una apariencia unitaria posible de percibir en todas las instancias de la vida cultural (Moralejo, 2012: 8).

Para Voloshinov (2009: 10) la conciencia posee valor semiótico, ya que la ideología no se encuentra en la conciencia como miembro independiente: pretender lo contrario es psicologismo e idealismo. La ideología está en los signos, por medio de los cuales se desarrolla la comunicación humana: "La conciencia únicamente llega a ser conciencia una vez que está llena de el contenido ideológico (semiótico), y por consiguiente sólo en proceso de interacción social".

La discusión principal en el libro de Voloshinov es el cuestionamiento de la propuesta de signo lingüístico de Saussure. Según el autor ruso, los signos lingüísticos son motivados y responden a una necesidad social e ideológica. Además, los signos tienen la posibilidad de la multiacentuación, tienen acentos valorativos, y éstos no están en el sistema, están en el uso. Los enunciados (discursos) son producidos en momentos históricos concretos e irrepetibles. Las diferencias de valoración pueden llegar a otorgar sentidos opuestos a enunciados que tienen los mismos significados. El contenido de todo signo lingüístico tiene una determinada acentuación o carga valorativa socialmente adquirida, en virtud de la cual el signo funciona ideológicamente. Esta acentuación es

múltiple, de acuerdo con las diferentes clases sociales, pues cada clase social utiliza el lenguaje con una peculiar carga valorativa.

Para la total comprensión del signo lingüístico/ideológico, los participantes del proceso comunicativo deben compartir la "vivencia misma" de la significación: "En la vida real, nosotros jamás pronunciamos ni oímos palabras, sino que oímos la verdad o la mentira, lo bueno, lo malo, lo importante o lo nimio, lo agradable y lo desagradable" (Voloshinov, 2009: 112). Es así como en una situación comunicativa, la participación subjetiva se organiza en función a la multiplicidad de valoraciones que desde los actores intervinientes pueden tensionar el sentido de un discurso (Hernández, Morel y Terriles, 2011:130).

Al hablar de esta teoría del signo en Voloshinov, Raiter (2015: 29) introduce el concepto de reenvío ideológico, muy importante para actualizar la propuesta del autor ruso:

> Los signos, como elementos concretos y materiales, responden a una necesidad social y por esa necesidad son creados. Los signos tienen un referente externo y a la vez un reenvío ideológico. Aunque corremos el riesgo de banalizar la teoría de Voloshinov ofreciendo un ejemplo, digamos que el signo /árbol/ en un enunciado del tipo «Voy a descansar al lado del árbol», no solo establece la referencia del objeto al lado del cual voy a descansar, sino las propiedades o atributos que el hablante —dentro de la comunicación con su grupo social— ha otorgado al árbol: dar sombra, por ejemplo; este reenvío es ideológico: es la forma de vida de esa comunidad la que le ha otorgado (porque la usa) esa propiedad.

El concepto de dialogismo, que desarrolló Bajtin, es expuesto por Voloshinov de la misma forma: no sólo se refiere a la pluralidad de voces en los enunciados, está exponiendo los diferentes lugares que ocupan los hablantes en la sociedad y, por lo tanto, la enunciación diferenciada de los hablantes desde esos lugares. Bajtin influye notablemente en Voloshinov, sobre todo en el concepto de dialogismo, de la interacción, pues el signo es dinámico, y sólo en su actualización en la interacción verbal adquiere el sentido.

Para Voloshinov (2009), la palabra es el medio en el que se da la conciencia, es el material semiótico de la vida interior y acompaña a todo acto de creación ideológica y a todo acto de comprensión o interpretación, aunque sólo sea como lenguaje interior. Por tanto, la ideología caracteriza una época, es el lugar en donde viven los signos que utilizarán e internalizarán los sujetos en sus conciencias pero no quedan constituidos por ella. La ideología tiene aquí un rol creativo y movilizador (Raiter, 2015). Aquí coincide con el lingüista también soviético Ivan Meshchaninov, quien, según García Marcos (1999: 106), aporta que la relación entre estructura social y lingüística es continua, evolutiva y dinámica, creando una contradicción dialéctica en el nivel ideológico:

> Todo hecho lingüístico tiene su correspondiente correlato en los hábitos de pensamiento y vida de una comunidad humana, aunque nunca de manera inmanente y estática. Las continuas transformaciones en la base social y económica de una comunidad provocan la aparición de otros tantos hechos lingüísticos, hasta entonces desconocidos, que terminan por transformar la lengua.

Desde sus primeros trabajos en la década de los años 30 del siglo XX, Lazar Revnikov se destacó por sus críticas a las teorías idealistas. Para Reznikov (1970: 15-16), el signo es material, por este motivo la información se plasma o sustancia en él.

> el signo es un objeto (fenómeno o acción material, percibido sensorialmente, que interviene en los procesos cognoscitivo y comunicativo representando o sustituyendo a otro objeto u objetos) y que se utiliza para percibir, conservar, transformar y retransmitir una información relativa al objeto representado o sustituido.

Su preocupación epistemológica consiste en fijar la relación existente entre los lenguajes verbales o no y la realidad a través de la significación, concibiendo esa relación como la reproducción explicable a partir de la teoría del reflejo:

> En base a la actividad práctica de los procesos cognoscitivo y comunicativo, se forma mediante signos un reflejo que entraña un carácter generalizado y constituye la resultante común de todas las entidades individuales de un grupo que utiliza los signos para el intercambio de informaciones. De este modo, el significado del signo es el reflejo generalizado y socialmente inteligible del objeto (Reznikov, 1970: 49-50).

García Marcos (1999: 103) destaca que dentro de la llamada "sociolingüística marxista" existen varias tendencias. La soviética tendría dos ejes principales de investigación:

> (…) primero la evolución del lenguaje como producto ideológico dentro de la dinámica diacrónica y sincrónica de la lucha de clases, y, segundo, la vinculación entre lengua y pensamiento desde el punto de vista marxista, aunque sin el nexo de continuidad con la hipótesis Sapir-Whorf que mantenía Schaff desde Polonia.

Considera Adam Schaff (1973: 21) que el lenguaje y pensamiento constituyen una unidad:

> (...) en el sentido de que existe un único proceso pensamiento-lenguaje, del cual sólo a través de la abstracción investigadora se pueden aislar "elementos" como el pensamiento autónomamente concebido y el lenguaje concebido también como algo independiente, unos elementos, que de hecho, no son más que aspectos de un proceso unitario, enfocado desde diversas perspectivas.

.

El origen de esta concepción lo encontramos en Locke (1980), quien defiende la conexión esencial entre pensamiento y expresión como necesidad de un análisis total del fenómeno del lenguaje para penetrar en la estructura del conocimiento. No se puede concebir por tanto, la existencia de un"pensamiento averbal", desprendido del lenguaje y opuesto en cierto modo al pensamiento que se expresa con palabras, pues éstas intervienen de forma decisiva en la orientación del pensamiento hacia las cosas.

Los primeros sociolingüistas fueron soviéticos y se adelantaron en más de treinta años a la llamada oficialmente como Sociolingüística (Moralejo: 2012), la cual nació a fines de los años sesenta en USA: Eugeni Polivánov (1891-1938) y Lev Iakubinski (1892-1943), ambos discípulos de Baudouin de Courtenay (1845-1929) y el primero purgado por el régimen de Stalin.

Moralejo (2012: 14-15) resume las propuestas del programa propuesto por Polivanov en 1929, donde sugiere algunas premisas que la lingüística sociológica de la época necesitaba adoptar:

- Consideración de la lengua como un hecho socio-histórico.
- Trabajo descriptivo de las lenguas y dialectos desde una perspectiva sociológica.
- Análisis evaluativos de la lengua como instrumento relacional.

- Estudio de las conexiones entre los aspectos socioeconómicos y la lingüística.
- Análisis evaluativos de la lengua como medio de lucha por la existencia.
- Tipología general de la evolución de la lengua en conexión con la historia de la
- cultura.
- Cuestiones aplicadas a la política lingüística.

Según García Marcos (1999: 105), hasta los años setenta, los dos grandes ejes temáticos de investigación en la lingüística soviética fueron el desarrollo social de la vida lingüística y sus interrelaciones con el entorno cultural y los esquemas de pensamiento. La visión marxista de la evolución del lenguaje coincide con la escuela soviética, obviamente. Los cambios en la base en la base económica y social de una comunidad provocan la aparición de otros tantos hechos lingüísticos, hasta entonces desconocidos, que terminaban por transformar la lengua. (García Marcos, 1999: 106).

Es importante destacar la cercanía del círculo de Bajtin a las ideas de Lev Vigotsky, pues ambos se nutren de la concepción marxista de la historia y de la cultura. De las dos grandes corrientes de pensamiento psicológico, Vigotsky representa (Mendoza, 2012: 64):

> (…) otra perspectiva, la cultural o sociohistórica, como se conoce la escuela que Lev S. Vygotsky inauguró, que plantea que los procesos psicológicos superiores, como la percepción, el razonamiento lógico, el pensamiento y la memoria, se encuentran mediados por herramientas, instrumentos que son de creación social y como productos de la actividad humana a lo largo de su historia

Este autor afirma que hay dos fases en el aprendizaje del ser humano en su etapa inicial, en la infancia (Mendoza, 2012: 64). Vygotsky habló de actividades que se desarrollan primero en el ámbito social para después actuar en la esfera de lo personal: "en el desarrollo cultural del niño, toda función aparece dos veces: primero, a nivel social, y más tarde, a nivel individual; primero entre personas (interpsicológica), y después, en el interior del propio niño (intrapsicológica).

Estos elementos cognitivos antes mencionados como funciones psicológicas superiores "tienen su origen en la cultura y no en las personas, como comúnmente se cree"(Mendoza, 2012: 88). Estas ideas se engloban en la llamada psicología social, donde el interaccionismo social sería una metodología y el lenguaje tendría "un uso interactivo organizado en discursos". La escuela de psicología social soviética es imprescindible a la hora de abordar cualquier acercamiento a una teoría del sujeto ((Leóntiev, Rubinstein...)

Más tarde se formalizó lo que llamaríamos la escuela lingüística italiana formada por Ferruccio Rossi-Landi, Augusto Ponzio, Luigi Rosiello y Massimo Bonfantini. Tienen en común que desde la semiótica, la filosofía del lenguaje y la lingüística tratan aspectos relacionados con lo ideológico desde el materialismo histórico.

Rossi-Landi (1970) desarrolla el concepto de *alienación lingüística*. Aquí el sujeto comunicativo contemporáneo, el hablante o productor cultural experimenta, al igual que el trabajador asalariado de la empresa capitalista, una situación netamente deficiente, de expropiación y reglamentación opresiva:

> Como repetidor de modelos obligatorios y suprapersonales, el trabajador lingüístico viene a encontrarse en la situación de no saber qué hace cuando habla, de no saber por qué habla como habla, y de pertenecer a procesos de producción lingüística que lo

> condicionan desde el principio, que lo obligan a ver el mundo de determinadas maneras y que le hacen difícil el trabajo original o simplemente diferente (Rossi-Landi, 1970: 55)

Esta escuela se caracteriza por la aplicación de ciertas categorías ya cristalizadas del marxismo al análisis del lenguaje. Ponzio incursionó además en el terreno de la ideología y pretendió la inversión del aparato metodológico chomskyano, mientras que Rossi-Landi utilizaría los puntos de referencia de la economía política marxista en el estudio del lenguaje (García de León, 1985).

Cuando García Marcos (1999: 103) habla sobre ambos autores destaca que:

> La vinculación entre sociolongüística y marxismo en los dos autores italianos resulta más que evidente, hasta el punto que no pueden deslindarse ambos aspectos: forman parte de la sociolongüística por el enfoque marxista al que acuden y, del mismo modo, en su perspectiva no existía en aquellos momentos más opción para la sociolingüística que los postulados marxistas

García Marcos (1999:103) resalta la influencia del teórico marxista Antonio Gramsci en la obra de Rossi-Landi y Ponzio, pero además resalta que sus planteamientos marxistas: "(…) se encuadran dentro la propuesta epistemológica global, en el sentido de que se aspiró a renovar todo el saber humanístico (…)".

Rossi-Landi creó la alternativa marxista en semiótica (Mancuso, 2006):

> Es obvio que esta ciencia unificada del Signo entendida como una teoría histórico-materialista de lo social (i.e. de lo sígnico –más aún de las condiciones de posibilidad de la signicidad–) no llegó a concretarse inmediatamente pero sí en gran medida a gestarse precisamente en la obra inmediatamente posterior de Rossi-Landi, superando algunos reduccionismos heredados del "historicismo concluyente" y del "materialismo metafísico" y muy especialmente a partir de los artículos publicados hacia 1967 y difundidos en la memorable revista Nuova Corrente, primero e Ideologie después. Baste recordar el fundacional "Perch, Semiotica" (1967: 90-93) primero de una serie de "Note di Semiotica" verdadero llamado de atención contra la "Semiologie" barthesiana y otras manifestaciones post-estructurales y lacanianas.

Este autor señala la influencia que tanto el ideólogo marxista Antonio Gramsci como el filósofo Wittgenstein tuvieron en Rossi-Landi. El esfuerzo de este por trasladar nociones fundamentales de la lingüística y la semiología a nociones básicas del marxismo como las de trabajo, capital, mercado o producción, nos parece hoy mucho más que un deseo ideológico, son un argumento sólido para explicar manifestaciones en las cuales primen las funciones lingüísticas o semióticas.

Rossi-Landi critica las posturas idealistas del lenguaje y apuesta por la materialista como la forma terrenal de afrontar la creación y el cambio lingüístico (Quesada, 1991: 13):

> La teoría del trabajo lingüístico, formulada por Rossi-Landi (1968, 1970) se caracteriza por concebir el lenguaje como de esencia humana. Ante la necesidad de comunicación -producto de la necesidad de supervivencia material- la especie se avoca a resolverla, y mediante el trabajo lingüístico produce el código verbal. Existen tres condiciones que la concepción materialista del lenguaje satisface:
> a. se concibe el fenómeno como una totalidad (lengua-comunidad);

b. se concibe en términos de proceso (surge y evoluciona ligado a necesidades propias de la especie);
c. se le sitúa un origen, que no es otro que el salto cualitativo de la especie, producto de la tríada de los homínidos.

Según esto, sólo el enfoque materialista plantea de manera satisfactoria un modelo de acercamiento a la cuestión del origen del lenguaje. A partir de aquí, una lingüística materialista será adecuada por cuanto se fundamenta en una teoría sólida y coherente del lenguaje que alimenta a la teoría lingüística que de ella eventualmente surja. No es ese el caso idealista, cuyas dos vertientes evaden la cuestión del origen al fundamentarse en teorías metafísicas del lenguaje. Quiere esto decir que la relación teoría-análisis se encuentra de forma rigurosa en la concepción materialista. En el caso idealista, lo que existe es una relación postura epistemológica-análisis empírico, que no es lo mismo que la relación teoría del lenguaje-análisis (teoría lingüística).

El mayor continuador de las posturas de Rossi-Landi en la actualidad, salvando a Ponzio, sería el lingüista inglés Norman Fairclough. Establece un paso fundamental para fundar la escuela del análisis crítico del discurso en *Lenguage and power* (1989), donde entiende el discurso como categoría abstracta que designa los elementos semióticos (aquellos referidos a la producción intersubjetiva del significado) de la vida social. Crea un modelo tridimensional del discurso donde la conexión entre texto y práctica social se ve mediatizada por la práctica discursiva. Aquí combina el concepto de hegemonía (Gramsci, 2018) con la práctica discursiva basada en la intertextualidad y en la interdiscursividad.

Este modelo se compone de la tríada siguiente:

1. Condiciones de producción
2. Condiciones de distribución/circulación
3. Condiciones de recepción/consumo

Este esquema se basa en las teorías de Rossi-Landi (1970), quien a su vez estaba influido, como hemos dicho, por Marx, Gramsci y Wittgenstein.

Tambíen Luigi Rosiello y Massimo Bonfantini pertenecieron a esta escuela donde trasladan conceptos del materialismo histórico a la teoría del signo lingüístico. Entre otras obras, el primero publicó en 1974 *Linguistica e marxismo. Interventi e polemiche*, no traducida al castellano, y el segundo *Il materialismo e la semiosi* en 2012.

La Lingüística Crítica (LC) va más allá en el aspecto lingüístico y hace aportaciones en el plano morfosintáctico. Hodge y Kress (1993) parten de la premisa de que existen fuertes y omnipresentes conexiones entre la estructura lingüística y la estructura social. Para ellos, la lingüística es una disciplina, y en este sentido descansa en ciertas presuposiciones que constituyen un instrumento "neutro" para el estudio de la ideología, pero en realidad es un instrumento que ha sido "neutralizado". Afirman que se necesita una lingüística que sea crítica, que sea consciente de las presuposiciones en las que se basa y esté preparada para reflexionar sobre la naturaleza a la que pertenece el lenguaje y los fenómenos de éste que estudia.

La Lingüística Crítica insiste en que toda representación está mediada. moldeada por los sistemas de valores que están arraigados en el medio usado para la representación (Fowler, 1996)

Nuestras "selecciones organizadas" al formar un texto son respuestas a teorías prácticas de la naturaleza de los sucesos comunicativos en los que participamos, pues hemos sido socializados para abrazar tales teorías y nuestros juicios son ampliamente automáticos. Además, estos procesos tienden a ser inconscientes para la mayoría de los

miembros de la comunidad de habla la mayor parte del tiempo, como hemos afirmado anteriormente. He aquí donde podemos encontrar la base para teoría del sujeto que partiendo de Lacan aplicaremos a nuestra propuesta de Lingüística Materialista, además se refieren sin mencionarlo al concepto de alienación lingüística propuesto por Gramsci (2008) y desarrollado por Rossi-Landi (1970).

Siguiendo a Voloshinov, afirman que el significado lingüístico es inseparable de su ideología, y ambos dependen de la estructura social, entonces el análisis lingüístico deberá ser una herramienta poderosa para el estudio de los procesos ideológicos que mediatizan las relaciones de poder y control. Para Hodge y Krees (1993) el lenguaje sirve para confirmar y consolidar las organizaciones que los configuran, y se usa para manipular a las personas, para mantenerlas en papeles y estatutos económicamente convenientes y para mantener el poder de determinadas instituciones y empresas. Este aspecto es la base para el nacimiento del análisis crítico del discurso.

El lenguaje es parte del proceso social y a la vez resultado suyo. Por este motivo, la LC es muy crítica con la sociolingüística, pues omite la relación bidireccional entre lenguaje y sociedad. Según Raiter (2014: 23):

> (…) los postulados de la LC, el método consiste en no dar por naturales y neutras las formas lingüísticas en general porque la gramática de una lengua es su concepción del mundo.

Para la LC la clave está en el sistema como estructura gramatical establecida por una sociedad. El hablante usa las opciones que le da el sistema en un contexto determinado para ordenar, persuadir, etc, pero solo tiene la posibilidad de optar conforme a un abanico cerrado.

> Sin embargo, tener opciones, para un hablante cualquiera, no implica libertad para llevar a cabo su intención comunicativa, sino la libertad de optar; para la LC esto significa que el hablante está constreñido a determinadas posibilidades, dadas por la gramática de su lengua, gramática que le provee una forma de ser y percibir el mundo. En realidad, el proceso de participación en un evento comunicativo cualquiera no se desarrolla de cualquier modo; es una confusión difundida por la pragmática y los filósofos del lenguaje por el uso que hacen de la palabra "uso". Los hablantes no tenemos en realidad una intención comunicativa a la que llegamos por fuera de los hábitos comunicativos de nuestra comunidad (Raiter, 2014: 23)

En el sistema clasificamos, transformamos y modalizamos. La gramática de la clasificación se refiere al ordenamiento lingüístico del mundo y se basa en el valor del signo y la acentuación o multiacentuación: lexicalización, relexicalización, ubicación de los adjetivos, etc. Las transformaciones se dan en el nivel sintáctico (nominalizaciones y pasivizaciones), mientras que la gramática de la modalidad se basa en la función interpersonal donde mediante pronombres, verbos y/o las desinencias modales expresan la proximidad entre emisor y receptor o entre emisor y mensaje.

Lo que la LC establece es que desde la gramática, la estructura del lenguaje (sintaxis, semántica...) se puede abarcar un amplio debate sobre el signo lingüístico y la ideología.

4. Conclusiones

Según Moralejo, haría falta para establecer una sociolingüística crítica (a pesar de que ya existe una corriente denominada así, liderada por Halliday y Bernstein, entre otros),

una teoría válida del sujeto. Creemos posible extenderla a la propia Lingüística, cuyo adjetivo *materialista* estaría justificado desde la misma codificación léxico-semántica de los signos (palabras), puesto que el signo lingüístico está motivado ideológicamente. Las relaciones semánticas (especialización, cambio....) también estarían motivadas de la misma forma. La ausencia de una epistemología del sujeto del discurso debería ser estudiada desde la perspectiva de Freud a través de Lacan, revisando la obra de Bajtin, Voloshinov, Vigotsky y el resto de su escuela de Psicología Social (Leóntiev, Rubinstein...). En todo caso, como último eslabón, la obra de Pecheux resulta del todo interesante para nuestra propuesta investigadora. Fuera del ámbito materialista, la obra de Benveniste sería imprescindible para aclarar ciertos conceptos desde su teoría de la enunciación ("De la subjetividad en el lenguaje", 1958).

Por tanto, observamos cómo es posible una Lingüística Materialista donde desde la codificación sígnica de las significaciones hasta la gramática estén condicionados por la estructura social y la dominación sociopolítica y cultural del momento. Unido a esto, la interacción y el contexto que están obviamente fuera del sistema/estructura lingüístico condicionan el lenguaje usado, tanto su producción, su circulación como su recepción. Se debe aclarar que estarían fuera de un sistema saussureano. De esta manera, el círculo de la comunicación humana se completa y se cierra.

También las palabras de Quesada (1991: 13-14) justifican la creación de una lingüística de corte materialista para explicar el propio origen del lenguaje humano:

> (...) sólo el enfoque materialista plantea de manera satisfactoria un modelo de acercamiento a la cuestión del origen del lenguaje. A partir de aquí, una teoría lingüística materialista será adecuada por cuanto se fundamenta en una teoría sólida y coherente del lenguaje que alimenta a la teoría lingüística que de ella eventualmente surja. No es ese el caso idealista, cuyas dos vertientes evaden la cuestión del origen al fundamentarse en teorías metafísicas del lenguaje. Quiere esto decir que la relación teoría-análisis se encuentra en forma rigurosa en la concepción materialista. En el caso idealista, lo que existe es una relación postura epistemológica-análisis empírico, que no es lo mismo que la relación teoría (del lenguaje) análisis (teoría lingüística).

No es nuestro objeto de investigación dilucidar si el concepto de lucha de clases tiene vigencia hoy día en las distintas sociedades industrializadas. Nos remitimos a la teoría de Laclau (2005), quien afirma que en las sociedades postindustriales no hay un sujeto llamado *clase obrera* con los mismos intereses. Una persona puede votar a la derecha y ser ecologista, homosexual o ateo, y cristiano y comunista a la vez. Les uniría una cadena de demandas insatisfechas en torno a un símbolo (pueblo, líder, etc). Laclau hablaba de la lógica de la diferencia como característica de las luchas democráticas que se plantean en las sociedades capitalistas avanzadas porque los colectivos no forman bandos claramente delimitados, no se agrupan en dos formaciones enfrentadas. Los antagonismos en una sociedad capitalista avanzada no suelen integrarse en cadenas de equivalencia.

Por tanto, la teoría marxista en la que la interacción se da en el marco de la lucha de clases debería ser actualizada en una sentido más heterogéneo. Lo que sí es evidente es que según lo afirmado en este artículo "el contenido de todo signo lingüístico tiene una determinada acentuación o carga valorativa socialmente adquirida, en virtud de la cual el signo funciona ideológicamente" (Hierro, 1989: 473). El acceso a la producción discursiva no es el mismo para todas las clases sociales. La predominancia de las élites políticas, mediáticas, económicas o religiosas para seleccionar y difundir los mensajes era claramente clasista para Foucault (1999) o Fairclough (1989) con el fin de reproducir el Statu Quo. Pero no hay una hegemonía absoluta, hay espacio para la

creación ideológica por medio del signo, de ahí éste que refleje y refracte (discuta) la realidad, a pesar de que Hierro (1989: 475) entienda este término cercano a la alienación lingüística pues lo traduce como "deformación" de la realidad conforme a los intereses de la clase dominante.

¿Por qué refractada y no meramente reflejada? Porque el lenguaje no es un medio neutral en cuyo uso cada clase social tenga la misma capacidad y autonomía, sino que "la clase dominante se esfuerza por impartir un carácter supraclasista y eterno al signo ideológico, haciéndolo uniacentuado, y extinguiendo o reprimiendo la lucha entre distintos juicios de valor sociales que tiene lugar en él" (Hierro, 1989: 473).

La ideología como sistema de creencias y valores (Van Dijk, 2008) se transmite desde la superestructura sobre todo con discursos. De este modo quedan trazadas las líneas para un tratamiento de las relaciones entre la base y la superestructura a través del medio lingüístico (Hierro, 1989: 473). En relación al reflejo de la realidad social, García de León afirma, en consonancia con la propuesta de refracción como discusión, que:

> (...) la ideología no es sin embargo, como plantean los mecanicistas, un simple y unívoco reflejo superestructural de la vida económica: la ideología engrasa los procesos económicos en sus engranajes más profundos (alienación, fetichismo, coacción...), marcha en una vía de refracción múltiple entre lo que, por razones de método y nada más, se ha colocado en dos esferas de acción diferenciadas, y la clave está en ir al carácter generativo de este proceso

Confrontar el modelo de Saussure, en tanto que sistema abstracto con rasgos idealistas, supondría la refundación de la Lingüística, pues la motivación ideología en la creación de los signos lingüísticos sería *leitmotiv* suficiente.

Referencias

Alonso, L. E. (2004). Pierre Bourdieu, el lenguaje y la comunicación: de los mercados lingüísticos a la degradación mediática. En J.L. Moreno Pestaña, L. Enrique Alonso Benito y E. Martín Criado (eds.), *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo* (pp. 215-254). Madrid: Fundamentos.

Bermúdez, N. (2001). La cuestión de la enunciación en el marco de los estudios del discurso. Diálogos y diferencias entre la escuela francesa y la escuela de A. Culioli. *Lenguaje*, 39 (1), 253-267.

Calvet, J.L. (2005). *Lingüística y Colonialismo*. Fondo de cultura económica.

Cárdenas, V. (2017). Releyendo a Ferdinand de Saussure: el signo lingüístico. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* - Universidad Nacional de Jujuy, nº 51, 27-38.

Fairclough, N. (1989). *Lenguage and power*. London: Longman.

Fedoséiev, P. (1968). *Dialéctica de la época contemporánea.* Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

Flax, R; Martínez Romagosa, M. (2020). Desalienar el ACD: Una revisión de la noción de ideología para devolver la crítica marxista al Análisis Crítico del Discurso. *Pensamiento al margen*, nº12.

Foucault, M. (1999). *El orden del discurso.* Barcelona: Tusquets.

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Fowler, R. (1996). On critical linguistics. En R.C.Coulmas-Coulthard y M. Coulthard (eds), *Text and Practices* (pp. 3.14). London: Routledge.

García de León, A. (1985). El poder por los caminos del lenguaje. *Cuadernos Políticos*, 44, 67-81.4

García Marcos, F. (1999). *Fundamentos críticos de sociolingüística*. Universidad de Almería.

Gramsci, A. (2018). *Pasado y presente. Cuadernos de la cárcel.* Gedisa.

Hernández, S; Morel, P; Terriles, R. (2011). Discurso y sujeto en las perspectivas de Pêcheux y Voloshinov. *Contratexto*, 19, 115-132.

Hierro, J. (1989). *Principios de filosofía del lenguaje*. Alianza.

Hodge, R; Kress, G. (1979). *Language as Ideology*. Londres: Routledge. 1993

Lacan, J. (2007). *El Seminario 4, La relación de objeto (1956-1957)*. Paidós: Buenos Aires.

Laclau, E. (2005). *La razón populista.* Siglo XXI.

Lakoff, G. (2007). *No pienses en un elefante: Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense.

Lecercle, J.J. (2009). *A Marxist Philosophy Of Language*. Haymarket Books.

Lepschy, G. (1985). Linguistics. En Zygmunt G. Barański, John R. Short (eds.), *Developing Contemporary Marxism*. London: Palgrave Macmillan.

Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento Humano*. Madrid: Editora Nacional.

López, F. (1978). Superestructuras, ideología y lenguaje: la materialidad de los signos. *Mensaje*, 272, 558-561.

Mancuso, R (2006). Significado, comunicación y habla común. La cuestión de la alienación lingüística en Ludwig Wittgenstein y Antonio Gramsci. *AdVersuS*, Año III, nº 6-7. Disponible online: http://www.adversus.org/indice/nro6-7/dossier/dossier_mancuso.htm

Marx, K. (1974). *Prólogo a la Contribución de la Crítica a la Economía Política*. En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas, tomo I*. Moscú: Editorial Progreso. (Obra original publicada en 1859).

— y Engels, F. (1845-46). *La ideología alemana.* Buenos Aires: Nuestra América. 2010.

Mendoza, J. (2012). Vygotsky y Bajtin: construcción social del conocimiento. En J. Mendoza, J. S. Sánchez J; Martínez. G. (Comp.), *La construcción del conocimiento, miradas desde la psicología educativa* (pp.63-94). México: UPN.

Moralejo Silva, R. (2012). Aportaciones de Valentin Nikolaevich Voloshinov para una sociolingüística crítica. *Tonos digital*, 23. Disponible online: http://www.um.es/tonosdigital/znum23/secciones/estudios-21-aportacionesvoloshinov.htm

Ogden, I.A; Richards, C.K. (1984). *El significado del significado.* Paidos.

Pierce, Ch. (1974). *La ciencia de la semiótica.* Buenos Aires: Edición Nueva Visión,

Plejanov, G. (1949). The Meaning of Hegel. *Fourth International*, Vol.10 No.4 & No.5, pp.119-125 & 152-157.

Quesada, J. D. (1991). Notas sobre epistemología del lenguaje. *Letras*, 23-24.

Raiter, A. (2014). Crítica del uso del lenguaje o crítica de algunos usos. *KAF*, 1(3), 22-29.

— (2015). Voloshinov: construcción dialéctica del sujeto individual y social en y por el lenguaje. *Texturas* (14), 24-40.

Regales, A. (1982). Para una crítica de los fundamentos del chomskysmo. *Atlantis*: *Revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, Vol. 4, Nº 1-2, 43-58.

Reznikov, L. (1970). *Semiótica y Teoría del Conocimiento*. Madrid: Alberto Corazón editor.

Riestra, Dora (2012). Un lenguaje único y semióticas diferentes en la materialidad de los signos lingüísticos. *Culture of communication/Communication of culture*: 417-428

Rossi-Landi, F (1970). *El lenguaje como trabajo y como mercad*o. Monteavila editores.

Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general* (traducción de Amado Alonso). Buenos Aires: Losada. (Obra original de 1914).

— (2004). *Escritos sobre Lingüística General* (traducido por Clara Ubaldina Lorda Mur). Barcelona: Gedisa. (Obra original publicada en 2002).

Schaff, A. (1973). *Ensayos sobre Filosofía del lenguaje*. Ariel: Barcelona.

Shuare, Marta (2010): Vigotsky y Bajtin: historicidad y diálogo. *Psicologia em Estudo*, Maringá, V. 15, nº 3, 441-455.

Siguán, M. (1979). *Lenguaje y clase social en la infancia. Apéndice: Marxismo y sociolingüística*. Pablo del Río editor.

Van Dijk, T. (1999a). El análisis crítico del discurso. *Anthropos*, 186, 23-36.

— (1999b). Un estudio lingüístico de la ideología. En G. Parodi Sweis (ed.), *Discurso, cognición y Educación. Homenaje a Luis A. Gómez Macker* (pp. 27-42). Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso (Chile).

— (2004). Discurso y dominación. En *Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas* (pp. 5–28), nº4, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

— (2008). Semántica del discurso e ideología. *Discurso y sociedad*, 2(1), 201-261.

Vigotsky, L (2008) *Pensamiento y lenguaje.* México: Ediciones Quinto sol.

Voloshinov, V. (1929). *El marxismo y la filosofía del lenguaje.* Buenos Aires: Godot. 2009.

Yance, L. (2000). Importancia de la lingüística en el esclarecimiento de la función social del lenguaje. Revista Cubana Educación Media Superior. 2000; 14(3) 219-29.

Zavala, I. M. (2009). *La (di)famación de la palabra. Ensayos polémicos de ética y cultura*. Barcelona: Anthropos Ediciones.

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 54-66.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Desalienar el ACD: Una revisión de la noción de ideología para devolver la crítica marxista al Análisis Crítico del Discurso

Maite Martínez Romagosa
Universidad de Buenos Aires, Argentina[*]

Rocío Flax
Universidad de Buenos Aires, Argentina[†]

Recibido: 3 de enero de 2020 / Aceptado: 22 de febrero de 2020

Resumen: en sus inicios, el Análisis Crítico del Discurso (ACD) se constituyó como una disciplina con una fuerte impronta marxista (Fairclough 1989; Fairclough y Wodak, 2000; Fowler et al; 1979). No obstante, consideramos que en los últimos años esta filiación teórica se fue debilitando o, incluso, desapareciendo. En este sentido, el presente artículo posee dos objetivos. En primer lugar, revisaremos trabajos recientes del ACD que nos permiten demostrar que no solo se alejan de la teoría marxista, sino que esta no es reemplazada por otra teoría social que enmarque y dé sentido al análisis de discursos. En segundo lugar, revisaremos críticamente la definición de ideología utilizada de manera explícita o implícita en los trabajos fundacionales del ACD, así como también los vínculos que estos establecen entre discurso y realidad. Finalmente, propondremos una definición de ideología que, sin retornar a la versión más simplista de la falsa conciencia, permita reencausar al ACD en la tradición marxista.

Palabras clave: alienación, Análisis Crítico del Discurso, fetichización, ideología.

De-alienating CDA: A review of the notion of ideology to bring Critical Discourse Analysis back to Marxism

Abstract: Critical Discourse Analysis (ACD) was established as a discipline with a strong Marxist imprint (Fairclough 1989; Fairclough and Wodak, 2000; Fowler et al; 1979). However, we believe that in recent years this theoretical affiliation has been weakening or even disappearing. In this sense, this article has two objectives. First, we will review recent ACD works that allow us to demonstrate that not only they move away from Marxist theory, but that it is not replaced by another social theory that frames and gives meaning to the discourse analysis. Secondly, we will critically review the definition of ideology used explicitly or implicitly in the founding works of the ACD, as well as the links they establish between discourse and reality. Finally, we will propose a definition of ideology that, without returning to the most simplistic version of the false conscience, allows the ACD to be redirected in the Marxist tradition.

Key words: alienation, Critical Discourse Analysis, fetichism, ideology.

[*] maite.m.romagosa@gmail.com.
[†] rocioflax@educ.ar.

¿Hasta dónde debemos practicar las verdades?

Silvio Rodríguez
Playa Girón

1. Introducción

En sus inicios, el ACD se constituyó como una disciplina con una fuerte impronta marxista (Fairclough 1989; Fairclough y Wodak, 2000; Fowler et al; 1979). No obstante, consideramos que en los últimos años esta filiación teórica se fue debilitando o, incluso, desapareciendo.

En este sentido, el presente artículo posee dos objetivos. En primer lugar, revisaremos trabajos recientes del ACD que nos permiten demostrar que no solo se alejan de la teoría marxista, sino que esta no es reemplazada por otra teoría social que enmarque y dé sentido al análisis de discursos. En segundo lugar, propondremos retomar las raíces marxistas del ACD, pero revisando algunos conceptos que no fueron correctamente delimitados. Para ello, examinaremos críticamente la definición de ideología utilizada de manera explícita o implícita por el ACD, así como también los vínculos que establece entre discurso y realidad. Consideramos que diversos autores de esta escuela incurren en una visión de la ideología como distorsión de una realidad que puede llegar a ser conocida de manera objetiva por el análisis del discurso. Siguiendo a Lakoff y Johnson (2003) concebimos esta perspectiva como parte del "mito objetivista" que es fundante de la filosofía y la lingüística occidental.

El mito objetivista se basa en ciertos puntos básicos como 1) la verdad es una cuestión de "encajar" palabras en el mundo; 2) una teoría del significado en el lenguaje natural está basada en una teoría de la verdad, independientemente de cómo las personas entiendan o usen el lenguaje; 3) el significado es objetivo y libre de contexto, en términos de condiciones de verdad; 4) las oraciones son objetos abstractos con estructuras lógicas inherentes; 5) obtener el significado de una oración es descubrir su significado proposicional subyacente (Lakoff y Johnson, 2003).

Finalmente, retomaremos una de las definiciones de ideología de Eagleton que, sin retornar a la versión de la falsa conciencia, permita reencausar al ACD en la tradición marxista. Por último, valiéndonos del aporte de Ponzio y Rossi-Landi, sugerimos reemplazar los conceptos de "transformación" y "distorsión" –utilizados por la Lingüística Crítica y el Análisis Crítico del Discurso-, que demuestran una visión objetivista de la realidad, por los conceptos de "fetichización" y "alienación lingüística".

2. ¿A dónde se fue la teoría social?

El ACD se plantea como una propuesta teórica transdisciplinaria que parte de un problema social para analizar el papel que los discursos poseen en las luchas por el poder. Tal propuesta requiere salir del análisis descriptivo de textos para explicar prácticas discursivas y sociales a partir de una teoría social englobadora (Raiter, 2008). En un principio, autores como Fairclough (1989) partieron de la teoría marxista para dar sentido a sus análisis. No obstante, consideramos que en los últimos años esta teoría fue dejada de lado (en el mejor de los casos meramente proclamada, pero no utilizada) pero, sin ser tampoco reemplazada por otra teoría que permita explicar el funcionamiento social de los discursos. En este apartado, recuperamos la filiación marxista de la primera etapa del ACD y mostramos, ejemplificando con un caso, la falta actual de teoría social.

Entre los antecedentes que el ACD recuperó en sus trabajos iniciales (Fairclough y Wodak, 2000; Fairclough, 1989; Hodge y Kress, 1979) podemos encontrar una variedad de autores inscriptos en la tradición marxista: Marx, Voloshinov, Bajtin, Gramsci, Althusser, Escuela de Frankfurt. Llama nuestra atención, sin embargo, la ausencia de mención a estos autores en los últimos años de producción (Hart, 2014; Wodak, 2011; van Leeuwen, 2008; Martin, 2004). Además, algunos autores reniegan explícitamente de la filiación marxista del ACD (Martin, 2004; van Dijk, 1998), en muchos casos sin reemplazarla por otra teoría social que dé sustento a las definiciones de discurso y sus vínculos con la sociedad y que justifique el objetivo social de analizar discursos desde una perspectiva lingüística. Para demostrar esta carencia, a continuación, desarrollaremos la propuesta de J.R. Martin, reconocido exponente de la Escuela de Sidney.

Aunque Martin reconoce la filiación marxista del ACD (2004, p. 6), considera que debe ser dejada de lado para poner el foco en una dimensión "positiva" del discurso. Para Martin (2004) es posible distinguir entre un ACD *realis* y un ACD *irrealis*. El primero es el que retoma el legado de la Lingüística Crítica y que, de acuerdo con Martin (2004: 2), es "la cara deconstructiva del ACD", preocupada por exponer la materialización del poder en el lenguaje y discutir a qué intereses está sirviendo en cada caso. Martin ejemplifica esta posición con un análisis sistémico funcionalista que desarma las nominalizaciones en el discurso del primer ministro australiano, John Howard, en 1997, en el que se niega a que el gobierno pida disculpas por las políticas estatales de secuestro y privación de la identidad de los niños indígenas australianos durante el siglo XX. Martin propone, sin embargo, que los mismos recursos empleados por Howard, que afectan a la agentividad, la argumentación y la información del texto, pueden rastrearse en discursos guiados por intereses más próximos a los del analista. Sugiere, por un lado, que no deben demonizarse estos recursos *a priori* y, por el otro, que, antes que pensar las nominalizaciones como formas que permiten distorsionar la realidad, deben considerarse como recursos que pueden servir para crear diversas "verdades interesadas" (Martin, 2004: 5). Aquí el autor propone una solución al problema del "mito objetivista" y refiere por única vez al concepto de ideología, aun cuando no lo define específicamente:

> I wanted, in other words, to caution my students against the 'X-Files' fallacy – against the notion that the 'truth is out there' and that unpacking grammatical metaphors will expose what is really going on. Concrete discourse is just as ideologically positioned as nominalized discourse; neither discourse is intrinsically more disordered than the other. And truth is something meaning fashions, in specific interests; it does not exist, outside of discourse, as something we can measure texts against. Wiser perhaps to read nominalization more as a resource for making interested truths (Kress "Design"), less as a tool for distorting reality. (Martin, 2004: 5).

Un abordaje complementario a este sería el del ACD *irrealis*. Para ello, Martin propone crear la línea de investigación denominada "Análisis Positivo del Discurso" (APD) y retoma el concepto de "diseño" de Kress (2000) con el afán de hacer una "crítica de la crítica". El diseño está relacionado con una lectura, valga la redundancia, crítica sobre el ACD por parte de Kress, quien propone un movimiento "desde la actividad deconstructiva a la actividad productiva" (Kress, 2000: 15-16, nuestra traducción). Martin suscribe a la posición de Kress, incorporando en su propio texto la cita que sigue:

> While critique looked at the present through the means of past production, Design shapes the future through deliberate deployment of representational resources in the designer's interest [...] The task of the critic is to perform analysis on an agenda of someone else's design. As a result a considerable degree of inertia is built into this process [...] Design sets aside past agendas, and treats them and their products as resources setting an agenda of future aims, and in assembling means and resources for implementing that (Kress, 2000: 160-161).

Martin propone que, mientras el foco principal del ACD *realis* ha estado puesto en la hegemonía y en la lucha por el poder, el APD toma como centro la cuestión de la inclusión/exclusión de una comunidad. Respecto de este repaso que realiza Martin de los trabajos del ACD, coincidimos en su crítica a la no problematización de algunas herramientas metodológicas y estamos parcialmente de acuerdo con la forma en que resuelve el "mito objetivista". No obstante, como problema principal, es llamativa la ausencia de teoría sobre discurso e ideología, y la ingenuidad con la que se refiere a conceptos como "poder", así como también su no problematización de por qué el sistema social actual exige mantener sectores excluidos para reproducirse.

Ya Wodak y Chilton discuten la oposición crítico/positivo desarrollada por Martin:

> The very notion of "positive" discourse analysis, moreover, contextually presupposes a rather limited notion of what the "critical" in CDA implies in the first place – in fact it presupposes that "critical" discourse analysis is "negative" discourse analysis, which is surely misleading. (Wodak y Chilton, 2005: XVI).

Además, nos encontramos con que no se explicita a qué se refiere con "positivo". Hasta aquí parece que se trata de un modo en que Martin aborda los discursos, que evita centrarse en los efectos negativos que producirían determinados recursos lingüísticos y quedarse en la mera crítica, para promover el *diseño* de propuestas de mundos posibles:

> Deconstruction is helpful, but not enough on its own – at least that is my experience in educational linguistics where a lot of guess-work had to go into designing possible worlds in the absence of helpful accounts of inspiring initiatives undertaken by others (Martin, 2004: 7).

Esto nos lleva a replantear la propia noción de "crítica", lo que haremos en el apartado 5.

Se comprueba una confusión en torno a la idea de "positivo" en el desarrollo mismo del APD. Más adelante, Martin (2006) señala que, antes que sustituir el análisis crítico, se trata de hacer un aporte a través de poner el foco en otro tipo de discursos, discursos positivos, "diseñados para hacer del mundo un lugar mejor":

> I'll draw on systemic functional linguistics to explore these ideational and interpersonal resources (Kress & van Leeuwen 1996, Halliday & Matthiessen 1999, 2004, Martin & Rose 2003, Martin & White 2005), and I offer the discussion as a contribution to what I have called (e.g. Martin 2004) 'positive discourse analysis', which complements CDA by focussing on discourses that are designed to make the world a better place (alongside the more traditional concern of CDA with discourses in the service of the abusive power) (Martin, 2006: 178).

Por consiguiente, no queda claro si el *diseño* de un mundo mejor –aun si aceptáramos un planteo tan ingenuo y vago- es una tarea de la analista o es aquello que esta debe

rastrear en un corpus que *a priori* se delimita por estar diseñado "positivamente", en oposición a los discursos elegidos por el ACD, siempre relativos a la opresión y el abuso de poder.

> The lack of positive discourse analysis (PDA) cripples our understanding of how change happens, for the better, across a range of sites – how feminists re-make gender relations in our world, how Indigenous people overcome their colonial heritage, how migrants renovate their new environs and so on. And this hampers design, and perhaps even discourages it since analysts would rather tell us how struggle was undone than how freedoms were won (Martin, 2004: 7-8).

Es preciso apuntar aquí otro problema de este planteo: el APD parte de la idea equívoca de que existe algo así como textos "positivos" y textos "negativos". Habría, para Martin, textos más APD y textos más ACD: "This involves looking at discourses we don't typically associate with CDA" (Martin, 2004: 8). Así, parecería que algunos discursos, *a priori*, reproducen las condiciones de producción, mientras que otros las transforman. Por un lado, si esta consideración precede al análisis, nos preguntamos qué es lo que Martin pretende aportar como analista del discurso. Por otro lado, esta idea maniquea no hace más que reproducir visiones reduccionistas y lecturas circulares (similares a otros trabajos del ACD, como demuestra Raiter, 2008).

Un problema subsidiario de este es que, cuando la analista selecciona un corpus porque le resulta "positivo", corre el riesgo, como se observa en Martin, de enamorarse de su objeto de estudio. Así, sobre un discurso producido por la Real Comisión sobre las Muertes de Indígenas en Custodia, Martin reflexiona:

> The Commissioners were charged with uncovering the past and designing future. They took the lead and moved people, evolving a new kind of government report to do so. Heroic stuff; real vision. Inspiring. Instructive. Good on 'em. Their work rewards any amount of positive discourse analysis we spend on it (Martin, 2004: 12).

Asimismo, no se explicita si este autor selecciona los discursos positivos por su repercusión en otros discursos sociales, por su importancia histórica, o por la proximidad de los intereses de las enunciadoras con los del propio analista.

Lo que queda claro es que los textos, según el autor, pueden "lograr" cosas (o valer análisis) por sí solos. Así, se construye una relación lineal entre el texto y los efectos sociales del mismo: los textos positivos potencialmente cambian el mundo, lo mejoran.

> In real terms, what have these texts achieved? Does Bono's chant simply reflect the power of his multimodal momento and the adoration of his fans? Or are we looking at an important vehicle for social change enacted by influential musicians throughout the 20th century, ever more so perhaps as electronic media construct mass markets for their songs (think Live Aid, 'Give Peace a Chance', 'The Times they are a Changing', 'This Land is your Land', 'Strange Fruit' and so on down the line)?
> […]
> I don't know the answer to these questions. But more importantly, the obsession of 20th century scholarship with critique, alongside the relative absence of concern with how people improve their world, mean that nobody else seems to know the answer either. Fortunately, this scholarly vacuum hasn't stopped activists from working hard to give peace a chance. Why not find out how they go about it, what seems to work, and give them a hand? (Martin, 2006: 201).

De este modo, junto a una total ausencia de una teoría social que sustente la perspectiva sobre el funcionamiento social del discurso, se dejan de lado las condiciones de producción que hacen posible esos discursos, se abandona una perspectiva dialéctica sobre la relación entre discurso y sociedad, y se mira únicamente el efecto posible de estos discursos en el mundo.

3. La distorsión de la Lingüística Crítica

Como dijimos en la introducción, nuestra propuesta es retomar la pertenencia del ACD al marxismo. No obstante, para ello, es necesario clarificar y actualizar algunos conceptos que el ACD empleó para definir la relación entre el discurso y la realidad.

En un trabajo anterior (Flax, 2019), realizamos un rastreo detallado de la utilización del término chomskiano "transformación" por parte de la Lingüística Crítica, puesto que su mismo uso conlleva implícitamente –y no tanto- la postura de que existe una manera adecuada y una manera distorsionada de representar la realidad.

En principio, para la Lingüística Crítica (Hodge y Kress, 1979), las transformaciones son una serie de operaciones -del tipo de borrar, sustituir, combinar, reordenar sintagmas o partes de ellos- que se realizan sobre una estructura profunda de naturaleza semántica. Las transformaciones cumplen dos funciones: economía o distorsión, puesto que siempre suponen exclusión o reordenamiento. No hay transformaciones neutras porque de la estructura profunda a la estructura superficial hay un significado que se altera. Por lo tanto, la tarea de la analista es reconstruir de manera hipotética la estructura profunda y, en algunos casos, varias hipótesis de reconstrucción son posibles.

Para la Lingüística Crítica, habría una estructura sintáctica que refleja de forma más transparente la realidad (la oración declarativa, afirmativa, en voz activa, sin "omisiones", ni nominalizaciones) y que constituye la forma básica que luego puede ser transformada. Asimismo, luego, amplía su propia definición del concepto de "transformación" al postular que no se limita a las modificaciones dentro de una cláusula, sino también al tipo de cláusula seleccionada. Parecería que existe un modelo básico que es el que mejor representa la complejidad del mundo en el que vivimos, incluso si luego se puede elegir transformar ese modelo en otro[1]. El modelo accional transactivo sería el más transparente porque muestra un mundo con relaciones claras de causalidad. Entonces, si presentamos los hechos como una relación o como sucesos autogenerados, estaríamos oscureciendo las relaciones causales de la misma manera que si utilizáramos una voz pasiva y borráramos al agente.

Considerar que la alteración de significado no es neutral no constituye un problema teórico, porque –como veremos más adelante- si todos los usos del lenguaje son ideológicos y están al servicio de las luchas por el poder, ningún significado es neutral. Sin embargo, hay un salto entre esta postura y la consideración de la Lingüística Crítica de que un significado es más básico y más cercano a representar la realidad tal cual esta es.

Además, en aquel artículo, demostramos que esta corriente teórica considera que existe una prioridad temporal y psicológica real –a diferencia de la propuesta de Chomsky (1957) que refiere a un dispositivo ideal- según la cual las hablantes de manera consciente y controlada piensan una forma básica y, luego, la transforman. Esta afirmación resulta problemática y contradictoria con la propia tradición funcionalista de Michael Halliday, en la cual se inscribe la Lingüística Crítica. Según Halliday (1978), la hablante elige primero el significado que quiere comunicar y, a continuación, codifica –realiza, para ser más precisas- ese significado en una forma sintáctica. De esta manera,

no sería el caso que la hablante elige primero una forma sintáctica que trasmite más o menos sus ideas o que refleja la situación tal cual es y, más tarde, le realiza transformaciones para ajustar lo que quiere decir, sino que cada forma sintáctica es la realización de un significado distinto.

Más recientemente, Hodge (2016) radicaliza esta propuesta en sus trabajos de semiótica social. Sostiene una postura objetivista en su definición de ideología y realidad. El autor continúa asociando la estructura profunda como la más cercana a una realidad en términos absolutos:

> It is plausible to suggest not only that transformations are relatively universal, but so too is the four-element architecture independently proposed in epigenetics and described by Chomsky in Syntactic Structures:
> 1) Transformations are motivated changes introduced into structures or systems.
> 2) All kinds of structure, syntagmatic and paradigmatic, in all semiotic modes, can be transformed.
> 3) Transformational analysis uses cues to follow normal processes of interpretation, reconstructing hypothesized processes of generation in imagined 'deep structures'.
> 4) Transformational chains are understood as having direction, from later ('surface') to earlier ('deep') meanings. Deeper meanings are understood as closer to the 'truth', reality for producers of that meaning.
> 5) The social meaning of transformations is what they do to images of reality (analogue signs), on behalf of what hypothesized agents.
> 6) Transformational analysis projects real cognitive processes[2]. However, grammar provides a storehouse of grooved transformations available for many users. (Hodge, 2016: 110).

Hodge afirma estar de acuerdo con las teorías constructivistas y, además, reformula el concepto gramsciano de "complejo ideológico" sin hacer mención al estatuto epistemológico de la ideología. Sin embargo, el autor expresa varias diferencias con dicha postura que lo acercan, nuevamente, al objetivismo al plantear la existencia de una realidad externa al discurso que las relaciones de poder distorsionan y que el análisis se propone reconstruir:

> I use social semiotic analysis to clarify the debate and restore 'reality' as a basic term for social research.
> As a critical discourse analyst/social semiotician, I am not indifferent to reality, but the contrary. The search for reality in all its forms is intrinsic to social semiotic analysis. That search always takes me to reference points outside any text, in social and physical realities, using whatever empirical research methods I can. (Hodge, 2016: 146-147).
> It is these forces combined which distort language, meaning and behavior. I adapt Lord Acton's famous saying: 'All power corrupts (meaning) and absolute power corrupts (it) absolutely'. Similarly, all solidarity corrupts (distorts) meaning, and absolute solidarity corrupts it completely. Power and solidarity together shape and distort referential meanings. (Hodge, 2016: 215).

En síntesis, podemos observar que tanto la propuesta de la Lingüística Crítica como el último trabajo de Hodge se inscriben en lo que Lakoff (Lakoff y Johnson, 2003; Lakoff, 1987) denomina "mito objetivista". Rastros de esta postura abundan en los trabajos de la Lingüística Crítica y la Semiótica Social de Hodge, donde son frecuentes conceptos como "distorsión" y "falsa conciencia", que presuponen que habría una forma no distorsionada de representar la realidad. Así, plantean una visión del lenguaje según la cual existe una relación transparente entre lenguaje, pensamiento y realidad: existen

enunciados que representan el mundo de forma directa y otros que suponen una distorsión.

4. El retorno a Marx

Para Fairclough (2003) el análisis del discurso debe empezar por una problemática social para, luego, estudiar su aspecto discursivo. Por lo tanto, el autor señala la importancia de contar con una teoría social como sustento para su propuesta de análisis, que permita articular la descripción lingüística con una explicación social más amplia del fenómeno estudiado:

> To achieve this, it is necessary to draw together methods for analysing language developed within linguistics and language studies, and social and political thought relevant to developing an adequate social theory of language. (…) Such a synthesis is long over-due, but there are various factors which have militated against it being satisfactorily achieved so far. One is the isolation of language studies from other social sciences, and the domination of linguistics by formalistic and cognitive paradigms. Another is the traditional lack of interest in language on the part of other social sciences, and a tendency to see language as transparent: while linguistic data such as interviews are widely used, there has been a tendency to believe that the social content of such data can be read off without attention to the language itself (Fairclough, 1992: 2-3).

En su trabajo *Language and Power* (1989), postula al materialismo histórico como dicha teoría social general en la cual situar el análisis del discurso. Aunque en los últimos años, como mencionamos en la introducción de este artículo, el ACD se alejó de la perspectiva marxista, resulta pertinente el desarrollo teórico que realiza Fairclough en *Language and Power* puesto que es necesario volver a enmarcar los análisis lingüísticos dentro de una teoría social y consideramos apropiado para ello enmarcarnos en el materialismo histórico. No obstante, encontramos algunos puntos ambiguos en las definiciones de ideología que el autor plantea en este trabajo. A continuación, exponemos estas ambigüedades para, luego, proponer una definición de ideología que permita retomar la tradición marxista sin caer en la simplificación objetivista.

En algunos pasajes, observamos que Fairclough asocia ideología con ideología dominante al plantear que su rol es reproducir el orden hegemónico:

> In this chapter, I take further the view of ideology and its relationship to discourse which I introduced in Chapter 2 - the view that conventions routinely drawn upon in discourse embody ideological assumptions which come to be taken as mere 'common sense', and which contribute to sustaining existing power relations. Given this intimate relationship between ideology and power, this chapter will inevitably overlap with Chapter 3. Both are concerned with power, but they differ in focus. Whereas Chapter 3 was a wide-ranging discussion of language and power, Chapter 4 is specifically targeted upon *common sense in the service of power* - upon how ideologies are embedded in features of discourse which are taken for granted as matters of common sense (Fairclough, 1989: 64).

No obstante, más adelante aclara que existen múltiples ideologías, que constituyen diferentes posicionamientos dentro de las luchas políticas por mantener o cambiar el sistema social. En esta disputa, aquellas que logran posicionarse como hegemónicas se vuelven parte del sentido común de una sociedad en un momento dado. En estos pasajes, Fairclough no incluye en su descripción de ideología el problema

epistemológico, es decir, no plantea que se traten ni de verdades ni de distorsiones de una realidad extradiscursiva:

> There is certainly a great deal of variation in the extent of ideological diversity between societies, or between different periods in the history of a particular society. What determines the level of diversity? Basically the state of social relationships and social struggle, including class relationships and class struggle. In a society where power relationships are clear cut and stable, one would not expect to find a great deal of ideological diversity. (…) So where do these diverse ideologies come from? Are they for instance generated at random by individuals? They come rather from differences in position, experience and interests between social groupings, which enter into relationship (and, as we shall see, ideological conflict) with each other in terms of power. These groupings may be social classes, they may be women versus men, they may be groupings based on ethnicity and so on. Often they are groupings of a more 'local' sort, associated with a particular institution (Fairclough, 1989: 72-73).

Desde nuestra perspectiva, consideramos fundamental aclarar la definición de ideología y la relación entre discurso y realidad que se deriva de ella. Por ello, retomamos la propuesta marxista de Fairclough, pero explicitando nuestra adhesión a la segunda cita del autor. En este sentido, en el apartado 6, proponemos una definición de ideología y explicamos nuestra postura con respecto la cuestión epistemológica.

5. Con un piccolo aiuto dai miei amici: la semiótica materialista italiana

En este apartado, nos proponemos retomar la propuesta teórica de la semiótica materialista italiana, escuela no tenida en cuenta por el ACD, pero que también recupera lecturas de Gramsci y Wittgenstein para el estudio del lenguaje en uso. Ferruccio Rossi-Landi (1968) y Augusto Ponzio (1973), exponentes principales de esta corriente, reflexionan que la manera correcta de entender el lenguaje en uso es considerarlo como una forma de trabajo, equivalente al trabajo productivo:

> De la comprobación de que las palabras y los mensajes no existen en forma natural, porque son producidos por los hombres, se llega inmediatamente a la conclusión de que también ellos son productos del trabajo (Rossi-Landi, 1968: 12).

En este sentido, los autores equiparan el trabajo lingüístico al trabajo físico, lo que les permite utilizar categorías marxistas como "fetichismo", "alienación" y "desalienación" para referirse al uso del lenguaje.

En Marx (1867/2012), el concepto de "fetichismo de la mercancía" refiere a que las personas piensan que el valor de un producto se establece en relación con otro producto, en lugar de referirse a la cantidad de trabajo que implica ese objeto, es decir, a una relación social entre productores. Así, en primer lugar, para los semióticos italianos, el fetichismo sígnico borra las huellas del proceso social de producción lingüística:

> Lo mismo que el valor de la mercancía el valor de la palabra se determina sobre la base del trabajo social en su conjunto en relación con las condiciones de la producción (lingüística en este caso) social (Ponzio, 1973: 213).
> El significado es expresión de un proceso social, de un sistema de relaciones sociales, en el sentido de que refleja un sistema preciso de producción lingüística. Una crítica no superficial al fetichismo sígnico (…) exige, por el contrario, que se plantee el problema de la forma social según la cual se instaura la relación de comunicación, más que al

> proceso de comunicación en el que se produce y se utiliza el signo, hay que dirigir la atención al sistema de producción lingüística en el que está inserto el proceso de comunicación (Ponzio, 1973: 233).

En la misma línea, plantean la alienación lingüística como análoga a la alienación del obrero respecto de su lugar en el modo de producción capitalista. De acuerdo con Rossi-Landi el hablante ("obrero lingüístico") se aliena del proceso de producción lingüística que lo condiciona desde un principio y lo obliga a ver el mundo de una manera determinada (Rossi-Landi, 1968: 55). Este proceso se encuentra claramente explicado por Ponzio:

> Se puede hablar, pues, de propiedad privada lingüística y de alienación lingüística (Rossi-Landi, 1968: 217), considerando la situación del hablante alienado como análoga a la del obrero en el sistema social capitalista. Dado el control que la clase dominante ejerce sobre los códigos, sobre los canales de comunicación y sobre las modalidades de descodificación e interpretación del mensaje, el sujeto hablante sigue lenguajes prefabricados, "logotécnicas" (Barthes, 1971); se encuentra en la situación de ser hablado por sus mismas palabras, de ser portavoz de una totalización de la realidad que él no ha realizado, cuyo fin y cuya función no comprende (Ponzio, 1973: 240).

En este punto, creemos importante marcar que esta definición presupone que, en otro modo de producción, el hablante podría tener conciencia y control de su discurso. En cambio, sostenemos que la hablante es constitutiva del lenguaje y no dependiente del sistema capitalista. En ese sentido, preferimos la definición posterior de "alienación", que la acerca a la estrategia de naturalización o esencialización de un determinado orden contingente. Esta estrategia es o puede ser utilizada por diversas ideologías y no desaparecería como consecuencia necesaria de un cambio en el modo de producción económica: "En este caso, la alienación lingüística consiste en la adaptación pasiva a los códigos lingüísticos propios de un determinado sistema social" (Ponzio, 1973: 241).

La desalienación, por su parte, consistiría en la posibilidad de crítica de las estructuras sociales y de intervención responsable en el proceso de elaboración de los códigos sociales (Ponzio, 1973).

Adherimos a la utilización de los conceptos mencionados por Rossi-Landi y Ponzio. Nuestra objeción a esta propuesta es que mantiene la distinción entre base y superestructura. No queda en claro dónde colocan al lenguaje en esta relación, aunque parecería que se encuentra en la base junto con los fenómenos socio-económicos. Sin embargo, resulta contradictorio que, si este fuera el caso, la lucha por el poder igual seguiría siendo un fenómeno superestructural. Consideramos, junto con Foucault (1978) que sería más pertinente eliminar la metáfora base-superestructura para explicar el vínculo entre economía, lenguaje, política y sociedad[3].

6. Nuestra propuesta

Partimos de la base de que existen dos problemas dentro de los trabajos del ACD. En primer lugar, la actual ausencia de una teoría social que permita explicar el funcionamiento de los textos en tanto prácticas sociales. En segundo lugar, la incorrecta o imprecisa utilización de ciertos conceptos de raíz marxista en algunos autores.

Por ello, luego de la revisión de las últimas tendencias del ACD, que se alejan de la vertiente marxista, planteamos recuperar la propuesta original de Fairclough, que se inscribía de una forma explícita dentro del materialismo histórico. En esta recuperación, detectamos algunos problemas sin resolver. Por ello, retomamos la contribución de la

lingüística materialista italiana. Luego de este recorrido, a continuación, pasamos a formular nuestra propia propuesta para el ACD.

Entendemos ideología como cualquier sistema de creencias que se inscriba en luchas por el poder, sean para mantener o modificar un orden hegemónico (Eagleton, 1991). Asimismo, consideramos que todos los usos del lenguaje involucran, en algún punto, luchas por el poder. En este sentido, ideología no refiere solo a ideología dominante, sino que todos los usos del lenguaje son ideológicos en la medida en que todos están atravesados por intereses sociales (Voloshinov, 1929). Por lo tanto, nos alejamos de las definiciones de ideología como la de Marx de "cámara obscura" y "falsa conciencia", o la de la Lingüística Crítica que plantea las "transformaciones" como distorsiones de la realidad. Tales definiciones relacionan ideología con un determinado estatus epistemológico, al considerar que algunos enunciados se acercan más a la realidad, mientras que otros la opacan.

Como vimos, el mito objetivista plantea una correlación entre pensamiento y realidad. Según este posicionamiento teórico, los seres humanos podemos percibir la realidad tal cual es y el problema reside, únicamente, en el lenguaje que utilicemos para describirla. En esta línea, se considera que algunos usos del lenguaje la describen de manera transparente, mientras que otros la distorsionan. En contraposición, desde diversas autoras (Lakoff y Johson, 2003; Laclau, 2002; Laclau y Mouffe, 1987; Lakoff, 1987; Foucault, 1978; Wittgenstein, 1953), podemos postular que no existe una realidad extradiscursiva a la que los seres humanos podamos recurrir para evaluar si un discurso refleja de manera correcta dicha realidad o la distorsiona. De acuerdo con Foucault, como seres sociales, posicionados en las luchas por el poder, solo podemos "ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos" (Foucault, 1979: 182). En términos de Laclau (2002) hablar de verdad o distorsión carece de sentido en tanto la distorsión –como ilusión de cierre extradiscursivo- es tan constitutiva de cualquier discurso como la ideología.

Por ello, proponemos que el ACD debe dejar de lado categorías como "distorsión" y "transformación", así como la apelación a una realidad extradiscursiva que se puede representar mejor o peor. Al mismo tiempo consideramos que sería productivo retomar los conceptos de "fetichismo" y "alienación lingüística". De esta manera, se podría analizar, sin remitirse a términos como "verdadero" o "falso", "positivo" o "negativo", si los discursos problematizan o, por el contrario, naturalizan los procesos de producción material y simbólica en los cuales se inscriben, es decir, si naturalizan órdenes sociales contingentes.

Retomamos de Martin el concepto de "verdades interesadas". Todos los discursos suponen un posicionamiento y defienden intereses, que los llevan a construir la realidad de una manera y no de otra. En este sentido, para volver a ejemplos típicos tratados por la Lingüística Crítica y el Análisis Crítico del Discurso, la utilización de una nominalización o un proceso transactivo (por ejemplo, la oposición entre "represión de manifestantes" y "la policía reprimió manifestantes") suponen elecciones diferentes vinculadas con el interés de complejizar o no ciertas relaciones de causalidad según la postura ideológica de la hablante. Del otro lado del arco ideológico, una hablante puede elegir decir "incidentes durante manifestaciones estudiantiles" o "los estudiantes destruyeron el metro de la ciudad de Santiago". ¿Cuál es el enunciado que más se acerca a la verdad? Desde la Lingüística Crítica, dirían que el segundo por una cuestión meramente sintáctica: porque se acerca a la forma básica de la oración. Pero otra enunciadora podría utilizar otra forma básica para referir al mismo evento: "no destruyeron el metro de Santiago, hicieron un acto de justicia frente a la opresión

capitalista". Queda claro que no se puede discernir la verdad o falsedad de un enunciado a partir de su descripción textual con lo cual este no es un problema relevante para el análisis del discurso. La selección de las hablantes no se explica a partir de la dicotomía verdad-falsedad, sino en la intersección entre sistemas de creencias, valores y luchas por el poder. Y en última instancia, en si sus discursos buscan mantener o modificar un orden social hegemónico.

Nuestra propuesta permite retomar un análisis del discurso marxista sin los elementos más positivistas propios del mito objetivista, al tiempo que habilita un análisis de, por un lado, las estrategias de fetichismo que presentan a los objetos y a los discursos como productos y no como procesos, y, por el otro, las estrategias de alienación lingüística que evitan la práctica crítica sobre el sistema social hegemónico.

Referencias

Chomsky, N. (1957). *Syntactic Structures.* The Hague*:* Mouton publisher.

Eagleton, T. (1991). *Ideology*. *An introduction*. London/New York: Verso.

Fairclough, N. (1989). *Language and Power*. New York: Routledge.

Fairclough, N. (2003). *Analysing Discourse. Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.

Fairclough, N. & Wodak, R. (2000). Análisis crítico del discurso. En T. van Dijk (Comp.), *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria* (367-404). Barcelona: Gedisa.

Flax, (2019). Una evaluación crítica de la utilización del concepto de "transformación" por
parte de la Lingüística Crítica. *Discurso & Sociedad*, 13(2), 172-194.

Foucault, M. (1978/1995). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Foucault, M. (1979). *La microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.

Fowler, R. et al. (1979/1983). *Lenguaje y control*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hart, C. (2014). *Discourse, Grammar and Ideology*. London: Bloomsbury.

Halliday, M.A.K. (1978/1982). *El lenguaje como semiótica social.* México: Fondo de Cultura Económica.

Hodge, R. (2016). So*cial Semiotics for a Complex World: Analysing Language and Social Meaning.* Cambridge: Polity Press.

Hodge, R. & Kress, G. (1979). *Language as Ideology* (First Edition). London: Routledge & Kegan Paul Books.

Laclau, E. (2002). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

Lakoff, G. (1987). *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. Chicago/London: The University of Chicago press.

Martin, J. (2004). Positive Discourse Analysis Solidarity and Change. *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, 49, pp. 179-202.

Raiter, A. (2008). Analizar el uso lingüístico es analizar ideología. En A. Raiter & J. Zullo (Comp.), *La caja de Pandora* (21-41). Buenos Aires: La Crujía.

Rossi-Landi, F. (1968/1970). *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Caracas: Monte Avila Editores.

Van Leeuwen, T. (2008) *Discourse and Practice. New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford: Oxford University Press.

Voloshinov, V. (1929/1992). *Marxismo y filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Van Dijk, T. (1998). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: SAGE publications.

Wittgenstein, L. (1953/1988). *Investigaciones filosóficas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.

Wodak, R. (2011). Politics as Usual: investigating political discourse in action. En J. Gee & M. Handford (Eds), *The Routledge Handbook of Discourse Analysis* (551-566). London: Routledge

Wodak, R. & Chilton, P. (2005). Preface. En R. Wodak & P. Chilton (Eds.) *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis* (XI-XVIII). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company

[1] Según la Lingüística Crítica hay dos modelos para representar la realidad. El modelo accional y el relacional. El modelo accional se divide en cláusulas transactivas (que poseen dos participantes, un actor y un afectado) y cláusulas no transactivas (que poseen un solo participante, ya sea un actor o un afectado). El modelo relacional establece relacional entre una entidad y sus atributos, posesiones, circunstancias, etc.

[2] "In critical linguistics the social and psychological reality of transformations was central in tracking meaning in use (Kress and Hodge, 1979; Trew, 1979). Transformational analysis in this model offered a kind of X-ray into the minds of speakers and writers" (Hodge, 2016: 106).

[3] "Puede verse así, cómo es que la descripción de la plus-ganancia implica necesariamente el cuestionamiento y el ataque al sub-poder y cómo se vincula este forzosamente al cuestionamiento de las ciencias humanas y del hombre como privilegiado y fundamental de un tipo de saber. Puede verse también —si mi análisis es correcto— que no podemos colocar a las ciencias del hombre al nivel de una ideología que es mero reflejo y expresión en la conciencia de las relaciones de producción. Si es verdad lo que digo, ni estos saberes ni estas formas de poder están por encima de las relaciones de producción. No las expresan y tampoco permiten reconducirlas. Estos saberes y estos poderes están firmemente arraigados no sólo en la existencia de los hombres sino también en las relaciones de producción. Esto es así porque para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas es preciso que existan, además de ciertas determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento de saber. Poder y saber están sólidamente enraizados, no se superponen a las relaciones de producción, pero están mucho más arraigados en aquellos que las constituye. Llegamos así a la conclusión de que la llamada ideología debe ser revisada. La indagación y el examen son precisamente formas de saber-poder que funcionan al nivel de la apropiación de bienes en la sociedad feudal y al nivel de la producción y la constitución de la plusganancia capitalista. Este es el nivel fundamental en que se sitúan las formas de saber-poder tales como la indagación y el examen" (Foucault, 1978: 139-140).

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 67-77.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Del lenguaje a la escucha

Antonio Méndez Rubio
Universitat de València*

Recibido: 3 de febrero de 2020 / Aceptado: 24 de febrero de 2020

Resumen: Este artículo aborda el estudio del lenguaje entendido como sistema de signos para, desde una perspectiva crítica, proponer una concepción práctica y dialógica de la interacción comunicativa. Se pone énfasis en la cuestión de la escucha como eje principal desde el que re-enmarcar la consideración del lenguaje como práctica social sin reducirlo a un enfoque monológico. La escucha, así, se propone como una forma de apertura y de desvío creativo, polémico, con implicaciones tanto en relación con la función poética del lenguaje como con su dimensión política.

Palabras clave: Lenguaje. Signo. Escucha. Sonido. Sentido.

From language to listening

Abstract: This article deals with the study of language understood as a system of signs to, from a critical perspective, propose a practical and dialogical conception of communicative interaction. Emphasis is placed on the issue of listening as the main axis from which to re-frame the consideration of language as a social practice without reducing it to a monological approach. Listening, thus, is proposed as a form of openness and creative, controversial detour, with implications both in relation to the poetic function of language and its political dimension.

Keywords: Language. Sign. Listening. Sound. Sense.

* antonio.mendez@uv.es

El sintagma "del lenguaje a la escucha" busca abrir al menos dos posibilidades de significación: una, el sentido de un tránsito desde el estudio del lenguaje a la reconsideración crítica del acto de la escucha; dos, el esbozo de una reflexión sobre el lenguaje entendido desde el principio en clave de espacio receptivo, de atención e intención, además de propositivo y declarativo. En la primera opción, la inclusión de la escucha en el análisis del discurso ayudaría a avanzar en una comprensión materialista del lenguaje como práctica social, comunicativa, dialógica. En la segunda, la escucha es entendida como una parte ya constitutiva del lenguaje como tal, en la medida en que es constitutiva la relación con la alteridad para la producción (y no solamente la reproducción) de cualquier esquema de (inter)subjetividad. En última instancia, se intenta aquí plantear los vínculos entre ambas vías analíticas desde la premisa de que ambas se dan de forma necesariamente simultánea.

1. La escucha del límite

Tradicionalmente, el lenguaje es entendido como un mero instrumento de comunicación y representación del mundo. A su vez, se lo representa como un sistema de signos portadores de significados relativamente fijos y convencionales. Sin embargo, paradójicamente, se descuida así la raíz comunicativa, crítica y creativa del lenguaje en su acepción más amplia y cotidiana, política y poética, así como sus implicaciones a la hora de manejar materiales diversos como la imagen, el sonido o el ritmo. Por eso se hace urgente una perspectiva que nos ayude a pensar de nuevo el vínculo entre lenguaje y mundo desde una (inter)posición de apertura, de escucha polémica y activa. En otras palabras, los límites del lenguaje se han venido solapando con los límites no asumidos de una cierta consideración del lenguaje que se ha normalizado y naturalizado a lo largo del último siglo.

El punto de partida aquí es repensar la dimensión política del discurso, especialmente en el sentido de una pragmática situacional, de una consideración de las condiciones de interacción, de construcción de vínculos intersubjetivos en la realidad social y cotidiana de hoy día. Las limitaciones del lenguaje como acto comunicativo pasan hoy, antes que nada, por la transformación de un entorno digital que está provocando un trastorno de atención generalizado. Las posibilidades del entendimiento mutuo, o como mínimo de una convivencia relativamente libre, se reducen y reconducen al llegar al siglo XXI bajo un paradigma de aceleración e hiperestimulación audiovisual. La escucha (incluyendo la escucha de este límite) se convierte entonces en un reto básico para la puesta en común, el diálogo, los ritmos de vida y, en fin, la atención y el cuidado del otro en un sentido primordial.

Precisamente la escucha, desde esta perspectiva, se presenta así como un contorno dinámico, a la vez que como una precondición del acto lingüístico, de la comunicación social. La escucha debería, pues, ser escuchada. Su posición en la acción comunicativa intervendría en fin como una especie de límite de lo que cualquier segmento de lenguaje puede llegar a decir, transmitir, lograr. Todo lenguaje (ya sea verbal, visual, musical o gestual, etc.) requiere de un espacio-tiempo de escucha que lo recorte y lo relance en la práctica, necesita de otro(s) con quien necesitamos entrar en relación. Por supuesto, esta necesidad es en gran parte una necesidad subjetiva, ya que sin ella no estaríamos en disposición de dejarnos interpelar por otras vivencias, por otras formas de vivir o de querer-vivir. Por eso la apertura a la reflexión sobre la escucha, a escuchar ese límite, quizá contribuiría a comprender mejor que hasta ahora la singularidad y precariedad de

las escuchas, su raíz (inter)subjetiva, incluso su forma imprevisible, no estandarizable, de conectar la soledad y lo común.

En este sentido, en los términos del filósofo Byung-Chul Han (2018), se podría comenzar constatando que "la escucha tiene una dimensión política. Es una acción, una participación activa en la existencia de otros y también en sus sufrimientos. Es lo único que enlaza e intermedia entre personas para que configuren una comunidad". Incardinar la escucha en la construcción (auto)crítica de vínculos comunitarios, de una polis abierta al cambio y la creatividad, pasa por resituar el lenguaje en el ámbito compartido de la práctica social. Y a la inversa. La escucha no aparece en este punto como un mero silencio neutro o pasivo, sino más bien al contrario. Como certeramente señalaría A. Ponzio:

> La imposición del silencio como espacio de escucha aplicada, jerarquizada, encuadrada, reducido al reconocimiento y al desciframiento, está inevitablemente ligada con el fetichismo de los signos, con su convertirse en sus cosas, con el presentar sus relaciones como relación entre cosas. (1995: 47-48)

En efecto, el silencio es a la vez límite del lenguaje y condición de escucha. Pero la diferencia entre un silencio impositivo, coercitivo, y un silencio propositivo, disponible, se puede hacer corresponder con el conflicto de fondo entre una política autoritaria y una política libertaria. La globalización de los mercados, en combinación con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, produciría un efecto de borrado de un problema cada vez más difícil de resolver justamente debido a esa difuminación estructural:

> La consecuencia es una comunicación unitaria, compacta, monológica, carente de oposición efectiva. Parece que la lucha y también el diálogo, la dialéctica entre las ideologías, por lo menos a grandes líneas, han sido sustituidas por la monotonía de un solo punto de vista dominante que impone el silencio, que obliga a hablar según su lógica. (Ponzio 1995: 49).

En el quicio de ese debate, para Ponzio, a modo de premisa invisible, la cuestión de cómo crear las condiciones para "una efectiva libertad de palabra" pasa por una "crítica del signo" (Ponzio 1995: 48). Así pues, ¿cómo abordar una crítica del signo? En un primer momento, se aprecia una relación pragmática entre la uniformidad y la velocidad del espacio-tiempo social y la tendencia de lenguaje y los signos a coagularse en un régimen de identidad y de intercambio instrumental. No obstante, esta observación requiere previamente, o simultáneamente, atender al sistema explicativo que presenta el funcionamiento del signo precisamente como dinámica funcional a las exigencias del sistema (epistemológico y social, en la teoría y en la práctica al mismo tiempo).

Es difícil avanzar en el análisis crítico de las conexiones entre lenguaje y sociedad si, como sucede habitualmente, se toma como punto de partida el enfoque fundamental del *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, original de 1916. La operación saussureana es conocida pero, no por ello, ha sido demasiado revisada en sus implicaciones de tipo práctico-político. Desde el principio, Saussure se muestra preocupado por la necesidad de establecer de qué forma se producen las relaciones entre lenguaje y sociedad. Según su perspectiva, el obstáculo de la improbable diferencia entre la dimensión individual y social del lenguaje debería salvarse enfatizando, en primer lugar, la identificación entre lo individual y el acto de habla, a la vez que entre lo social y el sistema de la lengua. La *lengua* quedaría así hipostasiada como un nivel lógico y estructural, absolutamente distinto del nivel psicofísico del *habla*. Es decir: la

langue, tomada como una totalidad en sí, permite estudiar el lenguaje como hecho social, pero al precio de separarlo de la arena en conflicto de los *realia*, mientras que la *parole* queda valorada como sustento individual y pragmático, pero en exceso variable y externo en relación con las leyes del sistema de signos. Cada signo, tal como funciona en el interior de la lengua, participa como imagen acústica en un régimen ideal, de estirpe metafísica, que permite superar en el sistema armónicamente, como si se tratara de una sinfonía, las contradicciones y tensiones materiales de la vida social-real.

La consecuencia política de esta de-socialización o des-politización del lenguaje según la Lingüística General es una visión claramente conservadora, inercial, de las opciones que aún queden vivas para la innovación lingüística y social. La transformación social queda bloqueada por el alcance discursivo del saber teórico-lingüístico. En la formulación de Saussure (1987: 96-97):

> Este hecho capital basta para mostrar la imposibilidad de una revolución. La lengua es de todas las instituciones sociales la que menos presa ofrece a las iniciativas. La lengua forma cuerpo con la vida de la masa social, y la masa, siendo naturalmente inerte, aparece ante todo como un factor de conservación.

En expresión de V. Voloshinov (1992), el *objetivismo abstracto* de Saussure propicia un olvido de hasta qué punto todo signo es un territorio común entre hablante y oyente, un ámbito de relación y conflicto ideológico en tanto, desde su raíz, "el enunciado tiene carácter sociológico" (Voloshinov 1992: 117). (Sintomáticamente no decimos *hablaje*, al igual que se llama *lengua de signos* al lenguaje para personas con discapacidad auditiva y del habla). El lenguaje, desde la perspectiva de Saussure, es así subsumido en un sistema idealizado y autosuficiente, permanente e inaccesible para la voluntad de cambio por parte de individuos o grupos en la práctica social.

A este propósito, la crítica de Ponzio es precisa por cuanto insiste en que Saussure termina por tratar lo social de la misma manera que lo hace el sistema capitalista: "se reduce a una pura abstracción; lo que es concreto son los intereses y las actividades individuales" (Ponzio 1974: 193). El empeño de Saussure por salvar el estudio semiológico-lingüístico de la presunta contaminación de los intereses sociales concretos, a fin de cuentas, pagaría el precio de una recaída en los supuestos fundadores de la realidad social según su orden ya establecido o dominante:

> Las características que Saussure atribuye al hecho social, por las que individualiza la *langue* como el lado social del lenguaje, son las mismas que lo social adopta en el sistema capitalista, presentándose como resultado no querido de las acciones de cada uno, como regido por leyes imprevistas e independientes de los fines que cada uno se propone, como resultante de acciones individuales que domina a los individuos como potencia extraña. (Ponzio 1974: 188)

De esta forma, basándose en críticas precedentes de Voloshinov y Bajtín, y especialmente del semiólogo F. Rossi-Landi, Ponzio elabora y confirma el límite a- o incluso anti-social que opera implícitamente en la epistemología derivada de Saussure, que más tarde cristalizaría en la Semiótica General defendida por U. Eco (Ponzio/Calefato/Petrilli 1994: 12-13). En contraste con los conocidos argumentos de Eco (1985), Ponzio y Rossi-Landi insisten en proponer la noción de *trabajo lingüístico* para, desde ahí, replantear las relaciones entre signo y alienación, entre lenguaje y poder. En su ensayo de 1968 *Il linguaggio come mercato e come lavoro*, con un apoyo en la filosofía analítica de Wittgenstein y otro en el marxismo heterodoxo, Rossi-Landi establecía los soportes teórico-críticos para un desmontaje radical del aparato

saussureano. La clave para Rossi-Landi era denunciar el descuido del trabajo lingüístico común por parte de una idea de Sistema de Signos que acumula valor con el mismo *chip* que el capitalismo lo hace en el sistema económico moderno. La piedra angular de la crítica es aquí la reivindicación del potencial subversivo del *habla común* (*parlare comnune*/*common speech*, 1983: 41), desde donde se puede articular una confrontación del sometimiento del lenguaje a las leyes del mercado (Rossi-Landi 1983: 171). La conclusión, por consiguiente, invierte la perspectiva saussureana en favor de una praxis crítica que arraigaría en el *trabajo lingüístico* y el *habla común*, entendiendo por *común*, en la línea de la *cultura común* defendida por R. Williams (2001: 260), no lo igual para toda la sociedad sino lo relativo a una sociedad donde las oportunidades estuvieran distribuidas en clave de igualdad. De este modo,

> This amounts not only to an initial recognition, intuitive but collective, of linguistic alienation; it amounts also to the forming of a conflictuality directed against the alienation of language and communication. Linguistic disalienation, in fact, belongs to the future; it necessarily requires revolutionary praxis. (Rossi-Landi 1983: 172)

El estudio del lenguaje como práctica social, en suma, permite abrir un lugar de encuentro entre lo individual y lo social, lo singular y lo común, la semiótica y la ideología. En este sentido, la filosofía del lenguaje se cruza con la teoría social y la crítica cultural. Entre Voloshinov y Ponzio, la trayectoria analítica de Rossi-Landi (i.e. 1972, 1980, 1983, 1985) demuestra que este recorrido puede y debe hacerse de forma razonable y a la vez polémica. Escuchar el límite de la lingüística y la semiótica tradicionales es también hacer sitio para una política actualizada de la escucha. Pero puede ser necesario enfatizar cómo escuchar es ya un acto que limita (y des-limita) tanto el análisis lingüístico más tradicional como los discursos monológicos al uso.

2. La escucha como límite

Aceptar que el lenguaje puede encapsularse en la noción de *sistema*, como sugiere la lingüística procedente de Saussure, ¿es aceptar que la vida del lenguaje como hecho social, comunicativo, pivota en torno a un principio rector de carácter autosuficiente, autotélico y totalizador? ¿sería esta premisa, a su vez, una premisa de valor absoluto, ilimitado, o más bien relativo y limitado? Preguntas de este tipo, lejos de situarse en un plano meramente especulativo, pueden tener repercusiones concretas a la hora de comprender y explicar la dimensión política del lenguaje como práctica social.

Si, como se plantea tentativamente en Voloshinov, Wittgenstein, Rossi-Landi o Williams, entre otros, el lenguaje tiene que ver con un hacer común, con un trabajo colectivo y a la vez singular, entonces puede pensarse que justamente la condición comunicativa del lenguaje, su carácter como lugar de encuentro entre diferentes posiciones e intereses, impide que esa práctica coagule en un conjunto cerrado, unitario o identitario, totalizado como *sistema*. En la interacción sígnica, siempre atravesada de diferencias y conflictos de distinto tipo y a distintos niveles, la escucha interrumpe y desvía el sentido de los mensajes, refracta la orientación del significado prevista por el hablante o emisor, que puede quedar o no confirmada por el oyente o receptor. Como una suerte de antídoto contra el poder ciego e inercial del sistema y los códigos establecidos, la escucha no se limita a ser un polo de conformismo y reproducción automática del circuito significante, sino que puede reorientar y reactivar la significación, incluso calladamente, hacia espacios de sentido imprevisibles, incluso oposicionales, creativos y críticos.

Para entender la potencialidad de la escucha como límite, como resistencia a la totalización de la comunicación que el sistema conlleva, tal vez sea preciso antes insistir en problematizar la presunta unidad y homogeneidad de eso que llamamos *lenguaje.* Entre otras, a esta tarea de problematización crítica están dedicadas en buena parte las *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein (1958). El supuesto inicial de Wittgenstein, de cara a proponer el término anti-sistema de *juegos de lenguaje*, consiste en afirmar: "En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos" (Wittgenstein 2003: 87).

La perspectiva de Wittgenstein, en este punto, es extremadamente delicada y podría parecer paradójica. De entrada, reconoce llamar juego de lenguaje "al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido" (2003: 25). En una primera impresión, la visión analítica de Wittgenstein es holística y podría ser asimilada a la tradicional concepción del lenguaje como todo sistémico. Sin embargo, las variaciones y sustituciones que los actos lingüísticos presentan en situaciones específicas, que irían desde los juegos infantiles a los textos poéticos y la expresión artística, invitan a considerar ese todo como fragmentado o estallado por la acción de líneas de tensión, ruptura y desvío que, en última instancia, dependen de los condicionantes de la situación comunicativa. En todo momento, Wittgenstein subraya cómo "la expresión *juego de lenguaje* debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" (2003: 39). En este pasaje de Wittgenstein se aprecia, en fin, una doble operación filosófica y crítica: de una parte, que el eje de la lengua como sistema abstracto ha sido desplazado en favor de la clave del habla como acción concreta; de otra, y al mismo tiempo, que el lenguaje y sus juegos se dan, en la práctica, sobre el trasfondo necesario de contextos vitales, de formas de vida, que al tiempo condicionan las formas lingüísticas y se ven condicionadas por ellas. Sea como sea, la condición común del lenguaje, su capacidad para salir del monologismo hacia vivencias dialógicas y cooperativas, exigen que el habla sea contrastada en todo momento por la escucha. De ahí que la escucha funcione material y activamente como límite de un sistema de signos supuestamente ideal, unitario y autosuficiente.

Sobre esta base afirmaría más tarde Rossi-Landi que la contribución más importante de Wittgenstein es su crítica de la alienación lingüística en general y, en particular, de la alienación lingüístico-filosófica (Rossi-Landi 1983: 33). Así pues, hay razones para considerar que la exploración de condiciones prácticas de resistencia y oposición a la alienación sistémica, así como a sus efectos de conformismo social y de control del pensamiento y de la acción, debería orientarse hacia el desvío o la refracción de la identidad a la alteridad, del uno al otro, de lo cerrado a lo abierto, del sistema al deseo. En palabras de E. Levinas, "el lenguaje despierta en mí y en los otros lo que tenemos en común. Pero supone nuestra alteridad" (2001: 31). Tal como lo señala Ponzio (1993: 120) en torno a Levinas y Voloshinov-Bajtín:

> Il rapporto con l´altro non è posto in termini di differenza reciproca, che renderebbe l´alterità relativa, né di opposizione, che renderebbe la loro alterità monologicamente dialettica e non dialogica. Il rapporto con l´altro è invece inteso come un *in più*, come oltrepassamento del pensiero oggetivante, come fuoriuscita dal rapporto soggetto-oggetto e dal rapporto di scambio uguale (ivi compreso quello fra significante e significato).

En este sentido, la alteridad no se reduce a un mero intercambio instrumental, como sucede en la moderna lógica mercantil, sino que apela a un exceso no totalizable, no

reificable, que entronca con la precariedad y la gratuidad de una "socialidad por amor" (2001: 226).

Como en la función poética del lenguaje según Jakobson (1985), incluso la relación entre significante y significado desborda aquí el intercambio instrumental o identitario para entrar en un campo abierto de nuevos sentidos y así, como diría Wittgenstein, nuevos juegos de lenguaje y nuevas formas de vida. Al llegar hasta aquí, el *cómo* de la comunicación deviene crucial por cuanto no resulta del todo identificable, acumulable ni institucionalizable (Ponzio 1983:11-12). En la poesía o la música, por ejemplo, se pone de manifiesto no solamente una serie de condiciones específicas de la práctica lingüística en relación con la sonoridad y la connotación semántica, sino, al mismo tiempo, potencialidades del lenguaje común que los análisis lingüísticos no siempre atienden o entienden. Así pues, puede ser de ayuda fijarse por un momento en el caso del lenguaje poético y/o musical.

La consideración de la dimensión poético-musical del lenguaje invita a atravesar la cuestión de una signicidad crítica a (en convergencia con la propuesta de Ponzio) una crítica de la signicidad (Méndez Rubio 2016: 59 y ss.). Para empezar, retomando el reto crítico que el habla representa para la lengua, se trataría de seguir la indicación de Jakobson en el sentido de que es "el tiempo de la fluidez del habla, por decirlo así, un tiempo musical" (1985: 41). En el ámbito del lenguaje musical, la pregunta por la relación entre sonido y sentido pasa necesariamente por la reflexión sobre la forma en que el sonido significa, es decir, sobre la forma en que puede o no llegar a formarse un signo. En palabras de Pahlen, "lo que percibimos como sonido es una impresión compleja que ciertamente nuestro oído oye como unidad, pero que en realidad consta de distintas notas, que se mezclan" (2008: 37). De hecho, el efecto sensorial del sonido no es estrictamente auditivo sino además corporal o táctil. Se trata de una sinergia de estímulos que activa una dinámica multipolar en el circuito neuronal y nervioso que hace del cuerpo un espacio disponible para el cruce de sentidos (tanto en lo semántico como en lo perceptivo). Esa suerte de dialogicidad constitutiva del sonido implica, cómo no, un cierto grado de dialogicidad o de apertura interpretativa del sentido en la dimensión de la escucha. La relación entre *signans* y *signatum*, entonces, lejos de ser unívoca y fija, despliega en la escucha una convivencia (auto)crítica y creativa de sentidos posibles que problematizan la noción de *significado* y, por tanto, de *signo*.

El análisis semiótico, de hecho, cuando se enfrenta a la condición musical de la comunicación topa con un límite inseguro. Como ha tratado Alonso (2000), la perspectiva saussureana convencional se atasca ante preguntas como "¿qué tipo de signo es el signo musical?" o bien "¿qué signicidad implica la condición musical del habla?": el significado musical, si es que existe como tal, no resulta extrapolable más allá de la materia sonora tal como esta se formaliza a través de una escucha multipolar y dialógica. La crisis del referente como idea de un cierto objeto representado por el signo trae como consecuencia una crisis de la significación. La propia noción de *significado* (y a través de ella la noción de *signo*) entra en un terreno autocrítico cuando ha de dar cuenta de la relación entre sentido y sonido. En esto la música entroncaría con el funcionamiento del lenguaje poético, o sería más bien su principio motriz, aunque siempre con la precaución advertida por el propio Jakobson en cuanto a que la función poética no se da socialmente de una manera aislada. Vale decir entonces, en este sentido, que la función poética no es la condición exclusiva del arte verbal denominado *poesía* sino, mejor dicho, una condición intrínseca de todo lenguaje a la hora de focalizar su efecto en "la tendencia al mensaje como tal (*Einstellung*)" (Jakobson 1985: 37). A propósito de la *función poética*, Jakobson insiste en que "cualquier intento

encaminado a reducirla a poesía o viceversa constituiría una forma engañosa de simplificar las cosas al máximo" (1985: 41).

Por lo demás, el manejo del tiempo en la música y el habla, o en la música del habla, como insinúa Jakobson, remite directamente al problema del ritmo. Es importante recalcar aquí que, en este punto, la idea consiste en considerar el carácter multidimensional de la función poética y la condición musical en tanto facetas del hecho lingüístico como tal, que incluye tanto el habla como la escucha en su mutua co-pertenencia. El ritmo, con sus implicaciones físicas, perceptivas y neuronales, corporaliza la práctica lingüística justo en la medida en que esta práctica es *per se* comunicativa, social, íntimamente política (o *biopolítica* en los términos de Foucault 2009). Como ha explicado O. Sacks (2009: 294), "el vínculo lo consigue el ritmo". En un pasaje que se acerca a la reivindicación del trabajo lingüístico por parte de Rossi-Landi, argumenta Sacks (2009: 296) a propósito del ritmo musical en la vida social:

> Lo vemos con las canciones de trabajo de todo tipo: canciones rítmicas que probablemente surgieron con los inicios de la agricultura, cuando labrar el suelo, pasar la azada y trillar exigía los esfuerzos combinados y sincronizados de un grupo de gente. El ritmo y su manera de encauzar el movimiento (y a menudo la emoción), su poder para mover y conmover a la gente, podría haber tenido una función cultural y económica crucial en la evolución humana a la hora de reunir a la gente, de producir un sentimiento de colectividad y comunidad.

Ritmo, música, poesía, sonido y sentido… se trata de interrogantes que remiten de diverso modo al territorio de la escucha. La escucha intervendría así en el circuito del lenguaje (entendido como sistema de signos) justamente como un límite a la ambición totalizante, identitaria y monológica del sistema. La escucha, en suma, requiere de una práctica en clave de apertura perceptiva que convoca a su vez un desencadenante de apertura semántica, ideológica, pero también corporal, material, y especialmente comunicativa. Si no así, ¿podría la comunicación darse en algún lugar, en algún momento, de alguna forma?

3. La escucha como límite sin límite

Desde una perspectiva materialista atenta al lenguaje como práctica social, señalar el límite de la noción de *sistema de signos* abre el paso para entender la escucha como un límite del poder discursivo e institucional hegemónico. Al tiempo que la escucha limita activamente (en la práctica y en la teoría) el alcance de un sistema monológico, por lo demás, la condición de apertura pragmática de la escucha la hace delimitarse a sí misma, convertirse en un área dinámica de constante refracción, desvío o re-envío del sentido en la comunicación. De hecho, en última instancia, la comunicación puede así concebirse como núcleo efectivamente dialógico, heterológico y (auto)crítico de la cultura y la vida en común.

La condición musical de todo lenguaje, como se aprecia singularmente en sus elementos rítmicos e incluso repetitivos, ayuda a delimitar tanto la experiencia común (que tiende a unificarse o solidificarse en una moderna sociedad de masas) como la vivencia de soledad (que se expande asimismo conforme el espacio social se masifica y acelera). Esa apertura recíproca de los espacios de soledad y comunidad contribuye así a que ambas zonas de la vida social se interconecten no tanto cerrando un circuito de identidad o sistema sino, más bien, formando zonas de comunicación menos previsibles, más abiertas y relativamente libres del control institucional. A propósito, por ejemplo,

de un elemento tan aparentemente irrelevante en cuanto a su significación como es la repetición y el ritmo, como ha explicado Margulis (2014: 59), se puede comprobar que

> repetition can drive attention toward levels of nuance, microstructure and expressive timing. (…) Repetition can evoke not only the solitary hand of the individual artista, but also the collective hands of a community or social group. (…) [It] works to draw out the signature of the individual as well as his or her connection to the surrounding community.

El ritmo, como sucede más ampliamente con la dimensión musical del lenguaje y la comunicación, se orienta a compartir intensidades, a posibilitar la participación individual en acciones colectivas no unidireccionales ni centralizadas. Por supuesto, el ritmo o la poeticidad de un acto comunicativo pueden inducir una recepción inercial o pasiva, pero pueden también, una vez entran en el pasaje de la escucha, dar lugar a cambios perceptivos y transformaciones del sentido en la práctica (Margulis 2014: 32). La escucha, tomada así como participante en la interacción lingüística, juega un papel decisivo en la producción de subjetividades y en su correlativa potencialidad tanto de control social como de conflicto político. La aspiración monológica se cruza aquí con el reto de las diferencias en la relación intersubjetiva, la identidad con la alteridad, de manera que todo Uno (o todo Todo) se ve desplazado hacia lo(s) otro(s), hacia una zona de lo común que es requerida continuamente por la necesidad de darse en todo momento (pero no del todo).

Como muestra del lugar crítico de la alteridad la función diferencial de la escucha se ha reivindicado a menudo desde una perspectiva de género. En relación con la experiencia social de las mujeres argumenta la poeta Adrienne Rich:

> Pensar como mujer en un mundo masculino significa pensar críticamente, negándose a aceptar lo dado, estableciendo vinculaciones entre hechos e ideas que los hombres han dejado disociados. Significa recordar que toda mente reside en un cuerpo (…) Significa mantener una actitud crítica constante en relación con el lenguaje. (…) Y también significa hacer lo más difícil de todo: escuchar. (Rich 2019: 177)

El abordaje femenino de la cultura común, visto así, cuenta con una diferencia e incluso con una soledad (en el sentido planteado por Kristeva (2015: 101) de que "una mujer está fundamentalmente sola") que comporta implícitamente una forma *otra* de comunicar. Otros ejes transversales de diferencia subjetiva y social, como las diferencias étnicas, o de clase, y especialmente las relativas a condiciones de subalternidad, plantean una urgencia crítica todavía pendiente de ser articulada por la filosofía del lenguaje y la teoría de la cultura. Más aún: si se combinan diferencias de género con diferencias étnicas en una situación de subalternidad, el límite del habla, a la vez que la necesidad de desbloquear ese límite, se plantean de modo desafiante en la pregunta de G. Ch. Spivak: "¿puede hablar el/la subalterno/a?" (2009). En otras palabras, justo en la medida en que el habla y la escucha (como precondición de realización del habla) cuestionan el absolutismo epistemológico de la Lingüística General, al mismo tiempo y por los mismos motivos, el habla-escucha, la escucha que es ya una forma silenciosa de habla, interviene políticamente como una cuestión crítica radical de primer orden: ¿en qué condiciones se escucha en la práctica? ¿qué lugar ocupa la escucha en la teoría del discurso? ¿en qué condiciones se puede escuchar, se puede hablar y cómo?...

Se trata de interrogantes de largo alcance, que admiten ser abordados desde perspectivas lingüísticas, filosóficas, sociológicas o psicoanalíticas, incluso buscando

una articulación inter- y anti-disciplinar de esas y otras perspectivas. Ahora bien, lo que permitiría esa articulación metodológica debería ser, al fondo, la forma en que todas las facetas del problema comparten un contexto o situación pragmática común. Las preguntas sobre los límites del habla y la escucha, vinculadas con el debate teórico sobre el lenguaje como práctica social, se vinculan a su vez críticamente con la simultaneidad homológica entre estructura lingüística, estructura social y estructura económica ya analizada por Rossi-Landi (1983). Más concretamente, la situación de la comunicación en un régimen capitalista de poder totalizado, como denuncia Ponzio (1995), cristaliza en un fenómeno de *comunicación total*: "La comunicación total como reificación total es la consecuencia de haber ensalzado el valor de intercambio a valor supremo" (Ponzio 1995: 19). La generalización de los valores de mercado, en este sentido, tendría que ver con lo que llama Pasolini "la industrialización total" propia de una sociedad de masas y su "manera de hablar homologada" (Pasolini 2018: 312). Por esta vía, la hegemonía de los *mass-media*, como ocurre con la pantallización global de la vida cotidiana, entronca así con una especie de *totalitarismo o fascismo de baja intensidad* (Méndez Rubio 2017) cuyo efecto llevaría a pensar si "lo que en realidad es una forma de fascismo completamente nueva y aún más peligrosa" (Pasolini 2018: 357). En el mismo plano que la homología entre lenguaje y economía, se diría entonces que la actual crisis económica y social es también al mismo tiempo una crisis de lenguaje y de la escucha.

En una coyuntura masiva de homologación lingüística, sin embargo, cobra más importancia que nunca antes ni en ningún otro lugar la necesidad de una escucha activa, dialógica, crítica y creativa. Sin duda, como advierte Nancy (2007: 14-15), "*estar a la escucha* constituye hoy una expresión cautiva de un registro de sensiblería filantrópica en que la condescendencia hace eco a las buenas intenciones, a menudo, también, en una tonalidad piadosa". Más precisamente, o más peligrosamente (como tal vez diría Pasolini), lo que está en juego aquí es hasta qué punto

> estar a la escucha es siempre estar a orillas del sentido o en un sentido de borde y extremidad, y como si el sonido no fuese justamente otra cosa que ese borde, esa franja o ese margen. (…) El sentido consiste en una remisión. (…). Sonar es vibrar en sí mismo o por sí mismo: para el cuerpo sonoro, no es solo emitir un sonido, sino extenderse, trasladarse y resolverse efectivamente en vibraciones que, a la vez, lo relacionan consigo y lo ponen fuera de sí. (Nancy 2007: 20-22)

Este "fuera de sí" (des)coloca al sujeto ofreciéndole la ocasión de una (de-, re)subjetivación en relación con otro(s). La escucha puede funcionar como un espacio de apertura, como un espaciamiento en un ambiente de subjetividades acorazadas por la compulsión del narcisismo y la autoimagen. Tanto el estudio como la práctica del lenguaje podría y debería asumir esta urgencia crítica. Políticamente hablando, la praxis lingüística está ahora ante una ocasión privilegiada para hacerse cargo de ese desvío hacia un borde o límite sin límite, hacia un margen sin margen.

Si es cierto que el lenguaje existe en un espacio-tiempo compartido, que funciona de hecho como la condición de que el tiempo y espacio de la vida en común sea efectiva y socialmente compartido, entonces la escucha deviene tácticamente crucial *en la práctica*. La relevancia de la escucha para el poder o el orden establecido sistémicamente, a día de hoy, puede constatarse sencillamente leyendo un titular de prensa que diga: "Cuidado con lo que se dice, ya pueden escucharlo (Google se suma a Apple y Amazon y reconoce que puede acceder a conversaciones domésticas de sus clientes)" (*ABC* 13/7/2019, pp. 40-41). Claro está que el valor de la escucha, sin embargo, no forma parte únicamente de las necesidades estratégicas de las grandes

corporaciones. Su valor comunicativo y cultural es igualmente decisivo para cualquier margen todavía posible de convivencia y de supervivencia como sociedad. Escuchar se puede concebir, pues, como el acto de construir (de-, re-construir) un *entre*, o *in-between*, o *inter-* que, de un lado, límite la tendencia a la totalización masiva del poder mercantil y tecnocrático neoliberal, así como que, de otro lado, no se limite a inter-venir como una mera correspondencia o clausura del intercambio comunicativo, sino que llegue a inter-rumpir el circuito del consenso inducido, a inter-ceder en favor de un mundo más libre y más igualitario.

Referencias

Alonso, S. (2000). *Música, literatura y semiosis*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Eco, U. (1985). *Tratado de semiótica general.* Barcelona: Lumen.

Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid. Akal.

Han, B.-Ch. (2018). La expulsión de lo distinto. *Ethic* 28/10/2018.

Jakobson, R. (1985). *Lingüística y poética*. Madrid: Cátedra.

Kristeva, J. (2015). *Teresa, amor mío.* Barcelona: Paso de Barca.

Levinas, E. (2001). *Entre nosotros (Ensayos para pensar en otro).* Valencia: Pre-Textos.

Margulis, E. H. (2014). *On repeat (How Music Plays the Mind).* Oxford: Oxford University Press.

Méndez Rubio, A. (2016). *Comunicación musical y cultura popular*. Valencia: Tirant lo Blanch.

_____ (2017). ¡*Suban a bordo! Introducción al fascismo de baja intensidad*. Madrid: Grupo 5.

Nancy, J.-L. (2007). *A la escucha*. Buenos Aires: Amorrortu.

Pahlen, K. (2008). *El maravilloso mundo de la música.* Madrid: Alianza Editorial.

Pasolini, P. P. (2018). *Todos estamos en peligro (Entrevistas e intervenciones).* Madrid: Trotta.

Ponzio, A. (1974). *Producción lingüística e ideología social*. Madrid: Alberto Corazón.

_____ (1983). *Lo spreco dei significanti.* Bari: Adriatica.

_____ (1993). Bachtin e Lévinas: Scrittura, opera e alterità. En P. Jachia & A. Ponzio (Eds.), *Bachtin e…* (pp. 119-136). Bari: Laterza.

_____ (1995). *El juego del comunicar (Entre literatura y filosofía).* Valencia: Episteme.

Ponzio, A. / Calefato, P. / Petrilli, S. (1994). *Fondamenti di filosofía del linguaggio*. Bari: Laterza.

Rich, A. (2019). *Ensayos esenciales (Cultura, política y el arte de la poesía).* Madrid: Capitán Swing.

Rossi-Landi, F. (1972). *Semiotica e ideologia.* Milano: Bompiani.

_____ (1980). *Ideología.* Barcelona: Labor.

_____ (1983). *Language as work & trade.* Massachusetts: Bergin & Garvey.

_____ (1985). *Metodica filosofica e scienza dei segni.* Milano: Bompiani.

Sacks, O. (2009). *Musicofilia (Relatos de la música y el cerebro).* Barcelona: Anagrama.

Saussure, F. de (1987). *Curso de lingüístico general.* Madrid: Alianza Editorial.

Spivak, G. Ch. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: MACBA.

Voloshinov, V. N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje.* Madrid: Alianza.

Williams, R. (2001). *Cultura y sociedad.* Buenos Aires: Manantial.

Wittgenstein, L. (2003). *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 78-89.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

¿Durkheim, Pareto o Marx? Para un debate sobre "hecho social", "marginalismo" y "valor" en la lingüística de Ferdinand de Saussure

Giorgio Borrelli
Università degli Studi di Bari Aldo Moro (Italia)[*]

Recibido: 10 de febrero de 2020 / Aceptado: 4 de marzo de 2020

Resumen: Varios autores han considerado posible identificar elementos de convergencia entre la lingüística de Saussure y las teorías socioeconómicas de Durkheim, Pareto y Marx. En esta contribución trataré de reconstruir los orígenes de estos tres paralelismos, destacando sus puntos críticos y posibles fortalezas.

Palabras clave: hecho social; homología; marginalismo; mercancía; valor.

Durkheim, Pareto or Marx? For a debate on "social fact", "marginalism" and "value" in Ferdinand de Saussure's linguistics

Abstract: According to several authors, it is possible to identify a convergence between Saussure's linguistics and the socio-economic theories of Durkheim, Pareto and Marx. In this contribution, I will try to reconstruct the origins of these three parallels, underlining their critical points and their possible strengths

Keywords: commodity; homology; marginalism; social fact, Value.

[*] giorgioborrelli83@yahoo.it

1. Introducción

En esta contribución retomaré el enfoque analítico de Augusto Ponzio, tratando de reconstruir las "*elecciones preteóricas*" (Ponzio 1982: p. 411) – o, como dice el propio Ponzio, los "supuestos ideológicos" (ibíd.) – de la lingüística de Fernando de Saussure (1857-1913). El término "elecciones preteóricas" debe entenderse como *suposiciones*

> que están fuera del aparato conceptual de la teoría con respecto al cual funcionan como supuestos, como principios; pero también que implican una elección que, si bien presupone un proceso teórico ya en marcha, no se realiza dentro de ese proceso, y sobre la base de las condiciones de aceptabilidad que éste ofrece. Ciertas categorías, ciertas metodologías, ciertas tesis se toman de un proceso de investigación en curso y se toman como definitivas, válidas, fuera de ese proceso que permite verificarlas, haciendo que desempeñen el papel de suposiciones, ya no susceptibles de verificación propia en un determinado campo de conocimiento (ibíd.).

A partir de estas consideraciones, trataré de revisar varias hipótesis de investigación sobre las categorías, metodologías y tesis que Saussure habría asumido -más o menos conscientemente- de los procesos teóricos "externos" a su lingüística *general*.

Es indiscutible que Saussure, en los *Cours de linguistique générale* (1916), subrayó el carácter *social* del *lenguaje*: el lenguaje debe ser considerado explícitamente como un "hecho social [*fait social*]" (Saussure 1970: 23), como "institución social [*institución social*]" (p. 25); "es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad en los individuos" (p. 19). También es bien sabido que Saussure en el *Cours* esbozó una analogía entre el *valor lingüístico* y el *valor económico*.

A partir de estos dos hechos, varias líneas exegéticas han tratado de identificar las opciones preteóricas de Saussure, enmarcando su lingüística en ciertos paradigmas de la teoría económica y social. Como yo lo veo, estas líneas exegéticas son tres.

La primera línea –ahora consolidada (Dorszweski, 1976); (Ponzio, 1982)[1]; (Ferraro 2012)– sostiene que es posible identificar un vínculo teórico entre la lingüística de Saussure y la sociología de Émile Durkheim (1858-1917). La segunda –también consolidada (De Mauro en Saussure 1970: 423, nota 165); (Rossi-Landi 2003: 85); Ponzio (1977: 163-182) – plantea la hipótesis de que Saussure, al definir el objeto de la *lingüística*, declara una afinidad metodológica tanto con las teorías económicas marginalistas de la escuela austríaca como con las de la escuela de Lausana. Esta lectura, con el tiempo, ha levantado algunas críticas (Thibault 1997); (Auqeci 2010). Por último, la tercera línea – en mi opinión, menos consolidada pero igualmente digna de mención – pretende construir una reinterpretación marxista de Saussure, argumentando –por ejemplo– que Saussure y Marx han estructurado, analizando diferentes campos de acción social, una "metodología común" basada en la categoría de "*valor*" (Aqueci 2010); o que, a través del análisis marxista de la *forma de valor* (Marx, 2011), es posible una "corrección" de la analogía saussuriana entre la moneda y el signo lingüístico (Garofalo 2014); o, de nuevo, que esta analogía puede reforzarse a través de la teoría del trabajo lingüístico de Rossi-Landi (Thibault 1997).

En los próximos párrafos analizaré estas diferentes posiciones, tratando de mostrar las inconsistencias y posibles fortalezas.

2. Saussure y Durkeim: semiótica (lingüística) y "*hecho social*"

La hipótesis de una contigüidad teórica entre Saussure y Durkheim gira en torno a la noción de "*hecho social* [*fait social*]", estructurada precisamente por Durkehim en *Les règles de la Méthode Sociologique* (1895). El hecho social es "*toda manera de hacer, establecida o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior;* o también, "*el que es general en la extensión de una sociedad determinada teniendo al mismo tiempo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales*" (Durkheim 2001: 51-52). De esta definición se deduce que para Durkheim lo "*social*" se caracteriza por una dimensión *constrictiva* – independiente de la voluntad individual y, por así decirlo, "externa" a ella – y, por consiguiente, intersubjetiva. A partir de estas consideraciones, Ponzio cree que es posible establecer este paralelismo:

> En cuanto a Durkheim [...] hay que admitir que los hechos sociales residen precisamente en la sociedad que los produce y no en sus partes, es decir, en los individuos, del mismo modo que para Saussure el lenguaje, el hecho social, la suma de las representaciones verbales, "tesoro depositado por la práctica de la palabra", "es externo al individuo" y "sólo existe perfectamente en la masa". (Ponzio 1982: 422).

Además, según varios autores, la convergencia Saussure-Durkheim podría establecerse examinando algunas consideraciones hechas por el propio Durkheim sobre el carácter *social* y *coercitivo de* la lengua. A este respecto, Guido Ferraro ha reiterado recientemente que "la concepción del lenguaje propuesta por Durkheim tiene tantos puntos de contacto con la de Saussure que ha hecho pensar que no se trataba simplemente de desarrollos paralelos" (Ferraro 2012: 84). Entre los autores que han apoyado una especie de "filiación directa" (p. 84)[2] entre Saussure y Durkheim, hay que recordar sin duda a Antoine Meillet (1866-1936), alumno del lingüista ginebrino, y a Witold Doroszweski (1899-1976). En particular, Ponzio reconoce el mérito de Doroszweski al destacar la

> correspondencia entre la noción de *lengua* del *Curso* y la noción Durkhemiana de "hecho social". El objeto de la lingüística, la *lengua*, se determina en función de los rasgos que, según Durkheim, son constitutivos de lo "social", es decir, hacer que consista en representaciones externas a las conciencias individuales y tener como soporte la "conciencia colectiva" y dotar de un poder de coacción a los individuos. (Ponzio 1982: 415)[3]

De hecho, Doroszweski argumentó explícitamente que los *fundamentos metodológicos* y *filosóficos* – o, como dice Ponzio, "ideológicos" y "preteóricos" – de la doctrina de Saussure deben buscarse en la sociología de Durkheim, porque en ella

> *La oposición de lo social a lo individual, que se refleja como una oposición, no menos absoluta en principio, que la "lengua" a las "palabras"* en el *Cours* de Saussure, se sitúa con un rigor *absoluto* y sistemático. [...] La doctrina de Saussure se considera casi siempre como una doctrina lingüística; ahora bien, esto no es en absoluto correcto. Esta doctrina se basa esencialmente en una concepción filosófica que, después de todo, es ajena a la lingüística (Doroszewski 1976: 229).

Por lo tanto, como ya se ha dicho, es el propio Durkheim quien considera el lenguaje como un *hecho social* en las *Reglas del método sociológico*, subrayando "su independencia del uso individual, su carácter externo a los sujetos hablantes que lo sufren y lo aceptan tal como es" (Ponzio 1982: 415).

En particular, Durkheim, para explicar el carácter de esta coacción, esboza una analogía que –como mostraré en el siguiente párrafo– también estará presente en los argumentos de Saussure y que será el punto de partida de las interpretaciones "marginalistas" de su teoría: *la analogía entre el lenguaje y la moneda*. Durkheim dice: "el sistema de signos que utilizo para expresar mi pensamiento, el sistema monetario que empleo para pagar mis deudas, [...] funcionan independientemente del uso que hago de ellos" (Durkheim 2001: 39).

Por lo tanto, tanto el idioma como el intercambio monetario –aunque para Durkheim son "convenciones"– dan lugar a una limitación *indirecta*: "no estoy obligado a hablar francés con mis compatriotas ni a emplear la moneda legal; pero no me es posible no hacerlo" (p. 39).

3. Saussure y Pareto: ¿una posible convergencia?

3.1. En las "pistas" marginales de Saussure

En el ensayo "Linguistica saussuriana ed economia politica: per una crítica all'approccio marginalistico alla comunicazione" [Lingüística saussuriana y economía política: para una crítica del enfoque marginalista de la comunicación] (1977), Ponzio considera que es posible identificar los supuestos "marginalistas" de la teoría de Saussure.

Una primera suposición parecería surgir de la manera en que Saussure lleva su crítica a la escuela de los neogramáticos (*Junggrammatiker*). Estas críticas –argumenta Ponzio– se articulan en los mismos términos que las de Carl Menger (1840-1921), fundador de la llamada *Escuela Austríaca de Economía*,

> la controversia contra la escuela histórica alemana dirigida por Schmoller tiene lugar cuando Menger afirma la necesidad de eliminar –no sólo en el estudio de los fenómenos económicos, sino en el estudio de los fenómenos sociales en general– la confusión entre "investigación histórica" e "investigación teórica" distinguiendo entre historia económica y economía teórica. (Ponzio 1977: 169).

Otro supuesto podría encontrarse en la definición della *langue* como "un sistema de puros valores puros que nada determina fuera del estado momentáneo de sus términos" (Saussure 1945: 106); un supuesto que podría tener su contrapartida en la teoría *económica del equilibrio* estructurado, primero de Léon Walras (1834-1910) y más tarde de Vilfredo Pareto (1848-1923). En particular, al definir la *langue* como un sistema en el que las partes están en "solidaridad sincrónica" (Saussure 1945: 112), Saussure puede haberse inspirado en la asunción de la dependencia *mutua entre los fenómenos sociales* (Ponzio, 1977: 174) estructurada por Pareto en su *Manual de Economía Política* (1906).

Según Ponzio, Saussure y Pareto comparten la misma perspectiva analítica: ambos examinan los objetos –respectivamente lingüísticos y económicos– en su dimensión *estática*; ambos se interesan por el análisis de los *estados de equilibrio* y cómo estos están determinados por las relaciones puramente abstractas de coexistencia entre los diversos elementos del sistema. Para Pareto "el equilibrio económico es aquel estado que se mantendría indefinidamente, si no se alterara por algún cambio en las condiciones en que se observa" (Pareto 1919: 150). En esta perspectiva, la ciencia económica debe estudiar el equilibrio económico y cómo este "se origina en el contraste entre los gustos y los obstáculos" (p. 237). Es a la luz de estos argumentos de Pareto que

se podría leer –al menos en parte– la asunción del *valor lingüístico como una posición*, esbozada por Saussure en el famoso ejemplo del tablero de ajedrez:

> Una partida de ajedrez es como una realización artificial de lo que la lengua nos presenta en forma natural [...]. En primer lugar, un estado del juego corresponde enteramente a un estado de la lengua. El valor respectivo de las piezas depende de su posición en el tablero, del mismo modo que en la lengua cada término tiene un valor por su oposición con todos los otros términos. En segundo lugar, el sistema nunca es más que momentáneo: varía de posición a posición [...]. Por último, para pasar de un equilibrio a otro, o – según nuestra terminología– de una sincronía a otra, basta el movimiento y cambio de un solo trebejo […] El desplazamiento de una pieza es un hecho absolutamente distinto del equilibrio precedente y del equilibrio subsiguiente. El cambio operado no pertenece a ninguno de los dos estados: ahora bien, lo único importante son los estados (Saussure 1945: 114).

Por lo tanto, sería posible leer en estos argumentos del lingüista ginebrino una similitud con lo que observa Pareto sobre las variaciones en el equilibrio del mercado. Más precisamente, Pareto observa que el equilibrio económico puede pasar de un punto de equilibrio *estable* – es decir, un equilibrio "determinado de tal manera que, si se altera ligeramente, tiende inmediatamente a reconstruirse, a volver a la etapa en que se encontraba antes" (Pareto 1919: 150) – a un *punto de equilibrio inestable-;* es decir, un nuevo equilibrio debido a un alejamiento del punto de equilibrio estable producido por un cambio en los precios de *los bienes* (p. 229).

Además de estos puntos de contacto, la lingüística sausseriana y la teoría económica de Pareto parecen compartir algunos supuestos típicos del *individualismo metodológico*. Para Pareto, señala Ponzio, el mercado es "el resultado de acciones individuales, cuyo origen social se reduce al hecho de que, a su vez, están condicionadas por el sistema de precios" (Ponzio 1977: 178). Saussure se movería en una perspectiva no muy diferente, definiendo *la lengua* como "una especie de promedio" (Saussure, 1945: 41) resultante de actos individuales de *parole*:[4]

> Para Saussure, lo social (la lengua) es también el resultado de acciones individuales [...]. El vínculo social que constituye el lenguaje hace de la lengua la suma de imágenes verbales, el tesoro depositado por la práctica de la *parole*. Lo social se reduce a una unidad puramente externa; es el resultado de la facultad de recepción y coordinación propia del individuo y la suma de todas las asociaciones que funcionan sobre la base de esta facultad (Ponzio, 1977: 179).[5]

En esencia, dice Ponzio, Saussure entiende el *sistema de valores lingüísticos* como el resultado de una suma de acciones individuales y de tal suma deriva su carácter *social*. Los teóricos del equilibrio económico han formulado la hipótesis –según Ponzio– de que el *sistema de precios se origina* a través de un mecanismo no disímil:

> así como el que ofrece la mercancía no puede fijar el precio que quiere, así para Saussure el hablante no decide sobre los valores lingüísticos. El precio – determinado por el punto de encuentro de la línea de demanda total con la línea de oferta total – es un resultado que sufre cada individuo; de manera similar el valor lingüístico se considera como el resultado de las "fuerzas sociales" y escapa a la voluntad individual. (p. 179)

Por último, tanto Pareto como Saussure parecen rechazar una lectura *causalista* del valor:

> la cosa indicada por los nombres de intercambio: razón de intercambio, precio, *no* tiene causa; y ha llegado el momento en que cualquier economista que busque *la causa del valor* manifieste por esto sólo que no ha entendido el fenómeno sintético del equilibrio económico. (Pareto, 1919: 235)

El precio, o valor de cambio, se determina en cambio "junto con el equilibrio económico, y esto proviene del contraste entre los *gustos* y los obstáculos" (p. 234).

Saussure, desde su punto de vista, estructura –como es bien sabido– la analogía entre el valor económico y el valor lingüístico basándose únicamente en los supuestos de intercambiabilidad de una mercancía por dinero y de comparabilidad entre valores dentro del mismo sistema monetario o entre sistemas monetarios diferentes; en ambos casos, Saussure no siente la necesidad de dar cuenta de los *procesos sociales* en la base de estas relaciones de equivalencia[6].

3.2. Algunos elementos de divergencia

Por lo tanto, se puede formular la hipótesis de que algunos pasajes de los *Cours se refieren*[7] -implícitamente- a la teoría económica de Pareto, al igual que se puede formular la hipótesis de que, con fines analíticos, se podría construir una convergencia metodológica entre los dos autores. Sin embargo, creo que también pueden surgir diferencias fundamentales de la lectura de esos mismos autores. Más concretamente, creo que las metodologías de Pareto y Saussure son incompatibles cuando tratamos de reconstruir analíticamente el vínculo entre la *acción social* y *el valor* (lingüístico y económico).

De hecho, el hecho de que Pareto considere el *valor* como una categoría no válida desde el punto de vista analítico debería marcar ya una distancia tal que afectara a cualquier relación de similitud. De hecho, en una carta a Benedetto Croce, Pareto declaró que había realizado su curso de economía sin hacer ninguna mención al concepto de "valor", excepto en referencia a la historia de las doctrinas (Bruni; Porta, 2007: 15). En esta perspectiva, aunque es posible detectar una relación "también a nivel terminológico" (Ponzio, 1977: 177) entre Saussure y la escuela de Lausana, es ciertamente difícil imaginar esa misma relación entre Saussure y Pareto.

También se sabe que Pareto se ha apartado tanto de las teorías subjetivistas (valor-utilidad) como de las objetivistas (valor-trabajo)[8], y ello se debe a que ninguno de los dos enfoques ha tenido debidamente en cuenta "la idea del equilibrio económico general y el concepto relativo de la interdependencia entre la oferta y la demanda" (Bruni; Porta, 2007: 15). La suya es, por lo tanto, una crítica al papel que la categoría de valor juega en la ciencia económica. Cuestionar qué es el valor o cuál es su origen es una metafísica omnipresente:

> se dice que "el precio es la manifestación concreta del valor". ¡Teníamos las encarnaciones de Buda, ahora tenemos las encarnaciones del *valor*! ¿Qué podría ser esta misteriosa entidad? Parece ser "la capacidad de un bien para ser intercambiado por otros bienes". Uno define una cosa desconocida con otra aún más desconocida; de hecho, ¿qué puede ser esta "habilidad"? Y lo más importante, ¿cómo vamos a medirlo? De esta capacidad o de su homónimo, el 'valor', sólo conocemos su manifestación concreta, que es el precio; y entonces es completamente inútil hacerse cargo de estas entidades metafísicas, podemos limitarnos a los precios. (Pareto 1909[9]: 242-243, cit. en Bruni; Porta, 2007: 15).

También para Pareto la categoría de "valor de cambio" puede ser eliminada y sustituida por la de "precio" y el mismo concepto de precio "no es esencial, y uno puede, aunque más difícil, prescindir de él" (Pareto 1919: vi); los precios *no* son en realidad más que incógnitas auxiliares, objetos transitorios que tendrán que dar paso al análisis de los gustos y los obstáculos (p. 204).

Por lo tanto, dada la negativa a considerar el "valor" como una categoría científicamente válida – y en este sentido Ponzio tiene razón al subrayar la falta de interés de Pareto en una explicación *causalista del* valor-, el hecho es que para Pareto todo actor social puede modificar las relaciones de equivalencia que determinan los intercambios del mercado, es decir, puede modificar -más o menos intencionadamente – *los precios*[10]. Esta dinámica se trata ampliamente en el *Manual*, cuando Pareto analiza las acciones de los individuos en un régimen de libre competencia y monopolio (Pareto, 1919: 158-169).

En la lingüística saussuriana, en cambio, la acción individual no puede modificar en modo alguno las relaciones de equivalencia y oposición entre los signos, es decir, no puede determinar los valores lingüísticos. A diferencia de lo que sucede en la economía[11], señala Saussure, en la lingüística las *apreciaciones* – las relaciones de equivalencia – son completamente *arbitrarias* (Saussure 1970: 105-106), es decir, independientes de cualquier presunta *propiedad* de las cosas. Asimismo, en la lingüística, las relaciones de equivalencia no pueden estar determinadas en modo alguno por las intenciones individuales; tesis que Saussure plantea como corolario de la comparación entre el lenguaje y el juego de ajedrez:

> No hay más que un punto en que la comparación falla: el jugador de ajedrez *tiene la intención* de ejecutar el movimiento y de modificar el sistema, mientras que la lengua no premedita nada; sus piezas se desplazan – o mejor se modifican – espontánea y fortuitamente (p. 114)

Para Saussure la *lengua* "es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, que por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; no existe más que en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad" (p. 42). Más concretamente, "todo medio de expresión recibido de una sociedad se apoya en principio en un hábito colectivo o, lo que viene a ser lo mismo, en la convención" (p. 94). Sin embargo, dice Saussure, casi como para evitar cualquier posibilidad de malentendido, este carácter *convencional* no debe interpretarse a través de la imagen de un acuerdo entre los deseos de dos o más partes: "la lengua no puede, pues, equipararse a un contrato puro y simple" (p. 97); no es "una norma libremente consentida" (p. 97). Se trata más bien de una *ley* "que se sufre" (p. 97). El idioma es una institución fundada en la *tradición*[12] y "ninguna sociedad conoce ni jamás ha conocido la lengua de otro modo que como un producto heredado de las generaciones precedentes y que hay que tomar tal cual es" (p. 97).

El carácter *tradicional* de la lengua excluye la posibilidad de cualquier forma de "acuerdo" sobre las relaciones de equivalencia entre los signos; ni el individuo aislado ni la masa hablante pueden determinar conscientemente esos valores:

> Si, con relación a la idea que representa, aparece el significante como elegido libremente, en cambio, con relación a la comunidad lingüística que lo emplea, no es libre, es impuesto. A la masa social no se le consulta ni el significante elegido por la lengua podría tampoco ser reemplazado por otro. Este hecho, que parece envolver una contradicción, podría llamarse familiarmente *la carta forzada.* Se dice a la lengua «elige», pero añadiendo: «será ese signo y no otro alguno». No solamente es verdad que, de proponérselo, un individuo sería incapaz de modificar en un ápice la elección

> ya hecha, sino que la masa misma no puede ejercer su soberanía sobre una sola palabra; la masa está atada a la lengua tal cual es (p. 97).

La *significación* – la relación entre el significante y el significado – es *arbitraria*, es decir, especifica Saussure, *injustificada*; la finalidad de esta aclaración es eliminar toda posibilidad de interpretar el término "arbitrario" en un sentido *subjetivista*: pero "no está en manos del individuo el cambiar nada en un signo una vez establecido por un grupo lingüístico" (p. 94). De hecho,

> La palabra *arbitrario* necesita también una observación. No debe dar idea de que el significante depende de la libre elección del hablante […]; queremos decir que es *inmotivado,* es decir, arbitrario con relación al significado, con el cual no guarda en la realidad ningún lazo natural (p. 94).

Sin embargo, un cuestionamiento consciente de las relaciones de significado no puede tener lugar ni siquiera a nivel colectivo. Si incluso las *masas hablantes fueran* más conscientes de lo que es la lengua, dice Saussure,

> no podría discutirla. Pues para que una cosa entre en cuestión es necesario que se base en una norma razonable [...] pero en cuanto a la lengua, sistema de signos arbitrarios, esa base falta, y con ella desaparece todo terreno sólido de discusión. (p. 99)

La arbitrariedad del lenguaje excluye, por lo tanto, la posibilidad de que alguna acción consciente de los individuos o de la comunidad determine las relaciones de significado; pero también excluye –y este es un punto crucial– que tales acciones determinen el *valor lingüístico*. Un punto crucial que, en mi opinión, hace evidente la incompatibilidad con el paradigma metodológico-individualista de Pareto.

En el siguiente párrafo mostraré cómo los partidarios de la relectura marxista de Saussure coinciden – aunque partiendo de hipótesis diferentes – en la posibilidad de una reconstrucción de los procesos sociales de los que se originaría el "valor lingüístico", apoyando a veces la posibilidad de una verdadera *homología* o convergencia metodológica, a veces la posibilidad de "integrar" o "corregir" a Saussure en el sentido marxista. Concluiré intentando destacar los límites de estas operaciones, mostrando por qué no puede haber homología entre el "valor" en el sentido marxista y el "valor lingüístico" de Saussure.

4. ¿Por qué *no puede* Saussure ser Marx?

A partir de su texto fundamental *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968), Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985) esbozó una relación *homológica*[13] entre el *lenguaje* –entendido como la capacidad humana de generar, intercambiar e interpretar signos verbales- y *el trabajo*– entendido en el doble sentido marxista de *proceso de trabajo* y *trabajo abstractamente humano*.

Una de las hipótesis fundamentales de Rossi-Landi es que de este paralelismo se puede derivar una homología más: la de "valor económico" y "valor lingüístico". Más precisamente, Rossi-Landi cree que es posible identificar una *lógica común* a los procesos de generación de valor lingüístico y de generación de valor económico: una *homología* entre los mensajes verbales y las mercancías. En resumen, según una *lógica* similar a aquella para la que el trabajo – entendido marxistamente – generaría valor económico, el *uso práctico-comunicativo del lenguaje generaría lo* que Saussure llama

"valor lingüístico". Rossi-Landi propone así una lectura crítica del *Cours de linguistique générale*: su tesis es que Saussure carece de "una teoría del trabajo lingüístico, que por sí sola podría dar un fundamento a su teoría del valor lingüístico" (Rossi-Landi 2003: 85).

Recientemente, Francesco Aqueci (2010) ha criticado este enfoque de Rossi-Landi, afirmando que su modelo de la mercancía-mensaje sería *referencialista* y se caracterizaría por un "escrúpulo empírico" (p. 81). Por esta razón, Aqueci cree que es más correcto adoptar el modelo Saussuriano de valores lingüísticos "puros".[14]

La hipótesis de Aqueci es que Marx y Saussure llegan "independientemente a una metodología común que tiene el valor de condición trascendental de cada acto lingüístico concreto y cada transacción económica concreta" (Aqueci, 2010: 137).

Según Aqueci, la homología entre Marx y Saussure podría derivarse de este paralelismo: Saussure cree que la *lógica* del valor lingüístico implica el *intercambio de* "cosas disímiles (idea por palabra)" (p. 85) y la *equiparación* de "cosas similares (palabra con palabra)" (ibíd.). Homológicamente, Marx cree que la *lógica* del valor económico implica el intercambio de "cosas disímiles (tela por ropa)" (p. 85) y *la equiparación* de "cosas similares (la cantidad de trabajo social abstracto)" (ibíd.).

Aqueci basa este paralelismo en dos pasos de *El Capital*: uno en el que Marx afirma que "toda mercancía sería un signo porque como valor son envoltorios materiales [*sachlich*] del trabajo humano gastado en ellos" (Marx, 2011: 103); otro en el que Marx afirma que "la determinación de los objetos de uso *como valores es un* producto social [*de los hombres*] como lo es el lenguaje" (ibíd. 85).

Según Aqueci, en el segundo pasaje Marx estaría afirmando el papel de "ese conocimiento social espontáneo que es el trabajo abstracto o el tiempo de trabajo incrustado en los bienes" (Aqueci, 2010). El problema de este argumento es que Marx no entiende en absoluto la categoría de "trabajo abstracto humano" como "conocimiento social espontáneo". En la determinación del "trabajo abstracto humano" –que Marx define como "*sustancia de valor*"– no entra en juego ningún proceso cognitivo o lingüístico [15]. A este respecto, Hans Georg Backhaus (2009) demostró –en una lectura crítica considerada ahora ejemplar (Bellofiore; Redolfi-Riva, 2015)– que la interpretación del "trabajo abstracto humano" en clave "psicológica" o "subjetiva" está en clara contradicción con el enfoque marxista.

Más precisamente, Backhaus critica la tesis de la determinación "inconsciente" del valor a través del tiempo de trabajo. Estas lecturas identifican la "condición casi trascendental del intercambio" (Backhaus 2009: 310) en "improbables actos de "igualación" entre la caza y los peces" (p. 310) entre pescadores y cazadores primitivos. En mi opinión, Aqueci está en línea con estos argumentos cuando afirma que los seres humanos "siempre han entendido la importancia de calcular el tiempo de trabajo" (Aqueci 2010: 139).

Backhaus, a través de su análisis crítico, señala que, si se siguieran las implicaciones de estos modelos explicativos, pronto se llegaría a la paradoja de que la suposición que los seres humanos han deducido – *¡inconscientemente*! – la *categoría de trabajo abstractamente humano* – a saber, la "*sustancia de valor*" – mucho antes de Marx, incluso en tiempos prehistóricos. En esta perspectiva – precisamente, paradójica – el valor tendría su origen en un *encuentro inconsciente de la voluntad* (!), en una *convención inconsciente* (!) o –peor aún– en un *cálculo inconsciente* (!) entre los actores económicos[16].

En mi opinión, también la teoría de Rossi-Landi presenta algunos aspectos problemáticos en cuanto a la interpretación de la categoría de "trabajo abstractamente humano". Como ya he tratado de demostrar (Borrelli, 2018b), Rossi-Landi cree que el

valor (del signo) debe entenderse como una *medida inmanente*, es decir, como la cantidad de trabajo (lingüístico) entregado, reproduciendo así un error típico de la llamada "teoría del valor-trabajo"[17].

El problema es que las recientes interpretaciones de la teoría económica marxista parecen coincidir en el supuesto de que la erogación de trabajo –en contra de lo que también afirmó Rossi-Landi– no es una *medida de valor*, sino más bien una cantidad que debe medirse y que sólo puede medirse en el momento del intercambio (por medio de dinero, definido por Marx como una *medida externa de valor*)[18].

5. Conclusiones

En esta contribución he tratado de mostrar cómo varios autores han considerado posible identificar algunos supuestos teóricos que Saussure habría tomado prestados de otros campos de investigación; en particular, de la sociología y la teoría económica. Intenté mostrar cómo los "clásicos" de referencia para esta comparación son básicamente tres: Durkheim, Pareto y Marx. Si el paralelismo entre Saussure y Durkheim no parece presentar incoherencias o incompatibilidades particulares, tanto el paralelismo entre Pareto y Saussure como el paralelismo entre Marx y Sasussure presentan algunos aspectos críticos, que parecen basarse en errores de interpretación. Sin embargo, estos dos últimos paralelismos siguen presentando otros tantos puntos de discusión, que ciertamente merecen ser desarrollados a través de futuras investigaciones.

Referencias

Aqueci, F. (2010). "La metodologia strutturale in Marx e Saussure". Paradigmi, 2, pp. 137-152.

Backhaus, H.G. (2009). *Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*. Roma: Editori Riuniti.

Bellofiore, R. (2013). "The Grundrisse after Capital, or How to reread Marx backwards". In: R. Bellofiore, G. Starosta, P. D. Thomas (Eds.), *In Marx's laboratory. Critical interpretations of the Grundrisse*. Brill: Leiden and Boston, pp. 17–42.

— & T. Redolfi Riva (2015). The *Neue Marx-Lektüre.* Putting the critique of political economy back into the critique of society. *Radical Philosophy* 189. https://www.radicalphilosophy.com/article/the-neue-marx-lekture

Borrelli, G. (2018a). "Marx, a 'semiotician'? On the (possible) relevance of a materialistic-semiotic approach to discourse studies". Critical Discourse Studies. Special Issue 'Marx and Discourse' 15, 4, pp. 1-13. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17405904.2018.1456947

Borrelli, G. (2018b). "Commodity-Form as Oppositional Structure. The Versus of a Social Relation". Versus. VS, 2, 127, pp.

— (2019*). Lo schema omologico della produzione nella semiotica materialista di Ferruccio Rossi-Landi*. Cultura & Comunicazione, 4, 14, pp. 77- 83.

Bruni, L. & P. L. Porta (2007). "La rivoluzione mancata. La teoria del valore nei manuali degli economisti italiani". In: M M. Augello & M. E. L. Guidi (Eds.) *L'economia divulgata. Stili e percorsi italiani (1840-1922)*, vol. II: *Teorie e paradigmi*, Milano: Franco Angeli, pp. 3-19.

De Mauro, T. (Ed.) (1970). *F. de Saussure Corso di linguistica generale*. Roma-Bari: Laterza (1916)

Doroszweski, W. (1976). "Alcune osservazioni sui rapporti tra la psicologia e la linguistica: E. Durkheim e F. De Saussure". In AA.VV.: *Il linguaggio*. Bari: Dedalo.

Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Ciudad de México: Fondo de cultura economica (1895).

Fairclough, N. & P. W. Graham, (2002). "Marx as a critical discourse analyst: The genesis of a critical method and its relevance to the critique of global capital". *Estudios de Sociolinguistica, 3*(1), pp. 185–229. www.academia.edu/8866548/Fairclough_and_Graham_Marx_as_Critical_Discourse_ Analyst_the_Genesis_of_a_Critical_Method

Ferraro, G. (2012). *Fondamenti di sociosemiotica. La visione "neoclassica".* Roma: Aracne.

Fineschi, R. (2001). *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del "capitale"*. Napoli: La città del Sole.

Garofalo, P. (2014). "Marx e la "correzione" di Saussure. Riflessioni ontologiche sulla moneta a partire dall'analogia con la "lingua". *Rivista italiana di filosofia del linguaggio. Special Issue "Linguaggio E Istituzioni. Discorsi, Monete, Riti"*, pp. 168-185.

Marx, K. (1968). *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858. Volume I*. Torino: Einaudi.

— (2011). *Il capitale. Libro I*. Napoli: La città del Sole.

Pareto, V. (1906). *Manuale di economia politica*. Milano: Società Editrice Libraria (1913).

Ponzio, A. (1977). *Marxismo, scienza e problema dell'uomo*. Verona: Bertani.

— (1982). "Presupposti ideologici della teoria saussuriana e chomskiana del linguaggio". In: Gambarara D. & A. D'Atri (Eds). *Ideologia, filosofia e linguistica*. Roma: Bulzoni.

Rossi-Landi, F. (1977). *Linguistics and Economics*. L'Aia-Parigi: Mouton.

— (2003). *Il linguaggio come lavoro e come mercato.* Milano: Bompiani (1968).

— (2006). *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*. Milano: Bompiani (1985).

— (2011). *Semiotica e ideologia*. Milano: Bompiani (1972).

Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Editorial Losada (1916).

— (1970). *Introduzione al secondo corso di linguistica generale (1908-1909)*. Ubaldini: Roma.

Thibault. P.J. (1997). *Re-reading Saussure*. London-New York: Routledge.

[1] En el estudio en cuestión, Ponzio (1982) explora algunos de los supuestos de Doroszweski, reforzando la hipótesis de una contigüidad teórica no sólo entre Durkheim y Saussure, sino también entre éste y Gabriel Tarde (1843-1904). Un análisis de la relación entre Tarde y Saussure está más allá del alcance de mi contribución. Para más información, me remito directamente a Ponzio (1982).

[2] Sin embargo, según Ferraro, la hipótesis de una filiación directa entre Durkheim y Saussure "no parece la más convincente" (Ferraro 2012: 84, trad. por mí), siendo más bien un desarrollo disciplinario "independiente" (p. 85, trad. por mí). Por otra parte, es indudablemente legítimo incluir a Durkheim "entre los miembros fundadores de la empresa semiótica" (p. 85, trad. por mí), descendiendo precisamente de Durkheim la escuela francesa de la *Année Scoiologique*, "de la que formaron parte desde el principio autores significativos para la semiótica como Marcel Mauss y Henri Hubert, y cuya visión de ese erudito clave que fue Claude Lévi-Strauss" (p. 85, trad. por mí).

[3] A este respecto, según Ferraro, la insistencia de Saussure "en la presión que un pensamiento colectivo ejerce sobre los individuos" (Ferraro 2012: 84) tendría como punto de referencia el concepto durkheimiano de "*comunidad*" (véase p. 84).

[4] Entre todos los individuos así ligados por el lenguaje, se establecerá una especie de promedio: todos reproducirán – no exactamente, sin duda, pero sí aproximadamente – los mismos signos unidos a los mismos conceptos" (Saussure 1945: 41).

[5] "La lengua existe en la colectividad en la forma de una suma de acuñaciones depositadas en cada cerebro, más o menos como un diccionario cuyos ejemplares, idénticos, fueran repartidos entre los individuos [...]. Es, pues, algo que está en cada uno de ellos, aunque común a todos y situado fuera de la voluntad de los depositarios" (Saussure 1945: 46).

[6] "En la perspectiva saussureana, la investigación del sistema social de producción lingüística, de la forma de las relaciones sociales dentro de las cuales se produce el intercambio entre significante y significado y entre signo y signo, permanece completamente eludida" (Ponzio, 1977).

[7] Según De Mauro (en Saussure 1970: 423, nota 165), la referencia de Saussure a "obras recientes" de economía política que "tienden a ser científicas" tendría por objeto precisamente el *Manuale* di Pareto "aparecido en 1906 y traducido al francés en 1909, caracterizado por una estructura matemática" (p. 423). Según Ponzio, el enfoque matemático sería evidente en los materiales recogidos en la *Introducción al segundo curso de lingüística general (1908-1909)* (véase en este sentido Ponzio, 1977).

[8] Sobre este punto ver también Poncio (1977: 175).

[9] El texto en cuestión es la edición francesa del *Manual de Economía Política* (1909).

[10] "Dicho precio de Y en X, la cantidad de X que das para recibir una unidad de Y" (Pareto 1919: 204, trad. por mí).

[11] Mientras un valor tenga por uno de sus lados la raíz en las cosas y en sus relaciones naturales (como es el caso en la ciencia económica: por ejemplo, un campo vale en proporción a lo que produce), se puede hasta cierto punto seguirlo en el tiempo, aunque sin olvidar nunca que a cada momento depende de un sistema de valores contemporáneos. Su vinculación con las cosas le da a pesar de todo una base natural, y por eso las apreciaciones que se le apliquen nunca son completamente arbitrarias; su variabilidad es limitada. Pero ya hemos visto que en lingüística los datos naturales no tienen puesto alguno. (Saussure 1945: 106)

[12] "Precisamente porque el signo es arbitrario no conoce otra ley que la de la tradición, y precisamente por fundarse en la tradición puede ser arbitrario" (p. 100).

[13] El término "homología" deriva de las ciencias biológicas y designa una correspondencia genética y estructural entre dos especies diferentes (véase Rossi-Landi 1977: 72, nota 25). Para más información, me gustaría remitirle a Borrelli (2019).

[14] De hecho, Aqueci parece pasar completamente por alto el hecho de que el modelo saussuriano del signo es parte integrante del modelo propuesto por Rossi-Landi (véase Rossi-Landi 2011: 301-308), siendo, además, un punto de partida fundamental de sus argumentos (véase Rossi-Landi 2003: 61-103).

[15] La tesis del origen discursivo del valor fue apoyada en *Discourse Studies* por Fairclouhg y Graham (2002). También Garofalo (2014), para estructurar su "corrección" marxista de Saussure, hace hincapié en un pasaje de *Grundrisse* (Marx 1968: 71) en el que Marx parece colocar la categoría de "valor" como resultado de un proceso mental. El punto es que Marx se aparta radicalmente de esta línea argumentativa en el *Capital* (cf. Bellofiore 2013). Para una lectura crítica en profundidad de las teorías sobre el origen "mental" o "discursivo" del valor en Marx, véase Borrelli (2018a).

[16] Sobre las paradojas argumentales vinculadas a toda lectura "convencionalista" de valor (tanto lingüística como económica) la crítica realizada por Rossi-Landi en su ensayo "Sul pregiudizio contrattualistico" [Sobre el prejuicio contractualistico] (1967), recogida en Rossi-Landi (1972: 19-29), sigue siendo –en mi opinión– ejemplar.

[17] Para una lectura crítica del concepto de "teoría del valor-trabajo", véase Fineschi (2001).

[18] Para más información, véase Borrelli (2018b).

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 90-102.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Ecolingüística y la nueva lucha de clases: contra la especie dominante

Diego L. Forte
Universidad de Buenos Aires*

Recibido: 23 de febrero de 2020 / Aceptado: 10 de marzo de 2020

Resumen: De acuerdo con algunos de sus principales autores (Fill & Mühlhäusler, 2001; Stibbe, 2015) la Ecolingüística se funda como una disciplina cuyo objeto de estudio es la relación de la lengua con su entorno, es decir, la relación entre humanos y animales no humanos, humanos y vegetales, etc. Si bien su aparición formal como disciplina se da en las últimas décadas del siglo XX, sus antecedentes aglutinan una multiplicidad de estudios críticos con bases ancladas en tradiciones bien establecidas, como los Estudios Críticos Animales, Estudios Decoloniales, etc. todos de una larga tradición., adoptando también diversas herramientas de diferentes subdisciplinas: el Análisis Crítico del Discurso, la Sociolingüística, la Glotopolítica, la Antropología del lenguaje, etc. El eje que permite interrelacionar todas estas perspectivas consiste en la visión crítica sobre su objeto de estudio.

Pero debido, justamente, al enfoque amplio que la variedad de aproximaciones propone, por momentos su perspectiva crítica parece borronearse: su enfoque "ecológico" la emparenta con el discurso ecologista surgido a partir del informe Brundtland (1987) y limita la crítica al salirse de la lógica marxiana de lucha de clases.

Nuestra propuesta sostiene que la eficacia crítica de la disciplina no solo debe sustentarse en una reelaboración del concepto de clases sociales, siguiendo a Laclau y Mouffe (1987), sino que la deconstrucción de la lógica de la hegemonía debe incluir también las perspectivas teóricas que analizan la situación de otros grupos oprimidos: movimientos feministas, divergencias étnicas, sexuales, nacionales, etc.

Palabras clave: Discurso; Ecolingüística; Grupos oprimidos; Hegemonía.

Ecolinguistics and the New Class Struggle: Against the Dominant Species

Abstract: According to its founding fathers, (Fill & Mühlhäusler, 2001; Stibbe, 2015), Ecolinguistics is conceived as a discipline whose object of study is the relationship of language with its environment, that is, the relationship between humans and nonhuman animals; human and plants, etc. Although its formal appearance as a discipline occurs at the end of the twentieth century, its background brings together a multitude of critical studies based on well-established traditions, such as Animal Critical Studies, Decolonial Studies, Glotopolitical Studies, etc. All of them with a long tradition, adopting as framework and theoretical tools different linguistic subdisciplines: Critical Discourse Analysis, Sociolinguistics, Glotopolitics, Language Anthropology, etc. The axis that crosses all these perspectives consists in the critical vision of its object.

But due, precisely, to the broad approach proposed by the multiplicity of theories, at times its critical perspective seems to blur: its "ecological" approach is related to the environmental

* dforte@filo.uba.ar

discourse that emerged from the Brundtland report (1987) and limits criticism when leaving the Marxian logic of class struggle.

Our proposal argues that the critical effectiveness of the discipline must not only be based on a reworking of the concept of social classes, following Laclau and Mouffe (1987), but that the deconstruction of the logic of hegemony must also include the theoretical perspectives that analyze the situation of other oppressed groups: feminist movements, ethnic, sexual, national divergences, etc.

Keywords: Discourse; Ecolinguistics; Hegemony; Oppressed Groups.

Sumario: 1. La Ecolingüística como perspectiva crítica. 1.1. Análisis Crítico del Discurso Animalista/Ecológico. 1.2. Ecología de las lenguas. 2. Perspectiva crítica y focalización. 3. Deconstrucción Ecolingüística. 4. Salida del círculo.

1. La Ecolingüística como perspectiva crítica

El desarrollo de la Ecolingüística como disciplina es relativamente nuevo. Si bien el término *ecolinguistics* parece haber sido sugerido por el lingüista norteamericano Einar Haugen en una conferencia en Chicago en 1972 (Fill, 2018: 2), el interés acerca de la relación entre lenguaje y entorno existe desde mucho antes de la formulación de una disciplina específica en sentido estricto. Couto (2016: 15) menciona que ya desde la antigüedad clásica este interés se manifestaba en pensadores como Heráclito, Parménides, Crátilo, etc. La escuela Pitagórica, cuyas ideas atraviesan varios siglos y sostienen el respeto por formas de vida no humanas también constituye un antecedente de peso. El concepto de lengua como organismo viviente, retomado por la gramática comparada del siglo XIX con exponentes como Rask, Bopp, Schleicher impone también una visión retomada por los estudios ecolingüísticos. Ya en el siglo XX, los Estudios Críticos Animales, cuyo origen se encuentra en Estados Unidos, con el *Center on Animal Liberation Affairs*, fundado durante el año 2001 (Best, 2009: 10), y los Estudios Decoloniales, que plantean una fuerte crítica al eurocentrismo y sus prácticas destructivas (Quijano, 2000) aún sin trabajar sobre el lenguaje, conforman el precedente más cercano.

Uno de los primeros autores modernos en mencionar abiertamente el concepto de medio ambiente en relación al lenguaje es Edward Sapir, en una conferencia ante la American Anthropological Association denominada *Language and Environment* que fue publicada por *American Anthropologist* (1912). Pero la visión crítica característica de la Ecolingüística florece en la década de 1990, y representa un nuevo paradigma de investigación con vistas a incluir no solo el contexto social en el que se inserta el lenguaje sino también su entorno medioambiental. Este es el eje de su visión crítica. Halliday (1990) fue uno de los primeros autores modernos en mencionar que los estudios debían ser relevantes para los problemas contemporáneos, particularmente la destrucción de ecosistemas. Para este autor, el discurso del desarrollo económico, que construye conceptos como *el crecimiento es bueno*, *muchos es mejor que pocos*, *más es mejor que menos*, *grande es mejor que pequeño*, *crecer es mejor que reducirse*, etc., tiene consecuencias destructivas para otras especies diferentes de la humana y el medio ambiente. Siguiendo esta idea se define a la disciplina (Fill, 2018: 2), cuyo objetivo consiste en desarmar formas discursivas nocivas para con otras especies y el entorno, y reformularlas a efectos de también reformular esta relación (Stibbe, 2015: 7). Para ello se vale de dispositivos teóricos y metodológicos tomados de disciplinas como la Sociolingüística, Etnolingüística, Sociología del lenguaje y, especialmente, del Análisis Crítico del Discurso (ACD) para analizar textos y usos lingüísticos que, *a priori*, son considerados destructivos. Esta pluralidad de enfoques y herramientas teóricas permite abarcar desde el especismo en la construcción discursiva de los animales no humanos y la contaminación medioambiental hasta la situación política de lenguas minorizadas y problemáticas sociales relacionadas con contextos de lenguas en contacto y colonialismo lingüístico.

Como disciplina, la Ecolingüística clasifica a las diferentes líneas de investigación que engloba en dos grandes grupos: 1.Análisis Crítico del Discurso Animalista/Ecológico; 2. Ecología de las lenguas (Fill, 2018: 3).

1.1. Análisis Crítico del Discurso Animalista/Ecológico

Este primer grupo adopta una amplia gama de herramientas lingüísticas provenientes del ACD, la teoría de *Framing*, la lingüística cognitiva, la teoría de la identidad, la retórica y la lingüística Sistémico-funcional. Estas herramientas son utilizadas para evidenciar las construcciones narrativas destructivas sobre temáticas relacionadas con otras especies y el medioambiente. De acuerdo con Stibbe, las narrativas rigen nuestras vidas naturalizando lo que es social, vivimos a través de historias que ponen en juego signos compartidos socialmente e influyen en las relaciones que los humanos mantenemos entre humanos, con otros animales, plantas, bosques, ríos y el entorno físico (2015: 6) y están relacionadas con el uso del poder por parte de diferentes grupos. Pueden ser historias de consumo, de crecimiento económico, publicitarias, de agricultura intensiva e historias que representan la naturaleza como una máquina o un recurso a ser utilizado o explotado por la humanidad; o pueden ser de respeto, de coexistencia y comprensión, con una visión diferente.

Para cuestionar estas historias, la Ecolingüística toma como referencia el daño al ecosistema: son destructivas si promueven o posibilitan de alguna forma algún tipo de perjuicio para las especies y el medio; y se consideran beneficiosas si animan actitudes o comportamientos en pos del cuidado y la protección. Estas historias "beneficiosas" son nuevas narrativas, que podrían reemplazar a las destructivas, concentrándose en la naturaleza por sí misma y no como un recurso a explotar.

1.2. Ecología de las lenguas

La diversidad lingüística representa una pluralidad de visiones del mundo. Si una lengua constituye un recorte particular, una selección de la realidad representada, una multiplicidad representa múltiples visiones (Whorf, 1956: 246) de las cuales surgen diferentes historias, que pueden reemplazar a las dañinas. Históricamente, el imperialismo ha utilizado la imposición de la lengua como forma de imponer su visión del mundo. En tiempos de globalización, el imperialismo lingüístico posibilita la minorización y marginalización de lenguas locales, lo cual conlleva la minorización, marginalización y eventual desaparición de culturas junto con visiones del mundo alternativas a las hegemónicas. Además de la crítica de las historias destructivas y la provisión de nuevas historias alternas, uno de los objetivos primordiales de la Ecolingüística es proteger tanto la diversidad cultural como la diversidad lingüística que la sustenta (Mühlhaüsler, 1995: 5). En este sentido mencionan Raiter y Zullo un ejemplo según el cual, el rey Carlos II prohibió el uso del quechua en todo el virreinato del Río de la Plata:

> Que en cada parroquia –manda el rey- se ponga una escuela pública donde los niños aprendan a leer en castellano y que en el mismo idioma sean instruidos en la doctrina sin permitir que el maestro les hable en otro ni que los niños se traten entre sí usando el nativo.
> Que bajo de alguna pena se mande en la ciudad que los padres de familia y madres, así que los verdaderos españoles y de los de distinción como de los plebeyos y mestizos… no les permitan en ningún caso responder en ningún caso en quichua ni que ellos entre sí se traten en él (2004: 150).

Existen registros desde la antigüedad clásica de la utilización de lenguas y gramáticas con fines colonialistas, como Alejandro, que quiso imponer el griego en todo su imperio como lengua oficial (Rochette, 2011: 549); o la opresión franquista para con las lenguas

regionales en España (Montrul, 2013: 50). Desde esta perspectiva entran en juego variables que no solo tienen que ver con ideologías lingüísticas sino también con políticas institucionalizadas para borrar lenguas y con ellas, las visiones del mundo que proponen.

2. Perspectiva crítica y focalización

El espíritu detrás de toda investigación que pretenda denominarse "ecolingüística" debe ser necesariamente crítico. Pero la multiplicidad de perspectivas genera contradicciones al interior de la disciplina. El eje que la Ecolingüística busca deconstruir está dado por dos elementos: el antropocentrismo, institucionalizado en la inmensa mayoría de los discursos hegemónicos, y el discurso ecológico instaurado a partir de la publicación del Informe Brundtland.

El informe Brundtland (1987) fue la piedra angular del llamado conservacionismo. Este informe pretendía contrastar el desarrollo económico del siglo XX con un concepto nuevo para el momento: desarrollo sustentable. Posibilitó un cambio discursivo y la construcción de nuevas categorías lingüísticas, que no propiciaron un cambio empírico positivo en las prácticas sociales relacionadas con el entorno pero lograron que el capitalismo se asegurara la continuidad de su funcionamiento destructivo, justificando los abusos a partir de la noción de desarrollo, pero apoyándose en la idea de sustentabilidad. El texto pone en circulación en los sentidos comunes de las sociedades occidentales nuevos significados tales como *recursos escasos, contaminación, reciclado, sustentabilidad, desarrollo sustentable, tecnologías limpias*, etc. A diferencia de conceptos como *racismo, especismo, destrucción de hábitats naturales, aniquilación de especies*, que tienen connotaciones claras y establecidas; estos significados evaden la designación de responsables claros en los procesos que plantean. Por ejemplo, la deforestación indiscriminada suele tener responsables claros: industria maderera, cría de ganado para alimentación, desmonte para cultivos intensivos, etc. El discurso ecológico instaurado a partir del informe sostiene que todos los humanos tenemos igual responsabilidad para frenar la contaminación y el calentamiento global, que los recursos escasos lo son para todos y que la relación entre desarrollo económico y preservación del ecosistema puede equilibrarse. Si bien puede decirse que como especie todos tenemos un mismo nivel de responsabilidad, es claro que no todos tenemos el poder de frenar industrias y hacer que modifiquen su ámbito y forma de trabajo. Además, los denominados *recursos escasos,* son considerados como recursos solo por una parte de la humanidad. Es decir que los significados instaurados por este discurso remiten más las bondades del mercado que al cuidado del medioambiente y las especies que lo habitan. Además, este discurso se apoya en la diferencia entre conservar y preservar:

> Por un lado la preservación de la virginidad del sistema, por el otro, la posición conservacionista que favorece su protección desde una perspectiva netamente antropocéntrica, fundamentalmente, para seguir contando con aquellos recursos útiles al ser humano. La primera aproximación al ambientalismo es históricamente expresada en términos más bien espirituales y románticos, típicos del trascendentalismo americano y el romanticismo europeo. La segunda posición se asocia al utilitarismo y a aquella filosofía social que asume como objetivo el mayor bien para el mayor número de gente. La interpretación individual que se haga del concepto de desarrollo sustentable está condicionada por la posición que se mantenga dentro de ese espectro (Greco y Crespo, 2015: 57).

La primera definición es la perspectiva utópica, de la vida salvaje: los animales viviendo en armonía en la naturaleza. El segundo caso representa la visión del antropocentrismo: mantener los recursos útiles al ser humano y obtener el mayor bien para la mayor cantidad de gente. Este discurso ecológico posibilita la reproducción del capitalismo, es decir, en lugar de cuestionar los procesos destructivos que este propone, los oculta elidiendo actores, ocultando la responsabilidad de los agentes involucrados: industrias, gobiernos, élites de poder, etc., manteniendo la lógica del discurso económico. De esta forma, el discurso ecológico dicta que es responsabilidad de todos cuidar los recursos que nos provee el ecosistema, no contaminar, etc., obligándonos a reducir el consumo de artículos plásticos en lugar de prohibir inmediatamente su fabricación, permitiéndo el establecimiento de convenios a veinte años para reducir emanaciones carbono en vez de frenarlas de inmediato, etc.

Al analizar este discurso, la crítica ecolingüística ha presentado algunos puntos en los que el debate presenta inconvenientes. Por un lado, se alejan de la base marxiana propuesta por el Análisis Crítico del Discurso, lo cual los distancia del concepto de hegemonía (y esto es caer en la trampa del discurso ecológico Brundland), perdiendo de vista a los responsables directos de los discursos destructivos. Sumado a esto, al recuperar la definición utópica, la de la virginidad del sistema, dejan de lado la agentividad de los animales dentro de las sociedades humanas, solo se la contempla en entornos naturales, sin intervención de nuestra especie. Pero consideramos el concepto de agentividad (también denominado agencia) con responsabilidad directa sobre los eventos desarrollados en sus propias vidas, los animales han vivido largo tiempo en sociedades humanas y han desarrollado otro tipo de agentividad que ha sido sistemáticamente borrada en esos contextos, la cual es necesario recuperar para poder restituir el lugar que han ocupado.

Por otro lado, muchos estudios ecolingüísticos han adoptado como marco teórico el denominado Análisis Positivo del Discurso. Esta situación es también contemplada dentro del propio Análisis Crítico del Discurso y continúa siendo un punto debatido, no solo para la Ecolingüística sino también para el ACD. En la definición utilizada por algunos ecolingüistas:

> PDA provides a way of searching for positive uses of language that can provide alternatives to what the analyst perceives as negative or damaging dominant discourses (Stibbe, 2018: 169).

Sin embargo, algunos teóricos del ACD han puesto reparos para este uso:

> The very notion of "positive" discourse analysis, moreover, contextually presupposes a rather limited notion of what the "critical" in CDA implies in the first place – in fact it presupposes that "critical" discourse analysis is "negative" discourse analysis, which is surely misleading (Wodak y Chilton, 2005: XVI).

La situación planteada por estos inconvenientes hace necesaria una revisión de algunos conceptos y, en nuestra opinión, una complejización en el desarrollo de algunas de sus bases teóricas así como también de sus herramientas de análisis.

3. Deconstrucción Ecolingüística

Al analizar todas las historias que se desprenden o se insertan en el discurso ecológico, la Ecolingüística se propone una aproximación, en principio, despojada de ideología. Para comenzar, Fill sugiere cuál debería ser el objetivo principal de la Ecolingüística:

> Durante un largo tiempo la lingüística se ha dedicado a frases, lexemas, morfemas y fonemas. Definió, analizó y catalogó estas unidades de la lengua y las comparó en diferentes lenguas. Fue un trabajo inmenso e importante. Ahora está cercano el momento en el que deba abocarse a las relaciones entre la lengua y el mundo. Se trata de investigar las relaciones entre lengua y convivencia humana, el papel de la lengua en las relaciones entre individuos y agrupamientos de diversos tipos: hombre y mujeres, adultos y jóvenes, estados y religiones. Pero también puede ser una ciencia de la comunicación que investigue el papel de la lengua en la coexistencia entre humanos, animales, plantas y materia, entre todo lo vivo y no vivo sobre la faz de la tierra (Fill, 1987: 9).

Esta definición presenta una aproximación "inocente" a un objeto de estudio amplio. Decimos que esta aproximación es inocente porque el papel del lenguaje en la construcción de la realidad y la mediación entre humanos implica necesariamente el análisis ideológico, y por ende, las representaciones de clase. En la definición de Stibbe puede apreciarse una visión un poco más cercana a este análisis ideológico:

> How we think has an influence on how we act, so language can inspire us to destroy or protect the ecosystems that life depends on. Ecolinguistics, then, is about critiquing forms of language that contribute to ecological destruction, and aiding in the search for new forms of language that inspire people to protect the natural world. This is a superficial explanation but at least starts to create connections in people's minds between two areas of life – language and ecology – that are not so separate after all (2015: 6).

Si bien la definición brindada por Stibbe aporta más claves acerca de esta relación y de la función de los signos y el lenguaje en ella, plantea una dualidad destrucción/protección, saliéndose del contexto de lucha de clases (Voloshinov, 1976: 36) propuesto por el marxismo. En la misma línea propone este autor un cuestionamiento al concepto de hegemonía:

> The role of language in structuring power relations, in particular, has come under close scrutiny (…) Most of this work on language and power focuses on the role of discourse in oppression and exploitation. For example, the journal *Discourse and Society* is dedicated to "power, dominance and inequality, and to the role of discourse in their legitimization and reproduction in society, for instance in the domains of gender, race, ethnicity, class or world religion". However, with rare exceptions, the role of discourse in the domination by humans of other species has been almost entirely neglected in the field of critical discourse analysis. Power is talked about as if it is a relation between people only; for example, Fairclough (1992) describes the way that "language contributes to the domination of some people by others" … Because of the neo-Marxist roots of critical discourse analysis, analysis focuses on hegemony, where oppression of a group is carried out ideologically rather than coercively, through the manufacture of consent. In the case of animals, the power is coercive, carried out by a small number of people involved in organizations that farm and use animals. The animals do not consent to their treatment because of an uncritical acceptance of the ideology of the oppressor, and they cannot be empowered to resist the discourses that oppress them (Stibbe, 2012: 7).

Pero las raíces marxistas no impiden una modificación del concepto de clase, por lo cual esta perspectiva no debería ser abandonada sino reelaborada. El concepto de hegemonía, entendido como lo entendía el primer Marxismo, implica clases sociales humanas. Pero

nada imposibilita pensar que, como especie, los humanos ejercemos nuestra hegemonía sobre las demás, sometiendo a nuestras reglas a todos los seres no humanos. La hegemonía Marxiana se refiere a clases sociales, pero en este contexto, la humanidad como especie puede homologarse a la clase dominante, es la especie dominante.

A propósito mencionan Laclau y Mouffe:

> Lo que ha sido crecientemente cuestionado es toda una forma de concebir al socialismo y a las vías que habrán de conducir a él; y este cuestionamiento ha realimentado un pensamiento crítico, corrosivo pero necesario, acerca de los fundamentos teóricos y políticos que habían constituido tradicionalmente el horizonte intelectual de la izquierda. Pero no se trata tan solo de eso. Un conjunto de fenómenos nuevos y positivos está también en la base de aquellas transformaciones que hacen imperiosa la tarea de cuestionamiento teórico: el surgimiento del nuevo feminismo, los movimientos contestatarios de las minorías étnicas, nacionales y sexuales, las luchas ecológicas y antiinstitucionales, así como las de las poblaciones marginales, el movimiento antinuclear, las formas atípicas que han acompañado a las luchas sociales en los países de la periferia capitalista, implican la extensión de la conflictividad social una amplia variedad de terrenos que crea el potencial – pero solo el potencial – para el avance hacia sociedades más libres, democráticas e igualitarias (Laclau y Mouffe, 1987: 1).

Además, la perspectiva de lucha de clases se pierde en el análisis del discurso ecológico que plantea la lucha de una clase, la humana, contra una categoría construida: el cambio climático, alejando la responsabilidad humana. Al convertir todo en parte de las problemáticas medioambientales, se eliden la responsabilidad directa en los procesos destructivos y la responsabilidad de los animales en sus propias narrativas. Cuando los estudios ecolingüísticos analizan este tipo de narrativas, muchos trabajos tienen por objeto reconstruir la agentividad de los animales en su vida diaria (Stibbe, 2012; Riedlinger, 2019) pero lo que no recomponen es su papel dentro de la sociedad humana en la que viven: es importante hablar de las condiciones en las que los animales no humanos viven en la natualeza, pero dado que son oprimidos y traídos, como esclavos, objetos, materias primas, etc. dentro de los muros de las ciudades humanas, es imperativo reponer su agentividad en esos contextos. Pasan a ser considerados siempre afectados en procesos llevados adelante por agentes humanos y no actores en su propia historia. Aun cuando el análisis expone la eliminación de la agentividad de los animales no humanos en las narrativas hegemónicas, las historias alternas no reponen esa agentividad perdida y la visión resultante del análisis es algo paternalista: los animales son niños que deben ser protegidos.

> Now the relationship between pigs and humans is one of distance, as the relentless push for cheap pork has led to pigs being kept indoors in intensive conditions. With the aid of technology and machinery a few people look after hundreds of pigs, while for most people the only contact they have with pigs is on their dinner plate. However, the intense negatively towards pigs within the English language remains, and since language is intimately bound up with culture; the image of the pig continues to play a part in English culture. (Stibbe, 2003: 377)

Sin embargo,

> Para William Hornaday, las burras eran una propiedad. Eran vistas y tratadas como un bien para vender, tecnología para energía, objetos de exhibición o sujetos para

> conservar… Había una división distintiva y significativa entre los humanos y otras criaturas. Los animales no tenían una forma independiente de agencia. No se merecían derechos colectivos. Sus vidas tenían poco o ningún valor fuera de su servicio a la humanidad. Ésta era una perspectiva desde arriba (Hribal, 2016: 65).

Argumenta Hribal sobre la inclusión de los animales dentro de la clase trabajadora que estos son parte de ella porque han sido la fuerza de trabajo detrás de la mano de obra humana, también explotada. Aquí puede pensarse que los animales no humanos se encuentran en condiciones similares a las de las mujeres de origen africano en comunidades de cultura europea: doblemente explotadas; primero por su condición de mujeres, luego por su condición de africanas o afro descendientes. Los animales son explotados solo por su condición de tales, aunque lo son tanto por los patrones como por los propios trabajadores con los cuales comparten (aunque no tanto) tareas. De esta forma queda en evidencia un factor clave: el discurso especista no es diferente de los discursos misóginos, racistas, antisemitas, etc. Todos ellos contribuyen a la perpetuación de la opresión de diferentes grupos por el mismo opresor: el hombre blanco, occidental, cristiano, heterosexual.

La idea de "resistencia" animal, como entenderíamos una resistencia humana está comenzando a aparecer en los estudios críticos animales recién en la primera y segunda década de este siglo:

> Moryson llegó a reconocer que las vacas tenían agencia. Trabajaron y produjeron. Resistieron y lucharon. Negociaron con las humanas la realidad y los límites de su propia explotación. Los animales eran por sí mismos una fuerza en el cambio social. Simular ignorancia, rechazar las órdenes, disminuir la velocidad, rezagarse, no trabajar sin comida adecuada, negarse a trabajar bajo el calor del día, coger descansos sin permiso, rechazar las horas extra, quejarse, robar abiertamente, robar en secreto, rechazar nuevas tareas, falsa sumisión, destrucción de equipo, fugas y confrontaciones directas, eran las acciones a las que el antropólogo James C. Scott llamó "armas de los débiles" (2016: 70).

Y va un poco más lejos:

> Además los animales no sólo trabajaron. También se resistieron a este trabajo y lucharon en contra de su explotación. Durante 1850, el gobierno de Estados Unidos introdujo 75 camellos en el servicio militar. Sus tareas principales eran proporcionar transporte para el equipo y personal humano. Esto fue, sin embargo, un experimento de poca duración. Los camellos se resistieron. Se negaron a cooperar y obedecer órdenes. Eran muy ruidosos en sus quejas. Escupían a sus compañeros soldados. Mordían a sus compañeros soldados. Sus compañeros soldados aprendieron tanto a odiarles como a temerles... El ejército de Estados Unidos dejó de contratar camellos y los caballos y mulas volvieron a realizar estos servicios en estas unidades. Los camellos, en realidad, fueron los que hicieron un experimento de su trabajo. En otras palabras, esto no era un experimento. El ejército estadounidense deseaba transformar a los camellos en soldados. Fallaron. Así pues, lo que era un programa permanente se convirtió, después de eso, en un período de ensayo, una prueba, un experimento (2016: 78).

En concordancia, comenzaron a aparecer trabajos que tímidamente muestran la misma línea:

> Other researchers have compared linguistic patterns associated with salmon agency, finding similar patterns in representation. Stibbe (2003) looked at the way Atlantic salmon are represented in the Millennium Ecosystem Assessment (MEA) reports and

> found that these reports remove the agency of salmon by referring to them as "fish stocks", "fish harvesting", "commodities", and "fish productivity". He compared these representations to Rachel Carson's representations of salmon in Silent Spring where she recognized the intrinsic worth and agency of salmon by referring to them using the plural nouns "fishes" and "they". According to Stibbe, Carson also used verbs that gave salmon agency by relating salmon to their intrinsic actions in the greater environment such as moving, ascending and feeding, rather than verbs associated with economic productivity. (Riedlinger, 2019: 1).

Si la hegemonía deja de ser un elemento central, la responsabilidad por el estado del planeta pasa a ser de toda la especie humana, a diferencia de lo que pasa con el especismo, un término con nombre propio, asociado a otros *–ismos*, otras formas de discriminación que tienen como responsables a individuos humanos y grupos con ideologías concretas e identificadas. Esto no quiere decir que el problema es de la teoría, que por supuesto permite visiones marxistas y de hecho las tiene. Lo que sucede es que, al modificar su paradigma, los trabajos se volvieron menos combativos, abandonaron la perspectiva de la lucha de clases, perdonándole al capitalismo su responsabilidad para volverla colectiva.

Por otra parte, la adopción del Análisis Positivo del Discurso (APD) como marco teórico presenta algunos problemas. Al considerar al APD como algo escindido del ACD se asigna una visión negativa del segundo, relegando su visión crítica, mientras que el primero queda asociado a conceptos no necesariamente "positivos", en términos optimistas.

Históricamente, el concepto de *positivo* está asociado al positivismo. No puede utilizárselo sin atraer, de alguna forma, este significado.

> Se entiende por positivo: 1. lo real por oposición a lo quimérico, 2. lo útil por oposición a lo ocioso 3. lo cierto por oposición a lo indeciso. Aptitud de construir la armonía lógica en el individuo y la comunión de la especie entera, en lugar de aquellas dudas indefinidas y de aquellas discusiones interminables suscitadas en el antiguo régimen mental, 4. lo preciso por oposición a lo vago y a opiniones apoyadas en autoridades sobrenaturales, 5. es positivo lo que se opone a lo negativo, por lo cual este espíritu no es crítico sino constructivo, tiende a organizar y no a destruir, 6. lo verificable en logar de lo no comprobable, lo que tiene el sentido de sustituir lo absoluto por lo empíricamente relativo (Marí, 1993: 179).

La idea de "positivo" como opuesto a "negativo", constructivo y no crítico, atenta contra la constitución de la propia disciplina. Esta oposición entre crítico y constructivo es parte de una discusión que ya se tuvo en el pasado respecto del concepto de ciencia positiva:

> De esta forma, el concepto de "positivo" arbitrariamente designado, choca contra una tradición de estudios de una forma que parece ingenua. Es muy frecuente encontrar la palabra "deconstrucción" en los trabajos de pensadores contemporáneos. Sin embargo, si bien no fue usada por Federico Nietzsche, es a él a quien debemos dirigirnos a la hora de precisar su significado. La "deconstrucción" hace referencia a una forma de trabajo intelectual que consiste en derribar a golpes los edificios de la filosofía clásica hasta llegar a sus cimientos, para sacarlos a la luz y exponer su irredimible contingencia (Marí 1993: 72).

Buscar alternativas no es deconstruir el problema. Considerando que muchas de las representaciones que la Ecolingüística busca cambiar tienen su origen en la antigüedad

clásica, buscar discursos alternos no invalida los discursos que considera dañinos o destructivos. En su búsqueda de narrativas, cualquier historia diferente de la occidental parece ser, *a priori*, buena. Sin importar la orientación de la cual provengan, la mayoría de sus autores insisten en la importancia, no solo de mantener una perspectiva crítica sino también de proponer algún tipo de solución. Es decir, si el lenguaje creó el problema el lenguaje tiene que ser capaz de solucionarlo.

El APD cambia el énfasis de resaltar las injusticias a identificar y promover alternativas. Pero, si las representaciones destructivas tienen su origen en la antigüedad clásica y el APD propone buscar nuevos discursos, sus teóricos parecen no percibir dónde está el origen del problema. Toman como destructivos los discursos neoliberales postindustriales, es decir, ligados en la actualidad a las representaciones instaladas por el informe Brundtland y no necesariamente representaciones que estos contienen pero que provienen de antaño. Si bien es cierto que a ello suman el antropocentrismo, que sí permite el análisis de representaciones más antiguas, el foco está puesto en lo ecológico.

Las historias alternas suelen provenir de contextos como los nativoamericanos o no europeos, con una visión romántica de la vida. Se vuelve a la teoría del "buen salvaje" que vagaba por la naturaleza, en paz con su entorno hasta que las terribles desigualdades lo abordan como consecuencia de la vida en sociedad. Si acudimos a Lévi-Strauss, no hay atraso entre primitivos y modernos, entonces, es posible que tampoco haya salvación en sus historias:

> La utilización de los recursos naturales de que disponían los indígenas de Hawaiiera era, sobre poco más o menos, completa; mucho más que la practicada en la era commercial actual, que explota despiadadamente los escasos recursos que, por el momento, procuran una ventaja commercial, desdeñando y destruyendo, a menudo, todo lo demás (Handy y Pukui, p 23; citado en Lévi-Strauss, 14).

Entonces, la visión optimista de la Ecolingüística continúa siendo, en algún punto, colonialista romántica porque piensa al otro/diferente como la base para un potencial desarrollo diferente.

4. Salida del círculo

La influencia del informe Brundtland en los discursos dominantes de fines de siglo XX y principios del XXI presenta el principal desafío de la Ecolingüística hoy. Desde la perspectiva del APD parece difícil trabajar en el desmantelamiento de un aparato discursivo que reproduce sistemáticamente ideas que nos separan como especie de todo lo que nos rodea, dado que el foco no está puesto en la deconstrucción de un tipo de discurso sino en la búsqueda de otros. La restitución de la agentividad en los discursos sobre otras especies es el paso previo a la restitución de su identidad y reconocimiento de derechos; y esto solo puede hacerse a través de la crítica, que supone una lucha de clases. Repensando y actualizando la lógica de clases marxiana puede pensarse en un grupo en particular que somete sistemáticamente a los demás: el hombre heterosexual, blanco, cristiano, de origen europeo. Por ende, la deconstrucción y propuesta alternativa debe provenir de una reelaboración del concepto de clase: ya no podemos pensar las clases sociales como las entendía Marx, los oprimidos no pueden seguir actuando aisladamente (Laclau y Mouffe, 1987: 1).

Muchos movimientos comienzan a ser conscientes de la necesidad de aunar esfuerzos para combatir al mismo opresor. La idea de una interseccionalidad de las luchas a partir de una reelaboración del concepto de clase debe ser el nuevo eje de los estudios críticos. Nuevos discursos deben guiarnos, pero sin cuestionar los sistemas

hegemónicos, estos cambios no pueden darse. Esta es la razón por la cual movimientos como el feminista sacuden las entrañas el capitalismo: ponen bajo la lupa representaciones ancladas en la antigüedad clásica, cambian signos/imponen índices de valor que trastornan los pilares de las sociedades occidentales. El cambio de historias propuestas por la Ecolingüística es válido. El problema no son las historias nuevas sino el procedimiento para cambiarlas. Los cambios arbitrarios vienen de la lucha de clases y el cambio de una narrativa por otra implica necesariamente esta lucha, que debe ser redefinida. Este es el conflicto en el que la Ecolingüística tiene que tomar parte.

Referencias

Best, S. (2009). The rise of critical animal studies. *Journal of critical animal studies*, No. 1, pp 9-52.

Brundtland, G. (1987). Informe *Our Common Future: Brundtland Report*. ONU. 20 de Marzo 1987.

Couto, H. (2014). Alguns precursores da linguística ecossistêmica. Disponible online: http://meioambienteelinguagem.blogspot.com.br/2014/06/alguns-precursores-da-linguistica.html. Recuperado 21/02/2020.

Fill, A. (1987). *Wörter zu Pflugscharen: Versuch einer Ökologie der Sprache*. Wien: Böhlau.

Fill, A & Penz, H. (eds.) (2018). *The Routledge Handbook of Ecolinguistics.* London: Routledge.

Fill, A. & Mühlhäuser, P. (2001). *The Ecolinguistics Reader: Language, Ecology and Environment.* London: Contiuum.

Greco, C. y Crespo, D. (2015). *Nunca fuimos ambientalistas. Repensarnos desde la muerte de la naturaleza.* Buenos Aires: Prometeo.

Halliday, M.A.K. (1990). New ways of analyzing meaning: A challenge to applied linguistics. *Journal of Applied Linguistics*, No. 6, pp 7-36.

Hribal, J. (2016). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: Ochodoscuatro Ediciones.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marí, E. (1993). El positivismo. *Papeles de filosofía (...para arrojar al alba)*. Buenos Aires: Biblos.

Montrul, S. (2013). *El bilinguismo en el mundo hispanohablante*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Mühlhaüsler, P. (1995). The interdependence of linguistic and biological diversity. Myers, D. *The politics of multiculturalism in Oceania and Polynesia*. Darwin: University of the Northern Territory Press.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Raiter, A. & Zullo, J. (2004). *Sujetos de la lengua. Un programa de investigación sociolingüística*. Buenos Aires: Nueva visión.

Riedlinger, M. (2019). Linguistic Representations of Wild Salmon Health Emerging from the Cohen Commission Inquiry into the Decline of Sockeye Salmon in British Columbia. *Language & Ecology*. Disponible online: [http://ecolinguistics-association.org/journal] Recuperado 21/02/2020.

Rochette, B. (2011). Language Policies in the Roman Republic and Empire. Clackson, J. (Ed.). *A companion to the Latin language*. London: Wiley-Blackwell.

Sapir, E. (1912). Language and Environment. *American Anthropologist,* No. 14, pp. 226-242.

Stibbe, A. (2003). As Charming as a Pig: The Discursive Construction of the Relationship Between Pigs and Humans. *Society and Animals*, No. 11 (4). pp. 375-392.

Stibbe, A. (2012). *Animals Erased. Discourse, Ecology, and the reconnection with the natural world.* Middletown CT: Wesleyan University Press.

Stibbe, A. (2015). *Ecolinguistics. Language, Ecology and the Stories we live by.* London: Routledge.

Voloshinov, V. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje.* Buenos Aires: Nueva vision.

Whorf, B.L. (1956). *Language, thought, and reality*: selected writings. Cambridge, Mass: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.

Wodak, R. (2011). Politics as Usual: investigating political discourse in action. Gee, J. & M. Handford (Eds). *The Routledge Handbook of Discourse Analysis.* London: Routledge. Pp 551-566.

Wodak, R. & Chilton, P. (Eds.)(2005). *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis* (XI-XVIII). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 103-116.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Norman Fairclough y el Análisis Crítico de Discurso: armas para una Lingüística Materialista

Diego Palacios Díaz
Centro de Investigación en Ciencias Humanas y Educación (CICHE)
Universidad Tecnológica Indoamérica – Ecuador*

Recibido: 15 de febrero de 2020 / Aceptado: 10 de marzo de 2020

Resumen: El propósito del presente artículo es destacar algunos elementos epistemológicos, metodológicos y axiológicos distintivos del enfoque de Análisis Crítico de Discurso (ACD) del lingüista británico Norman Fairclough. Este ejercicio se despliega con miras a aportar al proyecto de una lingüística materialista, y destaca los fundamentos onto-epistemológicos de esta versión de ACD, su crítica normativa – explicativa de las relaciones entre lenguaje y sociedad, y las armas que ofrece para la lucha semiótica en el capitalismo contemporáneo. Conjuntamente, se realiza un breve ejercicio analítico que destaca el valor estratégico y táctico que tienen los aportes de Norman Fairclough para confrontar los aspectos semióticos de la ideología neoliberal y, con ello, orientarse hacia la transformación de las condiciones de degradación de la vida humana que ha promovido este proyecto de administración de la globalización en las sociedades contemporáneas. Finalmente, se discuten algunas armas, en tanto medios dispuestos para el ataque y la defensa, que puede aportar una lingüística materialista para desafiar el orden vigente y para generar nuevas y mejores condiciones para la vida humana.

Palabras clave: Discurso, Lingüística, Materialismo, Neoliberalismo.

Norman Fairclough and Critical Discourse Analysis: Armaments for a Materialist Linguistics

Abstract: The main purpose of this article is to highlight some distinctive epistemological, methodological and axiological guidelines of British linguist Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA) approach. The article seeks to contribute to the development of a materialistic linguistics project and for that it relieves the onto-epistemological foundations of this version of CDA, its normative – explanatory criticism of the relations between language and society, and the weapons it offers for the semiotic struggle in contemporary capitalism. In addition, a brief analytical exercise is presented in order to highlight the strategic and tactical value of the contributions of Norman Fairclough to confront the semiotic dimensions of the neoliberal ideology and, thus, orient the analytical work towards the transformation of degradation conditions of human life that neoliberalism has promoted as globalization administration project. Finally, some weapons, as means available for attack and defense, are discussed in order to develop a materialistic linguistics project that challenge the current order and that generate new and better conditions for human life in contemporary societies.

Keywords: Discourse, Linguistics, Materialism, Neoliberalism.

* diegopalacios@uti.edu.ec

Es el canto universal
Cadena que hará triunfar
El derecho de vivir en paz

Víctor Jara
El derecho de vivir en paz

Introducción

El propósito del presente artículo es destacar algunos elementos epistemológicos, metodológicos y axiológicos distintivos del enfoque de Análisis Crítico de Discurso del lingüista británico Norman Fairclough. En tres décadas de prolífica producción, Fairclough ha desarrollado un enfoque de análisis, reflexión y acción política que permite examinar y disputar las relaciones entre lenguaje y sociedad. Esto, en la necesidad histórica de forjar una lingüística materialista que vele por mejores condiciones para la vida humana y el mundo natural y social en que nos desenvolvemos, representa una fuente enriquecida de armas para confrontar los procesos de cambio semiótico y material que se despliegan contemporáneamente. El uso metafórico que brindo a la noción de arma en este escrito no es casual y se acopla explícitamente a la consideración de las armas como medios dispuestos para la defensa y el ataque. El avance sustantivo, progresivo y destructivo de la globalización capitalista, administrada ideológicamente por los principios de la doctrina neoliberal en buena parte del mundo, ha contribuido a una creciente degradación de la vida y condición humana en distintos campos de relaciones sociales y a una crisis medioambiental sin precedentes. Ello requiere, en su justa medida, de acciones de defensa y de ataque que permitan no solo interpretar el mundo, sino también transformarlo.

La obra de Norman Fairclough ha emergido en el campo de los Estudios Críticos de Discurso (van Dijk, 2016) como una estrategia y táctica comprometida, social y políticamente, con la confrontación y desmitificación de los principios del neoliberalismo. Su propuesta representa una interesante integración de elementos teóricos y metodológicos provenientes del Materialismo Dialéctico de Karl Marx, la Lingüística Sistémico Funcional de Michael Halliday, las elaboraciones de Michel Foucault y Antonio Gramsci sobre el poder y el lenguaje en las sociedades contemporáneas, y la comprensión estratificada, relacional y transformacional del realismo crítico de Roy Bhaskar, entre otras influencias de pensamiento. Del mismo modo, destaca su capacidad de construcción de propuestas metodológicas para examinar la estructuración semiótica de la realidad social a través de un análisis textualmente orientado (Fairclough, 2003), así como también para profundizar en las estructuraciones argumentales del discurso político, campo especialmente relevante para la producción, distribución y consumo de recursos semióticos en las sociedades del capital (Fairclough y Fairclough, 2012).

Ofrezco en este escrito una valoración de los desarrollos del autor que, a mi juicio, pueden aportar de forma sustantiva para el proyecto de construcción de una lingüística materialista. Además, quisiera conectar en esta introducción los desarrollos de Norman Fairclough con el siempre vigente *sentipensar* de Paulo Freire. A mi juicio, su obra cumbre, *Pedagogía del Oprimido*, más que un método pedagógico, representa una teoría del sujeto latinoamericano y, tal vez de forma más difusa, una teorización sobre el papel de la semiosis en la estructuración social de la realidad de Latinoamérica. En ella planteó una idea que servirá de insumo para las reflexiones que realizaré en este escrito:

> *La existencia, en tanto humana, no puede ser muda, silenciosa, ni tampoco nutrirse de falsas palabras, sino de palabras verdaderas con las cuales los hombres* (sic) *transforman el mundo. Existir, humanamente, es "*pronunciar*" el mundo, es transformarlo. El mundo* pronunciado*, a su vez, retorna problematizado a los sujetos* pronunciantes*, exigiendo de ellos un nuevo* pronunciamiento*. Los hombres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión* (Freire, 2012, p. 84).

Si la existencia humana guarda relación con nuestra capacidad de pronunciar, la apuesta por construir una lingüística materialista debe comenzar por reconocer, preliminarmente, el carácter semiótico de las relaciones sociales de dominación que han posibilitado, en distintos tiempos y espacios sociales, que algunos seres humanos opriman a otros, negando su vocación histórica de Ser Más (Freire, 2012). Ello posiciona al lenguaje y, específicamente, a la semiosis en tanto proceso de producción intersubjetiva de significados, como un aspecto importante y necesario para la práctica de la dominación, toda vez que, con frío cálculo, el orden y las ordenes son impuestas a través de palabras que están en la base de los procesos de reflexión, representación y utilización de las formas lingüísticas (Fairclough, 2000). Y a partir de dicho reconocimiento, contenemos la principal arma de transformación en nuestro poder: la palabra, su poder generativo, su particularidad constitutiva y constituyente de la realidad social. Si la palabra es nuestra arma y lo que está negado es el pronunciamiento del mundo nuevo, estamos en presencia de una lucha de carácter, al menos parcialmente, semiótica.

Tras esta breve introducción, el escrito se organiza de la siguiente manera: en una primera sección, se presentan tres aspectos distintivos del Análisis Crítico de Discurso de Norman Fairclough, los cuales abordan sus fundamentos onto-epistemológicos, los aspectos estratégicos de su enfoque y los aspectos tácticos que ofrecen algunas armas para la lucha semiótica en las sociedades del capital. Una segunda sección ofrece un breve ejercicio analítico donde se despliegan las armas analíticas del enfoque de Fairclough. Finalmente, una tercera sección ofrece algunas consideraciones finales que integran los aspectos abordados en el escrito.

1. El Análisis Crítico de Discurso (ACD) de Norman Fairclough

En la presente sección se destacarán aspectos distintivos del enfoque de Análisis Crítico de Discurso de Norman Fairclough. Tras la publicación en 1989 de *Language and Power* (Fairclough, 1989), la obra del autor en cuestión ha transitado desde un modelo tridimensional de análisis de discurso (texto, práctica discursiva y práctica social) (Fairclough, 1993, 1995), hacia un modelo de análisis textualmente orientado que presta mayor atención a asuntos de la teoría social (Fairclough, 2003), para derivar actualmente en una concepción del ACD como una forma de razonamiento dialéctico que articula crítica, explicación y acción en un modelo que busca mejorar sustantivamente las condiciones en que se desarrolla la vida humana (Fairclough, 2014, 2018). Desde esta traza histórica es posible destacar, al menos, tres aspectos distintivos: 1) una onto-epistemología realista crítica; 2) una crítica normativa – explicativa de las relaciones entre lenguaje y sociedad; y 3) un conjunto de armas para la lucha semiótica. Cada uno de estos aportes se aborda detalladamente a continuación.

1.1. Una onto-epistemología realista crítica

Un aspecto distintivo de la propuesta de ACD de Norman Fairclough es su adopción del realismo crítico propuesto por el filósofo hindú-inglés Roy Bhaskar (1987, 1997) como perspectiva onto-epistemológica que fundamenta su enfoque analítico. Desde este marco, el abordaje de la realidad precisa del reconocimiento de tres características constituyentes: estratificación, relación y transformación. Para Fairclough (2005), la realidad social se organiza en estratos diferenciados que se conectan y movilizan dialécticamente desde los niveles más generales y abstractos (estructuras) hacia los niveles más específicos y concretos (procesos/eventos). Tal como Marx (2014) plantea en las Tesis sobre Feuerbach, la vida social es, en esencia, práctica. Particularmente desde esta Tesis VIII, Fairclough (2003) sostendrá que la instancia mediadora entre los estratos de mayor alcance y los de menor alcance serán las *prácticas sociales*, esto es, articulaciones o imbricaciones de elementos semióticos y materiales (no semióticos) que configuran distintos campos de relaciones sociales. Las prácticas sociales, por su carácter mediatizador, se despliegan de forma relativamente estable en el plano temporal y espacial, a la vez que contribuyen a la configuración de complejas redes que estructuran dominios, instituciones y organizaciones sociales (Chouliaraki y Fairclough, 1999; Fairclough, 2005).

De acuerdo a Bhaskar (1987), los estratos diferenciados que conforman la realidad social tienen diferentes propiedades, las cuales permiten analizar distintivamente estructuras y procesos/eventos. Por ello, en el abordaje de la realidad social es necesario distinguir entre el dominio de lo real, lo actual y lo empírico. Lo real refiere al dominio de las estructuras sociales y sus respectivos poderes causales asociados y, de forma más específica, a todo aquello que se encuentra socialmente cristalizado, como el lenguaje, la economía, la política, el Estado, entre otros. Lo actual representa todos aquellos elementos relacionados con el dominio de los procesos/eventos y los respectivos poderes causales asociados y, de forma concreta, todo lo relacionado con la acción humana y su capacidad para reproducir y/o transformar lo que se encuentra socialmente estructurado. La relación entre lo real y lo actual se encuentra mediatizada, a su vez, por el dominio de lo empírico, es decir, aquello relacionado con la capacidad de los sujetos de experimentar y conceptualizar las estructuras y los procesos sociales.

En este marco, el lugar asignado a los sujetos permite una superación de las perspectivas estructuralistas que recurrentemente han dominado el campo de los estudios lingüísticos, sea mediante un sombrío determinismo estructural, sea mediante perspectivas construccionistas que han sobredimensionado la capacidad generativa del lenguaje, ignorando o minimizando la relevancia de los aspectos materiales (Cornejo, Albornoz y Palacios, 2016). De hecho, para Fairclough (2003), los sujetos a través del lenguaje y, específicamente, mediante las prácticas sociales tienen la capacidad de imprimir cursos de acción en la realidad social o, en clave realista crítica, pueden con sus poderes causales influir en el dominio de lo real (estructuras), modificándolo parcial o totalmente. Por la misma razón, y como señala el epistemólogo chileno Hugo Zemelman (2005: 15), actualmente "*es imperativo pensar desde los sujetos por conformar éstos la compleja y polifónica fuerza motriz de la sociedad* (…) *Puede haber sujetos marginados del poder, o con un poder disminuido, pero nunca ajenos a la historia*".

Adicionalmente a esta perspectiva estratificada, Norman Fairclough ha brindado en su modelo de Análisis Crítico de Discurso una visión relacional que se fundamenta en la consideración de la semiosis como el proceso intersubjetivo de producción de significados, aspecto básico para la reproducción y transformación de las relaciones

sociales y, en un sentido más específico, dimensión constitutiva de los procesos de selección, retención y variación semiótica que se encuentran en la base de la estructuración de la realidad social (Fairclough, Jessop y Sayer, 2007). Por su relevancia para la configuración del orden social, Fairclough (2014) enfatiza consistentemente en que la semiosis es sólo una dimensión entre otras posibles y que debe necesariamente ser examinada desde las vinculaciones dialécticas que sostiene con los sujetos, las relaciones sociales y el mundo material. A su vez, como las estructuras de la realidad social tienen un carácter eminentemente relacional, en tanto representan el resultado abierto de la presencia de sujetos vinculados en complejas relaciones y en distintas condiciones de despliegue de proyectos individuales y colectivos (Zemelman, 2010), es preciso examinar detenidamente el papel que tiene la semiosis en su estructuración.

Conjunto a lo anterior, Fairclough (2013) ha posicionado el estudio de los aspectos semióticos de la realidad social en las dinámicas del modo de producción capitalista que, de forma innecesaria, ha reducido el bienestar y ha aumentado el sufrimiento de millones de seres humanos. Una particularidad relacional del modo de producción capitalista es su carácter fundamentalmente opresor y violento en lo que refiere a las diversas formas de obstaculización y/o negación de la búsqueda de afirmación de los sujetos sociales. Tal como ha sostenido Freire (2012), la violencia presente en las relaciones que configuran la vida cotidiana en las sociedades del capital, sintetizada de forma fundamental en el antagonismo opresores/oprimidos, es una plena "*violencia al margen de que muchas veces aparece azucarada por la falsa generosidad* [de los opresores]*…ya que hiere la vocación ontológica e histórica de los hombres: la de Ser Más*" (p. 44).

Este último elemento se conecta directamente con el carácter transformacional de la propuesta de Norman Fairclough. Si más que interpretar el mundo, la tarea de la humanidad es transformarlo, como señaló Marx (2014) en su Tesis XI sobre Feuerbach, será mediante la práctica, en tanto actividad sensorial humana, donde el ser humano deberá mostrar la verdad, la realidad y el poderío, la terrenidad de su pensamiento y donde, como producto de sus circunstancias, podrá forjar una práctica revolucionaria y transformadora de sus propias determinaciones. Para Fairclough (2000, 2018), el estudio crítico de las dimensiones semióticas de la realidad social es un recurso para la lucha, no solo en términos de la disputa sobre el lenguaje, sino también ante la necesidad histórica de construir nuevas condiciones y prácticas comprometidas con la liberación de los seres humanos o, en terminología freireana, con la superación de la oposición fundamental entre opresores y oprimidos.

1.2. Una crítica normativa – explicativa de las relaciones entre lenguaje y sociedad

En un sentido estratégico, un aspecto distintivo del enfoque de Análisis Crítico de Norman Fairclough es que basa su criticidad en la búsqueda de mejores condiciones para la vida humana y para la superación de las contradicciones internas del modo de producción capitalista (Fairclough, 2018). A lo largo de tres décadas de elaboraciones teóricas y metodológicas, Fairclough ha transitado desde una crítica orientada hacia cómo se promueven y estabilizan semióticamente particulares visiones de mundo, de relaciones sociales y de identidades sociales (Fairclough, 1989, 1995), hacia el desarrollo de un enfoque sociolingüístico útil para analizar textualmente diversos aspectos de la vida social (Fairclough, 2003) y el cambio discursivo en el Nuevo Capitalismo (Chouliaraki y Fairclough, 1999; Fairclough, 2000; Chiapello y Fairclough, 2002; Fairclough, 2008).

En los últimos años, Fairclough (2018) ha orientado su modelo de Análisis Crítico de Discurso como una forma de razonamiento dialéctico que enfatiza en la relación entre crítica, explicación y acción. En este marco, la crítica se ha orientado hacia el examen de las formas en que la vida social puede dañar a sujetos individuales y colectivos innecesariamente, pero también de forma más clara a cómo esto puede (y debe) ser cambiado. Plantear esta versión de ACD como una forma de razonamiento dialéctico implica, fundamentalmente, desarrollar un tipo argumentación práctica y una crítica que visibilice qué debería hacerse para cambiar la realidad existente, a la vez que explique las relaciones entre la semiosis y otros componentes de la realidad social. Según Fairclough (2013), el ACD debe, por tanto, ofrecer una crítica normativa y explicativa, puesto que no sólo debe limitarse a describir e interpretar dimensiones de la realidad social, sino que debe ampliarse también a evaluarlas en función del grado y de las formas en que se disputan, de manera relativamente contradictoria, valores que son fundamentales para las sociedades contemporáneas (por ejemplo, libertad, transparencia y seguridad como valores móviles del neoliberalismo actual).

Estos últimos desarrollos, a diferencia de otras perspectivas de análisis de discurso que no están orientadas críticamente, contribuyen, al menos, en cuatro dimensiones interconectadas a fortalecer las relaciones entre explicación, crítica y acción (Fairclough, 2018; Fairclough y Fairclough, 2018). La primera de ellas es que aborda la realidad social desde el cuestionamiento directo a las relaciones de poder que innecesariamente reducen el bienestar y aumentan el sufrimiento de los seres humanos en las sociedades del capital. La segunda es que ofrece una explicación histórica, abordando críticamente distintas temporalidades, respecto de cómo y por qué la realidad social ha llegado a ser como es (y por qué no de otra forma). La tercera es que fija como meta fundamental la proposición de opciones y vías de acción para transformar la realidad social en formas que mejoren el bienestar y reduzcan el sufrimiento de los sujetos sociales. Finalmente, es que su criticidad se orienta de forma deliberativa, sistemática y abierta a argumentar y contra-argumentar puntos de vista que contribuyan al fin de tensionar y transformar las lógicas de dominación, sin la necesidad de incurrir en *sesgos ideológicos*.

La perspectiva desarrollada por Norman Fairclough ha contribuido a tomar distancia de las críticas discursivas únicamente normativas o morales para transitar hacia el desarrollo de acciones concretas para transformar el mundo. Este último asunto es especialmente importante, pues debe distinguirse entre aquellas aproximaciones que critican, por ejemplo, el lenguaje y las prácticas que fundamentan las formas en que ciertos sujetos son violentos, y aquellas que además apuestan por explicar por qué y cómo emerge la violencia y, consecutivamente, cómo ella llega a ser administrada de diversas formas, contra ciertos sujetos individuales y colectivos, y en circunstancias temporales y espaciales específicas. Por dicha razón, una crítica únicamente normativa no es suficiente para cambiar el mundo y para desarrollar mejores condiciones para la vida humana, sino que se requiere, con profundidad e insistencia, interrogarse sobre los fines que se persiguen en las sociedades contemporáneas, a la vez que evaluar, disputar y, si es el caso, proponer otros medios que ajusten bondadosamente para dichas aspiraciones.

1.3. Armas para la lucha semiótica

En un sentido táctico, un aspecto distintivo del enfoque de Análisis Crítico de Norman Fairclough es que ofrece un amplio set de herramientas analíticas para examinar las relaciones entre lenguaje y sociedad. Concretamente, quisiera en este escrito abordar

dos de ellas que, por su pertinencia, pueden ser útiles para el examen de algunos procesos/eventos característicos de las sociedades contemporáneas: la doble dialéctica del discurso y la orientación hacia la diferencia en los textos y discursos.

El pensamiento foucaultiano ha tenido una notable influencia en los desarrollos teóricos y metodológicos de Norman Fairclough. Particularmente, los desarrollos sobre el rol de control, selección y redistribución de discursos en la construcción de una política general de verdad en las sociedades contemporáneas (Foucault, 1992, 2002) y los postulados sobre la dinámica y funcionamiento de la economía del poder (Foucault, 2006, 2008), han sido especialmente influyentes para desarrollar una conceptualización de la semiosis que trascienda las perspectivas representacionalistas para abordar y profundizar en los aspectos constitutivos y constituyentes del lenguaje en su relación con el ámbito social. En este ámbito, la noción de orden del discurso planteada por Michel Foucault es la base para la formulación de una doble dialéctica de lo discursivo (Fairclough, 2003): en primer plano, si las prácticas sociales juegan un papel mediador entre las estructuras sociales (general – abstracto) y los procesos/eventos (específico – concreto), los órdenes discursivos, en segundo plano, median la relación entre la semiosis (estructuración macro) y los diversos textos que, a modo de cadenas, se producen, distribuyen y consumen en la realidad social (Figura 1).

Figura 1: Doble Dialéctica del Discurso. Elaboración propia a partir de Fairclough (2003).

Conjunto a esta doble dialéctica, los órdenes del discurso pueden comprenderse, simultáneamente, desde una perspectiva estructural y procesual (Figura 2). Desde un punto de vista estructural, los órdenes del discurso son el resultado de las imbricaciones entre géneros (modos de hacer), discursos (modos de representar) y estilos (modos de ser). Las interconexiones entre estos distintos elementos generan estructuraciones sociales relativamente estables de la variación o diferencia discursiva (Fairclough, 2003). Todos estos elementos son posibles de distinguir en todo texto perteneciente a un determinado proceso/evento en la realidad social. Los géneros contienen formas específicas de acción e interacción, los discursos a la vez que representan aspectos concretos de la realidad social son también proyectivos e imaginativos de elementos potenciales, mientras que los estilos promueven identidades individuales y colectivas que se despliegan en situaciones sociales específicas (Fairclough, 2013).

Desde un punto de vista procesual, los órdenes del discurso representan las trazas generadas en la lucha por la hegemonía, en el sentido gramsciano del término (Gramsci, 2013). De acuerdo con Fairclough (2014), la hegemonía, en tanto habilidad de la clase dominante para asegurar la adhesión libre de las masas a los proyectos que propone, debe ser pensada desde las herramientas semióticas que se despliegan para orientar, encauzar y construir alianzas con las clases dominadas. En estrecha conexión con dicha noción, la ideología genera e inspira, a través del lenguaje, las actitudes concretas y los

marcos de acción que serán requeridos para mantener la estabilidad del sentido común promovido por las clases dominantes.

Sobre estas bases conceptuales, Fairclough (2003) ha planteado que todo discurso tiene un contexto sociohistórico y sociolingüístico de emergencia desde donde se crea para conectar con otros recursos semióticos disponibles. Algunos de ellos, al operar con fuerzas centrífugas (movimiento fuera–dentro), podrán acoplarse al sentido común preponderante en una época y contexto determinados, mientras que otros operarán con fuerzas centrípetas (movimiento dentro–fuera), no pudiendo estabilizarse en la hegemonía. Como todo texto es una reacción a otros elementos disponibles en la red, todos ellos también tienen la posibilidad de ser recontextualizados, es decir, estar sujetos a transformaciones singulares que permitirán usos distintivos y creativos del lenguaje en otros campos de relaciones sociales (por ejemplo, el uso de argumentaciones economicistas en los debates y políticas educativas contemporáneas). Finalmente, la estabilidad del orden discursivo puede ser tensionada desde posiciones discursivas específicas que promueven dinámicas de diferencia y resistencia a partir de discursos alternativos que disputarán, en un esquema de batalla permanente, la hegemonía.

Figura 2: Perspectiva Estructural y Procesual del Discurso. Elaboración propia a partir de Fairclough (2003).

Finalmente, en este esquema de batalla permanente, resulta especialmente relevante considerar los planteamientos de Bajtín (2008) sobre la intertextualidad. Ningún texto emerge en un vacío lingüístico, sino más bien su emergencia supone una reacción hacia/contra otros disponibles. Para este autor, los signos representan el terreno primario de la lucha de clases y, por ello, el uso del lenguaje representa un asunto eminentemente ideológico. Fairclough (2003), atendiendo a estos fundamentos, ha desarrollado una forma específica para abordar las relaciones intertextuales entre diversos recursos semióticos. Asumiendo que la voz del autor está cargada de la co-presencia, explícita o implícita, de otras voces, es posible identificar, dialógicamente, diversos grados de orientación hacia la diferencia en textos específicos. Al preguntarnos cuáles son las principales voces que están representadas en un texto y cuáles están significativamente excluidas, es posible encontrar desde escenarios de diálogo enriquecido donde se acepta y reconoce la diferencia hasta escenarios de máximo consenso donde las diferencias dialógicas están suprimidas, existiendo algunos escenarios intermedios que ofrecen algunos grados diferenciados al momento de examinar lingüísticamente la orientación hacia la diferencia (Figura 3).

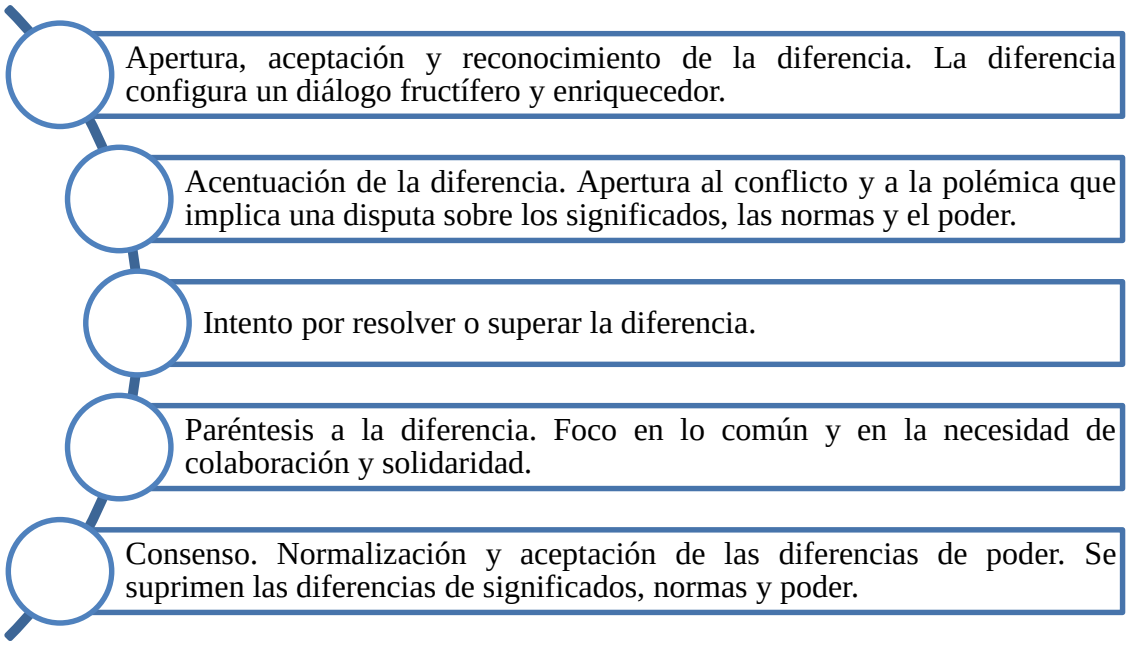

Figura 3: Orientación hacia la Diferencia. Elaboración propia a partir de Fairclough (2003).

2. Confrontando y desmitificando la ideología neoliberal

En esta segunda sección realizaré un breve ejercicio analítico que contribuirá a confrontar y desmitificar la ideología neoliberal desde los aportes distintivos del ACD de Norman Fairclough. Con ello en vista, es preciso indicar preliminarmente que un aspecto singular de la ideología neoliberal ha sido su capacidad para redefinir de forma significativa no solo el orden económico y político, sino también las dimensiones morales, éticas y relacionales de los sujetos y subjetividades humanas en las sociedades contemporáneas (Ball, 2016). Por el carácter especialmente seductor de la noción de libertad (Harvey, 2015a), confrontar el neoliberalismo es una tarea de complejidad mayor, pues la supremacía del individuo racional y libre que busca maximizar sus beneficios y evitar perjuicios ha redefinido de forma significativa diversos campos de relaciones sociales, ha promovido una visión atómica y disgregada de sociedad donde existen individuos que luchan por sus propias metas, y ha profundizado problemáticas estructurales como la desigualdad y la pobreza, especialmente, en escenarios geopolíticos que históricamente han estado en desventaja en relación con los procesos macrohistóricos del Norte Global.

Situado desde los márgenes espaciales y temporales de Latinoamérica, territorio particular y sensiblemente receptivo a la ideología neoliberal, quisiera examinar mediante este ejercicio analítico cómo la libertad ha adquirido formas cualitativamente diversas y creativas en las nuevas formas de producir discursos para defender las débiles democracias latinoamericanas. Particularmente, me interesa examinar la alocución pública generada por Sebastián Piñera, presidente de Chile, en octubre de 2019, en la cual declaró simbólicamente la guerra contra el naciente "Estallido Social" que hace seis meses vive el país. Bajo el lema de "Chile despertó", gran parte de la ciudadanía interconectó diversas protestas ante las lógicas de privatización, mercantilización, precarización y pauperización de los derechos sociales, lo cual ha supuesto la mayor contra-respuesta a los gobiernos civiles post-dictatoriales que han dado continuidad y mayor especialidad a las formas experimentales de neoliberalización que se han

configurado desde la Dictadura Cívico-Militar de 1973–1990 hasta la actualidad (Harvey, 2015b).

El siguiente fragmento ha sido titulado "*Un día lo más normal posible*" y será el material analítico con que desplegaré algunas de las armas para la lucha semiótica que ofrecen los desarrollos teóricos y metodológicos de Norman Fairclough.

> *Un día lo más normal posible*
>
> Sebastián Piñera
> Alocución Pública
> Domingo 20 de octubre de 2019
>
> Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta a nada ni a nadie, que está dispuesto a usar la violencia y la delincuencia sin ningún límite, incluso cuando significa pérdidas de vidas humanas, que está dispuesto a quemar nuestros hospitales, nuestras estaciones del Metro, nuestros supermercados, con el único propósito de producir el mayor daño posible. A todos los chilenos: ellos están en guerra contra todos los chilenos de buena voluntad, que queremos vivir en democracia, con libertad y en paz. Frente a esta situación, el General Iturriaga [Alto Mando de Carabineros de Chile], que está a cargo de este Estado de Emergencia, ha podido disponer de 9500 hombres para resguardar la paz, la tranquilidad y sus derechos, sus libertades. Yo quiero expresar mi profundo agradecimiento y reconocimiento a la labor que cumplen esos 9500 hombres de las Fuerzas Armadas y de nuestras Fuerzas de Orden, protegiendo, patrullando y enfrentando a estos violentos y delincuentes. Y quiero decirle, General, y a través suyo a todas las Fuerzas que están bajo su mando, que cuentan con el total apoyo y respaldo de nuestro Gobierno. Y yo estoy seguro, también, de la inmensa mayoría de los chilenos que queremos y amamos nuestra libertad, nuestra democracia, nuestro Estado de Derecho, y todo aquello que con tanto esfuerzo hemos construido. Hoy no es tiempo de ambigüedades. Llamo a todos los compatriotas a unirnos en esta lucha contra la violencia, contra la delincuencia […] Hoy no es tiempo de dudas, ambigüedades: hay que tomar partido. Y yo llamo a todas las fuerzas políticas y a todos los hombres y mujeres de buena voluntad a condenar sin ninguna duda, con total fortaleza, esta violencia y delincuencia. Hay algunos que no lo han hecho, porque cuando lo hacen siempre dejan espacio a la ambigüedad. Ellos no están contribuyendo a la paz, la tranquilidad y la seguridad de todos nuestros compatriotas. Y, en cierta forma, están facilitando el camino de aquellos que quieren destruir nuestra democracia, nuestras libertades, nuestro Estado de Derecho, y atentar contra su vida, su tranquilidad, su libertad y sus derechos. Por esa razón, mañana vamos a tener un día difícil. Estamos muy conscientes de que tienen un grado de organización, de logística, que es propia de una organización criminal. Y aquí estoy hablando de los verdaderos criminales, porque yo entiendo perfectamente bien de que muchos de nuestros compatriotas tienen todo el derecho a expresarse, a protestar. E, incluso, comprendemos y compartimos muchas de sus inquietudes, muchos de sus anhelos, muchas de sus necesidades. Hemos hecho un esfuerzo gigantesco para que mañana sea un día lo más normal posible.

Ciertamente, este texto no emerge en un vacío lingüístico. En él se expresa la respuesta oficial del Presidente Piñera a los días previos de agitación social en Santiago de Chile, donde los estudiantes secundarios comenzaron masivamente a evadir el pago del transporte público como respuesta a un alza tarifaria que situaba el valor del pasaje en, aproximadamente, US$1.10. La privatización de derechos sociales básicos (educación, salud, seguridad social, transporte), la precarización del trabajo y los salarios, y la capacidad de la elite económico – política de Chile para alzar indiscriminadamente los

precios significó, metafóricamente, la última gota para rebalsar un vaso que ya se apreciaba virtualmente lleno. En este panorama, una anécdota no menor es que mientras el viernes 18 de octubre de 2019, la capital chilena estaba totalmente conmocionada por las protestas ciudadanas y la actuación represiva de las fuerzas de orden, el Presidente festejaba un evento familiar en un exclusivo restaurante de Santiago. La política de indiferencia sólo fue quebrada en la tarde del domingo 20 de octubre con la alocución pública aquí transcrita.

Un aspecto distintivo de las sociedades contemporáneas es que, paradojalmente, la violencia es experimentada como buena y necesaria, precisamente porque sólo ella es capaz de afrontar y vencer a la violencia (Redondo, 2015). Sin embargo, su poder es fatal, porque al enfrentarse con la violencia, siempre desencadena nuevas violencias, entre las que ella misma se contiene. Desde esta consideración, el llamado a un *día lo más normal posible*[1] condena, en principio, la *delincuencia* y *violencia* naciente desde las protestas ciudadanas, aun cuando se entiende *perfectamente bien de que muchos* chilenos *tienen todo el derecho a expresarse* e, incluso, se comprenden y comparten *muchas de sus inquietudes, muchos de sus anhelos, muchas de sus necesidades*. Luego, en el fragmento se aprecia una doble estrategia, recurrente en el discurso público de Chile y, en general, de Latinoamérica: la definición de un enemigo interno y la consecutiva criminalización y represión de la protesta.

En el fragmento analizado se establece semióticamente una división entre los *chilenos de buena voluntad* y otros que, eventualmente, no quieren *vivir en democracia, con libertad y en paz*. Ellos representan un *enemigo poderoso* e *implacable* orientado desde *la violencia y la delincuencia* a *producir el mayor daño posible*. Desde una perspectiva estructural del discurso, la construcción de *estilos* (buenos/malos; chilenos de buena voluntad/violentos y delincuentes) es un interesante soporte semiótico para la construcción de un clima de normalidad en contextos de alta tensión política. De la misma manera, la articulación de *discursos* que apuntan a la destrucción de la estabilidad del orden creado (democracia, libertad y Estado de Derecho) neutraliza los fundamentos y efectos de la protesta, e incluso les añade a los chilenos de *mala voluntad*, el carácter de una organización criminal, jerárquica y logísticamente dispuesta. Discursivamente, los *géneros* promovidos añaden semióticamente un matiz relacionado con la guardia y defensa del orden como una forma de hacer política, lo cual supone enfrentar a quienes *están en guerra contra todos los chilenos de buena voluntad* sin ningún tipo de *dudas ni ambigüedades*, y disponiendo *9500 hombres para resguardar la paz, la tranquilidad y sus derechos, sus libertades*.

La llamativa y paradojal forma de *combatir la violencia*, es decir, generando más y nuevas violencias, es un aspecto importante para un país que la ha posicionado como política de Estado en las últimas cinco décadas. Sin retroceder tanto en la historia, es conveniente indicar que sólo desde el 18 de octubre de 2019 y, especialmente, tras esta incendiaria declaración de guerra del Presidente de la República, el Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH, 2020) ha presentado 87 querellas contra las Fuerzas Armadas de Chile, dentro de las cuales la mayor parte corresponde a tortura y otros tratos crueles (67% de las denuncias), violencia innecesaria (14%), tortura con violencia sexual (8%), homicidio (4%), homicidio frustrado (2%), entre otros. A ello se suman 71 querellas presentadas directamente contra funcionarios de las Fuerzas Armadas por causas similares y la alarmante cifra de 445 personas con lesiones oculares causadas por agentes represivos del Estado de Chile. Ingenuamente, se podría estimar cuál es la probabilidad real de que un disparo impacte directamente en el ojo de un cuerpo

[1] En cursiva las frases textuales del fragmento.

humano para evaluar si casi medio millar de afectados corresponde a un azar de la balística o, definitivamente, reconocer que esto configura una política de Estado que ha escogido tácticamente un blanco de interés particular para conservar su debilitada democracia.

Es interesante también que dentro de este fragmento la diferencia y variación discursiva sea orientada en favor del consenso y de la normalización y aceptación de las diferencias de poder. Este grado de *intertextualidad* suprime las diferencias de significados que la ciudadanía ha expresado en contra de la forma de gobernar de Sebastián Piñera y, de forma más amplia, contra la Constitución de la República vigente desde 1980, principal herencia de la Dictadura Cívico-Militar. La construcción del "nosotros/ellos" se encuentra fuertemente marcada por elementos ideacionales y emocionales y actúa, tácticamente, como una forma de suprimir la diferencia. Por ejemplo, el llamado a la *inmensa mayoría de chilenos que queremos y amamos nuestra libertad, nuestra democracia y nuestro Estado de Derecho* actúa como el fundamento de unión en la *lucha contra la violencia y contra la delincuencia*, enemigo común en la voz oficial. Del mismo modo, el llamado a vivir un día lo más normal posible buscaba apaciguar la tensión interna, desde una voz que asume un matiz incluso empático al sostener que *comprende* y *comparte muchas de sus inquietudes, muchos de sus anhelos, muchas de sus necesidades*.

Finalmente, desde una perspectiva procesual del discurso, este fragmento es interesante al ser posicionado en el contexto sociohistórico de emergencia pues se trata de una fallida estrategia de manejo de la crisis. Un elemento distintivo del neoliberalismo latinoamericano y, particularmente, del que prima en el caso de Chile, es su capacidad para defender la libertad (de mercado) incluso si ello implica negar libertades y derechos humanos básicos como el derecho a la protesta y la manifestación. Del mismo modo, sus defensores no han dudado ni dudarán al momento de emplear todo el rigor de sus leyes y fuerzas de orden cuando la misma estabilidad de su orden se ve amenazada. Por eso, desde un punto de vista semiótico, la consigna de "Chile despertó" ha significado una importante fisura contra la hegemonía de mercado que ha dominado el país, pues ha sido capaz de desarrollar y articular distintas voces de diferencia y resistencia que, en pleno despliegue, han conseguido mínimamente un plebiscito para examinar la pertinencia y vigencia de la actual Constitución. En definitiva, el *enemigo poderoso* e *implacable* es la ciudadanía chilena que aboga por nuevas condiciones para una vida más digna y justa y para vivenciar el legítimo *derecho de vivir en paz*.

3. Consideraciones finales

El proyecto de construcción de una lingüística materialista no puede estar exento del férreo compromiso con la transformación del mundo en que vivimos y con el proyecto de desarrollo de condiciones más justas para la vida humana. Los aportes del lingüista británico Norman Fairclough ofrecen algunos fundamentos onto-epistemológicos, metodológicos y axiológicos para esta aspiración general, pues posibilitan confrontar el orden semiótico y material que ha dispuesto, en diversos rincones del mundo global, la hegemonía neoliberal. Las reconfiguraciones recientes del neoliberalismo, que en nombre de la libertad de mercado abogan por una restricción de las libertades mínimas de la condición humana, deben necesariamente ser abordadas desde el despliegue diverso y creativo de recursos semióticos utilizados para dicho fin. En otras palabras, abordar la inmensa capacidad regenerativa de la ideología neoliberal precisa del desarrollo no sólo de mejores herramientas de interpretación sociolingüísticas, sino

también de capacidad propositiva de nuevos marcos y lineamientos de acción para el develamiento de sus contradicciones internas y para el desarrollo de nuevas formas de vida. Ellas constituyen las principales armas para la lucha semiótica y, en tal sentido, las consideraciones epistémicas sobre la realidad social y el arsenal analítico ofrecido por Fairclough constituyen elementos pertinentes para desafiar y transformar el orden.

Finalmente, y junto con relevar a la palabra como una de nuestras principales armas para los propósitos de transformación social aquí expresados, es importante abogar por una acción socialmente comprometida que revierta las condiciones que diariamente degradan a millones de seres humanos en la búsqueda de su vocación histórica de Ser Más. Por dicha razón, una lingüística materialista debe ser capaz de dejar atrás el placer que los intelectuales contemporáneos han encontrado en la crítica a determinadas posiciones sociolingüísticas y a un énfasis excesivo en las formas del decir como aspiraciones últimas del Análisis Crítico de Discurso. De la misma manera, los intelectuales debemos contribuir, en conjunto a los oprimidos del mundo, a buscar los fundamentos semióticos y materiales que dan forma y vida a dichas condiciones perjudiciales y develar con claridad quiénes son los responsables tras ellas, qué intereses defienden y qué proyectos de humanidad orientan su acción. Nuevamente, la vigencia del *sentipensar* de Paulo Freire nos entrega algunas pistas para articular con nitidez esta tarea colectiva:

> Sólo cuando los oprimidos descubren nítidamente al opresor, y se comprometen en la lucha organizada por su liberación, empiezan a creer en sí mismos, superando así su complicidad con el régimen opresor. Este descubrimiento, sin embargo, no puede ser hecho a un nivel meramente intelectual, sino que debe estar asociado a un intento serio de reflexión, a fin de que sea praxis. El diálogo crítico y liberador, dado que supone la acción, debe llevarse a cabo con los oprimidos, cualquiera sea el grado en que se encuentra la lucha por su liberación. Diálogo que no debe realizarse a escondidas para evitar la furia y una mayor represión del opresor (Freire, 2012: 53).

Referencias

Bhaskar, R. (1987). *Scientific realism and human emancipation*. London: Verso.

Bhaskar, R. (1997). *A realist theory of science*. London: Verso.

Bajtín, M. (2008). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Ball, S. (2016). Neoliberal education? Confronting the slouching beast. *Policy Futures in Education*, *14*, 8, 1046 – 1059. http://dx.doi.org/10.1177/1478210316664259

Chiapello, E., & Fairclough, N. (2002). Understanding the New Management Ideology: A transdisciplinary contribution from critical discourse analysis and new sociology of capitalism. *Discourse & Society*, *13*(2), 185 – 208. https://doi.org/10.1177/0957926502013002406

Chouliaraki, L., & Fairclough, N. (1999). *Discourse in the late modernity*. Edimburgo: University Press.

Cornejo, R., Albornoz, N., & Palacios, D. (2016). Subjetividad, realidad y discurso: Entre el determinismo estructuralista y el construccionismo social. *Cinta de Moebio Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, *56*, 121 – 135. https://doi.org/10.4067/S0717-554X2016000200001

Fairclough, N. (1989). *Language and power*. London: Longman.

Fairclough, N. (1993). *Discourse and social chance*. Cambridge: Policy Press.

Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis. The critical study of language*. London: Longman.

Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse. Textual analysis for social research*. London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203697078

Fairclough, N. (2005). Peripheral vision: Discourse analysis in organization studies: The case for critical realism. *Organization Studies, 26,* 915 – 938. https://doi.org/10.1177/0170840605054610

Fairclough, N. (2008). El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: Las universidades. *Discurso & Sociedad, 2*(1), 170-185.

Fairclough, N. (2014). *Critical language awareness*. London: Routledge.

Fairclough, N. (2018). CDA as dialectical reasoning. En J. Flowerdew & J. Richardson (Eds.) *The Routledge handbook of critical discourse studies* (pp. 18 – 38). London: Routledge.

Fairclough, I., & Fairclough, N. (2012). *Political Discourse Analysis. A method for advanced students*. London: Routledge.

Fairclough, N., Jessop, B., & Sayer, A. (2007). Critical realism and semiosis. *Journal of Critical Realism, 5,* 1, 2 – 10.

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población Curso en el Collège de France (1977 – 1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Freire, P. (2012). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.

Gramsci, A. (2013). *Antología*. Madrid: Akal.

Harvey, D. (2015a). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

Harvey, D. (2015b). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

Instituto Nacional de Derechos Humanos [INDH]. (2020, 27 de febrero). *Director INDH refuta al Ministro de Defensa: el INDH ha presentado 71 querellas por violaciones a los DD. HH donde están imputados efectivos de las Fuerzas Armadas*. https://bit.ly/335JWD4

Marx, K. (2014). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I – Tomo I*. Madrid: Akal.

Redondo, J. (2015). *La extinción de la educación pública en Chile*. Buenos Aires: CLACSO.

Van Dijk, T. (2016). Estudios críticos del discurso: Un enfoque sociocognitivo. *Discurso & Sociedad, 10,* 137 – 162.

Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Zemelman H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis* [En línea], 27.

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 117-133.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

(Re)leer Pêcheux hoy. El problema del *décalage* en la teoría materialista del discurso

Mara Glozman
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Universidad de Buenos Aires (Argentina)[*]

Recibido: 20 de febrero de 2020 / Aceptado: 22 de marzo de 2020

Resumen: El presente artículo analiza los sentidos y funcionamientos de la categoría de *décalage* en la teoría materialista y, en particular, en la teoría materialista de inscripción pecheutiana. Se trata de una expresión que, en español, ha recibido diversas traducciones: "distanciamiento", "desplazamiento", "ruptura", desajuste", "desfasaje". En términos epistemológicos, coloca un problema relevante para comprender la teoría pecheutiana, en particular, en lo que atañe al concepto de *discurso*, entendido por la relación estructural entre dos instancias distintas: *interdiscurso* e *intradiscurso*. En trabajo se organiza en tres secciones. En primer lugar, se presentan tres series de recortes textuales extraídos de *Para leer El Capital* [*Lire Le Capital*] (2004 [1967]), por la relevancia que esta publicación de Althusser y Balibar presenta para una aproximación materialista al problema del *décalage*. En segundo lugar, el trabajo se detiene en *Las verdades evidentes*, traducción al español de *Les vérités de La Palice* (Pêcheux, 1975). Finalmente, se despliega un conjunto de consideraciones relativas al modo en que el problema del *décalage* permite revisar aspectos del campo del "análisis del discurso de vertiente francesa".

Palabras clave: Interdiscurso – intradiscurso – enunciación – materialismo – serie.

(Re)read Pêcheux today: The problem of *décalage* in materialist discourse theory

Abstract: This paper discusses the senses and functions of the *décalage* category in materialist theory and, in particular, in the materialist Pecheux theory. This term has received in Spanish various translations: "distanciamiento", "desplazamiento", "ruptura", desajuste", "desfasaje". In epistemological terms, it places a relevant problem for Pêcheux theory, in particular as regards the concept of discourse, understood by the structural relationship between two distinct zones or levels: *interdiscourse* and *intradiscourse*. The work is organized in three sections. First, three series of textual formulations taken from *To Read The Capital* [*Lire Le Capital*] (2004 [1967]) are analyzed, due to the relevance that this publication of Althusser and Balibar presents for a materialist approach to the problem of *décalage*. Secondly, the paper works this question in *Las verdades evidentes*, Spanish language translation of *Les vérités de La Palice* (Pécheux, 1975). Finally, a set of considerations are presented concerning how the problem of *décalage* allows to review aspects of the field of "french discourse analysis".
Key words: Interdiscourse – intradiscourse – enunciation – materialism – series.

Sumario: 1. Problema y fundamentos. 2. Sentidos de *décalage* en la teoría materialista. 3. *Décalage* como cimiento de una teoría materialista del discurso. 4. Desacoplar y distinguir.

[*] maraglozman@gmail.com

1. Problema y fundamentos

El presente artículo condensa algunos avances de una investigación en desarrollo cuyo propósito es retomar el problema del *décalage* como elemento de una teoría materialista del discurso para pensar sus efectos en las prácticas de análisis. El punto de partida de la reflexión en torno de esta problemática es la (re)lectura de *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía* (2016), traducción al español del libro de Michel Pêcheux *Les Vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie* (1975).

Publicada por la editorial Maspero en la colección "Théorie" dirigida por Louis Althusser, la edición original francesa de este volumen fue un elemento sustantivo de aquel frente de lucha teórica e ideológica: la publicación de *Les vérités de La Palice* en 1975 formó parte de aquella serie –junto a *Pour Marx*, de Althusser, *Lire le Capital*, de Althusser, Rancière, Macherey, Balibar y Establet, *Pour une théorie de la production littéraire*, de Macherey, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, de Lecourt, entre otros títulos– que tenía en el horizonte producir conocimiento científico y/para intervenir políticamente en la coyuntura y en los debates de la hora. En *Les vérités de La Palice* ello implicaba formular aspectos de una teoría materialista orientada a la comprensión de las complejas –y desajustadas– articulaciones entre los elementos y relaciones estructurantes de una formación social, el todo complejo de las formaciones ideológicas y los procesos de formación de sujetos, discursos y sentidos.

Ahora bien, nos interesa volver a *Las verdades evidentes* (en adelante, LVE) no como un monumento (del) pasado al que es preciso rendir homenaje o estudiar como punto fundacional de un recorrido arqueológico, sino como parte de un (re)planteo actual, relevante para pensar las prácticas teóricas y las prácticas analíticas que organizan aquello que hoy se suele denominar *análisis del discurso*. Tal (re)lectura parte de una cierta caracterización del presente: en la gran mayoría de los análisis y estudios, la distinción constitutiva que introduce el problema de *décalage* en el concepto mismo de *discurso* ha sido borrada o desplazada. Dicho de otro modo, junto con el aplanamiento de la categoría de *sujeto* y de la categoría de *tiempo* (Romé, 2019), hay una tendencia dominante a aplazar la brecha –distinción y relación asimétrica– entre distintos registros en el orden del discurso, de modo tal que el discurso o lo discursivo se muestra como si fuera equivalente a una sola de sus dimensiones: las configuraciones imaginarias, las tramas enunciativas y las imágenes de sí.

El objetivo es, por consiguiente, abrir una discusión en torno a la productividad del problema del *décalage* a la luz de las dinámicas y propuestas que actualmente se formulan y circulan. Y, para ello, LVE es un texto clave: es *el* texto en el que *décalage* como operación descriptiva y explicativa adquiere estatuto epistémico. La problemática que nos ocupa constituye, a su vez, un aporte sustantivo de LVE: condensa en su funcionamiento teórico y en sus implicancias analíticas lo específico, y diferencial, de una perspectiva materialista en el modo de comprender los discursos, sus procesos, unidades, condiciones de formación. *Décalage*, en efecto, tal como aparece en LVE, anuda un haz de cuestiones que no han cesado de producir interés y de ser retomadas, trabajadas, puestas a discutir en su singularidad: el concepto de *preconstruido* (Karcmarczyk, 2014) y el problema del Interdiscurso (Glozman y Montero, 2010); la cuestión del sujeto y del mecanismo de interpelación ideológica (Indursky, 2008; Terriles y Hernández, 2014; Zoppi Fontana, 2017; Modesto, 2018), la cuestión de la(s) temporalidad(es) y la sobredeterminación (Romé, 2019), las condiciones de producción

(Courtine, 1981; Aguilar *et al*., 2014), la cuestión del sentido (Orlandi, 2001, 2012), la cuestión de las formas discursivas (Glozman, 2014; Gallo y Silveira, 2017), la polifonía –dialogismo– y/o heterogeneidades enunciativas (Authier, 1984, 1995, 2019), la necesidad de sostener la categoría de *contradicción* para el análisis y la comprensión epistémica de las formaciones discursivas (Courtine y Marandin, 2016).

La hipótesis con la que encaramos este trabajo y el proyecto a mediano plazo sostiene que una revisión del problema del *décalage* resulta productiva no solo para la explicación de cuestiones parciales o locales, sino que opera como cimiento para la formulación de una teoría general del discurso. Nos interesa, en este trabajo, rastrear el papel de este problema en la teoría materialista con el propósito, también, de contribuir a comprender aspectos de los análisis discursivos de las últimas décadas.

Con este fin, organizamos el trabajo en tres secciones. En primer lugar, presentamos una serie de recortes (fragmentos textuales) en los cuales aparece el significante *décalage* de un modo tal que produce efectos en la teoría pecheutiana. Trabajar el orden de las formulaciones, sus tramas (de) significantes, tiene como objetivo intentar lidiar con algunos de los obstáculos que la traducción de esta expresión al español acarrea (véase *infra*); asimismo, pone en marcha un método de trabajo de archivo que permite observar regularidades en las relaciones de sentido (Glozman, 2018). Este modo de lidiar con los textos expone los trazos materiales que sustentan posibilidades de lectura. Centralmente, en este artículo, retomamos algunos recortes significantes de *Para leer El Capital* [*Lire le Capital I y II*] (Althusser y Balibar, 2004), fundamentales para comprender este problema-concepto en Pêcheux. En segundo lugar, articulamos el análisis de los fragmentos recortados con segmentos seleccionados de LVE y aspectos de la teoría pecheutiana del sentido y del discurso. En particular, introducimos una nueva serie (véase *infra*) a partir de la cual pensar la escisión constitutiva, la teoría materialista del sentido y la distinción desigual entre dos registros que producen un orden discursivo atravesado por la relación asimétrica *Interdiscurso/intradiscurso*. En tercer lugar, compartimos algunas reflexiones, derivadas de los dos puntos anteriores, acerca de los efectos que el retorno y la revisión actual del problema de *décalage* tienen en el análisis del discurso, especialmente en aquello que suele denominarse "Escuela francesa de Análisis del Discurso" o "Análisis del discurso francés".

2. Sentidos de *décalage* en la teoría materialista

"Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables" (Althusser, 2004a: 19). Con esta frase se inicia el segundo apartado de "De *El Capital* a la filosofía de Marx", prefacio a *Para leer El Capital*. Siguiendo, pues, ese mismo axioma, diremos que la lectura que presentamos en esta sección se sustenta en un conjunto de "culpas". En primera instancia, leemos desde y para la comprensión del problema del *décalage* en LVE, y leemos LVE desde una mirada inscripta en un trabajo sobre la teoría y el análisis del discurso que, con raíces lingüísticas, busca tender puentes hacia diversas formaciones disciplinares que aporten a una comprensión del concepto de *discurso*. En segunda instancia, la lectura que se presenta en esta sección consiste en una estabilización relativa en el marco de un trabajo en desarrollo; ello significa que es posible que, en un futuro próximo, podamos incorporar nuevos elementos de reflexión en torno de los funcionamientos del significante *décalage* en la teoría materialista. En tercera instancia, aunque en relación con lo anterior, operamos no con la conformación de *corpora* delimitados, sino con un gesto de recorte y organización de series que responde a las inquietudes de un método de archivo (Glozman, 2015, 2018). Se trata de una perspectiva que comprende el archivo como proceso de montaje de relaciones –

intervalos– entre piezas o fragmentos (en nuestro caso, de naturaleza textual), sin por ello suponer o acarrear un afán de completud en el conjunto así organizado. En esta dirección, aquello que presentamos no precisa ser observado o imaginado en términos de una sistematicidad o una unidad delimitada o resultado de la exhaustividad como criterio de selección y secuencialización, al modo de un *corpus*. Los fragmentos reunidos tienen como fin mostrar algunos funcionamientos, abrir ciertos interrogantes, realizar observaciones en esta etapa del trabajo, y en vistas a las dos secciones que siguen. En cuarta instancia, combinamos para este trabajo los textos en francés y sus traducciones al español, por el hecho de que la traducción de *décalage* oscila entre un grupo de lexemas de acuerdo en ocasiones a la temática en la que el significante aparece o bien a ciertas necesidades o contingencias de la traducción. Así, en un mismo texto, puede ser traducido como "desplazamiento", "ruptura", "desajuste" (por ejemplo, Althusser, 2004a: 22, 24, 35, respectivamente). En otros textos, ha sido traducido como "divergencia" (Karcmarczyk, 2014: 19) y en otros, como "distancia" (Althusser, 2004b: 115). Por ello, para las citas que participan de las series optamos por recurrir –como palimpsesto– a los textos en francés, que nos permiten destacar (en negrita) la expresión que traduce en cada caso el significante *décalage*.

Dicho esto, organizamos la selección con fragmentos extraídos de tres textos: "De *El Capital* a la filosofía de Marx" (Althusser, 2004a); "El objeto de *El Capital*" (Althusser, 2004b) y "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico" (Balibar, 2004). Los tres textos participan de *Para leer* El Capital [*Lire le Capital* (I y II)], cuya primera edición en francés data de 1967 y cuya primera edición traducida al español –revisada, autoría de Marta Harnecker– data de 1969.

Serie 1

(1) Pero como uno nunca es tratado sino con el trato con que uno trata a los demás, he ahí a Marx reducido a Smith. Descontando la miopía, tenemos reducido a nada todo el gigantesco trabajo mediante el cual Marx se desprendió de la pretendida miopía de Smith, reducido a una simple diferencia en el ver, en estos tiempos en que ya no todos los gatos son negros; reducidas a nada la distancia histórica y la **ruptura** teórica con que Marx concibe la diferencia teórica que, sin embargo, le separa para siempre de Smith. (Althusser, 2004a: 24).

(2) Quizá no haya nada que impida pensar que si, en ciertos pasajes, Marx "juega" con fórmulas hegelianas es porque ese juego no sólo es elegancia o burla, sino el *juego* de un *drama real*, en sentido estricto, en el que antiguos conceptos desempeñan desesperadamente el papel de un ausente *que no tiene nombre* para ser llamado en persona al escenario, produciendo su presencia sólo en sus fallas, en el **desajuste** entre los personajes y los papeles. (Althusser, 2004a: 31; cursiva del original).

(3) Así, en matemáticas, podemos vernos tentados a pensar el efecto de conocimiento de tal o cual fórmula particularmente abstracta, como el eco purificado y formalizado hasta el extremo de tal o cual realidad, sea el espacio concreto, sean las primeras manipulaciones y operaciones concretas de la práctica humana. Se admitirá fácilmente que en ciertos momentos haya intervenido, entre la práctica concreta de los agrimensores y la abstracción pitagórica o euclidiana, un "**desajuste**", pero se pensará este **desajuste** como un despegue y el calco, en el elemento de una "idealidad", de formas y gestos concretos de una práctica anterior. (Althusser, 2004a: 69).

(4) Invoco formulaciones ambiguas. Aquí nuevamente nos topamos con una realidad cuyos efectos ya hemos medido: Marx, que ha producido en sus obras la distinción

> que lo separa de sus predecesores, no pensó -y es la suerte común a todos los inventores-, con toda la nitidez deseable, el concepto de esta distinción; Marx no pensó teóricamente, en forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicaciones teóricas de su quehacer teóricamente revolucionario. Además pensó, a falta de algo mejor, en base a conceptos tomados, en parte, principalmente de los conceptos hegelianos, lo que introduce un efecto de **desajuste** entre el campo semántico originario del cual son sacados estos conceptos y el campo de los objetos conceptuales a los cuales se aplican. Luego pensó esta diferencia en sí misma, pero en forma parcial, en la búsqueda obstinada de equivalentes, pero sin alcanzar a enunciar, en la adecuación de un concepto, el sentido original riguroso de lo que producía. Esta **diferencia**, que sólo puede ser descubierta y reducida por una lectura crítica, forma parte, objetivamente, *del texto mismo del discurso de Marx*. (…) El hecho y la necesidad de este **desajuste** no son propios de Marx, sino de todo esfuerzo de fundación científica. (Althusser, 2004b: 131-132; cursivas del original).

Serie 2

(5) Lo que revela este imposible corte de esencia es, en las propias ausencias que muestra en negativo, la forma de existencia histórica propia de una formación social dependiente de un modo de producción determinado, el prototipo de fo que Marx llama el proceso de desarrollo del modo de producción determinado. Este proceso corresponde a lo que Marx, hablando del modo de producción capitalista en El capital, Ilama el tipo de entrelazamiento de los diferentes tiempos (contentándose con hablar sólo del nivel económico), es decir, el tipo de "**distancia**" y de torsión de las diferentes temporalidades producidas por los diferentes niveles de la estructura, cuya compleja combinación constituye el tiempo propio del desarrollo del proceso. (Althusser, 2004b: 115).

(6) En particular, sólo es posible dar un contenido al concepto de tiempo histórico definiéndolo como la forma específica de la existencia de la totalidad social considerada, existencia en la que intervienen diferentes niveles estructurales de temporalidad, en función de relaciones propias de correspondencia, no-correspondencia, articulación, **desplazamiento** y torsión que mantienen entre ellos, en función de la estructura de conjunto del todo, los diferentes "niveles" del todo. (Althusser, 2004b: 119).

(7) Es particularmente interesante hacer hincapié en que ciertos textos, los más claros, consagrados por Marx a la distinción de las relaciones sociales de producción de su expresión jurídica, justamente conciernen a la posibilidad de un **desajuste** entre la base y la superestructura, que, sin esta distinción, permanecería evidentemente incomprensible. (Balibar, 2004: 248-249).

(8) Dificultad de distinguir, primeramente, en forma clara, las relaciones de producción de su "expresión jurídica"; dificultad de este concepto de expresión, ya que este no significa un simple redoblamiento sino la articulación de dos instancias heterogéneas; por último, dificultad surgida del **desajuste** posible entre las relaciones económicas y las formas jurídicas: todos estos problemas previos no son un azar, sino que explican el método de investigación que debe seguirse (y del cual Marx nos muestra el camino, especialmente en los textos referentes a los modos de producción precapitalistas, que están más cerca de la investigación que de la exposición sistemática). Este método consiste en indagar las relaciones de producción detrás de las formas del derecho, o mejor aún detrás de la unidad secundaria de la producción y del derecho, la que debe ser desintrincada. (Balibar, 2004: 251).

(9) Las relaciones sociales de producción que pertenecen a la estructura del modo de producción capitalista pueden ser caracterizadas a partir de su expresión jurídica, por comparación, revelándose entre ellas una serie de **desajustes**. (Balibar, 2004: 252).

Serie 3

(10) [C]omprobamos en primer lugar la existencia de un **desajuste** cronológico en la formación de los diferentes elementos de la estructura: el capital como "relación social", es decir, la propiedad capitalista de los medios de producción, existe antes e independientemente de la supeditación "real", es decir, de la forma específica de nuestra relación (de apropiación real) correspondiente al modo de producción capitalista. La explicación de este **desajuste** y de la posibilidad de tales **desajustes** en general nos remite a una teoría de las *formas de paso* de un modo de producción a otro (…). No sólo existe un desajuste entre la aparición de la propiedad capitalista de los medios de producción y la "revolución industrial", sino que la *propia* revolución industrial es desajustada de una rama de la producción a otra. (Balibar, 2004: 259).

(11) En la primera parte de esta exposición, al estudiar la manufactura como una cierta forma de relación de apropiación real, una cierta forma de las "fuerzas productivas", he dejado de lado el problema planteado por el **desajuste** cronológico en la constitución de la estructura de producción capitalista, entre la formación de sus relaciones de propiedad y la de sus "fuerzas productivas" específicas. Como lo demostré, este problema no pertenece al estudio de la estructura del modo de producción. Por el contrario, *este **desajuste** constituye la esencia de la manufactura como forma de tránsito*. (Balibar, 2004: 329; cursivas del original).

(12) En el período de transición, las formas del derecho, de la política, del Estado, no están adaptadas, como antes (articuladas en los límites propios de la estructura de producción), sino ***desajustadas*** en relación a la estructura económica: los análisis de la acumulación primitiva muestran como agentes económicos, al mismo tiempo que las fuerzas, la *precesión del derecho* y de las formas del Estado sobre sobre las formas de la estructura económica capitalista. Este **desajuste** se traducirá diciendo que, nuevamente, la correspondencia se presenta aquí, ante nosotros, bajo la forma de "no-correspondencia" porque el modo de intervención de la práctica política, en lugar de conservar los límites y de producir sus efectos sobre su determinación, los desplaza y los transforma. Por lo tanto, no existe una forma general de correspondencia de los niveles sino una variación de formas que depende del grado de autonomía de una instancia en relación a otra (y a la instancia económica) y del modo de su intervención recíproca. (Balibar, 2004: 333-334; cursivas del original).

(13) [L]a teoría de los **desajustes** (en la estructura económica, entre las instancias) y de las formas de no-correspondencia no es posible sin una *doble referencia* a la estructura de dos modos de producción, en el sentido que se definió al comienzo de esta exposición. (Balibar, 2004: 334; cursivas del original).

(14) [E]n los períodos de transición el ***desajuste*** de las relaciones y de las instancias sólo refleja la *coexistencia de dos modos de producción* (o más) *en una sola "simultaneidad" y la dominancia de uno sobre otro*. Se confirma así que los problemas de la diacronía deben también ser pensados en la problemática de una "sincronía" teórica: los problemas del tránsito y de las formas de paso de un modo de producción a otro son los problemas de una sincronía más general que aquella

> del modo de producción, que engloba varios sistemas y sus relaciones (según Lenin, al comienzo del período de transición hacia e1 socialismo existían en Rusia hasta cinco modos de producción coexistentes, desarrollados en forma desigual y organizados en una jerarquía dominante). El análisis de estas relaciones de dominación sólo fue bosquejado por Marx y constituye uno de los principales campos abiertos a la investigación de sus sucesores. (Balibar, 2004: 334; cursivas del original).

Entre las diversas observaciones posibles a realizar en torno de la *Serie 1*, aquí nos interesa señalar que el funcionamiento de *décalage* en los fragmentos citados se inscribe en una problematización de las operaciones de lectura: la lectura de y sobre Marx y, específicamente, el trabajo de lectura de *El Capital*, pero también una reflexión más general sobre las prácticas de lectura, sobre los modos –explicitados, teorizados o trazados en la forma escrituraria– en los cuales se imbrican los discursos (véanse Bulhões Figueira, 2017; Marcel da Silva Esteves y Medeiros, 2017). Los fragmentos citados se entraman, pues, en la reflexión althussereana sobre la lectura sintomal o sintomática de/en *El Capital*, que pone a jugar los silencios, las lagunas, las fallas como mecanismos significantes (entre otros, de Gainza, 2010; Romé, 2013; Collazo, 2016; Pavón-Cuéllar, 2019). En esta dirección, yendo puntualmente a los trazos de la *Serie 1*, es posible notar que el sentido de *décalage* allí oscila entre *desajuste* y *ruptura*: dislocamiento epistemológico entre discursos que responden no solo a distintas condiciones de producción sino también a un estatuto epistémico diferente en la relación ciencia-ideología, entre elementos de lo que denominamos –con un simple fin expositivo– *discurso a* (Adam Smith y Hegel, agrimensores) y *discurso b* (Marx, abstracción pitagórica y/o euclidiana). *Décalage* señala, aquí, la relación *entre* un discurso *a* y un discurso *b*, que no se limita a la reproducción o persistencia de "lo mismo", sino que consiste en la relación de un discurso *b hacia* un discurso *a*, la inclusión de un discurso *a en* un discurso *b* (Adam Smith y Hegel en Marx; discurso de los agrimensores en Pitágonas y Euclides) que no resulta de una incorporación sino de un dislocamiento. *Décalage* remite, entonces, a un cambio de terreno que, operando con elementos expresivos del discurso del que toma distancia, genera la producción de un conocimiento cualitativamente distinto, materialmente diferencial.

La *Serie 2* está compuesta por recortes en los cuales *décalage* permite explicar aspectos de las relaciones no lineales entre elementos coexistentes *de/en* una formación social; *décalage* aparece aquí vinculado al problema del tiempo histórico. *Desajuste* es el lexema que mejor expresa este segundo sentido de *décalage*, que aparece como una de las formas en las cuales pueden relacionarse los elementos y "niveles" estructurales. Vale decir: consiste en una de las formas que adquiere el trabajo de la sincronía, entendiendo que la totalidad de una formación social está estructurada por elementos temporalmente heterogéneos y por la caracterización de sus distintas formas de relación (correspondencia/no-correspondencia, torsión, desajuste [*décalage*]).

La *Serie 3* constituye una variante de la anterior: articula el problema del tiempo histórico y de la coexistencia de elementos temporalmente heterogéneos con la producción de una *teoría del pasaje* ("théorie du passage", traducida como "teoría del tránsito"; Balibar, 2004: 297 y ss.) *entre* formaciones sociales. No se trata, pues, de entender el tiempo como sucesión, como cronología, de contemplar una sucesión de formaciones sociales, sino de la heterogeneidad de procedencias y la disparidad de tiempos de formación de los elementos que se articulan en una estructura, disparidad y desajuste que opera como indicio de la relación entre los elementos "desajustados" y "otras" formaciones sociales, esto es, de la coexistencia de elementos de distintas formaciones sociales que mantienen entre sí relaciones desiguales, puesto que se

estructuran bajo una relación de dominancia. Sería posible, en este sentido, disipar los límites entre la *Serie 2* y la *Serie 3*, pues en ambas series *décalage* se inscribe en una teoría de la complejidad del tiempo histórico.

Ahora bien, dicho esto, si se lee "más allá" de las configuraciones temáticas o de la división "por título", es interesante destacar que en la *Serie 1* el término en francés para el sentido de "ruptura" es justamente *décalage* y no *coupure*, que aparece en otros textos franceses relativamente contemporáneos producidos en el mismo espacio político-epistémico (por ejemplo, Pêcheux, 1969, 1971). Esto es: no se trata de un corte, sino de una brecha, de un cierto dislocamiento, una ruptura que conlleva en su propio interior los elementos con los cuales "se rompe" o de los cuales se produce "el distanciamiento". Los conceptos y calcos y expresiones del discurso "anterior" (discurso *a*) habitan los "nuevos" discursos científicos (discurso *b*). Este señalamiento produce, como un Jano bifronte, un movimiento que mira simultáneamente en dos direcciones. De un lado, aproxima la *Serie 1* a las subsiguientes: siendo que el tiempo ya no consiste en una sucesión sino en una complejidad estructurada por relaciones de coexistencia desajustada, esta misma caracterización de "coexistencia desajustada" y asimétrica podría permitir comprender los recortes de la *Serie 1*. En efecto, podría pensarse que en el discurso *b* hay elementos del discurso *a* que son dislocados; desde allí sería posible observar una brecha cualitativa y desigual entre elementos del discurso *a* y elementos del discurso *b*. Del otro lado, nos permite entrever allí la relación entre el funcionamiento de *décalage* en la trama de la lectura sintomática y aspectos de una teoría del discurso: se estaría planteando la existencia de una brecha cualitativa y desigual (puesto que *décalage* señala aquí una jerarquía, una dominancia) entre discursos que coexisten en "la misma" materialidad discursiva; trazos del discurso *a* se inscriben en el discurso *b*, dejan huella en su interior. Pero no consiste en una pura inclusión: justamente por ello se puede caracterizar esta relación –en vistas a la sección siguiente– como una relación "inter-discursiva" bajo la forma de un *décalage*, un *desfasaje* entre dos zonas o "niveles" en el orden del discurso.

3. *Décalage* como cimiento de una teoría materialista del discurso

Abordar el modo en que aparece la categoría de *décalage* en el texto de LVE resulta –en el marco del presente artículo y en principio– aparentemente más asequible, no solo por algunas de las "culpas" confesadas en la sección anterior, sino también porque el significante francés tiene una traducción constante en la edición argentina: *desfasaje*. Además, el propio texto de LVE presenta características diferentes en cuanto a este término: *décalage*/*desfasaje* adquiere un funcionamiento tendientemente regular en la teoría pecheutiana tal como es formulada en el período que Maldidier considera el de la formulación, precisamente, teórica (1971-1975) (Maldidier, 1990). Se trata de un momento en el cual el trabajo pecheutiano aparece entramado en el trabajo althussereano en torno del concepto de *Ideología* y de *formaciones ideológicas* (Karcmarczyk, 2016) y en una discusión epistemológica respecto del papel de la filosofía y de la lingüística en la producción de una teoría del sentido (Glozman, 2016). El problema del *décalage* aparece, pues, en la trama abigarrada de LVE remitiendo de manera relativamente sistemática a un haz de conceptos centrales: *preconstruido*, *discurso transverso*, *sujeto*, *Interpelación ideológica*, *Interdiscurso*, *olvido*.

Serie 4

(15) ¿Sería necesario, ahora, declarar absurda y desprovista de todo sentido a una frase como "aquel que salvó al mundo muriendo en la cruz no ha existido nunca", en la

cual el discurso del ateísmo militante niega, en la "proposición total", la existencia del mismo individuo que presupone existente en la subordinada? ¿No es necesario, más bien, considerar que hay una *separación, distancia o* ***desfasaje*** en la frase entre *lo que se piensa antes, en otra parte o independientemente, y aquello que está contenido en la afirmación global de la frase*? Es esto lo que condujo a P. Henry a proponer el término "*preconstruido*" para designar lo que remite a una construcción anterior, exterior, en todo caso independiente, en oposición a lo que es "construido" por el enunciado. Se trata, en suma, del efecto discursivo ligado a la incrustación sintáctica. (Pêcheux, 2016: 96).

(16) En esta perspectiva, la "ilusión" de la que habla Frege no es el puro y simple efecto de un fenómeno sintáctico que constituiría una "imperfección del lenguaje": el fenómeno sintáctico de la relativa determinativa es, por el contrario, la condición formal de un efecto de sentido cuya causa material reside, en realidad, en la relación asimétrica con **desfasaje** entre dos "dominios del pensamiento", de manera tal que un elemento de uno irrumpe en un elemento del otro bajo la forma de aquello que hemos denominado "preconstruido", es decir, *como si este elemento ya se encontrara allí*. Precisemos que al hablar de "dominios de pensamiento" no queremos designar *contenidos de pensamiento exteriores al lenguaje*, que se encontrarían en el lenguaje con otros contenidos del pensamiento: en realidad, todo "contenido de pensamiento" existe en el lenguaje, bajo la forma de lo *discursivo*. (Pêcheux, 2016: 96).

(17) [H]emos destacado, en efecto, que estos dos "mecanismos" ponían necesariamente en juego relaciones entre los "dominios de pensamiento", relaciones de **desfasaje** que toman la forma
- de la *exterioridad-anterioridad* (preconstruido) o aquella
- del "retorno del saber en el pensamiento" que produce una *evocación* sobre la que se apoya la toma de posición del sujeto. (Pêcheux, 2016: 116).

(18) Finalmente, el último mérito, y no el menor, de este "pequeño teatro teórico" de la interpelación, concebido como una crítica ilustrada del teatro de la conciencia, consiste en designar, mediante el **desfasaje** de la formulación "individuo"/ "sujeto", la paradoja en virtud de la cual *el sujeto es llamado a la existencia*: la formulación evita cuidadosamente, en efecto, presuponer la existencia del sujeto sobre el que se efectuaría la operación de interpelación –no se dice: "El sujeto es interpelado por la Ideología". (Pêcheux, 2016: 138).

(19) [E]ste efecto de preconstruido consistía en un ***desfasaje***, en virtud del cual un elemento irrumpe en el enunciado como si hubiera sido pensado "antes, en otra parte, independientemente". Teniendo en cuenta lo que acabamos de exponer, podemos de ahora en más considerar *el efecto de preconstruido como la modalidad discursiva del* ***desfasaje*** *en virtud del cual el individuo es interpelado como sujeto… siendo al mismo tiempo "siempre-ya sujeto*", subrayando que este **desfasaje** (*entre* la extrañeza familiar de ese fuera-de-lugar situado antes, en otra parte, independientemente, *y* el sujeto identificable, responsable, que responde por sus actos) funciona "en la contradicción". (Pêcheux, 2016: 139).

(20) *Toda formación discursiva disimula, en virtud de la transparencia del sentido que en ella se constituye, su dependencia respecto del "todo complejo con dominante" de las formaciones discursivas, intrincado en el complejo de las formaciones ideológicas definido más arriba*. Desarrollemos: proponemos llamar interdiscurso a este "todo complejo con dominante" de las formaciones discursivas, aclarando que él también está sometido a la ley de desigualdad-contradicción-subordinación que, como señalamos, caracteriza el complejo de las formaciones ideológicas.

> Diremos, en estas condiciones, que lo propio de toda formación discursiva es disimular, en la transparencia del sentido que en ella se forma, la objetividad material contradictoria del interdiscurso, que determina esta formación discursiva como tal, objetividad material que reside en el hecho de que "ello habla" ("ça parle") siempre "antes, en otra parte e independientemente", es decir, bajo la dominación del complejo de las formaciones ideológicas. Descubriremos de este modo que los dos tipos de **desfasajes**, respectivamente el efecto de *incrustación del preconstruido* y el efecto que hemos llamado *articulación* –que en principio habíamos considerado como leyes psico-lógicas del pensamiento– están en realidad determinados materialmente en la propia estructura del interdiscurso. (Pêcheux, 2016: 144).

La *Serie 4* –que constituye una selección, como se ha mencionado a propósito de las series de la sección procedente, de *ciertos* fragmentos de LVE– permite seguir un desarrollo del funcionamiento de *décalage* en este momento de la teoría pecheutiana: de la caracterización específica del concepto de *preconstruido*, pasando por el papel del *décalage* en le explicación del mecanismo de Interpelación ideológica del individuo en sujeto, hacia una caracterización general de la estructura del interdiscurso.

Para comprender el funcionamiento de esta cuestión, es preciso abordar dos dimensiones, fuertemente articuladas, de la teoría: a) una caracterización de los efectos del interdiscurso en tanto totalidad compleja articulada de las formaciones discursivas, que opera como instancia de formación de sentidos, enunciados, relaciones, articulaciones; b) una explicación acerca de la sistematicidad con la cual el sujeto, que es efecto y no origen del sentido, se representa a sí mismo como causa primera y origen del discurso, bajo la ilusión de su libertad y elección (aquello que en LVE aparece con el nombre de "efecto Münchausen"). Esto es: la postulación del mecanismo de Interpelación ideológica permite explicar el procedimiento por el cual el sujeto producido como efecto de la identificación con la formación discursiva que lo domina se percibe a sí mismo como sujeto del discurso.

La teoría pecheutiana, tal como aparece en LVE, propone una hipótesis específicamente discursiva para dar cuenta de estos procesos y este último fenómeno, que puede sintetizarse en la relación entre la teoría de los dos olvidos y la distinción *interdiscurso/intradiscurso*. La postulación de la categoría de "olvido" no remite aquí a los trazos de una memoria o a algo que pudo haber sido sabido; en cambio, se postula que el olvido participa de manera constitutiva del proceso de producción de los sujetos: el sujeto, se señala en LVE, se constituye por el olvido de aquello que lo determina, esto es, el mecanismo que lo produce, el proceso por el cual los sentidos de "su" discurso no se originan en el sujeto sino en su identificación con la formación discursiva que lo domina (en la que se constituye como sujeto):

> esta identificación, fundadora de la unidad (imaginaria) del sujeto, se apoya en el hecho de que los elementos del interdiscurso (bajo su doble forma, descrita más arriba como "preconstruido" y "proceso de sustentación") que constituyen, en el discurso del sujeto, las huellas de aquello que lo determina, son reinscritas en el discurso del sujeto mismo. (Pêcheux, 2016: 145).

Ahora bien, LVE distingue dos tipos de olvido que participan de este efecto de sujeto. Aquello que aparece nombrado como *olvido nº 1* remite al proceso de identificación que venimos de especificar; a la hipótesis de que el sujeto-hablante no puede, por definición, encontrarse en el exterior de la formación discursiva que lo domina. Por su parte, aquello que se nombra como *olvido nº 2* designa el "olvido" por el cual el sujeto

hablante "selecciona", dentro de la formación discursiva que lo domina, es decir, en el sistema de enunciados, formas y secuencias que allí se encuentran en relación de paráfrasis, "*tal enunciado, forma o secuencia, y no tal otro que, sin embargo, está en el campo de sus reformulaciones posibles en la formación discursiva considerada*" (Pêcheux, 2016: 153; cursivas del original).

La tesis pecheutiana principal reside, a nuestro entender, en la postulación de la categoría de *interdiscurso*, específicamente, en el trabajo sobre la categoría de discurso como efecto de una *relación*. Tal tesis consiste en distinguir dos tipos de registros o instancias que organizan aquello que llamamos 'discurso'. Centralmente, nos detenemos en la distinción entre los *procesos de formación* de los discursos y sus *instancias de formulación* (véase Aguilar *et al*. 2014). Tomando como punto de partida las relecturas de LVE que realizan Authier-Revuz (1984) y Orlandi (2001), esta distinción plantea que cada vez que se formula o se enuncia un discurso –que, de manera simplificada, podría ser situado en determinadas condiciones específicas que remiten a cierto lugar y tiempo, a ciertos nombres e instituciones, a ciertas formas genéricas– se inscriben en su trama sentidos, frases, tonos, modos del decir que tienen su procedencia y su proceso de formación *en otra instancia discursiva, anterior, exterior*. Cada "nuevo" discurso reúne, así, de manera constitutiva, elementos significantes y sentidos que provienen de procesos heterogéneos de formación. Y, se postula, ello acontece más allá de la voluntad de quien formula o enuncia. Esto significa que los procesos materiales de formación de los elementos del discurso ocurren con una autonomía relativa respecto de la intención de algo así como el o la hablante, y respecto de la configuración de algo así como el sujeto de la enunciación. Aquello que la teoría pecheutiana postula bajo el concepto de *interdiscurso* remite, precisamente, a ese exterior constitutivo cuyos efectos dejan trazo en cada "nueva" formulación, esto es, en la trama de aquello que llamamos *intradiscurso*. Se propone, así, que si hay un *sujeto del discurso* susceptible de lidiar con elecciones, con la selección de ciertas, y no otras, formas del decir, de plantear discusiones y debates y filiaciones para sus palabras, ese sujeto se mueve con sus retóricas y figuraciones en la trama del intradiscurso: intradiscurso puede ser pensado como la zona discursiva donde son posibles la retórica y la argumentación, la formulación y la reformulación, el debate, la configuración de un cierto discurso *del* sujeto. El intradiscurso, entonces, puede ser caracterizado como aquello que *el sujeto hace con el discurso*. El planteo pecheutiano reside en comprender que la trama intradiscursiva –con sus situaciones y figuras, con su *nosotros*, *ustedes* y *los otros*, con sus auditorios y entornos institucionales, agregamos aquí– está atravesada por el orden del interdiscurso. Interdiscurso opera, así, como mecanismo que se articula con los procesos de interpelación ideológica: provee las evidencias que cada quien considerará, por efecto de la ilusión subjetiva, como elementos propios, elegidos, intentados. Interdiscurso remite, pues, a aquello que el discurso y sus procesos hacen con el sujeto: sujeto *al* interdiscurso.

Postular la noción de *interdiscurso* conlleva, por consiguiente, la distinción entre *una instancia de formación* que determina aquello que puede y debe ser dicho, y *una instancia de formulación* susceptible –sobredeterminada– de juego y movimiento retórico-argumental. La teoría pecheutiana de los dos olvidos organiza, justamente, esta distinción. Aquello nombrado como *olvido nº 1* caracteriza la relación del sujeto con la instancia de formación; aquello nombrado como *olvido nº 2* ubica al sujeto como sujeto de "su" discurso, en una instancia que LVE delimita bajo el registro de lo imaginario:

> Se comprende, entonces, que lo que continuaremos llamando el olvido nº 2 *abarca exactamente el funcionamiento del sujeto del discurso en la formación discursiva que*

> *lo domina, y que allí reside precisamente su "libertad" de sujeto-hablante*: esto nos permite comprender que la muy famosa problemática de la "enunciación", tan difundida hoy en las investigaciones lingüísticas, con el subjetivismo que la mayoría de las veces las acompaña, remite, en realidad, a la ausencia teórica de un *correspondiente lingüístico de lo imaginario y del yo freudianos*: falta una teoría de ese "cuerpo verbal" que toma posición en un tiempo (modalidades, aspectos, etc.) y un espacio (localización, determinantes, etc.) que son el tiempo y el espacio imaginarios del sujeto-hablante. (Pêcheux, 2016: 155).

Planteando la plausibilidad de prescindir de la noción de olvido, nos interesa pensar, a partir de lo expuesto, la distinción entre *formación* y *formulación*, esto es, la relación *interdiscurso/intradiscurso* como una relación que precisa ser comprendida bajo el alcance del problema del *décalage*. Esta relación nos permitiría considerar el discurso como una totalidad estructurada por relaciones entre registros o "niveles" o "zonas" de las prácticas, incluso como una articulación de materialidades de distinto orden:

- el orden del interdiscurso, complejidad de formaciones discursivas articuladas por relaciones de subordinación, alianza, antagonismo desigual (con dominante), procesos de interpelación ideológica que producen un sujeto y brindan las evidencias, objetos y relaciones que lo constituyen como tal;
- el orden del intradiscurso, la "zona" retórico-argumental en la cual el sujeto es susceptible de reformular, de volver sobre sus palabras, de disputar y polemizar con la palabra que reconoce como ajena; se trata de configuraciones y unidades imaginarias.

De esta manera, las formaciones discursivas no serían consideradas un conjunto sistemático de enunciados, sentidos, objetos y relaciones, esto es, no serían pensadas como "contenidos" o sentidos en conflicto (Arnoux, 2006; Montero, 2016). En cambio, se trata de comprender su funcionamiento como instancia de formación, esto es, postular una instancia de formación del sentido, de los enunciados, que responda a tres condiciones:

1) Es una instancia distinta de la enunciación, una instancia cualitativamente diferente de aquella que rige el imaginario de *yo* [*moi*] como unidad de configuración enunciativa del discurso.
2) Es una instancia que entabla con las configuraciones enunciativas una relación de *décalage*, esto es, de "desajuste" o "desfasaje", dado que la formación provee los objetos y relaciones que se presentan, en la enunciación, como "siempre-ya-dados", como "siempre-ya-existentes". Planteamos, en este sentido, una relación, en principio, asimétrica y desigual entre *formación* y *formulación*; relación que, no obstante, adquiere o puede adquirir distintas formas y brechas de acuerdo al peso que el imaginario reciba en un determinado estado de las relaciones de fuerza en una formación social. Entendemos que *discurso* remitiría, así, a una relación constituida por elementos de diversa procedencia temporal y material, una *articulación de instancias heterogéneas*. No se plantea, pues, una antecedencia o una relación secuencial: el efecto de lo "anterior" y "exterior" de ciertas zonas, expresiones o enunciados es, precisamente, un efecto del modo en el cual opera el interdiscurso inscribiendo sus elementos en la trama del intradiscurso.
3) Es una instancia dividida en sí, esto es, está constitutivamente atravesada por efectos de la lucha de clase y, a su vez, incide en su reproducción-

> transformación. Eso no significa postular o suponer una relación lineal o transparente entre una determinada clase social y una determinada formación discursiva, menos aún entre determinadas posiciones político-jurídicas (por caso, partidos, organizaciones o formaciones políticas) superestructurales y ciertas formaciones discursivas. Como elemento intrincado en formaciones ideológicas, las formaciones discursivas entablan entre sí relaciones de antagonismo y subordinación, de contradicción y alianza, relaciones desiguales, puesto que las distintas matrices de formación de sentidos tienen un peso desigual. Es –siguiendo a Courtine (1981)– una instancia dividida en su interior, porque las formaciones discursivas están no solo *vinculadas* por relaciones de contradicción: están *atravesadas* por relaciones de contradicción (Courtine y Marandin, 2016).

El análisis del registro (del) imaginario en el orden del discurso, de sus unidades y su *yo*, de las configuraciones enunciativas y aquello que LVE denomina "cuerpo verbal" tiene un lugar relevante en una teoría materialista del discurso, como *uno* de los registros que se articulan, como un registro necesariamente sobredeterminado por la relación *interdiscurso/intradiscurso*. Este modo de encarar la dimensión del imaginario en el orden del discurso se sustenta en una lectura crítica del funcionamiento de la ideología liberal en las teorías lingüísticas y discursivas, en particular, en las llamadas teorías de la enunciación que, retomando el planteo de LVE, reproducen –bajo la forma de una teoría lingüística en los '70 y bajo la forma de un análisis del discurso en las décadas posteriores– los saberes espontáneos de la ideología liberal, con sus evidencias de existencia del sujeto y del sentido.

4. Desacoplar y distinguir

Este trabajo se propuso realizar una contribución para repensar aspectos de la teoría materialista del discurso a la luz de la coyuntura actual. En particular, se propuso realizar un aporte para reintroducir una *distinción* que opera en dos niveles. Por un lado, en el concepto de *discurso*: la distinción entre sujeto del discurso e instancia de formación, de modo tal de *desintrincar* –parafraseando a Balibar– un efecto que abunda en las lecturas y análisis hoy en día circulantes: el solapamiento entre *discurso* y *enunciación*. El trabajo pretendió, en esta dirección, colaborar con una puesta en cuestión que tienda a evitar replicar, por el funcionamiento dominante del imaginario en la coyuntura actual, el punto de vista del "sujeto del discurso" en los análisis que pretenden estatuto epistémico. Esto es, el modo en que el sujeto se (re)presenta en la instancia de formulación/enunciación tiende a mostrarse –por efecto de la ideología– como la totalidad del discurso, "olvidando" la instancia de formación como registro constitutivo de aquello que puede y debe ser dicho, y "olvidando" la diferencia material que distingue las instancias de formación y las instancias de enunciación. La teoría materialista del discurso invita, de esta manera, a observar a contrapelo la pretendida unidad que "los discursos" muestran cuando aparecen delineados, de antemano, por la designación de un nombre propio, institución, organización o período que los delimita (*el discurso de Cristina Fernández de Kirchner*, *el discurso kirchnerista*, *el discurso del PSOE*). Entendemos, así, que el problema del *décalage* resulta nodal para pensar la vigencia actual de las hipótesis en torno de la relación –desigual– entre procesos de formación e instancias enunciativas.

Por el otro lado, el recorrido por el archivo (en construcción) y las propuestas de una teoría materialista que enraíza en una (re)lectura de LVE pueden contribuir a

revisar el modo en que Pêcheux y LVE operan en la reproducción-transformación de un campo de estudios que se percibe y se presenta en tanto tal. En esta dirección cabe destacar una vez más que LVE ha hecho profundos aportes a la teoría y al análisis del discurso, entre los cuales se puede mencionar la formulación –o reformulación– de la serie de conceptos revisados, que han sido nodales desde entonces: *formación discursiva*, *preconstruido*, *interdiscurso*, entre otros.

Ahora bien, como señalan, de distinto modo, Maldidier (1990) y Courtine (2014), el movimiento que se suele realizar con estos conceptos implica una operación de recorte en cuyo trayecto en ocasiones se diluye la referencia a la producción pecheutiana y en ocasiones se borra la profundidad epistemológica y política con la que se entraman. No obstante, la presencia de estas expresiones –*formación discursiva*/*interdiscurso*– en un conjunto amplio y heterogéneo (epistémica y políticamente) de publicaciones producidas en las últimas décadas genera cierto imaginario de unidad de aquello que suele denominarse "Escuela francesa de análisis del discurso".

Nos interesa, al final de este recorrido, revisar tal etiqueta ("Escuela francesa de análisis del discurso") y sus variantes "Análisis del discurso francés" / "Análisis del discurso francófono", puesto que constituye, a nuestro entender, un modo de significar (localizar) el nombre de Pêcheux que produce diversos efectos, ideológicos. En primer lugar, un efecto de continuidad –sustentado en la evidencia del gentilicio– entre las resonancias que el significante *Pêcheux* trae y ciertas tendencias posteriores que retoman las propuestas con las cuales LVE disputa, tendencias (posteriores y/o actuales) que vindican –bajo la operación de que *así* es el discurso– las evidencias que LVE lee a contrapelo y procura desembrollar. Tal es el caso de los enfoques enunciativos y/o centrados en una perspectiva enunciativa del "género" y los tipos de discurso (véase *supra*, último párrafo de la sección precedente) (típicamente, Maingueneau, 1999, 2016).

Este efecto de continuidad borra –o suaviza– la profundidad teórica y las implicancias analíticas del *décalage* entre los dos registros materiales del discurso caracterizados en la sección precedente: la apropiación enunciativa del "Análisis del discurso francés" soterra la distinción pecheutiana entre el interdiscurso en tanto "exterior constitutivo" (el orden de lo *real*) conformado por la totalidad compleja de las formaciones discursivas con relación de dominación, esto es, como elemento de la totalidad compleja de formaciones ideológicas intrincada en una formación social dada, y las posibilidades del juego imaginario entre las voces, las figuras y las escenas genéricas de secuencialización de los discursos, elementos que aparecen en una gran parte de los trabajos actuales bajo nociones que se han ido multiplicando crecientemente, como las de "escenografía" y "ethos". Ciertamente, en general se asigna a tales delimitaciones el estatuto de configuraciones imaginarias, pero, al no aparecer estas como *una* zona o registro de una totalidad estructurada (esto es, al aparecer como *el todo* y no como *una de sus partes*), que la subsume y la sobredetermina, se naturaliza la equivalencia entre *discurso* y *enunciación*. Ello comporta y reproduce la evidencia –ideológica– de que *todo* o *casi todo* en el discurso es del orden de lo imaginario.

Este mismo funcionamiento genera otro efecto: con la expansión dominante del sintagma "análisis del discurso" se corre el riesgo de obturar la posibilidad de producir *teoría del discurso*, esto es, una forma de conocimiento que no responda a los requerimientos técnicos o comunicacionales en pos del estudio de ciertos *formatos* y *objetos discursivos*, sino que se permita releer, revisar, repensar –a contrapelo del sentido común dominante y las demandas del mercado– las "propias" categorías conceptuales y el dispositivo con el cual se encara, en todo caso, un análisis.

Entendemos, pues, que este es un punto fundamental para pensar la relación entre ideología, materialismo y saberes sobre el lenguaje: realizar –en línea con el planteo de Paveau (2019)– un (contra)movimiento de "des-solapamiento" entre el análisis del discurso identificado con un enfoque enunciativo y una teoría materialista, que otorga a la enunciación *un* lugar en la articulación compleja de elementos heterogéneos del discurso.

Referencias

Aguilar, P., Glozman, M., Grondona, A. y Haidar, V. (2014). ¿Qué es un corpus? *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*, 4(4), 35-64.

Althusser, L. (2004a). Prefacio: De *El Capital* a la filosofía de Marx. En Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer El Capital* (pp. 18-77). Siglo XXI editores.

Althusser, L. (2004b). El objeto de *El Capital*. En Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer El Capital* (pp. 81-215). Siglo XXI editores.

Althusser, L. y Balibar, É. (2004). *Para leer El Capital*. Siglo XXI editores.

Arnoux, E. (2006). *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos.

Authier-Revuz, J. (1984). Hétérogénéité(s) énonciative(s). *Langages*, 73, 98-111.

Authier-Revuz, J. (1995). *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*. Paris: Larousse.

Authier-Revuz, J. (2019). *La Représentation du Discours Autre Principes pour une description*. Berlin/Boston: de Gruyter.

Balibar, É. (2004). Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer El Capital* (pp. 219-335). Siglo XXI editores.

Bulhões Figueira, L. F. (2017). O estatuto da leitura em Althusser e na Análise do discurso. En Ramos Barbosa Filho, F. y Siqueira Baldini, L. J. (Orgs), *Análise de discurso e materialismo. Historicidade e conceito. Volume I* (pp. 119-139). Pontes.

Collazo, C. (2016). Althusser y Derrida. La lectura como intervención política. *Décalages*, 2(1). Disponible en: https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/17

Courtine, J.-J. (1981). Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens". *Langages*, 62, 9-128.

Courtine, J.-J. (2014). La seconde disparition de Michel Pêcheux. *Décalages*, 1(4). Disponible en: https://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/19

Courtine, J.-J. y Marandin, J.-M. (2016). Que objeto para a análise de discurso. En Conein, B., Courtine, J.-J., Gadet, F., Marandin, J.-M. y Pêcheux, M. (Orgs.), *Materialidades discursivas* (pp. 33-54). Editora da UNICAMP.

de Gainza, M. (2010). La actualidad de la lectura sintomática. En Caletti, S. y Romé, N. (Comps.), *La intervención de Althusser* (pp. 241-257). Prometeo.

Gallo, S. M. L. y Silveira, J. (2017). Forma-discurso de escritoralidade: processos de normatização e legitimação. En *Análise de Discurso em Rede: Cultura e Mídia, volume 3* (pp. 171-194). Pontes.

Glozman, M. (2014). Ensayos, diálogos, folletos: formulación y circulación de saberes sobre la lengua nacional en la Argentina. En Orlandi, E. (Coord.), *Linguagem, Sociedade, Políticas* (pp. 57-71). Editora RG/ Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Vale do Sapucaí – Univás.

Glozman, M. (2015). *Lengua y peronismo. Políticas y saberes lingüísticos en la Argentina. Archivo documental (1943-1956)*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Glozman, M. (2016). Lingüística, materialismo, (inter)discurso: elementos para una lectura de *Las verdades evidentes*. En Pêcheux, M., *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía* (pp. 7-18). Ediciones del CCC.

Glozman, M. (2018). Sobre la construcción de series en el trabajo de archivo. A propósito del 'discurso hispanista' en el primer peronismo. *Heterotopías*, 1(2). Disponible en: https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/22669

Glozman, M. y Montero, A. S. (2010). Lecturas de nunca acabar. Consideraciones sobre la noción de interdiscurso en la obra de Michel Pêcheux. *Cadernos de Letras da UFF*, 40(40), 75-96.

Indursky, F. (2008). Unicidade, desdobramento, fragmentação: a trajetória da noção de sujeito em Análise do Discurso. En Mitmann, S., Grigoletto, E. y Cazarin, E. A (Orgs.), *Práticas Discursivas e Identitárias. Sujeito e Língua* (pp. 9-33). Nova Prova.

Karczmarczyk, P. (2014). Discurso y subjetividad. Michel Pêcheux: hacia una teoría de las garantías ideológicas. *Décalages*, 1(3). Disponible en: https://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss3/3

Karcmarczyk, P. (2016). La problemática teórica althussereana y *Las verdades evidentes*. En Pêcheux, M., *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía* (pp. 19-30). Ediciones del CCC.

Maingueneau, D. (1999). Ethos, scénographie, incorporation. En Amossy, R. (Dir.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos* (pp. 75-100). Delachaux y Niestlé.

Maingueneau, D. (2016). Las dos restricciones de la polémica. En Montero, A. S. (Comp.), *El análisis del discurso polémico. Disputas, querellas y controversias* (pp. 55-66). Prometeo.

Maldidier, D. (1990). *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*. Paris: Éditions des Cendres.

Marcel da Silva Esteves, P. y Medeiros, V. (2017). O presente dura muito tempo. En Abrahão e Sousa, L. y Garcia, D. A. (Orgs.), *Ler Althusser hoje* (pp. 71-90). EDUFSCAR.

Modesto, R. (2018). Interpelação ideológica e tensão racial: efeitos de um grito. *Littera On line*, 9(17). Disponible en: http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/littera/article/view/10378.

Montero, A. S. (2016). La polémica y lo polémico. Palabras preliminares. En: Montero, A. S. (Comp.), *El análisis del discurso polémico. Disputas, querellas y controversias* (pp. 9-22). Prometeo.

Orlandi, E. P. (2001). *Discurso e Texto. Formulação e Circulação dos Sentidos*. Campinas, SP: Pontes.

Orlandi, E. P. (2012). *Análisis del Discurso. Principios y procedimientos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Paveau, M.-A. (2019). Entrevista com Marie-Anne Paveau: "É preciso repolitizar a Análise do Discurso recolocando-a numa perspectiva materialista". En Coletivo de Trabalho: Discurso e Transformação - ContraDit (Org.), *Encontros na Análise de Discurso. Efeitos de sentidos entre continentes* (pp. 275-303). Editora da UNICAMP.

Pavon-Cuéllar, D. (2019). "Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo". *Demarcaciones*, 7. Disponible en línea:

http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2019/04/14_Articulos_Pavon-Cuellar.pdf

Pêcheux, M. (1969). Idéologie et histoire des sciences. Les effets de la coupure galinéenne en physique et en biologie. En Fichant, M. y Pêcheux, M., *Sur l'histoire des sciences* (pp. 15-47). Maspero.

Pêcheux, M. (1971). Ideología e historia de las ciencias. Los efectos de la ruptura galileana en física y en biología. En Fichant, M. y Pêcheux, M., *Sobre la historia de las ciencias* (pp. 17-46). Siglo XXI editores.

Pêcheux, M. (1975). *Les Vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*. Paris : Maspero.

Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.

Romé, N. (2013). *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*. La Plata: Edulp.

Romé, N. (2019). ¿Hay algo allá afuera? Historia y discurso en la teoría de Michel Pecheux. *Fragmentum, 54.* Disponible en: https://periodicos.ufsm.br/fragmentum/article/view/38838

Terriles, R. y Hernández, S. (2014). Algunas reflexiones sobre la concepción del sujeto y la epistemología en el Análisis del Discurso de Michel Pêcheux. *Décalages*, 1(4). Disponible en: https://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/24

Zoppi Fontana, M. G. (2017). Lugar de fala: enunciação, subjetivação, resistência. *Conexão Letras*, 11(18), 63-72.

Miscelánea

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 12 (2020), pp. 135-203.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Las *Purificaciones* de Apolo: revolución, ritual y mito en Empédocles de Akragas

David Hernández Castro
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)[*]

Recibido: 9 de enero de 2020 / Aceptado: 5 de febrero de 2020

Resumen: La interpretación del pensamiento de Empédocles ha estado perseguida desde la Antigüedad por la sombra del orfismo y el pitagorismo. Sin embargo, una vez prescindimos del sesgo de nuestras fuentes, no es difícil encontrar en los fragmentos de Empédocles profundas discrepancias con las ideas que sostenían estas doctrinas. El problema, en realidad, ha sido la dificultad para emplazar la obra de Empédocles dentro de su contexto político, cultural y religioso. En este artículo se realiza una nueva aproximación al pensamiento de Empédocles que toma en consideración los últimos avances en el campo de la investigación del ritual y el mito y las aportaciones más recientes de la histora y la arqueología de la antigua Akragas. Empédocles fue un poeta oral, y su obra fue compuesta para ser interpretada en el transcurso de un festival dedicado a las Purificaciones de Apolo. Este festival, que se celebraba en Akragas, seguía el esquema de mito y ritual del festival del Septerion que se celebraba cada ocho años en el santuario de Apolo en Delfos. El narrador del poema de Empédocles es Apolo, y el sentido de este poema debe ser interpretado en el contexto del movimiento de reforma política y religiosa que la presencia de los atenienses desencadenó en el santuario de Apolo en Delfos a finales del siglo VI a.C.

Palabras clave: Asclepio, *Daphnephoría*, Delfos, democracia antigua, *ekklesiasterion*, Estaciones, Gela, Horas, laurel, Magna Grecia, Septerion.

The *Purifications* of Apollo: Revolution, Ritual and Myth in Empedocles of Akragas

[*] Investigador Predoctoral en Formación (FPI). Departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Despacho 2.28. Paseo Senda del Rey, 7 (28040) Madrid. dhernandez@fsof.uned.es. Esta investigación ha contado con el apoyo de dos estancias de investigación realizadas en la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma (EEHAR-CSIC) (2017) y el Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione de la Università degli Studi di Torino (UNITO) (2018), financiadas por el Vicerrectorado de Investigación e Internacionalización de la UNED. Agradezco la colaboración de los responsables de mis estancias de investigación y sus instituciones, doctor Antonio Pizzo (EEHAR-CSIC), doctor José Ángel Zamora López (EEHAR-CSIC), y doctor y profesor Gaetano Chiurazzi (UNITO); así como de la dott.ssa Valentina Caminneci y de los responsables del Parco Archeologico della Valle dei Templi y del Museo Archeologico Regionale «Pietro Griffo» por su colaboración durante mi estancia en Agrigento. Agradezco también la colaboración y sugerencias de la doctora y catedrática Teresa Oñate y Zubía (Departamento de Filosofía de la UNED y Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica-HERCRITIA); y del doctor y profesor Miguel Ángel Esteve Selma (Departamento de Ecología e Hidrología de la Universidad de Murcia) y la doctora e investigadora Julia Martínez Fernández (Fundación Nueva Cultura del Agua), por su colaboración en la identificación de la vegetación que actualmente se extiende a los pies del *ekklesiasterion* de Akragas por la falda de la colina de San Nicola. Las fotografías del autor que acompañan a este trabajo fueron tomadas en octubre de 2017.

Abstract: The interpretation of the thought of Empedocles has been pursued since antiquity by the shadow of Orphism and Pythagoreanism. However, once we dispense with the ideological bias of our sources, it is not difficult to find deep discrepancies in the Empedocles fragments with the ideas that supported these doctrines. The problem, in fact, has been the difficulty in placing Empedocles' work within its political, cultural and religious context. In this paper a new approach to the thought of Empedocles is made that takes into consideration the latest advances in the field of ritual and myth research and the most recent contributions of the history and archeology of the ancient Akragas. Empedocles was an oral poet, and his work was composed to be performed during a festival dedicated to the Purifications of Apollo. This festival, held in Akragas, followed the myth-ritual pattern or «schema» of the Septerion festival perform every eight years in the sanctuary of Apollo at Delphi. The narrator of the poem of Empedocles is Apollo, and the meaning of this poem must be interpreted in the context of the movement of political and religious reform that the presence of the Athenians unleashed in the sanctuary of Apollo at Delphi toward the end of the 6th century BC.

.

Keywords: Ancient Democracy, Asclepius, *Daphnephoria*, Delphi, *ekklesiasterion*, Gela, Horae, laurel, Magna Graecia, Seasons, Septerion.

Sumario: 1. Introducción: Empédocles, entre el ritual y el mito. 2. El festival del Septerion. 3. El saludo de Apolo. 4. La musa Calíope y la topografía de los Καθαρμοὶ. 5. El *ekklesiasterion* de Akragas. 6. Pausanias. 7. Las raíces y el ciclo de las estaciones. 8. Dioses con forma humana. 9. Los Καθαρμοὶ de Apolo. 10. Conclusiones. 11. Referencias. 12. Figuras.

1. Introducción: Empédocles, entre el ritual y el mito

A finales del siglo XX los estudios empedoclianos recibieron una enorme bocanada de aire fresco gracias a la publicación del *Papiro de Estrasburgo* (Martin y Primavesi, 1999), un sensacional hallazgo que permitió a los especialistas acceder a una jugosa colección de versos de Empédocles (algunos, completamente nuevos, aunque en muy mal estado), y acariciar la posibilidad de resolver los problemas de interpretación que se habían ido acumulando después de un siglo de estudio de los fragmentos (citas, en realidad) primorosamente reunidos por H. Diels y W. Kranz (1903/1960)[1]. Por desgracia, estas expectativas no tardaron en enfriarse[2]. En parte, por las limitaciones del material que arduamente intentaron reconstruir A. Martin y O. Primavesi. Pero sobre todo, por la dificultad de los especialistas para deshacer los nudos con los que nuestras fuentes intentaron atar el pensamiento de Empédocles a sus propias doctrinas, un sesgo que se arrastra desde la Antigüedad, y que todavía hoy sigue haciendo de Empédocles un personaje difícil de encajar dentro de su contexto social, político y religioso. B. Inwood ofreció a los más interesados por los aspectos biográficos de Empédocles el consuelo de que desde un punto de vista filosófico estos aspectos no importan demasiado (2001: 8). Pero esto solo es cierto en relación a los detalles más secundarios. De Empédocles se ha escrito que era un chamán, un filósofo de la naturaleza, un mago, un sacerdote mendicante, un orfotelesta (un sacerdote de los ritos de Orfeo), un hechicero, un poeta, un vendedor de purificaciones, y un reformador político y religioso (referencias y amplia bibliografía en Hernández Castro, 2019a: 117-142). Y cada una de estas ocupaciones se han utilizado para justificar una determinada interpretación de los fragmentos, a pesar de que algunas de ellas resultan bastante problemáticas para el contexto histórico de Empédocles (por ejemplo, el chamanismo, cf. Bremmer, 2016: 52-78), o para el estilo de vida que necesariamente tuvo que llevar para poder componer una obra como la suya (muy lejos de estar al alcance de los que se dedicaban a la venta de oráculos, purificaciones y encantamientos, cf. Hernández Castro, 2019a: 138-140). W. Jaeger intentó capear el temporal con la hipótesis del Empédocles «centauro» («una unión prodigiosa entre la física elemental jonia y la religión órfica», 1946: 295), pero solo consiguió demostrar su enorme capacidad para atrapar nuestra imaginación con metáforas fascinantes. Lo cierto es que el centauro de Jaeger no sobreviviría mucho tiempo en el mundo real.

Los dos ejemplos más significativos de cómo el sesgo de nuestras fuentes ha condicionado la interpretación del pensamiento de Empédocles se encuentran hábilmente hilvanados en la colección de chismes y anécdotas sobre su vida que reunió Diógenes Laercio. En primer lugar, la asociación de Empédocles con la práctica de la

[1] Citaré los fragmentos de Empédocles según la edición de Diels y Kranz (1903/1960) (31 B DK, en adelante, omitiré el capítulo y la sección) y Martin y Primavesi (1999).

[2] Un ejemplo muy significativo de las dificultades de la reconstrucción del texto es la corrección de las tres thetas (θ) que K. Algra y J. Mansfeld (2001: 78-84) se apresuraron a realizar sobre la edición de A. Martin y O. Primavesi de los fragmentos a(i)6, a(ii)17 y c3. De un detalle tan aparentemente menor como este se desprenden, en palabras de Algra y Mansfeld, unas «consecuencias impactantes» (*staggering consequences*) para la interpretación (2001: 78). En resumen, mientras que con la opción de συνερχόμε(ν) es inevitable concluir que el narrador está hablando de las raíces que «se reunen» para formar un orden; con la opción de συνερχόμε(θ), es decir, «nos reunimos», es fácil que la interpretación se termine deslizando hacia la reunión de las almas caídas o los *daimones* que postulan los partidarios de la llamada «demonología». Los argumentos de Algra y Mansfeld a favor de συνερχόμεν son contundentes, cf. (2001: 78-84).

hechicería (D. L. 8.59 [= 31 A 1 DK, fr. 111]). Y en segundo lugar, la presuposición de que Empédocles se dedicaba a recorrer las ciudades de Grecia diciendo de sí mismo que era un dios (D. L. 8.66 [= 31 A 1 DK, fr. 112]). Empezando por el primer caso («Refiere Sátiro que Gorgias decía que había presenciado cómo Empédocles practicaba la hechicería»), no resulta difícil comprobar cómo el contexto de la práctica de la hechicería en el que Diógenes Laercio insertó su cita del fragmento 111.9 («y sacarás de Hades la fuerza de un varón desfallecido»)[3], ha sido una de las cosas que más ha contribuido a que las interpretaciones posteriores de este fragmento se deslizaran hacia el mundo de la magia, los sacerdotes mendicantes, y los ritos de iniciación órficos. Pero como oportunamente señaló J.-C. Picot (2007), en realidad, Empédocles no estaba hablando aquí de sacar del Hades el *alma* de un varón fallecido, sino el μένος, es decir, la fuerza vital; y el Hades (a quien pertenece el *menos*) no es en Empédocles el mundo de los muertos, sino una de las raíces: la tierra. Por tanto, el verdadero sentido del fragmento no tiene nada que ver con la resurrección de los muertos sino con obtener de la raíz de la tierra la fuerza vital que necesitan los hombres *desfallecidos*. Como veremos más adelante, el verdadero tema del fragmento es la propiciación del ciclo de las estaciones y la abundancia de las cosechas, pero el contexto de la práctica de la hechicería sirvió para que muchos especialistas girasen su mirada hacia las prácticas rituales del orfismo, más allá incluso de lo que resulta tolerable para el propio orfismo. Una cosa era buscar la salvación en la otra vida (o volver a nacer, como defendían los pitagóricos), y otra bien distinta era resucitar a los muertos. Ningún griego del siglo V a.C. se habría atrevido a sostener una impiedad como esta, que solo habría servido para atraer la cólera de los dioses, como tuvo la desgracia de comprobar Asclepio cuando después de resucitar a un hombre fue fulminado sin contemplaciones por un rayo de Zeus (Pi. *P*. 3.54-62, A. *A.* 1018-1024.).

El segundo ejemplo, que Empédocles decía de sí mismo que era un dios, ha causado todavía más estragos en los estudios empedoclianos. La base de esta interpretación está en el fr. 112.4, donde el narrador saluda a sus «amigos», y se presenta a sí mismo como «un dios inmortal entre vosotros, que no mortal». A Diógenes Laercio no debió costarle mucho trabajo convencer a sus lectores de la opinión de Timeo, quien al parecer decía que Empédocles, para ser un hombre de aficiones democráticas, hablaba de sí mismo como un auténtico fanfarrón y presuntuoso (D. L. 8.66). Sexto Empírico y Plotino intentaron redimir a Empédocles de esta clase de acusaciones señalando que en realidad se estaba refiriendo al dios interior que hay en todos nosotros (S. E. *M*. 1.303) o a nuestra semejanza con lo divino (Plot. 4.7.10.38-40), pero el sambenito tuvo tanto éxito que ha pesado como una losa sobre los estudios empedoclianos. J. Bollack, por ejemplo, planteó que lo que Empédocles trataba de decir era que los iniciados en la sabiduría adquirían el «estatuto de dioses» por el bien que habían hecho a la ciudad (2003: 54), y N. van der Ben que, en realidad, Empédocles no pretendía decir de sí mismo que fuera un dios, sino que era adorado por la gente *como si* fuera un dios (1975: 22). Otros autores han intentado amparar a Empédocles de su vanidad bajo el ala del orfismo[4], pero el encaje resulta inviable, porque las doctrinas órficas aspiraban a alcanzar la vida de los dioses después de la muerte, y nunca antes, lo que constituiría otra impiedad (como la de resucitar a los muertos) para la que no tenemos precedentes en la época de Empédocles (más tarde, aparecería el caso de Menécrates de Siracusa, que nuestras

[3] El término καταφθιμένου del fr. 111.9 es traducido habitualmente como «fallecido», pero καταφθίνειν es tanto fallecer como consumir o desfallecer (cf. LSJ s.v.). Por ejemplo, el Filoctetes de Sófocles se «consumía por la cruel enfermedad» (ἀγρίᾳ νόσῳ καταφθίνοντα) (S. *Ph*. 266).

[4] Cf. el caso paradigmático de Jaerger (1947: 130-131). Más referencias en Hernández Castro (2019a: 113 n60).

fuentes trataron como una ocurrencia ridícula, cf. Ath. *Epit*. 7.289.). La solución es mucho más sencilla. Todos los autores que he mencionado, desde Diógenes Laercio hasta J. Bollack, han asumido como un hecho la presuposición de que Empédocles estaba hablando de sí mismo, de que el narrador del fr. 112 era el propio Empédocles. Sin embargo, cuando el narrador de un himno de mediados del siglo v a.C. se presenta a sí mismo como un dios, lo más lógico es considerar que se trata de un dios, y no hay más que leer el resto del fragmento para comprobar que este dios es Apolo. Esto no debería constituir ninguna sorpresa, porque la impronta de Apolo rezuma por todas partes en la obra de Empédocles (el propio J. Bollack confesó que «casi todo en Empédocles es "apolíneo" —sin Apolo», cf. 2003: 105).

La posibilidad de que Apolo sea el narrador no solo del fr. 112 sino de toda la obra de Empédocles tiene un fuerte respaldo en el descubrimiento de O. Primavesi de la inequívoca estampa apolínea del narrador del fr. 115, aunque el propio Primavesi no llegó tan lejos en sus conclusiones (2006: 54-57, 2007a: 73-74, 2008: 261-262). Según su interpretación, el fr.115 formaba parte de un mito alegórico que Empédocles introdujo como contrapartida de su sistema físico (2006: 55-57, 66-73; 2007a: 81-84). Pero la alegoría, en realidad, no estaba en Empédocles, sino en los comentaristas que citaban sus fragmentos. Esto es algo que resulta particularmente transparente en el intento de Plutarco de convertir al *daimon* que protagoniza el fr. 115 en una alegoría del destierro de las almas de Platón (*De exil*. 607 C-D). Pero Empédocles, a pesar de Plutarco, se expresa en todo momento en el lenguaje tradicional de la poesía épica, y en este lenguaje los *daimones* son siempre los dioses olímpicos (Willamowitz-Moellendorff, 1929: 658-659; Primavesi, 2006: 54; 2007b: 42; 2008: 259-260). Plutarco probó una estrategia diferente en *De defectu oraculorum*, donde intentó desviar los sufrimientos y avatares que los teólogos de Delfos contaban de Apolo a una divinidad menor (el *daimon*) que el dios había dejado a su servicio en el oráculo de Delfos (417E-421E). Pero a pesar del cambio de estrategia, Plutarco seguía pensando en el *daimon* de Empédocles, como apunta claramente el hecho de que anudara los dos pasajes con la misma cita de las *Suplicantes* de Esquilo («El puro Apolo, dios desterrado del cielo», A. *Supp*. 214), y que sintiera la necesidad de incluir a Empédocles en la conversación de *De defectu oraculorum* al finalizar su diatriba contra los teólogos de Delfos (*De defect. orac*. 418C-419A). Esta asociación entre el *daimon* de Empédocles y el de los teólogos de Delfos resulta extraordinariamente relevante. El blanco de las críticas de Plutarco eran los relatos que estos teólogos contaban para interpretar los ritos sagrados que se realizaban durante el festival del Septerion. Este festival era uno de los más importantes que se celebraban en el santuario de Apolo en Delfos, y sus ritos eran interpretados (no solo por los teólogos) como una representación del combate de Apolo contra la serpiente, y de su búsqueda de la redención a través del exilio, la servidumbre y las purificaciones en el valle de Tempe.

El festival del Septerion era el más importante que los griegos dedicaban a las purificaciones de Apolo, y no es accidental que el poema de Empédocles (o una parte de él) fuera conocido en la Antigüedad con el nombre de *Purificaciones* (Καθαρμοὶ). En realidad, solo tres fuentes antiguas mencionan este nombre (Theo Sm. 104.1 Hiller [=153a]; Herodianus 152 Wright; D. L. 8.54 [=fr. 112], 8.63, 8.77), y solo una de ellas (D.L. 8.77) lo trata como si fuera obra independiente del Περὶ φύσεως. La debilidad de este único testimonio ha llevado a algunos especialistas a sostener que el Περὶ φύσεως y los Καθαρμοὶ fueron en realidad la misma obra (Osborne, 1987: 24-29; Inwood, 2001: 8-21; Trépanier, 2004: 6-7; Mackenzie, 2016: 25-32). El título de Περὶ φύσεως era un título convencional. Puede que antes de pasar por el taller de los editores alejandrinos el poema fuera conocido como Καθαρμοὶ, o puede que fueran los propios editores los que

le dieran este nombre a la sección del poema que comenzaba con el relato de las purificaciones de Apolo (y de ahí la confusión de Laercio, que interpretó como dos obras independientes lo que en realidad eran varios libros de la misma obra). Pero la hipótesis de la obra única resulta muy consistente con la idea de un gran himno dedicado a Apolo[5] en el que el relato de sus purificaciones se insertara dentro de una estructura narrativa más amplia, tal y como Hesíodo insertó la *Titanomaquia* dentro de su *Teogonía*. Tenemos muchas evidencias de que Empédocles superpuso la estructura narrativa de su poema sobre la estructura narrativa del poema de Hesíodo (Hernández Castro 2019b: 430-450), y dentro de esta estructura, es muy probable que el relato de las purificaciones de Apolo ocupara el lugar del relato de la lucha de Zeus contra los titanes.

Pero los árboles no deberían impedirnos ver el bosque. Lo más importante de la tesis del narrador-Apolo es que nos permite establecer que el himno de Empédocles tuvo que pertenecer al mismo contexto ritual en el que los teólogos de Delfos celebraban las purificaciones de Apolo (y de ahí, la asociación de Plutarco). Empédocles compuso su himno para ser recitado en público, no para ser leído en privado (Hershbell, 1968: 351-357), y si el corazón de este poema era el relato de las purificaciones de Apolo sin duda tuvo que ser interpretado en el contexto de un ritual que reprodujera el esquema del ritual más importante que los griegos dedicaron a las purificaciones de Apolo. I. Rutherford sugirió que el festival del Septerion pudo haber funcionado como un modelo general de mito y ritual («general myth-ritual pattern or "schema"») para otras ciudades de Grecia, propagado por el deseo de las autoridades de estas ciudades de estrechar sus vínculos con Delfos o por la iniciativa de las autoridades del propio santuario, que tenían a su favor el poderoso mecanismo de los oráculos (2018: 25-29)[6]. Como veremos más adelante, la huella de este esquema en el poema de Empédocles es tan profunda como lo que nos permite anticipar el título de las *Purificaciones*, y esto constituye un fuerte respaldo a la tesis de que fue compuesto para ser interpretado en el contexto de un ritual.

Los últimos avances en las investigaciones de las complejas relaciones entre el mito y el ritual han pulverizado la creencia de que el carácter sagrado de los ritos hacía que permanecieran inalterables en el curso del tiempo (Bierl, 2009: 15). Como señaló B. Kowalzig, la pretensión de antigüedad era una de las estrategias más importantes del

[5] Varios autores han sostenido que Empédocles compuso un himno a Apolo como una obra independiente (Solmsen, 1980: 219-227; Laurenti, 1999: 47-56; Santaniello, 2012: 301-313). Las principales fuentes de este debate son D. L. 8.57 (=Arist. 70 Rose) (προοίμιον); Men.Rh. 333, 337 (=31 A 23) (ὕμνος φυσικός/φυσιολογικός) y Ammon. *in Int.* 249 (=fr. 134 DK). Sin embargo, los intentos de separar los fragmentos de Empédocles que pudieron pertenecer a esta obra de los que no son problemáticos. Menandro parece estar refiriéndose a aspectos de la obra de Empédocles que tradicionalmente son asignados al Περὶ φύσεως (Russell y Wilson, 1981: 230, 236). También Filodemo, que habló de «himnos», en plural (ὕμνοι) (Philodem. *De piet.* 2.63 [=31 A 33], cf. fr. 6 DK) (el uso del plural para referirse a este tipo de obras poéticas o cantos era habitual, cf. Inwood, 2001: 11 n21; Nagy, 2006: 54). El argumento definitivo, sin embargo, es el propio Empédocles: el narrador llama ὕμνοι a sus propios versos en el fr. 35.1 (cf. también la mención a los «cantores de himnos» [ὑμνοπόλοι] del fr. 146.1). Para los elementos formalmente hímnicos del poema de Empédocles, cf. Nagy (2006: 51-62) y Wright (1981: 159). En resumen, no es posible establecer, a través de los fragmentos y testimonios, que Empédocles compusiera un himno como una obra independiente. Sin embargo, resulta bastante consistente con la mayoría de estos fragmentos y testimonios que Empédocles compusiera una sola obra a la que él y algunas de nuestras fuentes consideraron un gran himno (o himnos) dedicado a Apolo.

[6] El concepto de «esquema» fue acuñado por C. Sourvinou-Inwood: «los mitos están estructurados por esquemas (schemata) y "mensajes" que reflejan facetas importantes de las creencias, realidades y representaciones de la sociedad» (1991: 247). Rutherford examinó cuatro ejemplos de este esquema, caracterizado por las purificaciones, el laurel y la peregrinación a Delfos (uno de estos ejemplos, en la ciudad de Regio, en la Magna Grecia) (2018: 21-32).

ritual y el mito, pero se trataba de una estrategia engañosa, porque su intención no era tanto explicar el pasado como justificar el presente de los que narraban el mito (2007: 32-34). Los mitos y los rituales eran el campo de batalla privilegiado de las guerras de propaganda entre los griegos, y estaban siempre expuestos a la resignificación o a la introducción de cambios, desviaciones o detalles que podían alterar su sentido y que cuando tenían éxito no tardaban en cubrirse de la pátina de la antigüedad. En este sentido, el ritual funcionaba como una superficie de inscripción de los cambios políticos y religiosos, unos cambios que en Delfos se desencadenaron con especial intensidad cuando los Alcmeónidas tomaron las riendas del santuario y abrieron sus puertas a la democracia ateniense (Hernández Castro, 2019c: 164-251). Hasta finales del siglo VI a.C. la política del santuario se había caracterizado por un apoyo más o menos velado a las nuevas tiranías que empezaron a florecer desde principios del siglo VII a.C., pero esta estrategia cambió con la irrupción de los Alcmeónidas, que no solo consiguieron que el oráculo terminara apoyando sus intentos de expulsar a la tiranía de los Pisistrátidas, sino que señalaron el camino del control y la ocupación del santuario por el que se lanzaría con entusiasmo la nueva democracia ateniense (Malkin, 1989: 149-150; Scott, 2014: 128-130; Hernández Castro, 2019c: 220-222). A finales del siglo VI a.C., el santuario de Apolo en Delfos inició un gran movimiento de reforma política y religiosa, y este movimiento se inscribió tanto en la superficie de los hermas que se colocaron en el templo con las conocidas máximas de Delfos («conócete a ti mismo» y «nada en demasía») (Bousquet, 1956: 565-573), como en el relieve de sus ofrendas y esculturas (Scott, 2014: 128-130), y en la superficie fluida de los rituales y mitos que se celebraban en Delfos (Suárez de la Torre, 1998a: 78-82; 1998b: 492 n65; 2013: 61-66). La invención de la democracia implicó un incremento significativo de la ritualizacón de la vida de los atenienses y de la politización de sus rituales religiosos (Osborne, 1994: 1-21; cf. Osborne y Hornblower, 1994)[7], y los partidarios de la reforma utilizaron el mito y el ritual como un caballo de Troya para exportar su programa por todo el mundo griego.

Uno de los lugares en los que la huella de los atenienses resulta más visible es en la incorporación del relato de las purificaciones al festival del Septerion. La celebración del combate de Apolo contra la serpiente era una de las tradiciones más arraigadas del santuario, que los delfios acompañaban, una vez cada ocho años, de un festival en el que se interpretaban una serie de actos rituales (entre ellos, la quema de una cabaña, que según los teólogos de Delfos, representaba a la guarida de la serpiente), y una procesión al valle de Tempe, donde los miembros de esta procesión recogían el laurel con el que se elaboraban las coronas de los vencedores de los Juegos Píticos. Esta dafneforía, liderada por un *koros amphitalés* que representaba a Apolo (un joven cuyos padres seguían vivos), se terminó convirtiendo en una representación del relato del exilio, la servidumbre y las purificaciones a las que tuvo que someterse Apolo como consecuencia del crimen que cometió contra la serpiente. A Plutarco le chirriaba que un dios como Apolo tuviera que purificarse por algo tan banal como el asesinato de una serpiente, pero estas purificaciones estaban cargadas de connotaciones políticas y religiosas. Apolo podría haberse purificado de muchas maneras, pero tal y como señalaron W. R. Halliday (1928: 72) y J. Fontenrose (1959/1980: 460), el hecho de que lo hiciera a través del exilio lo conectaba directamente con el ritual de los chivos expiatorios (*pharmakoi*) que celebraban los atenienses. Como supieron reconocer L. Gernet y J.-P. Vernant, este ritual adquirió para la democracia un enorme valor político cuando Clístenes lo incorporó en su paquete de reformas a través de la institución del

[7] Cf. Connor (1987: 40-50), Bell (1992: 169-238), Morris (1993: 15-45), Bierl (2009: 1-82).

ostracismo (Vernant, 1970: 1273-1279). De manera que si es posible establecer que el poema de Empédocles estaba relacionado con este contexto ritual, lo más probable es que estuviera relacionado también con las connotaciones políticas y religiosas que los atenienses le imprimieron a finales del siglo VI a.C. y principios del siglo V a.C.

B. Kowalzig señaló que «los mitos no "dicen" lo mismo que el ritual sino que de hecho dicen más si están relacionados con el ritual y viceversa» (2007: 23). Y esto significa que si somos capaces de poner al poema de Empédocles en el contexto del ritual al que pertenecía (no olvidemos que el narrador de su poema se presenta a sí mismo como un narrador de mitos, cf. frs. 17.14-15, 23.11, 24.2, 62.3, 114.1, a[ii]21, a[ii]29) no solo deberíamos ser capaces de ver su reflejo en el ritual sino de ver mucho más de lo que el poema y el ritual pueden mostrarnos por separado. Nuestro conocimiento del ritual del Septerion puede hacernos comprender mucho mejor el poema de Empédocles, pero a su vez, la posibilidad de relacionar este poema con el ritual del Septerion implica la apertura de un escenario fascinante para nuestro conocimiento de las prácticas culturales, políticas y religiosas, que se convirtieron en la fuente de legitimación de la democracia.

2. El festival del Septerion[8]

El festival del Septerion formaba parte de un ciclo de festivales enaetéricos (es decir, que se realizaban cada ocho años) que se celebraba en el santuario de Apolo en Delfos y que incluía a los festivales de la Herois y la Carila (Plu. *Quaest. Graec.* 293B-F). El menos conocido es el de la Herois, pero sabemos que estaba relacionado con el rescate de Sémele por parte de Dionisio y que su organización dependía de un colegio de sacerdotisas (las *Thyiades*) que también desempeñaban un rol importante en el festival de la Carila. Plutarco nos informa también de que parte de los actos rituales que se realizaban durante el Septerion (entre ellos, la quema de una cabaña) se celebraban en una Era (*De defect. orac.*418A), lo que condujo a N. Robertson a sugerir un paralelismo con el festival de las Haloas (es decir, de las Eras) que los atenienses celebraban en el santuario de Eleusis durante el solsticio de invierno (1984: 5). Sin embargo, hay más motivos para relacionar este festival con el de la Herois (entre otros, que ambos festivales, las Haloas y la Herois, estaban dedicados a Dionisio). En realidad, lo más probable es que los tres festivales enaetéricos de Delfos (el Septerion, la Herois y la Carila) celebraran parte de sus episodios rituales en la Era. Además, J. Fontenrose aportó buenos argumentos para situar el festival del Septerion durante el solsticio de verano (1959/1980: 460), unos argumentos que han recibido un fuerte espaldarazo gracias a la nueva propuesta de localización de la Era que los arqueólogos de la Escuela Francesa de Atenas publicaron en el año 2014 (Jacquemin y Laroche, 2014: 727-753). Esta nueva localización ha permitido descubrir que la estructura del ritual del Septerion tenía una orientación topográfica que se correspondía con la alineación de la Era

[8] Este apartado recoge las conclusiones de la investigación desarrollada en Hernández Castro (2019c: 164-251). Las fuentes antiguas para el Septerion: Plutarco (*De defectu oraculorum* 417E-418D; *Quaestiones Graecae* 293B-F), Pseudo Plutarco (*De musica* 1136A), Estrabón (*Chrestomathiae* 9.3.12 [=Éforo *FGrHist*. 70 F 31b]), Claudio Eliano (*Varia historia* 3.1 [=Teopompo *FGrHist*. 115 F 80]), Calímaco (fr. 87-89 y 194.34-36), Píndaro (A2 [*Pa.* Xa] Rutherford), schol. Pind. (*hypoth. Pyth.* c Drachmann 2 p. 4), Aristonoo de Corinto (2.4 Furley-Bremmer [=*Coll. Alex*. 162-164 Powell, FD III 2:191], Syll. 449), Esteban de Bizancio (*Ethnika* Δ 40. Δειπνιάς Kambylis [=223.12-16 Meineke]). Algunos estudios modernos: Frazer (1898: 53-57), Harrison (1903a/1908: 113-114), Nilsson (1906: 150-157), Farnell (1907: 293-297), Harrison (1912: 415-429), Halliday (1928: 65-73), Jeanmaire (1939: 387-411), Fontenrose (1959/1980: 453-61), Gernet (1968: 154-171), Burkert (1972/1983: 127-130), Suárez de la Torre (1998b: 483-496). Más bibliografía en Hernández Castro (2019c: 174 n7).

durante el solsticio de verano (Hernández Castro, 2019c: 205-209), de manera que de los tres festivales enaetéricos, los dos primeros se celebraban durante los solsticios (el Septerion, durante el solticio de verano; y la Herois, durante el solsticio de invierno). El tercer festival, la Carila, representaba la historia de una niña cuyas peticiones de grano fueron desatendidas por el rey de Delfos durante una hambruna, y lo más probable es que se celebrara durante el equinoccio de primavera. Varios aspectos, como la ofrenda de las primicias, el sacrificio de un chivo expiatorio, y los ritos de purificación, sugirieron a los especialistas una estrecha relación con el festival ateniense de las Targelias (cf. Hernández Castro, 2019c: 194-197). Este festival estaba dedicado a Apolo, se celebraba durante el mes de *Thargelion* (aproximadamente, a mediados de nuestro mes de mayo) y presentaba también fuertes afinidades con el festival del Septerion. Entre ellas, además del ritual de la expulsión de los chivos expiatorios (los *pharmakoi*), merece la pena mencionar una procesión con las primicias de la cosecha dedicada al Sol, las Estaciones y Apolo, y una formidable competición de coros cíclicos en la que se interpretaban peanes en honor a Apolo. El ritual de la expulsión de los *pharmakoi*, como he adelantado, ha sido relacionado con el exilio de Apolo; y es bastante probable que durante el festival del Septerion también se realizara una ofrenda de primicias y se interpretaran coros circulares y peanes en honor a Apolo (cf. Hernández Castro, 2019c: 183-189)

Como señaló R. Parker, la heortología (el estudio de los festivales religiosos) ha avanzado mucho desde el paradigma reduccionista de las relaciones estacionales de W. Mannhardt y J. G. Frazer, pero esto no quiere decir que alguna conciencia de la relación con el ciclo agrícola no formara parte de la experiencia de las personas que participaban en los festivales (Parker, 2011: 198-199). En este sentido, la celebración del Septerion, la Herois y la Carila coincidiendo con los solsticios de verano e invierno y el equinoccio de primavera debía aportar a este ciclo de festivales una densa atmósfera agraria y estacional. Este carácter debía estar reforzado por varios aspectos. El primero de ellos, señalado por M. P. Nilsson y confirmado en investigaciones posteriores, es que el hecho de que estos festivales se celebraran cada ocho años, y no cada cuadro, como el festival de los Juegos Píticos (con el que el Septerion estaba claramente conectado), es un indicio claro de su relación con la reforma del calendario que los griegos promovieron para ajustar el ciclo lunar de sus calendarios con el año solar, una reforma que probablemente tuvo su origen en Delfos antes de la institución de los Juegos Píticos (Nilsson, 1955: 644-647; Hannah, 2005: 28, 35-41; Parker, 2011: 196-199). Para los griegos, el calendario tenía profundas connotaciones prácticas y religiosas, unas connotaciones que estaban especialmente relacionadas con las necesidades del trabajo agrícola, como se puede comprobar fácilmente en los *Trabajos y Días* de Hesíodo. Pero en segundo lugar, es conveniente señalar que aunque el número de estaciones entre los griegos se multiplicó con el tiempo, al principio solo fueron tres, que se correspondían con el verano (θέρος), el invierno (χεῖμα) y la primavera (ἔαρ) (los solsticios no indicaban el principio de las estaciones sino cuando estas llegaban a su punto medio). Los griegos divinizaron las Estaciones (o las Horas, Ὧραι) con los nombres de *Auxó* (Αὐξώ), *Thalló* (Θαλλώ) y *Karpós* (Καρπός), a las que los atenienses les rindieron culto en un santuario que contaba también con un altar dedicado a Dionisio, y que sin duda estaba relacionado con la procesión de las primicias que se celebraba durante las Targelias dedicada al Sol, las Estaciones y Apolo (Parker, 2005: 203-204; cf. Hernández Castro, 2019c: 189-190). Como señaló M. Camps-Gaset, *Auxó* (crecer) representa el tiempo de la germinación del grano, el invierno, durante el que Perséfone permanece en el Hades y Deméter se lamenta por la ausencia de su hija. *Thalló* (florecer) es la estación de la primavera, la del regreso de Perséfone y la preparación de los trabajos de

la estación de la cosecha. Y finalmente, *Karpós* (dar frutos) es el verano, cuando llega el momento de recoger los frutos de la tierra (1994: 24).

Pero el relato del combate de Apolo contra la serpiente, que era el *aition* del festival del Septerion, también se puede relacionar con la propiciación de la cosecha desde fechas muy tempranas. En el himno homérico, la muerte de la serpiente es lo que permite a los hombres comer el fruto de la tierra generosa (*h.Ap*. 363-364), un aspecto que reaparece en la *Euménides* de Esquilo, cuando los atenienses que acompañan a Apolo en su marcha hacia la posesión del oráculo de Delfos construyeron el camino «y cultivaron una tierra hasta entonces inculta» (A. *Eu.* 13-14, trad. B. Perea); y también en Éforo (citado por Estrabón), cuando relata que Apolo «visitó la tierra y cultivó a los hombres introduciendo frutas cultivadas y cultivados modos de vida» (Str. *Chr*. 9.3.12) (al parecer, Éforo abordó este asunto en el mismo lugar donde trató del festival del Septerion). Más adelante, Macrobio relacionará explícitamente al recorrido del Sol con el recorrido de la serpiente, y al solsticio de verano (el momento en el que la serpiente *remata* su recorrido) con el momento en el que Apolo *remata* a la serpiente (*Sat*. 1.17.58-63 [=Cornificius fr. 9 Funaioli]; *Comm*. 1.11.12). Las flechas de Apolo simbolizaban a los rayos del Sol porque estos rayos son más intensos cuando los días son más largos durante el solsticio de verano. Macrobio cita a Cornificio, pero esta tradición que relacionaba al movimiento del Sol y los solsticios con el movimiento de la serpiente también la encontramos en Plinio (*HN* 2.66-67) (Porfirio, cuya fuente es Numenio, parece estar bebiendo de la misma tradición, cf. *Antr*. 21-23, 27-28 [=Numenius fr. 31-32 Des Places]). Macrobio acompañó su comentario con una cita que atribuyó a Eurípides, y aunque esta atribución fue cuestionada por los editores de Loeb, es bastante probable que el autor de estos versos se inspirase en la tradición sapiencial de Delfos:

> Fr. 1111a Collard/Cropp [=937 Nauck]:
>
> πυριγενὴς δὲ δράκων ὁδὸν ἡγεῖται τετραμόρφῳ
> ζευγνὺς ἁρμονίᾳ πλούτου πολύκαρπον ὄχημα.
>
> La serpiente nacida del fuego muestra
> el camino a los cuatro aspectos de las estaciones
> unciendo con armoniosa abundancia
> el carro rico en frutos.
>
> (Trad. F. Navarro)

El festival del Septerion nació por tanto estrechamente relacionado con la celebración del ciclo de las Estaciones y los ritos de propiciación de las cosechas. Este era probablemente el primer estrato del festival, en el que los especialistas han reconocido desde el principio la superposición de varias capas del ritual y el mito (cf. Hernández Castro, 2019c: 197-198). La primera de ellas lleva la huella de la enorme influencia que los tesalios tuvieron sobre el santuario durante la época arcaica (especialmente, desde principios del siglo VI a.C.), y la segunda, del impacto que causó sobre los mitos y rituales de Delfos el desembarco en el santuario de la joven democracia ateniense (a finales del siglo VI a.C.). El Apolo que mata a la serpiente y propicia la generosidad de la tierra es el Apolo que suspira por las hecatombes perfectas del himno homérico y que

los tesalios celebraban con el nombre de Apolo *Kerdoos*, Apolo de la Ganancia[9]. El origen de este Apolo es específicamente tesalio, y su relación con la institución del culto a Apolo en Delfos está fuertemente respaldada por la enorme ascendencia que tuvieron los tesalios en los primeros estadios de la evolución del santuario, decisiva durante la Primera Guerra Sagrada y la institución de los Juegos Píticos. Esta ascendencia está sobradamente confirmada por la arqueología, y tenemos al menos una fuente (como veremos más adelante, Empédocles es la segunda), que relaciona explícitamente el epíteto de *kerdos* con el Apolo de Delfos: la *Alejandra* de Licofrón (*Alex*. 208). Pero además, se trata de una relación que resulta muy consistente con el Apolo *Archegetes* (Ἀρχηγέτης) de la colonización griega. La riqueza de los tesalios era proverbial en el mundo griego, y no hay nada que tenga más sentido para alguien que se disponía a embarcarse en una aventura a la búsqueda de ganancias que ir a Delfos a intentar propiciarse al dios de la Ganancia de los tesalios (cf. Hernández Castro, 2019c: 222-223).

Los tesalios, sin embargo, tenían concertada una alianza militar con los Pisistrátidas de Atenas (Hdt. 5.63.3), y su caballería fue de hecho la última línea de resistencia que los tiranos opusieron a las fuerzas de liberación espartanas (Hdt. 5.63.3). Esto constituía una poderosa razón para que los Alcmeónidas quisieran acabar con la influencia que seguían manteniendo en el santuario. Uno de los mejores lugares para desatar esta campaña política contra los tesalios y la tiranía de Atenas era la superficie de los mitos y rituales. La incorporación del tema de las purificaciones al ritual del Septerion se corresponde con el origen de esta campaña, que tuvo que alcanzar su punto de no retorno a partir de la expulsión definitiva de los Alcmeónidas de Atenas en algún momento posterior al arcontado de Clístenes (525/524 a.C.). Los Alcmeónidas mantuvieron aspectos sustanciales del festival, pero la introducción del tema de las purificaciones subvirtió completamente su sentido político y religioso y se convirtió en una carga de profundidad contra los enemigos de la democracia[10].

La estructura original del festival tuvo que consistir en una serie de actos rituales destinados a conmemorar la muerte de la serpiente a manos de Apolo y la abundancia que esta acción trajo a los hombres. El primer episodio del ritual probablemente consistiera en una representación del combate que se celebraba antes de la aurora en la fuente Castalia, en la que participaban un *koros amphitalés* que representaba a Apolo (un joven cuyos padres todavía estaban vivos) y los miembros de una comitiva a los que Plutarco llama *Labíadai* (o algo parecido, esta parte del texto está corrupta), que seguramente se correspondían con los «siervos delfios de Febo» de los que Eurípides habla en el *Ión* (94-97). Después de un lavado ritual, el *koros* y su comitiva se dirigían por el camino de la Dolonia (probablemente, el nombre de la carrera de antorchas que transcurría por este itinerario y que los delfios dedicaron en el siglo II a.C. a los reyes de Pérgamo) hasta el altar del templo de Apolo, y desde allí, al espacio abierto de la Era, que se encontraba unos quinientos metros al suroeste. Una vez en la Era, los acompañantes del *koros* quemaban una cabaña que representaba la guarida de la serpiente, y es muy posible que a continuación se celebrara un banquete ritual con las víctimas de unos sacrificios que previamente se habían realizado en el altar de Apolo. No hay ningún rastro en nuestras fuentes de la celebración de este banquete, pero como veremos enseguida, es lo que mejor se corresponde con el carácter de la reforma que

[9] Sobre el culto a Apolo *Kerdoos* en Tesalia, cf. Mili (2011: 41-55; 2015: 135-140); sobre la relación del Apolo *Kerdoos* con el Apolo del santuario de Delfos, cf. Hernández Castro (2019c: 203-204, 211-215, 222-226, 229-232).

[10] Para la relación de los tesalios con los Pisistrátidas, y la presencia de los Alcmeónidas en Delfos, cf. Hernández Castro (2019c: 215-222).

introdujeron las purificaciones. Sigamos, por ahora, con los actos rituales que pertenecían al primer estrato del festival. Después del banquete ritual, en el que los delfios celebraban la muerte de la serpiente, el *koros* y su comitiva iniciaban una procesión al valle de Tempe, donde se recogía el laurel sagrado con el que se elaboraban las coronas que se entregaban a los vencedores de los Juegos Píticos. Es prácticamente seguro que esta comitiva pasaba por Larisa, donde se encontraba el santuario más importante dedicado a Apolo *Kerdoos*. El festival, como he dicho, estaba orientado de acuerdo al solsticio de verano. Cuando el *koros* y su comitiva accedían a la Era, el Sol aparecía justo por su espalda y desde la dirección de la fuente Castalia, donde se había producido el combate de Apolo contra la serpiente. Y cuando abandonaban la Era, lo hacían en la dirección de la ciudad de Anfisa (la primera etapa de la procesión), que era por donde el Sol se ocultaba (visto desde el centro de la Era) durante el solsticio. La comitiva iba acompañada por la música de un aulós, y probablemente a su regreso era cuando se interpretaban los peanes que celebraban el triunfo de Apolo (seguramente, en el espacio tradicionalmente conocido como «l'Aire» —la Era, en francés—, a los pies de la terraza del templo, que después de las últimas investigaciones de la Escuela Francesa de Atenas debemos identificar como el ágora de Delfos) (para esta reconstrucción de la primera capa del festival, cf. Hernández Castro, 2019c: 177-179, 204-211, 231-232).

La introducción del tema de las purificaciones mantuvo la mayor parte de los episodios que constituían la secuencia del ritual pero lo hizo incorporando varios cambios que alteraron sustancialmente su sentido. El acento se desplazó del combate del dios contra la serpiente al combate del dios contra sí mismo. El Apolo del himno homérico era un Apolo que no conocía la culpa y que no dudaba en jactarse de su victoria sobre el cuerpo agonizante de su enemigo (*h.Ap.* 363-369). Aunque sus acciones redundaban en beneficio de los hombres, lo que las motivaba era su ansia por las hecatombes perfectas. El error de la serpiente no fue convertirse en una desgracia para los hombres sino interponerse en el camino de las hecatombes perfectas de Apolo, que el dios perseguía con avidez a lo largo de todo el himno homérico, y que los hombres le ofrecerían en abundancia una vez que se vieran libres del azote de la serpiente. Apolo no se cansa de repetir cuál es su verdadero propósito: construir un templo hermosísimo, con un oráculo que atraerá a los hombres, y que «por siempre traerán hecatombes perfectas» (*h.Ap.* 249, 260, 289, 532-537).

El modo de acción del dios (de acuerdo a la categoría de M. Detienne, cf. 2000: 85-89) sigue siendo el combate, pero el tema de las purificaciones ha convertido al combate en un duelo del dios contra sí mismo. El verdadero enemigo ya no es la serpiente sino el ansia desmesurada del dios por las hecatombes perfectas. Y esto tendrá un gran impacto en cada uno de los campos de acción de Apolo, y en especial, en el de la sabiduría. El Apolo de las Purificaciones, que es el Apolo *Katharsios* de las *Euménides* de Esquilo (*Eu*. 61-62), es el que inaugura el estilo de sabiduría que se convertirá en la escuela de toda Grecia. A partir de entonces, para adentrarse en el camino de la verdad habrá que estar dispuesto a recorrer el camino de las purificaciones de Apolo.

Como en el ritual del Apolo de la Ganancia, el primer episodio del festival del Septerion se celebraría en la fuente Castalia, donde el *koros amphitalés* y sus servidores delfios interpretarían el combate de Apolo contra la serpiente. Después del lavado ritual, el *koros* y su comitiva atravesarían el santuario iluminando la madrugada con el fuego de sus antorchas, y una vez en la Era, la primera acción de los siervos de Apolo volvería a ser la quema de la cabaña que representaba a la guarida de la serpiente. Sin embargo, Plutarco introdujo en su descripción el importante detalle de que los delfios solían adornar esta cabaña de manera que en lugar de la guarida de una serpiente pareciera la

morada de un rey o un tirano, y este es un detalle que muy probablemente los delfios incorporaron en la reforma del ritual. La asociación de la guarida de la serpiente con una tiranía como la de los Pisistrátidas o una *basileia* como la de los tesalios era impensable antes de la llegada de los Alcmeónidas a Delfos. Y tuvo que ser entonces también cuando se introdujo otro aspecto crucial del ritual, cuya interpretación ha dado muchos quebraderos de cabeza a los especialistas: el vuelco de la mesa. Después de la quema de la cabaña, el *koros amphitalés* volcaba una mesa, en un gesto ritual que tal y como sostuvieron L. Gernet y W. Burkert evocaba claramente a los mitos de Licaón y Tiestes (Gernet, 1968: 162 n44; Burkert, 1972/1983: 129). En el primero, Zeus volcaba la mesa que su anfitrión le había servido con la carne de un niño sacrificado. Y en el segundo, era el desgraciado Tiestes el que volcaba con espanto la mesa al descubrir que en el banquete al que había sido invitado le habían servido la carne de sus propios hijos.

La mesa que se volcaba en el ritual del Septerion no puede ser la mesa de la serpiente. En el relato del combate del himno homérico, el único banquete que se celebra es el que se dan los servidores de Apolo con la carne de los sacrificios de las hecatombes perfectas. Estas hecatombes evocaban directamente a los grandes sacrificios por los que los tesalios fueron conocidos en la Antigüedad, que formaban parte de un complejo sistema en el que se exhibía el prestigio y la generosidad de su aristocracia en festivales que combinaban los banquetes privados y los sacrificios públicos. El vuelco de la mesa tenía un sentido político y religioso que no resultaba difícil interpretar en el contexto de las Purificaciones. Los atenienses fueron los que más hicieron por divulgar la imagen que se hizo proverbial entre los griegos de los nobles tesalios que pasaban sus días dejándose arrastrar por los grandes banquetes, las borracheras y los excesos de toda clase. Ningún autor de comedias desaprovechaba la entrada en escena de un tesalio para recordar a sus oyentes que se trataba de un pueblo de «mesas lujosas» (εὐτράπεζοι), «glotones» (πολυφάγοι) y «hambrientos voraces» (ὀξύπεινοι)[11]. Los atenienses los consideraron siempre unos comedores compulsivos de carne, y dieron muestras de su fascinación por el modo en el que la cortaban y el tamaño de sus porciones: «Entre las buenas cosas de que se jactan los tesalios —dice Egisto en *Electra*— está el que despiezan bien un toro y sujetan a los caballos» (E. *El*. 815-818, trad. J. L. Calvo). Todo este contexto era más que suficiente para imprimir una fuerte connotación política y religiosa al gesto ritual del vuelco de la mesa. Pero hay un detalle muy importante. La mesa que se volcaba no era solamente la de los excesos de los aristócratas tesalios y sus aliados de la tiranía ateniense, era la mesa del banquete en la que se consumía la carne de los sacrificios del Apolo de la Ganancia; era, por tanto, la mesa del banquete que se celebraba en honor del propio Apolo. En el gesto ritual del vuelco de la mesa, el Apolo de las Purificaciones estaba volcando su propia mesa (para esta reconstrucción de la segunda capa del ritual, cf. Hernández Castro, 2019c: 226-232).

La ciudad de Delfos siempre fue conocida por la avidez con la que sus habitantes desenfundaban sus cuchillos cada vez que una víctima se acercaba a sus altares por el privilegio que el dios les había concedido en el reparto de la carne de los sacrificios. Pero a partir del movimiento de reforma que se impuso en Delfos empezaron a circular historias en las que el dios mostraba su rechazo por los que intentaban comprar su favor a base de grandes sacrificios. Porfirio nos ha transmitido tres de ellas (*Abst*. 2.15-16), una de las cuales está protagonizada por un noble tesalio, y otra por los tiranos de Sicilia que vencieron a los cartagineses. Se refería a Gelón de Gela y Siracusa y Terón de

[11] ὀξύπεινοι Antiphanes (fr. 249 Kassel-Austin [=Ath. 47b]), εὐτράπεζοι Eriphus (fr. 6 Kassel-Austin), πολυφάγοι Mnesimachus (fr. 8 Kassel-Austin). Cf. Ar. (fr. 507 Kassel-Austin), Critias (frs. 88 B 31, 33 DK). Tesalia mercado de carne, cf. Plu. *Moralia* 193e. Cf. Mili (2015: 259-268). Wecowski (2014: 99, 306-308).

Akragas, el último de los cuales construyó para celebrar su victoria uno de los templos más imponentes que se levantaron en todo el occidente griego: el templo de Zeus Olímpico. Terón hizo levantar frente a este templó un altar «gigantesco» (en palabras de D. Mertens, cf. 2006: 265), donde debían celebrarse las hecatombes más impresionantes que un griego tuviera la oportunidad de presenciar en la Magna Grecia. En las historias de Porfirio siempre se contrastaba la desmesura de estos grandes sacrificios con la piedad con la que otras personas de origen humilde ofrecían al dios lo que tenían a su alcance, a veces, unos simples puñados de harina. Tanto el blanco de sus críticas como el objeto de sus encomios delatan con claridad que estas historias tuvieron su origen en la reforma política y religiosa que la presencia de los atenienses impuso en el santuario de Apolo en Delfos, y estas connotaciones políticas y religiosas constituyen un argumento de primer orden para interpretar la crítica de Empédocles a los grandes sacrificios en el contexto político de la crítica de la democracia a los grandes sacrificios y hecatombes que las tiranías y los tesalios hicieron célebres en la Antigüedad (cf. Hernández Castro, 2019d: 136-142).

De acuerdo a la descripción de Plutarco y los detalles que encontramos en otras fuentes, después del vuelco de la mesa, el *koros amphitalés* y su comitiva abandonaban el santuario y se daba inicio a la procesión que les conduciría hasta el valle de Tempe, atravesando los territorios de varios pueblos del norte de Grecia hasta adentrase en el corazón de Tesalia. Esta procesión, según el relato que contaban los teólogos de Delfos, representaba el exilio o la fuga (φυγή), la servidumbre (λατρεία) y las purificaciones (καθαρμοί) de Apolo. El asesinato o el crimen sangriento (φόνος) de la serpiente hizo caer sobre el dios una gran culpa (ἄγος) y desvergüenza (τόλμημα), y una mancha (μίασμα) inolvidable (ἄληστος) y antigua (παλαιός) que se verá obligado a expiar con la servidumbre y los ritos de purificación en el valle de Tempe (Plu. *De defect. orac.* 418A-C; *Quaest. Graec.* 293C). Esta servidumbre a la que aludían los teólogos de Delfos tenía que tratarse de la que Apolo cumplió para el rey Admeto de Feras, por cuyo territorio pasaba la procesión, y que según otras versiones del relato fue causada por el asesinato de los cíclopes a manos de Apolo (Hes. fr. 51-52 y 54 a-c Merkelbach-West; E. *Alc*. 1-7; Pherecyd. *FGrH* 3 F 5a; pero también, por la muerte de la serpiente, cf. Anaxandr.Hist. *FGrH* 404 F 5). Los ritos de purificación se celebraban junto al río Peneo en el valle de Tempe, según se contaba que había hecho el propio Apolo, quien después de purificarse, se coronó (στεφανόω) con el laurel de un árbol sagrado, cogió una rama con su mano derecha, e inició su regreso a Delfos para tomar posesión del oráculo. El *koros amphithalés* representaba ritualmente todos estos pasos del dios, y los miembros de la procesión recogían el laurel con el que se elaboraban las coronas que se entregarían a los vencedores de los Juegos Píticos. Todavía conocemos un detalle más. El *koros*, siguiendo en esto también las acciones de Apolo, mantenía un ayuno que solo rompía a su regreso del valle de Tempe, en concreto, al llegar a la pequeña población de Deipnias, a poca distancia de Larisa. Esto ha sorprendido a los especialistas, que se han preguntado por qué la procesión no celebraba un episodio tan importante como la ruptura del ayuno de Apolo en una ciudad con mucha más entidad como la cercana Larisa. Para los que celebraban al Apolo de las Purificaciones la respuesta era evidente. Larisa era la capital de los tesalios y del culto al Apolo de la Ganancia. El motivo del ayuno del dios apuntaba directamente a la línea de flotación de los banquetes y las hecatombes perfectas con las que los tesalios rendían culto a Apolo. Sin duda, los tesalios tuvieron que seguir celebrando la procesión que los delfios enviaban cada ocho años al valle de Tempe, pero es muy probable que durante bastante tiempo se resistieran a interpretarla como una representación de la búsqueda de las purificaciones de Apolo. Para ellos, debió seguir representando una celebración de la victoria de Apolo contra la

serpiente y de la deuda que el Apolo de Delfos había contraído con el Apolo de la Ganancia de los tesalios (cf. Hernández Castro, 2019c: 229-231).

Solo una cosa más. Aunque los manuscritos dicen Σεπτήριον, G. N. Bernardakis introdujo la corrección Στεπτήριον (añadiendo la letra tau), que ahora es rechazada por la mayoría de los especialistas, pero que al principio fue aceptada por autores del relieve de J. E. Harrison, M. P. Nilsson o L. R. Farnell. Como señaló J. Fontenrose, no hay ninguna razón de peso para corregir a los manuscritos (1959/1980: 454 n.19). Pero además, el *Lexicón* de Hesiquio recoge las acepciones de καθαρμός (purificación) y ἔκθυσις (expiación) para la entrada σεπτηία, lo que conviene al carácter purificador del festival del Septerion, cuyo nombre aludiría, como propuso W. Burkert, al «temor reverencial» (el σέβας) (1977/1985: 272-273) que los griegos sentían por las cosas sagradas, el mismo que tuvo que sentir Apolo cuando comprendió la naturaleza de su desmesura, y el que solidariamente deberían sentir los que participaban de la experiencia religiosa del festival. Sin embargo, la propuesta de Στεπτήριον tenía una poderosa razón de ser en el hecho de que esta expresión se pueda traducir como el festival de la coronación o de las guirnaldas, algo que parece ajustársele como un guante a un festival en el que uno de sus motivos principales era la coronación de Apolo en el valle de Tempe. Entre una expresión y otra solo media la letra tau, y no deja de ser llamativo el modo en el que cada una de ellas parece hacerse eco de una de las capas del ritual. En mi opinión, creo que esto podría deberse a que el nombre del festival evolucionó de un lugar a otro siguiendo los cambios del ritual. Resulta verosímil plantear que el festival comenzó siendo conocido como el festival de la coronación de Apolo, hasta que los partidiarios de la reforma modificaron este nombre con un cambio apenas perceptible pero con profundas implicaciones políticas y religiosas. Solo con omitir una letra el festival de la coronación de Apolo (Στεπτήριον) pasó a convertirse en el festival que celebraba su purificación (Σεπτήριον). La marcha triunfal de Apolo dejó de ser invocada cuando el dios de las Purificaciones reveló su terrible turbación ante su propia desmesura y ante la mancha del crimen al que le había arrastrado su implacable ansiedad por las hecatombes perfectas.

3. El saludo de Apolo

Fr. 31 B 112 DK[12]:

ὦ φίλοι, οἳ μέγα ἄστυ κάτα ξανθοῦ Ἀκράγαντος
ναίετ’ ἀν’ ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,
(ξείνων αἰδοῖοι λιμένες κακότητος ἄπειροι),
χαίρετ’· ἐγὼ δ’ ὑμῖν θεός ἄμβροτος οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικεν,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις·
πᾶσι δ’ἅμ’ εὖτ’ ἂν ἵκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα,
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί, σεβίζομαι· οἱ δ’ ἅμ’ ἕπονται
μυρίοι ἐξερέοντες ὅπῃ πρὸς κέρδος ἀταρπός,
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ’ ἐπὶ νούσων
παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηκέα βάξιν,
δηρόν δὴ χαλεπῇσι πεπαρμένοι <ἀμφ’ ὀδύνῃσιν>[13].

[12] La numeración de los fragmentos de Empédocles, según la edición de Diels y Kranz (1903/1960) y Martin y Primavesi (1999). El texto griego, según la edición de Wright (1981), con las correcciones que se indican en el aparato crítico. He seguido la traducción de Bernabé (1988/2008), con las modificaciones que se desprenden de las correcciones a la edición de Wright y las opciones de interpretación que se sostienen en este trabajo.

Amigos, que en la gran urbe a orillas del rubio Akragas
moráis en las cumbres de la ciudad, cuidadosos de buenas acciones
—para los extranjeros, abrigo hospitalario, ignorantes de la maldad—,
salve. Yo, un dios inmortal entre vosotros, que no mortal,
voy y vengo, entre todos honrado al parecer,
y ceñido con cintas y floridas coronas.
Por todos, cuando llego a las prósperas ciudades
—por hombres y mujeres— me veo reverenciado. Y me siguen
a millares, para tratar de averiguar dónde se halla el camino de la ganancia;
por consultar oráculos lo unos; otros, contra los males
de toda condición tratan de oír una respuesta que los cure,
pues largo tiempo ya se hallan transidos por acerbos dolores.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

A pesar de que prácticamente todos los autores que han examinado este fragmento han tenido en la punta de la lengua el nombre de Apolo, ninguno de ellos ha sido capaz de pronunciarlo por el enorme peso que los estudios modernos le han dado a la tradición de que el narrador del fragmento es Empédocles. J. Bollack casi lo deja escapar: «el emisario de la divinidad brilla en todas partes como un astro, como un Apolo solar entre los hombres» (2003: 56). Pero solo para dar marcha atrás, porque en realidad, no se trataría de Apolo, sino del estatuto apolíneo que Empédocles habría adquirido junto a sus «amigos» al ser reconocido por la comunidad como un dios entre los hombres (2003: 54). Sin embargo, todas las señales estaban a la vista. La más evidente, la declaración del narrador de que los hombres y las mujeres lo siguen a millares para consultar oráculos y curar sus enfermedades. Pero igual de obvia debería haber resultado la declaración de su naturaleza divina. Es un anacronismo considerar que a mediados del siglo V a.C. Empédocles o cualquier otra persona hubiera podido dedicarse a recorrer las ciudades de Grecia presentándose a sí mismo como un «dios inmortal». La baza del orfismo tampoco puede ayudarnos, porque ni siquiera los órficos se atrevían a presentarse como dioses en esta vida. La solución de N. van der Ben constituye un buen compromiso (1975: 22), pero el narrador no dice de sí mismo que los hombres y las mujeres lo adoren *como* si fuera un dios, sino que es un dios inmortal que es adorado por los hombres y las mujeres. El sentido del texto es claro, y atribuirle un sentido figurado solo responde a la necesidad de salvar a Empédocles del ridículo de presentarse a sí mismo con las ínfulas de un Menécrates de Siracusa.

J. Bollack tocó con la yema de los dedos otro argumento importante. En el texto de Empédocles se distingue con precisión entre los «amigos» del narrador y los hombres y las mujeres que lo siguen a millares. Para Bollack, estos amigos eran el círculo de iniciados que habían alcanzado junto a Empédocles el estatuto de dioses (2003: 54-57). Pero la lectura del texto no deja dudas de que estos amigos a los que saluda el narrador son los otros dioses, como se puede desprender del «vosotros» (ὑμῖν) que incluye en su declaración («yo, un dios inmortal entre vosotros»), y sobre todo, como se desprende del hecho de que estos amigos vivieran en lo más alto de la ciudad (ἄκρα πόλεος), es decir, en la Acrópolis de Akragas, que se encontraba precisamente sobre el Peñasco Atenea que se alzaba a orillas del río con el mismo nombre (fig. 1, puntos 22 y 2). Bollack se dio cuenta también de que el μελεδήμονες del segundo verso, *cuidadosos* de buenas acciones, hacía un juego fonético con la palabra δαίμονες, es decir, dioses

[13] 112.7: τοῖσιν ἄμ’ ἂν Wright : πᾶσι δ’ἄμ’ εὖτ’ ἂν conjetura Wright, Bernabé.

(2003: 54). Los amigos del narrador, por tanto, son los dioses que están en la Acrópolis de Akragas, dedicando su tiempo al cuidado de buenas acciones.

La conexión con el Apolo del festival del Septerion puede ser establecida por tres vías distintas. En primer lugar, por la mención a las cintas (ταινίαις) y floridas coronas (στέφεσίν τε θαλείοις) que ciñen la cabeza del narrador (fr. 112.6), una alusión clara a la coronación (στεφανόω) de Apolo en el valle de Tempe. En segundo lugar, por la mención a la adoración reverencial (σεβίζω) que el narrador inspira cuando llega a las prósperas ciudades (fr. 112.8), que es una alusión al «temor reverencial» (σέβας) que inspira el Apolo del festival de Septerion (recordemos que Σεπτήριον podría traducirse como el festival del «temor reverencial»). Y en tercer lugar, por la mención al camino de la ganancia (κέρδος ἀταρπός) que la gente trata de encontrar cuando sigue al narrador (fr. 112.9), que es una alusión al epíteto *kerdos* del Apolo de los tesalios, y cuya primera relación explícita con el Apolo de Delfos habíamos encontrado en el pasaje de Licofrón (siglo III a.C.). El verso de Empédocles, por tanto, resulta crucial para confirmar la huella del Apolo *Kerdoos* de los tesalios en el Apolo de santuario de Delfos, que también se puede adivinar en la fórmula más habitual con la que se realizaban las consultas al oráculo: «¿Es mejor y más ventajoso (λῷον καὶ ἄμεινον) para mí realizar X o Y?» (Fontenrose, 1978: 35-41).

En resumen, el narrador de este fragmento es un dios que saluda a los otros dioses que habitan en la Acrópolis de Akragas, que va ceñido con cintas y floridas coronas, que es reverenciado por los hombres y las mujeres de las ciudades a las que visita, y que es perseguido por las multitudes que tratan de averiguar cuál es el camino de la ganancia, o consultar un oráculo, o encontrar un remedio para sus enfermedades. El narrador de este fragmento solo puede ser Apolo. Pero hay otro detalle importante. El hecho de que los dos primeros versos lo emplacen en la ciudad de Empédocles revela que el poema fue compuesto para ser interpretado durante el transcurso de un festival que se celebraba en Akragas. Este festival debía reproducir el esquema de mito y ritual del Septerion, y por tanto, llevar la huella de las reformas que se introdujeron en el ritual después de la llegada de los Alcmeónidas a Delfos. La introducción del tema de las purificaciones, como he tenido ocasión de comentar, tenía profundas connotaciones políticas y religiosas, y estas connotaciones se corresponden tanto con los cambios políticos que sufrió Akragas después de la caída de la tiranía, como con los testimonios antiguos que le atribuyen a Empédocles inclinaciones populares y un papel destacado en la institución de la democracia (cf. 31 A1 DK [=D.L. VIII.64, *FHG* 214 fr. 88a]; D.L. VIII.66; D.L. VIII.63 [=Arist. *Fr*. 66])[14]. El estilo de vida de un cantor de himnos, que estuviera especialmente vinculado a la sabiduría que irradiaba de Delfos, y a los templos y zonas sagradas que el santuario de Apolo en Delfos esparció por toda la Magna Grecia (que actuaban, según la afortunada expresión de S. Mazzarino, como verdaderas *succursali* del dios de la rama de laurel, cf. Mazzarino, 1947: 181), es consistente con el estilo de vida de un reformador político (cf. Hernández Castro, 2019a: 138-142). Solón también utilizó la poesía para difundir su programa de reformas. Y Gelón, el tirano de Gela y Siracusa, es un buen ejemplo (aunque políticamente opuesto) del modo en el que para los griegos el desempeño de un cargo religioso podía servir para catapultar una carrera política (Gelón provenía de una familia de conocidos sacerdotes de Deméter y Perséfone, cf. Hdt. 7.153).

[14] Dificultades de la lectura democrática, en Asheri (1992: 95-111). A favor: Kirk y Raven (1957: 321), Guthrie (1965: 131), Capizzi (1982: 369-378), Inwood (2001: 7), Palumbo (2008: 139-142). E. W. Robinson asume que en Akragas se instituyó la democracia a la caída de la tiranía (1997: 78-80). Cf. Fischer-Hansen, Nielsen, y Ampolo (2004: 186-189), Hernández Castro (2019e: 140-142).

Los teólogos de Delfos que menciona Plutarco a propósito del Septerion eran con toda probabilidad un colegio de funcionarios del santuario encargados de custodiar los relatos que la tradición asociaba con los templos, divinidades y ritos sagrados. Tenemos noticias de la existencia de estos *theologoi* en época imperial en Esmirna, Éfeso y Pérgamo, que normalmente encontramos asociada a la existencia de otros cargos con una función similar llamados *hymnodoi* (ὑμνῳδοί), es decir, cantores de himnos (Picard, 1922: 249-257; Chlup, 2000: 144-145; Burrell, 2004: 43-44, 66, 346-349; Harland, 2006: 40-43). Los primeros, interpretaban sus relatos en prosa, y los segundos, como indica su nombre, entonando himnos. Es probable que los *theologoi* surgieran en época tardía, pero la aparición de *hymnodoi* asociados a los templos y santuarios debe ser mucho anterior. Su origen tiene que estar relacionado con los himnos que cantaban los coros (cf. A. *A.* 990, E. *HF* 394), y es altamente significativo que Eurípides retrate al propio Apolo sentado en el ombligo (ὀμφαλός) de la tierra y cantando himnos (ὑμνῳδεῖ) para los mortales (E. *Io*. 5-6). Gracias a las recientes investigaciones de A. Jacquemin y D. Laroche se ha podido establecer que una de las exedras del ágora de Delfos alojaba un gran monumento con un enorme trípode de seis metros de altura y un gran *omphalos* en la base (2014: 731-739). Es muy probable que los peanes que se interpretaban durante el festival del Septerion, y los coros de jóvenes alrededor del trípode de los que hablaba el peán de Alceo, se celebraran en este lugar del santuario, situado bajo la terraza del templo (Hernández Castro, 2019c: 177-179). Todo esto debería contribuir a arrojar una luz nueva sobre el marcado carácter hímnico que varios autores han encontrado en los versos de Empédocles (Wright, 1981: 159; Nagy, 2006: 51-62; Santaniello, 2012: 301-313), un carácter que no debería ser objeto de discusión a partir del momento en que es el propio narrador del poema el que se refiere a los cantos que está recitando con la palabra «himnos» (ὕμνοι) (fr. 35.1). En otra ocasión, el narrador alude a los *hymnopoloi* (ὑμνοπόλοι) (fr. 146.1), una palabra que debía identificar a la actividad de Empédocles, y que resulta fácil de asimilar a los *hymnodoi* (ὑμνῳδοί) que debieron surgir en torno a los peanes dedicados a Apolo que se interpretaban en el santuario de Delfos.

El fragmento 112 es uno de los tres únicos casos que nuestras fuentes atribuyen explícitamente a las *Purificaciones*. La identificación del narrador de este fragmento con Apolo no hace más que confirmar las evidencias de las que ya disponíamos acerca de la implantación del culto a esta divinidad en Akragas y de la conexión de los acragantinos con el santuario de Apolo en Delfos (Lane, 2009: 164-165; Adornato, 2011: 103-120). La tiranía de Terón estuvo fuertemente asociada con la construcción del monumental templo de Zeus Olímpico que se levantó en la zona sagrada del Valle de los Templos y con las impresionantes hecatombes que debían celebrarse en el altar que estaba a cincuenta metros de su fachada oriental (De Miro, 1994: 29-30. Cf. Hernández Castro, 2019d: 137-142). El ambicioso programa de construcción que auspició Terón en torno a este templo y a otros espacios sagrados relacionados con las divinidades ctónicas se vio súbitamente interrumpido con la caída de la tiranía, algo que los arqueólogos han atribuido a razones políticas y no económicas, dado que los acragantinos siguieron construyendo templos. Simplemente, la ciudad se mostró reacia a continuar con los proyectos del tirano (De Miro, 1994: 29-30; Greco, 2007: 200-201). En este contexto cultural, político y religioso, tiene mucho sentido la irrupción de una obra como la de Empédocles, cuya puesta en escena debió tener un peso importante en la institución del nuevo relato de legitimación política y religiosa de la democracia de Akragas. Los acragantinos estaban siguiendo los pasos de los atenienses, que siempre buscaron la fuente de legitimación de su democracia en el santuario de Apolo en Delfos (Bowden, 2005: 95-100), en cuyos mitos y rituales inscribieron el programa político de

sus reformas. Muy especialmente, esta impronta se puede percibir en el Apolo de las Purificaciones, y en la incorporación al Septerion del gesto ritual del vuelco de la mesa, un gesto con el que el dios mostraba su desprecio a la opulencia y la desmesura de la que hacían gala los aristócratas y los tiranos. El vuelco de la mesa era el gesto ritual del vuelco político de la democracia.

El narrador del poema vuelve a referirse a los «amigos» en el fr. 114, una vez más, en un contexto en el que tanto él como sus amigos aparecen disociados de los hombres a los que sus palabras les resultan ingratas. En el fr.113.2 el narrador afirma hallarse «por encima de los hombres mortales, perecederos de mil formas» (Apolo es el «Dios de la lejanía», como apreciaron W. F. Otto [1929/1956: 77] y W. Burkert [1977/1985: 148]). En el fr. 124 alude en tercera persona a la estirpe de los mortales («¡Ay de vosotros, miserable raza de los mortales, malhadada! / ¡De qué disputas y gemidos procedéis!» (trad. A. Bernabé). Y lo mismo puede decirse de los fragmentos 2.1-9, 3.4, 8.4, 9.5 y 110.6. Ya he comentado que el narrador describe sus cantos con la palabra «himnos», pero su contenido, en general, es presentado como un «discurso» (λόγος) o un «relato» (μῦθος), y en dos lugares concretos, como un «buen discurso sobre los dioses felices» (fr. 131.3) y un «relato de origen divino» (fr. 23.11).

4. La musa Calíope y la topografía de los Καθαρμοὶ

Muy importantes para la tesis del narrador-Apolo resultan los fragmentos 3 y 131 en los que el narrador invoca a la musa Calíope.

Fr. 3.1-5:

ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
ἐκ δ’ ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγήν.
καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,
πέμπε παρ’ Εὐσεβίης ἐλάουσ’ εὐήνιον ἅρμα·

Alejad, pues, dioses, de mi lengua la locura de esa gente
y encauzad por mi boca piadosa un puro hontanar.
Y a ti, virgen de la memoria fértil, Musa de albos brazos,
te suplico; lo que es lícito que oigan los seres de un día,
envíamelo, conduciendo desde las moradas de la Piedad el carro dócil a la [rienda.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

Fr. 131:

εἰ γὰρ ἐφημερίων ἕνεκεν τινός, ἄμβροτε Μοῦσα,
ἡμετέρας μελέτας <ἄδε τοι> διὰ φροντίδος ἐλθεῖν,
εὐχομένῳ νῦν αὖτα παρίστασο, Καλλιόπεια,
ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι.

Así pues, si a instancias de alguno de los seres de un día, Musa inmortal,
tuviste a bien que nuestros cuidados hollaran tu interés,
ahora, una vez más, Calíope, atiende una plegaria,
mientras intento exponer un buen discurso sobre los dioses felices.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

Lo primero que conviene evitar es la confusión que pueden provocar los dos primeros versos del fr. 131, que no deben ser interpretados como si los seres efímeros que se mencionan en el primer verso fueran los mismos seres por cuyos cuidados el narrador solicita la intercesión de la musa. El narrador, una vez más, habla de los mortales en tercera persona, y lo que pretende es interceder por ellos («si a instancias de alguno de los seres de un día») apelando a la deferencia que la Musa debería sentir por los seres que se dedican a los cuidados. Estos cuidados, «nuestros cuidados» (ἡμετέρας μελέτας), son precisamente las buenas acciones a las que dedican su tiempo los dioses cuidadosos (μελεδήμονες) del fr. 112.2., unos dioses a los que el narrador apela también en el fr. 3.1 para que le ayuden a alejar de su lengua la locura de la gente, de manera que su boca piadosa pueda convertirse en un puro hontanar. La contraposición entre la pureza (καθαρός) y la locura (μανία) volverá a aparecer en el fr. 115, y es propia del Apolo de las Purificaciones. También es propio del Apolo de Delfos la exposición de lo que es lícito (θέμις), como ya nos encontramos en el peán de Alceo, en el que el dios es enviado a Delfos para exponer a los griegos la justicia (δίκη) y lo que es lícito (Him. *Or*. 48.10-11[=Alc. fr. 307c PMG]).

La relación de Apolo con la musa Calíope cuenta con un apoyo aplastante en las fuentes y la iconografía, también en el área de Akragas y durante la época de Empédocles. En este sentido, resultan de gran interés las dos jarras áticas de figuras rojas atribuidas al pintor Shuválov (activo en la segunda mitad del siglo V a.C.) encontradas en la necrópolis de Vassallaggi (una población colonizada por los acragantinos en el siglo VI a.C.) con los números de inventario 9236 y 1506. La primera (Museo di Gela) muestra a Apolo de pie, coronado de laurel, con una rama de laurel en su mano derecha, y con el brazo izquierdo tendido hacia una figura femenina que le ofrece una lira. No hay duda de que esta última representa a Calíope, por su correspondencia con las figuras de otras dos jarras en las que la musa aparece claramente identificada en la inscripción (una de ellas encontrada en Gela, cf. Martelli, 1968: 16). Lo mismo podemos decir de la figura femenina de la segunda jarra de Vassallaggi (fig. 2; 1506, Museo Archeologico Regionale «Pietro Griffo» di Agrigento). En este caso, Apolo está sentado, coronado de laurel, sujetando la rama con su mano izquierda, y tendiendo el brazo derecho hacia la lira que le ofrece la musa Calíope (cf. Martelli, 1968: 16-18, figs. V-VI; y Bellia, 2003: 116-118, fig. V. 1506). Apolo es, más que ningún otro, el dios que invoca a la musa Calíope, lo que convierte a los fragmentos 3 y 131 en otro poderoso argumento para la tesis de que el narrador del poema de Empédocles es Apolo.

En el fragmento 3.5, el dios le pide a la musa que le haga llegar estas cosas que son lícitas para los oídos de los seres efímeros, «conduciendo desde las moradas de la Piedad el carro dócil a la rienda». Esto es importante, porque constituye otro detalle que seguramente formaba parte de la puesta en escena del ritual. En el fragmento 112 Apolo saluda a los dioses que moran en la Acrópolis de la ciudad, a orillas del rubio Akragas. Es obvio que se trata de un reencuentro, que el dios viene de alguna parte. El hecho de que ahora le pida a la musa que se le acerque desde las moradas de la Piedad (εὐσεβίης) se corresponde con una topografía del ritual en la que se pusiera en escena la entrada del dios a la ciudad de Akragas, porque estas moradas de la Piedad en las que habita la Musa tienen que ser las moradas de los dioses que se encontraban en la Acrópolis de Akragas. No obstante, conviene tener en cuenta que a lo largo del siglo V a.C. el espacio sagrado de la Acrópolis que se encontraba sobre el Peñasco Atenea se extendió de una forma impresionante por una cresta paralela al mar que hoy conocemos como el Valle de los Templos (fig. 1, punto 12). Por consiguiente, aunque el fragmento 112 alude con

claridad al espacio sagrado de la Acrópolis (en lo alto de la ciudad, y flanqueado por el río Akragas), las moradas de la Piedad también debían incluir al lienzo monumental de templos que se alzaba sobre el valle que se extendía al sur de la ciudad.

¿Pero de dónde viene Apolo? Es decir, ¿cuál era el origen de la procesión de las Purificaciones que llegaba a Akragas? Seguramente, de Gela, la ciudad madre de los acragantinos. La ciudad de Empédocles fue fundada por los gelenses (con algunas aportaciones de población rodia) en el 580 a.C., y sería bastante verosímil que ambas poblaciones siguieran conectadas a través de la celebración de algunos ritos y festivales. Sabemos por Diodoro Sículo que los gelenses levantaron a las afueras de su ciudad una colosal estatua de bronce de Apolo siguiendo el consejo del oráculo (D.S. 13.108.4). Aunque la estatua ya había desaparecido en los tiempos de Diodoro Sículo, la noticia de su existencia es un fuerte indicio de que los gelenses tuvieron un santuario extraurbano o un *témenos* o zona sagrada dedicado a Apolo (Lane, 2009: 163). Más adelante, veremos que hay otros argumentos de peso a favor de la candidatura de Gela. Pero incluso antes de entrar en ellos, los vínculos culturales, identitarios, religiosos y políticos que existían entre las dos ciudades son suficentes para considerar que la metrópolis de los acragantinos es la mejor opción para situar el origen de la procesión de las Purificaciones de Apolo (para estos vínculos, cf. Fiorentini, 1992: 121-131; Adornato, 2011: 31-46; Malkin, 2011: 65-118).

Esta procesión, de acuerdo al esquema ritual del Septerion, debía estar encabezada por un *koros* (κόρος) o *architheoros* (ἀρχιθέωρος), un joven que representara a Apolo, «ceñido con cintas y floridas coronas» (fr. 112.6), y acompañado por una comitiva de ramas de laurel. La entrada en Akragas del Apolo del fragmento 112 es una entrada triunfal. Ya está coronado, lo que significa que acaba de dejar atrás los ritos de purificación. ¿Pero dónde pudieron celebrarse estos ritos? El lugar más indicado para ello se encuentra unos setecientos treinta metros al sureste de la Puerta del Emporion, en un *témenos* o zona sagrada que los arqueólogos descubrieron durante la excavaciones del santuario de Asclepio que los acrantinos construyeron a las afueras de la ciudad (fig. 1, puntos 3 y 4; y figs. 9-11). El santuario está datado en la segunda mitad del siglo IV a.C., pero por algunos restos que se han encontrado en el ángulo noreste del recinto los arqueólogos han podido establecer que se construyó sobre una zona sagrada anterior, cuya actividad se remonta a finales del siglo VI a.C. Sus descubridores no tienen dudas de que se trataba de un *témenos* dedicado a Apolo, ya que la evolución de los santuarios de Asclepio a partir de otros templos o zonas sagradas de Apolo era algo habitual en Grecia (De Miro, 2003: 73-75; Calì, 2009: 164). Estos restos se encuentran a tan solo unas decenas de metros del cauce del río Akragas (del que seguramente fluía un arroyo que lo conectaba con el santuario, cf. De Miro, 2003: 73, cf. figs. 9-11), y su emplazamiento resulta el más idóneo para una procesión que viniera por el camino de Gela y tuviera que realizar unos ritos de Purificación en un lugar que estuviera próximo a una de las principales entradas de la ciudad (fig. 1, punto 1, 2 y 3). Desde la investigación de G. Tripodi (2003: 685-691) se sabe que la Puerta IV o del Emporion se encontraba más al este de la entrada que en la actualidad es conocida como Puerta Áurea (en realidad, resultado de una intervención de época binzantina, cf. Fiorentini, 2009: 36-37; Adornato, 2011: 109) (fig. 1, puntos 6 y 15). Esta nueva localización ha permitido constatar que uno de los *stenepos* o vías que pasaba junto al ágora inferior[15] de la ciudad conectaba en línea recta con el *témenos* de Apolo y el *Asklepieion* mediante una prolongación que atrevasaba la Puerta del Emporion (fig. 1, puntos 8, 6 y 5). Había

[15] Akragas tenía un ágora inferior, junto a la terraza del templo A (Apolo) y la Puerta IV, y otra superior, ubicada en la zona de la Colina de San Nicola, cerca del *ekklesiasterion*. En adelante, siempre que me refiera al «ágora», deberá entenderse el ágora inferior. Cf. De Miro (1994: 46).

unos novecientos metros de distancia entre el ágora y el *témenos* de Apolo, y lo más probable es que fuera aquí, en el ágora, donde se interpretaran los peanes del festival, dado que este era el lugar donde se interpretaban en el festival del Septerion (Hernández Castro, 2019c: 177-179). En Delfos, el ágora estaba situada a los pies de la terraza del templo de Apolo (en la explanada conocida como *l'Aire*, cf. Jacquemin y Laroche, 2014: 744-753), y esta distribución se daba también en el caso de Akragas, como hemos podido conocer gracias a una reciente investigación de G. Adornato, en la que se aportan sólidos argumentos para la identificación de Apolo como la divinidad a la que estaba dedicado el templo A que se levantaba sobre la cresta del Valle junto al ágora inferior de Akragas (hasta ahora, se pensaba que este templo estaba dedicado a Herakles, cf. Adornato, 2011: 103-120) (fig. 1, punto 7). El diseño del templo A presenta grandes analogías con el que los Alcmeónidas construyeron en el santuario de Apolo en Delfos (De Waele, 1968: 150-151, 1980: 180-241; Adornato, 2011: 106 n15). Es posible que a la hora de buscar un emplazamiento para el templo de Apolo los acragantinos intentaran reproducir el paisaje monumental de la morada que el dios tenía en Delfos. Pero en este caso también resulta posible que se esforzaran igualmente por reproducir el paisaje de sus mitos y rituales. La interpretación de los peanes en el ágora de Akragas, a los pies de la terraza del templo de Apolo, y para celebrar la llegada de la procesión que representaba el final del exilio de Apolo, debía constituir una evocación espectacular de los ritos sagrados que se celebraban cada ocho años en el santuario de Delfos. Los intérpretes de los peanes, si querían saludar a los dioses, o solicitar la inspiración de la Musa, solo tendrían que indicar con un gesto de la cabeza o de la mano la dirección de la Acrópolis o de la zona sagrada del Valle de los Templos para que todos los asistentes al ritual pudiesen experimentar la presencia de los dioses o la llegada de la inspiración de la Musa.

En la procesión que se realizaba en el festival del Septerion el dios se purificaba en el valle de Tempe con las aguas del río Peneo y con el laurel de un árbol sagrado, con cuyas hojas se coronaba, y del que arrancaba una rama que llevaría en la mano durante todo su viaje de regreso a Delfos (Ael. *VH* 3.1). Gracias a una minuciosa investigación paleobotánica de los registros del polen realizada por el *Dipartimento di Biologia Vegetale* de la Universidad de Turín, hemos podido saber que una de las especies mejor representadas en el bosque sagrado que ocupaba el lado este del santuario de Asclepio (el más cercano al río Akragas) era precisamente el laurel (Meli, 2009: 177)[16]. Esta importante relación que los acragantinos establecieron entre el río Akragas y el Apolo de las Purificaciones de Delfos está también acreditada por una ofrenda que realizaron al santuario de Delfos de la que nos ha llegado una noticia a través de Claudio Eliano: una estatua crisoelefantina en la que el río Akragas estaba representado con la forma de un muchacho en la flor de su juventud (παιδὶ ὡραίῳ) (*VH* 2.33, cf. Jacquemin, 1999: 71, 308 nº 9)[17]. El *témenos* de Apolo, por consiguiente, tenía todo lo necesario para que el

[16] También el Pino (*Pinus*), el roble (*Quercus*), el olivo (*Olea*) y el taray (*Tamarix*).

[17] La forma más extendida en la que el río Akragas aparece representado en las acuñaciones es un cangrejo. En varias series del primer período (Plate 20. R189 [275.1], R187 [283.4], R178 [259.49], R198 [294.1] Westermark) este símbolo aparece acompañado por la cabeza de una divinidad joven, pero como ha demostrado el estudio de U. Westermark, al menos en tres de ellas se trata de una divinidad femenina (cf. Westermark, 2018: 54-55). La representación de un joven o de la cabeza de un joven junto al símbolo del cangrejo o en lugar de él es más clara en series más tardías, pero es objeto de discusión si esta imagen representa al río Akragas o a una divinidad que lo acompaña. Westermark ha argumentado convincentemente que en la mayor parte de los casos no se trata de que la representación con forma de cangrejo del río Akragas fuera reemplazada por una representación con forma humana, sino de que la representación del río Akragas fue acompañada o reemplazada por una representación del dios Apolo (2018: 30-36). Esta asociación entre el cangrejo y Apolo o el trípode se repite en varias series de otras

koros que encabezaba la procesión pudiera reproducir los ritos de Purificación que se celebraban en el valle de Tempe, y tenía también el mejor emplazamiento para que una vez que concluyeran estos ritos pudiera realizar su entrada triunfal en Akragas. El *koros* y su comitiva solo tenían que dirigirse en línea recta a la Puerta del Emporion, y nada más cruzarla se encontrarían a su izquierda con el templo de Apolo y justo enfrente con la gran explanada del ágora, que debía estar abarrotada por una multitud que aguardaba con expectación la llegada de la procesión y el espectáculo de la representación de los peanes (la distancia entre el ágora y el *témenos* de Apolo era de unos novecientos metros). Sin embargo, el himno de Empédocles era una obra mucho más elaborada que los peanes que se recitaban durante el festival del Septerion[18]. Y bastante más larga. Es posible que para esta ocasión (o a partir de ella) la interpretación se trasladara a otro escenario. Un escenario con gradas.

5. El *ekklesiasterion* de Akragas

A principios de los años sesenta los arqueólogos desenterraron una construcción monumental en la colina de San Nicola que ha sido identificada como un *ekklesiasterion* (figs. 3-8). Se trata de un monumento muy singular, cuya estructura circular solo tiene paralelo en la Magna Grecia con otras edificaciones que se encontraron posteriormente en las ciudades de Metaponto y Posidonia. Al principio, el *ekklesiasterion* de Akragas fue datado en el siglo III a.C. (De Miro, 1963: 57-63, 1967: 164-168), pero su estrecha relación arquitectónica con los de Metaponto (siglo VI-V a.C.) y Posidonia (tercera década del siglo V a.C.) ha llevado a los arqueólogos a elevar su datación a mediados del siglo V a.C. (Longo, 2002: 251; Mertens, 2006: 318; Greco, 2007: 208). B. D. Wescoat relacionó la estructura de estos monumentos con otra similar que pertenecía al santuario de los Grandes Dioses de Samotracia y que es conocida con el nombre de Círculo Teatral (2012: 66-113). Resulta especialmente meritorio el hecho de que Wescoat publicara los resultados de su investigación antes de que Jacquemin y Laroche dieran a conocer su propuesta para la nueva ubicación de la Era del santuario de Delfos, ya que tuvo la audacia de plantear que este tipo de estructuras no solo parecían estrechamente relacionadas entre sí, sino también con la estructura circular de las eras (con mucho, la estructura circular más familiar dentro de la topografía de la antigua Grecia antes de que se construyeran edificaciones cívicas como los *bouleuteria* y los teatros), y tal vez, con la Era del santuario de Apolo en Delfos y los ritos del Septerion que se celebraban en ella (2012: 83-92). El Círculo Teatral era un lugar dedicado a la puesta escena de algunos de los ritos que se celebraban en el santuario de los Grandes Dioses, donde la topografía, la estructura circular, y la relación con el paisaje tenían una función en el modo en el que la experiencia religiosa de los misterios era percibida por los iniciados. Esta especial relación de la estructura con el paisaje se puede apreciar también tanto en la nueva localización de la Era del santuario de Delfos (Hernández Castro, 2019c: 205-209) como en el emplazamiento del *ekklesiasterion* de Akragas sobre la colina de San Nicola, desde donde se podía contemplar una

ciudades (por ejemplo, Crotona), y probablemente tenga su origen en la Isla de Cos. Westermark plantea que los acragantinos pudieron heredar esta asociación de una aportación de población coana que habría acompañado a los primeros colonos rodios y cretenses de Gela y Akragas (2018: 33-35). Lo relevante para nuestra investigación es que la combinación del testimonio de Claudio Eliano con las series de acuñaciones parecen respaldar que los acragantinos asociaron desde fechas muy tempranas al río Akragas con el dios Apolo. También resulta sugerente el enlace con la Isla de Cos, por la relación entre los santuarios de Asclepio de Cos, Gela y Akragas, que abordaré más adelante.

[18] Para estos peanes, cf. Snell (1938: 439), Rutherford (2001: 111-2, 200-205), Parker (2011: 192 n74), Pi. A2 (*Pa.* X[a]) Rutherford, Aristonoo 2.4 Furley-Bremmer.

panorámica impresionante de la Acrópolis y la zona sagrada del Valle de los Templos (figs. 3, 6 y 7). En la actualidad, la iglesia de S. Nicola impide la vista del Peñasco Atenea sobre el que se alzaba la Acrópolis (fig. 3), y una pasarela de acceso y un pequeño bosque de cipreses, almendros y olivos, dificulta parcialmente la visión del Valle de los Templos (figs. 5-7), pero aun así, la panorámica sigue resultando realmente espectacular, y debía de serlo mucho más cuando en lugar de las actuales ruinas las personas que se sentaban en las gradas del *ekklesiasterion* pudieran percibir sobre el lienzo del paisaje las siluetas coloridas de los templos de la ciudad. Una calle (*stenopos*) situada enfrente del *ekklesiasterion* lo conectaba en línea recta con una de las arterias más importantes de la ciudad, la *plateia* I-L que conducía desde la Puerta II hasta la zona del ágora y el templo de Apolo (fig. 1, puntos 11, 10 y 9)[19].

Los actos rituales que se interpretaban en la Era de Delfos durante el Septerion incluían la quema de una cabaña, que representaba la guarida de la serpiente, y el vuelco de una mesa, que representaba el rechazo de Apolo a la desmesura de los grandes sacrificios y los opulentos banquetes de la aristocracia y la tiranía. Estos actos se celebraban al principio del festival, durante el solsticio de verano, y señalaban el comienzo de la procesión al valle de Tempe, donde se conmemoraba el exilio, la servidumbre y las purificaciones de Apolo. Los ritos que se realizaban en la Era tenían profundas connotaciones políticas y religiosas, y una de las más antiguas y evidentes era su relación con el curso de las estaciones y la propiciación del ciclo de las cosechas. El Apolo del festival del Septerion, al igual que el Apolo de las Targelias, estaba relacionado con el Sol, las Estaciones, y la propiciación de la abundancia de los frutos de la tierra.

Aunque no disponemos de ninguna evidencia sobre la clase de actividades que los acragantinos celebraban en el *ekklesiasterion*, creo que resulta bastante verosímil plantear que debieron tener un carácter político y religioso (la estructura tenía capacidad para acoger a unas 3.000 personas, cf. De Miro, 1967: 165). A diferencia de la Era del santuario de Delfos, el *ekklesiasterion* de Akragas fue monumentalizado, lo que podría indicar que se utilizaba, como han supuesto la mayoría de los especialistas, para la realización de las asambleas políticas de la ciudad. Pero nada impide que este lugar se utilizara también en otros momentos para la celebración de algunos ritos y festividades. Su estructura circular, su datación en la época de la actividad de Empédocles, su orientación topográfica y su relación con el paisaje, son elementos que sugieren que el *ekklesiasterion* de Akragas pudo desempeñar una función política y religiosa similar a la de la Era del santuario de Apolo en Delfos. Es más, las características topográficas de la colina de San Nicola sobre la que está ubicado hacen que resulte bastante plausible que este lugar, antes de ser monumentalizado, y al igual que la Era del santuario de Delfos, fuera efectivamente utilizado por los acragantinos para la trilla de los cereales y el aventamiento del grano. El *ekklesiasterion* de Akragas pudo haber sido en su origen una era.

Las orientaciones topográficas y temporales que se desprenden de los fragmentos 112 y 3 nos permiten avanzar con varias ideas. El saludo de Apolo, y su entrada en la ciudad coronado con cintas y floridas coronas, revelan que el momento de la interpretación del himno de Empédocles tuvo que coincidir con el momento de la representación en el que Apolo celebraba su redención después de las purificaciones. Había, por tanto, una procesión en la que se escenificaba la entrada de Apolo en la ciudad, seguramente, encabezada por un joven que lo representaba, escoltado por una comitiva y ramas de laurel. Es bastante plausible que esta procesión viniera de la ciudad

[19] Unos 730 metros entre el *ekklesiasterion* y el ágora, caminando por el *stenopos* y la *plateia*.

de Gela, realizara los ritos de purificación en el *témenos* de Apolo, y que entrara en la ciudad a través de la Puerta del Emporion. Puede que entonces se produjera la consagración ritual del *koros* en el templo de Apolo que la procesión encontraría a su izquierda, pero me parece más razonable que esta consagración, tal vez acompañada de una ofrenda ritual, unos sacrificios, y la ruptura del ayuno del *koros*, se produjera después de la interpretación de los peanes con los que la ciudad celebraba el regreso del dios. La procesión, por consiguiente, avanzaría unos metros más hasta la zona del ágora, donde los peanes, al igual que sucedía en el Septerion, se interpretarían a los pies de la terraza del templo de Apolo. No obstante, la monumentalización del *ekklesiasterion*, y la enorme empresa que tuvo que suponer el encargo y la composición de una obra como la de Empédocles, sugiere que la ciudad pudo haber invertido en una nueva estructura que realzara la importancia del festival, y que además permitiera a los espectadores de la ciudad y a los visitantes de otros lugares de Grecia, contemplar durante la interpretación de los peanes el impactante programa de obras públicas que los acragantinos estaban desarrollando en el Valle de los Templos. Es bastante verosímil que el himno de Empédocles se compusiera para esta ocasión, y que a partir de entonces el itinerario de la procesión continuara hasta el *ekklesiasterion* de la colina de San Nicola, a través de la *plateia* I-L y el *stenopos* que se cruzaba con ella.

En favor de esta posibilidad está la referencia a los *hymnopoloi* (ὑμνοπόλοι) del fragmento 146.1. El uso de esta palabra para referirse a los cantores de himnos no era el más frecuente. Es un compuesto de las palabras ὕμνος y πόλος, la última de la cuales proviene del verbo πέλομαι, cuyo sentido era envolver o rodear, y del que se deriva el περιπέλομαι que encontramos en la *Ilíada* y en Hesíodo con el sentido del año que completa su curso («cinco años completos», πέντε περιπλομένους ἐνιαυτοὺς, *Il*. 23.833; «al completarse el curso de un año», περιπλομένων δ᾽ ἐνιαυτῶν, Hes. *Th*. 184) (LSJ s.v. περιπέλομαι). Este uso del περιπλόμενος, como veremos más adelante, será de una importancia crucial en Empédocles. Pero por ahora, me limitaré a mencionar que la entrada del diccionario etimológico de Chantraine señala que las formas nominales más importantes correspondientes a πέλομαι son precisamente las compuestas en -πόλος, de las que hay registradas una cincuentena de casos, con frecuencia relacionados con actividades de carácter pastoral, agrícola o religioso[20]. *Hymnopoloi*, por tanto, era una forma de referirse a los cantores de himnos que tenía fuertes timbres estacionales, agrícolas y religiosos. Pero hay otro aspecto más importante aún. La palabra πόλος, cuando no se utilizaba para formar un compuesto, tenía un sentido general (un poste o pivote en torno al cual gira una cosa), y otros más específicos, uno de los cuales nos concierne particularmente: el πόλος, como podemos leer en el *Económico* de Jenofonte (*Oec*. 18.8), era también el centro de las eras circulares (cf. LSJ s.v. πόλος). *Hymnopolos*, por tanto, podría traducirse como «el que canta himnos en el centro de la Era». Esto refuerza todavía más las connotaciones agrarias de los *hymnopoloi* de Empédocles, unas connotaciones que podrían ser el eco de una tradición arcaica en la que los aedos empezaron a interpretar sus cantos en el centro de las eras. En el caso de las *Purificaciones* de Empédocles, la asociación está especialmente justificada. Ya desde J. E. Harison los especialistas han subrayado la estrecha relación que los griegos establecieron entre el aventamiento del grano y la purificación. Limpiar el grano (como también leemos en Jenofonte) era dejarlo purificado (καθαρός); y el aventador (λίκνον) era el cesto que lo purificaba, pero también, la cuna de Dionisio (y de ahí, Dionisio *Liknites*, «el que está en el cesto de aventar»), y el cesto que se utilizaba para llevar las primicias (Harrison, 1903: 294-299; Burkert, 1977/1985: 76; cf. Plu. *De Iside* 365A).

[20] Algunos ejemplos: αἰπόλος [cabrero], δίπολος [arado dos veces] o μαντιπόλος [arrebatado o inspirado]). Chantraine s.v. πέλομαι.

He sugerido que lo más razonable es que la procesión proviniera de la ciudad de Gela, pero todavía cabría preguntarse si este era su lugar de origen. Es decir, en el festival del Septerion, el Apolo coronado de laurel era el Apolo que ya había celebrado sus ritos de purificación en el valle de Tempe y regresaba triunfalmente al santuario de Delfos. Podría ser que la procesión que ahora llegaba de Gela hubiera partido anteriormente de la propia Akragas. Sin embargo, podemos estar seguros de que no era así. Hay argumentos de peso para creer que el punto de origen y de regreso de la procesión era la ciudad de Gela. Pero para abordar estos argumentos, deberemos adentrarnos en otro de los asuntos más debatidos de los estudios empedoclianos: la cuestión de la identidad de los interlocutores del poema de Empédocles.

6. Pausanias

Ya hemos podido establecer la identidad de dos de los interlocutores del narrador del poema de Empédocles. Por un lado, la musa Calíope, a la que el narrador le pide con piedad que le envíe lo que es lícito que escuchen los seres efímeros, y por otro, los dioses cuidadosos, que habitan en la Acrópolis de la ciudad, y a los que el narrador saluda con afecto. En estos pasajes el narrador alude a los mortales en tercera persona. Sin embargo, sabemos por otros fragmentos que en ocasiones también se dirigía a ellos directamente, utilizando la segunda persona del plural, como cuando pronuncia el conmovedor lamento del fragmento 124: «¡Ay de vosotros, miserable raza de los mortales, malhadada! / ¡De qué disputas y gemidos procedéis!». Esto resulta bastante consiste con el contexto del ritual y la interpretación. Es fácil imaginar a Empédocles, en cualquiera de los dos emplazamientos en los que pudo interpretar su poema (el ágora o el *ekklesiasterion*), dirigiéndose a la Musa, a los dioses que moraban en la Acrópolis, o a la multitud de personas que se habían congregado para escucharlo. Lo que resulta más difícil de imaginar es la situación que nos plantea el cuarto de sus interlocutores, sobre todo teniendo en cuenta que la mayor parte de los fragmentos que hemos conservado están dirigidos a él. En general, el narrador utiliza la segunda persona del singular, pero hemos tenido la inmensa suerte de que a Diógenes Laercio se le ocurriera citar el verso en el que menciona su nombre:

> Fr. 1:
>
> Παυσανίη, σὺ δὲ κλῦθι, δαίφρονος Ἀγχίτεω υἱέ.
>
> Óyeme tú, Pausanias, hijo del sabio Anquito.
>
> (Trad. A. Bernabé)

La mayoría de los especialistas no alberga dudas de que Pausanias es el interlocutor al que el narrador se dirige en el resto del poema. Según algunos testimonios (hablaremos de ellos enseguida) este Pausanias habría sido uno de los discípulos de Empédocles. ¿Pero qué sentido tiene la enorme importancia que Empédocles le concedió al convertirlo en el principal destinatario de las palabras de Apolo? Porque no se trata solamente de que el dios se dirija a él de vez en cuando, sino de que Pausanias es el verdadero destinatario de su discurso, el que deberá esforzarse más que ningún otro por aprender de sus enseñanzas. Incluso cuando se dispone a revelar algo tan importante como el remedio contra los males y el refugio contra la vejez, Apolo se toma la molestia de dirigirse directamente a Pausanias para recordarle que «solo para ti daré termino a todo esto» (fr. 111.2). ¿Qué hacía a Pausanias tan especial para convertirlo en el

principal interlocutor de Apolo y en el centro de una celebración que debía reunir a miles de personas? ¿Por qué era la única de entre todas ellas que cuando el dios terminase de hablar debería ser capaz de detener la furia de los vientos que abaten los campos, o de atraer la lluvia que alimenta a los árboles, o de hacer el resto de las cosas que el dios le promete en el fragmento 111?

Las noticias que tenemos de Pausanias son escasas y a menudo están envueltas en relatos poco fiables. Pero aun así, si las repasamos con atención nos permitirán acceder a unos pocos datos (muy pocos, como se verá) que sin mucho riesgo podemos atribuir al personaje histórico. En primer lugar, disponemos de una breve mención de Galeno, que sitúa a «Filistión, Empédocles, Pausanias y sus compañeros» entre los médicos de Italia que rivalizaron con los de Cos y Cnido (*Meth. Med.* X.5 [= 31 A 3 DK]). Filistión de Locres perteneció a la generación de Platón, y su obra, cuyo rastro ha sido localizado en el *Corpus hippocraticum* y en el papiro conocido como *Anónimo Londinense*, recoge algunas ideas muy parecidas a las que encontramos en Empédocles (Wellman, 1901; Longrigg, 2002: 82-176). Es bastante verosímil que el eslabón entre Filistión y Empédocles hubiera sido Pausanias.

En segundo lugar, disponemos de un epigrama dedicado a Pausanias que nos ha llegado con ligeros cambios a través de dos fuentes distintas. Diógenes Laercio lo atribuye a Empédocles (D.L. 8.61 [=31 A 1 DK]) y la *Antología Palatina*, a Simónides (*Anth.Gr.* 7.508 [=31 B 156 DK]), aunque las dos atribuciones deben ser espurias. Se trata de una pieza breve que básicamente se limita a celebrar a Pausanias, hijo de Anquito y Asclepiada, que gracias a su talento libró a muchas personas de sus dolencias y de terminar en las moradas de Perséfone. La diferencia más importante entre las dos versiones es que mientras la de Diógenes Laercio dice que Pausanias se crio en la ciudad de Gela, la de la *Antología Palatina* sostiene que fue enterrado allí. Son dos cosas distintas, pero no necesariamente incompatibles. No hay nada que impida que Pausanias hubiera sido criado y enterrado en la misma ciudad.

Varias noticias más de Diógenes Laercio refuerzan esta estampa del Pausanias médico y discípulo de Empédocles. Sus fuentes son Aristipo, Sátiro, Heraclides, Hipóboto y Timeo. Al parecer Heraclides, siempre según Laercio, le dio un papel importante a Pausanias en el relato de la mujer exánime y en el de la legendaria muerte de Empédocles. En el primero, Empédocles le habría transmitido la información que permitió reanimar a esta mujer que llevaba treinta días sin pulso ni respiración (D.L. 8.60-61). Y en el segundo, Pausanias habría sido el primero de sus discípulos en darse cuenta de su desaparición y en proponer a los demás que debían adorarlo como si fuera un dios (D.L. 8. 67-68). Hipóboto añade que en realidad, Empédocles se arrojó al volcán, y que Pausanias lo negaba (D.L. 8.69). Y Timeo, que no había que hacerle ningún caso al cuentista de Heraclides, el mismo que en otros relatos contaba que un hombre cayó de la luna (D.L. 8.72). A pesar de ello, Timeo no pudo resistirse a comentar que si Empédocles hubiera muerto en Akragas, Pausanias le habría levantado algún monumento fúnebre, o una estatua, o un altar, ya que se trataba de un hombre rico (D.L. 8.71). Esta noticia de Pausanias como un hombre rico parece corresponderse con el único testimonio que nos ha llegado acerca de su padre, el «sabio Anquito». Se lo debemos a la colección de anécdotas que Jámblico reunió sobre la vida pitagórica, en una de las cuales se relata que Anquito, estando de huésped en la casa de Empédocles, fue atacado por un joven a cuyo padre Anquito había sentenciado a muerte (Iambl. *VP* 113). Antes de que el joven pudiera saciar su sed de venganza, Empédocles cambió el modo de su lira y entonó una canción tan madura y pacificadora que la ira del joven desapareció y Anquito se salvó de la muerte. La anécdota no inspira mucha confianza, pero es difícil que hubiera podido circular si Anquito no hubiera sido un hombre

importante. El hecho, además, de que estuviera alojado como huésped en la casa de Empédocles refuerza la noticia del epigrama de Diógenes Laercio de que Pausanias se crio en la ciudad de Gela. Esta debió de ser la patria de Pausanias y de su padre Anquito.

En resumen, creo que de toda esta colección de anécdotas y testimonios, hay cuatro datos que resulta plausible atribuir al Pausanias histórico. En primer lugar, que fue discípulo de Empédocles, o recibió lecciones suyas. En segundo lugar, que se dedicó a la medicina. En tercer lugar, que seguramente provenía de Gela, como su padre Anquito. Y en cuarto lugar, que procedía de una familia importante. No parece mucho, pero el contraste de estos datos con los fragmentos de Empédocles y con la puesta en escena del ritual será suficiente para deshacer la incógnita que ha pesado durante tanto tiempo sobre el misterioso papel que Pausanias desempeñaba en el himno de Empédocles.

Si volvemos una vez más al ágora o el *ekklesiasterion* de Akragas, y recuperamos el momento en el que irrumpía la procesión que provenía de Gela, no tardaremos mucho en darnos cuenta de que en este escenario el único destinatario posible del discurso de Apolo era el *koros* que encabezaba la procesión, el joven *architheoros* que representaba al dios y entraba en la ciudad escoltado por una comitiva de ramas de laurel. Pausanias, con el paso del tiempo, se convertiría en un médico importante. Pero esto no es lo que quedó grabado en el himno de Empédocles, sino el momento en el que desempeñó el papel de *koros* en la procesión que los gelenses enviaban a Akragas. Tal y como podemos leer en Claudio Eliano, interpretar este papel ritual era una de las mayores dignidades a las que podía acceder un joven de buena familia, cuyos parientes seguramente se harían cargo de los gastos de la procesión. «Los delfios —dice Eliano— siguen enviando [al valle de Tempe] a los hijos de las más nobles familias, capitaneados por uno de ellos». Y más adelante: «Los habitantes de estas regiones [por las que pasaba la procesión cuando regresaba del valle de Tempe] los escoltan con un respeto y honor (αἰδοῖ καὶ τιμῇ) no menor al que otros otorgan a quienes llevan las ofrendas sagradas de los hiperbóreos para el mismo dios» (Ael. *VH* 3.1, trad. Juan Manuel Cortés).

Otra de las dafneforías más importantes de la que tenemos noticias es la que los beocios de Tebas dedicaban a Apolo Ismenios, a menudo comparada con la del festival del Septerion. Según Pausanias (el geógrafo), el joven (παῖς) que desempeñaba esta dafneforía era elegido entre los hijos más hermosos y fuertes de las casas más distinguidas, y era nombrado durante un año sacerdote (ἱερεύς) del templo de Apolo Ismenios. Su sobrenombre, añade, era δαφνηφόρος, dado que estos jóvenes llevaban coronas de laurel (στεφάνους γὰρ φύλλων δάφνης) (9.10.4). Píndaro compuso al menos tres *daphnephorika* para estas procesiones de Tebas, en las que el muchacho que había sido elegido era escoltado hasta el templo de Apolo Ismenios por un coro de mujeres y jóvenes que llevaban ramas de laurel (frs. 94a-c Snell). T. Hubbard llamó la atención de que el narrador de uno de ellos (94a) se presentaba a sí mismo no solo como un sacerdote (ἱεραπόλος) sino también como un adivino (μάντις), «lo que sugiere poderes extraordinarios que le eran otorgados por el favor del dios» (2011: 350). En dos de estas composiciones Píndaro reservó un lugar destacado para cantar las virtudes de Aioladas y su familia (94a-b), uno de cuyos nietos, Agasicles, era el *daphnephoros* del fragmento 94b. Con toda probabilidad, fue esta familia la que corrió con los gastos de la procesión y encargó el trabajo de Píndaro. La sugerente investigación de Hubbard ha contribuido a poner de relieve la importancia que tuvo esta clase de patrocinio para la difusión de la obra de Píndaro antes de que se desarrollara el mercado de la venta de libros. Estas composiciones tenían un gran valor político, y las familias que las encargaban intentaban rentabilizarlas distribuyendo copias como regalos personalizados entre su red

internacional de amigos y la del poeta. Incluso cuando se trataba de un encargo de la ciudad o de una agrupación religiosa, era normal contar con este tipo de patrocinio para sobrellevar los gastos que implicaba entrenar a un coro y contratar a un poeta de la estatura de Píndaro (Hubbard, 2011: 347-348, 363).

En la producción del himno de Empédocles tuvieron que concurrir unas circunstancias parecidas, que no resulta difícil apreciar una vez que tenemos en cuenta el modelo ritual de la dafneforía. Pausanias era el *koros* que encabeza la procesión de Gela, algo que podemos empezar a visualizar con la ayuda del fr. 2.8-9. Aquí, el narrador, Apolo, se dirige a él con estas palabras:

Fr. 2.8-9:

8 (…) σὺ <δ'> οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι, οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν[21].

8 (…) Así que tú, ya que hasta aquí te has acercado,
sabrás, pero no más de lo que el mortal entender puede alcanzar.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

La expresión «ya que hasta aquí te has acercado» indica claramente el sentido de la procesión, y es algo que se aplica mucho mejor a la persona que viene de fuera que a la que simplemente se ha acercado desde dentro de la ciudad.

Fr. 3.6-8:

6 μηδέ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ θ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν
θάρσει, καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζει.

6 Y al menos no te forzará a tomar las flores del reputado honor
que los mortales dan, a costa de hablar más de lo que es sagrado
con temeridad, y entonces te asentarás en las cumbres de la sabiduría.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

En el resto de los fragmentos que hemos conservado, Empédocles solo utiliza la palabra «honor» (τιμή) para referirse a los dioses o lo divino[22]. Esta es la única ocasión que recurre a ella para referirse a un mortal, y lo hace en los mismos términos en los que se refiere a los dioses sempiternos, «excelsos por las honras que reciben». Estos términos son también los mismos que Claudio Eliano atribuye a los miembros de la procesión que regresa del valle de Tempe, que son escoltados por los habitantes de los territorios por los que pasan con el mismo respeto y honor con el que acompañan a los portadores de las primicias de Apolo. En el tercer verso, el narrador vuelve a utilizar la palabra ἄκρα (las «cumbres») con la que en el fr. 112.2 había aludido al lugar donde moraban los dioses, es decir, la Acrópolis. Las «cumbres de la sabiduría», como es lógico, son las cumbres de la Acrópolis en las que moran los dioses. El sentido del fragmento, por tanto, es claro. Apolo le advierte al joven portador del laurel que si quiere alcanzar la

[21] Fr. 2.9: οὐ πλεῖόν γε Wright : οὐ πλέον ἠὲ Karsten, Diels, Bernabé.
[22] Es decir: las raíces (fr. 17.28), la Amistad y la Discordia (fr. 30.2), y los dioses (frs. 15.8, 21.12, 132.3, a[ii]2 y 119.1, [el sujeto de este último fragmento, como podemos leer en Plutarco, es el *daimon* del fr. 115, o sea, Apolo]).

sabiduría de los dioses no debe hablar más de la cuenta de las cosas sagradas, para alimentar su vanidad y los honores que la gente le brinda a su paso.

Pero veamos ahora otro detalle que ha pasado generalmente desapercibido. El narrador del poema de Empédocles es Apolo, y los dioses no suelen prodigarse mucho cuando se trata de cantar las alabanzas de los mortales. Apolo no es una excepción, y prácticamente no hay ningún lugar del poema en el que podamos sorprenderlo hablando de las virtudes de alguien que no viva en el Olimpo. Salvo en dos ocasiones. Curiosamente, mientras que la primera ha quedado en general fuera del radar de los estudios empedoclianos, la segunda ha generado ríos de tinta. Sin embargo, esta circunstancia no disminuye un ápice la relevancia del primer caso. Apolo, el dios de la sabiduría, se dirige al padre de Pausanias con el calificativo de «sabio» (o «prudente», δαίφρων) (fr. 1.1), y esto revela una inusual deferencia del dios hacia un mortal que contrasta poderosamente con la visión de miserables (δειλοί) e infelices (νήπιοι) que tiene de la mayoría (cf. frs. 11.1, 124.1, 132.2, 141.1). Pero antes de seguir profundizando en esto, veamos el segundo caso. Se trata del fr. 129, que como supo apreciar Wright, parece estrechamente relacionado con el fr. 132. En el primero, el dios entona la alabanza de un hombre que logró un «inmenso caudal de pensamientos», y en el segundo, advierte de la dicha del que logró hacerse con un «caudal (o tesoro) de pensamientos divinos». Seguramente, se trata de la misma persona.

Fr. 129:

ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς,
ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων·
ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
ῥεῖά γε τῶν ὄντων πάντων λεύσεσκεν ἕκαστον,
καί τε δέκ᾽ ἀνθρώπων καί τ᾽ εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

Había entre ellos un varón de saber poco corriente,
que había logrado un inmenso caudal de pensamientos
y poseía el máximo dominio de los más varios conocimientos prácticos,
pues cuando desplegaba sus pensamientos todos,
fácilmente alcanzaba su mirada cada cosa de todas cuantas hay
en diez o incluso en veinte generaciones de hombres.

(Trad. A. Bernabé)

Fr.132:

ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
δειλὸς δ᾽ ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

Dichoso el que logró un caudal de pensamientos divinos,
e infortunado aquel a quien tan solo le interesa una oscura opinión sobre los dioses.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

El fr. 129 nos ha llegado a través de tres manos, Diógenes Laercio (8.54), Jámblico (*VP* 67) y Porfirio (*VP* 30), y las tres afirmaron que Empédocles estaba hablando de Pitágoras. Esto alimentó durante mucho tiempo las especulaciones pitagorizantes acerca del fragmento, hasta que empezó a prestarse atención al hecho de que Diógenes Laercio

terminó su comentario con una frase inquietante: «Pero otros dicen que dijo esto en relación a Parménides». Esto solo puede significar una cosa. En la edición, o compilación, del poema de Empédocles que manejaban nuestras tres fuentes y los «otros» a los que alude Laercio no aparecía el nombre del destinatario de esta alabanza. Podría haber sido Pitágoras, pero también, Parménides, o cualquier otro. En su intento de averiguarlo, algunos especialistas han reparado en la singularidad del «entre ellos» (ἐν κείνοισιν) del primer verso. Fuera quien fuera el destinatario de las palabras del narrador del fragmento, debía tratarse de alguien que no estaba *aquí*, entre los que escuchaban sus palabras, sino entre unos misteriosos *ellos* que estaban en otra parte. Se han propuesto varias candidaturas para este lugar (una edad heroica: Zuntz, 1971: 209; el inframundo: Van der Ben, 1975: 181), pero todo lo que no sea el mundo de Empédocles, como sostuvo M. R. Wright (1981: 257), resulta problemático. Aun así, cualquier planteamiento sobre este asunto debería de ser capaz de responder a una cuestión importante: ¿qué sentido tenía que en medio de una celebración de carácter popular y religioso el cantor de himnos se arrancara a lanzar un elogio tan fogoso de Pitágoras o Parménides?

Lo único que realmente tiene sentido en este contexto es lo que ya hemos visto hacer a Píndaro en sus *daphnephorika*. Empédocles, cuanto introdujo a Pausanias, se preocupó de decir quién era su padre, el sabio Anquito, y esta preocupación debió incluir al resto de los personajes ilustres de la familia. Píndaro mencionó en el *daphnephorikon* 94b a Aiolidas, a su hijo Pagondas y su mujer, y al hijo de ambos, Agasicles, el joven que había sido elegido como *daphnephoros*. La familia de Pausanias, al igual que la de Agasicles en Tebas, debió de ser una familia rica e importante de Gela. Y lo más probable es que fuera ella la que encargara el himno de Empédocles y la que corriera con los gastos de la procesión. El destinatario del fr. 129 tuvo que ser uno de los parientes ilustres de Pausanias, y dado que se habla de él en pasado, pudo tratarse del fundador de la familia, o tal vez, del padre del sabio Anquito, es decir, del abuelo del propio Pausanias. El «entre ellos» del primer verso debe aludir a los ciudadanos de Gela entre los que vivió este personaje ilustre. El elogio a la familia de Pausanias conviene también a la descripción que el narrador hace de Akragas en el fragmento 112.3 como una tierra acogedora para los extranjeros.

El «inmenso tesoro de pensamientos» que este personaje fue capaz de reunir es tanto un tesoro «divino» (fr. 132.1) como un dominio poco corriente de toda clase de acciones sabias o conocimientos prácticos (fr. 129.1-3). La naturaleza de estos conocimientos debe estar sin duda relacionada con el mensaje que el narrador no se cansa de repetir a lo largo de todo el poema, y es que los hombres están ofuscados por la idea de que las cosas nacen y mueren, cuando lo único que existe es la mezcla y separación de las raíces (que son divinas) (por ejemplo, frs. 8 y 9). Esta relación la podemos percibir particularmente en los frs. 11.1 y 15.1. En el primero, al señalar que con esta clase de preocupaciones los hombres demuestran carecer de «pensamientos de largo alcance» (δολιχόφρονές), un contraste deliberado con la prudencia de los pensamientos del «sabio» (δαίφρων) Anquito. Y en el segundo, al señalar que un hombre «sabio» (σοφός) tampoco se haría en su «interior» (o su corazón, φρήν) este tipo de «augurios» (μαντεύεσθαι), lo que seguramente debemos leer en el contexto del amplio dominio de toda clase de acciones «sabias» que el narrador atribuye al sujeto del fr. 129. La declaración de que el hombre sabio hace augurios introduce un detalle interesante cuya intención puede ser más que poética. Recordemos que el narrador del *daphnephorikon* 94a se presentaba a sí mismo como un sacerdote (ἱεραπόλος) y un adivino (μάντις). Los vasos comunicantes entre la mántica y la medicina eran muy estrechos en la Antigüedad, y ambos conducían a los templos de Apolo y los santuarios

de Asclepio. Es aquí donde cobra especial significación la futura profesión de Pausanias. El ejercicio de la medicina, en los tiempos de Empédocles, era una profesión familiar, y si Pausanias terminó dedicándose a ella es muy probable que el linaje de su familia estuviera relacionado con esta profesión. Esto ayudaría a justificar la elección de un poeta como Empédocles, que en todo momento se muestra capaz de comprender esta clase de intereses y de aludir a ellos a lo largo de su poema.

Resulta extraordinariamente llamativo que el ἱεραπόλος del *daphnephorikon* 94a apareciera también en varias inscripciones de los siglos III-I a.C. como el nombre de un importante sacerdote epónimo entre los gelenses (IG XIV 256 [=Dubois 1989, 161]; 257; 258; SEG XII 380 [=Dubois 1989, 160]). La importancia que este cargo tenía para ellos se desprende fácilmente del hecho de que lo utilizaran para designar el año, pero se encuentra particularmente realzada en un decreto de *Asylia* que los gelenses concedieron al santuario de Asclepio de la ciudad de Cos (SEG XII 380 [=Dubois 1989, 160]). El decreto está fechado en el 242 a.C., y ofrece datos muy relevantes sobre la estrecha relación que el santuario y la ciudad de Cos mantuvieron con los gelenses y otras ciudades de la Magna Grecia. Gela, como sabemos, fue una colonia de origen rodio y cretense, cuya población, después de atravesar por varias guerras, había sido desplazada a Phintias (Licata) en el momento de la redacción del decreto. El texto reconoce a Cos su importancia en la fundación de Gela, concede a su santuario la *Asylia* (una declaración de su carácter sagrado e inviolable), y compromete la participación de los gelenses en las fiestas, concursos y sacrificios que el santuario había convocado para honrar a Asclepio. Pero además, los gelenses se comprometen también a celebrar sus propios sacrificios en el santuario de Asclepio de su ciudad, lo que nos ha permitido saber que tenían su propio santuario de Asclepio, y que los sacerdotes encargados de estos sacrificios eran los *hieromnamons* y los *hierapoloi*. Estos últimos, como hemos visto más arriba, aparecen en las inscripciones del siglo I a.C. como los cargos epónimos de la ciudad (IG XIV 256 [=Dubois 1989, 161]; 257; 258). El culto a Asclepio tuvo una gran implantación en toda el área comprendida entre Siracusa y Akragas, donde en la segunda mitad del siglo IV a.C. se levantó uno de sus santuarios más importantes en Sicilia (De Miro, 2003; Calì, 2009: 159-173). El *Asklepieion* de Akragas mantuvo siempre una estrecha relación con el templo de Apolo (cf. Adornato, 2011: 111-117), una circunstancia que se suele repetir en otros lugares de Grecia, incluido el santuario de Apolo en Delfos (Adornato, 2011: 116)[23].

No está claro que el papel de los *hierapoloi* entre los gelenses fuera el mismo en el siglo I que en el siglo III a.C., ni si podemos remontar su existencia hasta el siglo V a.C., pero la posibilidad de que estos sacerdotes tuvieran un origen similar al de los *daphnephoroi* de Tebas o los *koroi* de la procesión del Septerion de Delfos (de los que en realidad provendría la influencia de los *hierapoloi* de Gela)[24] tiene muchos puntos a su favor. Si este es el caso, a mediados del siglo V a.C. estos sacerdotes habrían salido de entre los hijos de las familias más prominentes de Gela, y la procesión para la que Empédocles compuso su himno sería el acontecimiento donde se celebraría su puesta de largo y su primera acción ritual. El festival del Septerion estaba claramente relacionado con la celebración del ciclo de las estaciones y la propiciación de la abundancia de las cosechas (lo que no quiere decir que este fuera su único sentido). Esta abundancia se auspiciaba con la celebración del ritual, pero los fragmentos de Empédocles nos

[23] Para el caso de Siracusa, cf. Calì (2009: 162). Para los *Asklepieia* de Epidauro, Corinto, Cos y Pergamo, cf. Calì (2009: 172 n24). Para el santuario de Delfos, cf. Scott (2014: 154, 226).

[24] Las dafneforías que se celebraban en Delfos y Tebas tuvieron un mismo origen: Tesalia. Pero fue la influencia del santuario de Delfos lo que más contribuyó a que esta práctica cultural y religiosa circulara por la Magna Grecia.

permiten acceder a otro aspecto importante de la estructura del ritual que no encontramos suficientemente desarrollado en otras fuentes. Podíamos intuirlo en el testimonio de Claudio Eliano, cuando decía que la procesión que regresaba del valle de Tempe era recibida con todos los respetos y honores por los habitantes de las regiones por las que pasaba, pero sobre todo en el interesante fragmento de un *daphnephorikon* que nos ha transmitido Plutarco (seguramente de Píndaro), que utilizó como ejemplo de cómo los beocios que vivían alrededor del templo de Apolo Galaxio sentían la presencia del dios por la buena calidad y la abundancia de la leche de los ganados (Pi. 104b Snell [=Plu. *De Pyth. Orac.*409B])[25]. Si sumamos ambos detalles, nos daremos cuenta de que era el paso del dios, es decir, del *koros*, *daphnephoros*, o *hierapolos* que lo representaba, lo que propiciaba la exuberancia de las cosechas y los ganados. Y esto se corresponde exactamente con lo que el narrador del fr. 111 le promete a Pausanias, es decir, con la capacidad de detener los vientos que arruinan los sembrados, o de invocar a la lluvia que alimenta a los árboles, o de hacer el resto de las cosas que traerán la abundancia a los hombres y les procurarán un remedio contra los males y un refugio contra la vejez. Los poderes «mágicos» de Pausanias, por tanto, no tenían nada que ver con los encantamientos de la hechicería, y sí con la extendida práctica cultural y religiosa de bendecir los campos y el ganado. Lo más probable es que el *koros* que regresaba del valle de Tempe fuera purificando con el laurel los campos y los ganados de los pueblos por los que pasaba, igual que hacía el *daphnephoros* de los beocios, y también, el *koros* de la procesión que los gelenses enviaban a Akragas, después de realizar los ritos de purificación, y de su entrada triunfal en la ciudad de Empédocles[26]. Este recorrido del *koros* y su comitiva por el sur de la isla debía servir para consolidar y ampliar los vínculos culturales, políticos y religiosos entre los territorios de ascendencia rodia y doria y para darle cohesión a la red de mitos y rituales en torno a la que constituían su identidad (cf. Malkin, 2011: 65-118). El *hierapolos* mantendría sus funciones religiosas durante el resto del año, y la ciudad y los campesinos recurrirían a él en casos de sequías u otros desastres naturales[27]. El título de *hierapolos*, además, se corresponde con el *hymnopolos* de Empédocles. El *hierapolos* sería el sacerdote del centro de la Era, un título que aludiría a su capacidad para purificar los campos, las cosechas y las eras en las que se aventaba el grano, y tal vez al lugar donde se celebraba su consagración ritual: la Era o *ekklesiasterion* de Akragas, donde Empédocles interpretó su himno para Pausanias.

7. Las raíces y el ciclo de las estaciones

Conviene que leamos ahora el fr. 111 y tratemos su relación con un aspecto crucial del pensamiento de Empédocles, objeto de grandes disputas entre los especialistas, pero más fácil de abordar a la luz que nos brinda el contexto del ritual. Me refiero a la noción del «ciclo» (κύκλος) de las raíces, que no debe interpretarse en sentido cosmogónico sino estacional. El ciclo de las raíces es el ciclo de las estaciones.

[25] El narrador de este breve fragmento habla de cómo la leche manaba a borbotones del ganado como el agua de las fuentes, y de cómo las casas se quedaban sin cántaros para recojerla.
[26] Para el uso del laurel en los ritos de purificación, cf. Ogle (1910: 287-311).
[27] Los griegos distinguían perfectamente entre la actividad de los sacerdotes asociados a los templos y la de los magos (μάγοι), hechiceros (γόητες), sacerdotes mendicantes (ἀγύρται), o simplemente, charlatanes (ἀλαζόνες). Los ritos que realizaban los primeros (por ejemplo, para purificar los campos o propiciar las cosechas) eran piadosos y no se consideraban prácticas mágicas. Por el contrario, la actividad de los segundos (por ejemplo, la venta de encantamientos) siempre estuvo revestida de connotaciones negativas. Cf, Hernández Castro (2019a: 128-138).

Fr. 111:

φάρμακα δ’ ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
παύσεις δ’ ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἵ τ’ ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοi πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἄρούρας·
καὶ πάλιν, ἢν ἐθέλῃσθα, παλίντιτα πνεύματ’ ἐπάξεις·
θήσεις δ’ ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τάτ’ αἰθέρι ναιήσονται,
ἄξεις δ’ ἐξ Ἀίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός[28].

Cuantos remedios hay contra los males y un refugio contra la vejez
vas a aprenderlos, pues sólo para ti daré término a todo esto.
Harás cesar la fuerza de los vientos incansables que por cima de la tierra
se abaten y arruinan con sus soplos los sembrados.
Y a tu vez, si lo deseas, resucitarás compensadoras brisas
y dispondrás tras la lúgubre lluvia un tiempo seco bienvenido
para los hombres, y dispondrás también, después de la sequía veraniega,
fluidos que moran en el éter, alimento de árboles,
y sacarás de Hades la fuerza de un varón desfallecido.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

Los dos primeros versos del fragmento, tal y como señaló M. R. Wright (1981:262), aluden claramente al verso 193 del himno homérico a Apolo, donde las Musas que cantan al dios evocan los dones de los dioses inmortales y los sufrimientos de los hombres, que son tan desgraciados que ni siquiera saben hallar «un remedio contra la muerte y un refugio contra la vejez» (θανάτοιό τ᾽ ἄκος καὶ γήραος ἄλκαρ). La decisión de Empédocles de sustituir la palabra «muerte» (θάνατος) por la palabra «males» (κακοῖ) debería haber sido un contratiempo para los partidarios de la tesis de que el narrador se disponía a revelar la receta de la resurrección de los muertos, pero ni siquiera esto ha podido socavar el peso de la tradición y de la habilidad de Diógenes Laercio para encajar la poesía de Empédocles dentro de sus historias. Cualquier griego sabía que resucitar a los muertos no era algo que fuera lícito para los hombres (aunque fueran hijos del poderoso Apolo, como Asclepio), y nuestro narrador ya ha dejado claro que solo hablará de aquellas cosas que les sea lícito escuchar a los hombres (fr. 3.4).

Lo que viene a continuación apunta con claridad al ciclo de las estaciones, y a cómo la fuerza vital de las raíces puede intervenir para propiciar que este ciclo resulte benéfico para los hombres y sus cosechas. Este es un aspecto muy importante del pensamiento de Empédocles, que ha dado lugar a múltiples malentendidos, y en el que es necesario profundizar para establecer la relación del himno de Empédocles con los ritos estacionales. Un buen punto de partida es la declaración del narrador de que todas las cosas provienen de la mezcla y separación de las cuatro raíces. Tomemos, por ejemplo, unos versos del fr. 21.

Fr. 21.9-14:

ἐκ τῶν πάνθ’ ὅσα τ’ ἦν ὅσα τ’ ἔστι καὶ ἔσται ὀπίσσω,
δένδρεά τ’ ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,

[28] Fr. 111.8: τάτ’ αἰθέρι ναιήσονται Wright : τά τ’ αἰθέρι ναιετάουσι Bollack, Bernabé.

θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς,
καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέριστοι.
αὐτὰ γάρ ἐστι ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίνεται ἀλλοιωπά τογον διὰκρισις ἀμείβει.

De ellas todo cuanto fue y cuanto es y ha de ser luego
brotó: árboles, varones y mujeres,
fieras, pájaros y peces de acuática crianza,
y dioses sempiternos, excelsos por las honras que reciben.
Ellas son las únicas reales, pero en su muto recorrerse
se tornan en cambiantes formas, pues la mezcla las hace variar.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

Como trataremos con atención más adelante, un detalle que no debería pasársenos por alto es que el narrador ha incluido aquí a los «dioses sempiternos» (θεοὶ δολιχαίωνες). Esto, como han puesto de relieve varios autores, parece corresponderse con una vaga alusión a la «teogonía» de Empédocles que Porfirio introdujo en uno de sus comentarios (Porph. *Abst*. 2.20. cf. Guthrie, 1965: 255, Hershbell, 1970: 160-161; Rangos, 2012: 321). No se ha conservado, por desgracia, ningún fragmento de ella, y esto ha contribuido a sembrar las dudas entre los especialistas sobre la naturaleza de estos dioses sempiternos (cf. Rangos, 2012: 317-322; Santaniello, 2012: 304-306). Sin embargo, no tenemos ninguna razón para creer que Empédocles inventara dioses nuevos. Estos dioses sempiternos, al igual que los *daimones* (δαίμονες) de vida perdurable a los que menciona en el fr. 115.5, o los inmortales (ἀθάνατοι) que viven ajenos a las miserias de los mortales del fr. 147.1, solo pueden ser los dioses olímpicos. Pero dejemos para más adelante esta cuestión.

Para Empédocles, todas las cosas brotan de la mezcla y separación de las cuatro raíces. De ahí que resulte especialmente apropiado el ἐβλάστησε del fr. 21.10, que en sentido metafórico podríamos haber traducido como «nació», pero cuyo sentido literal, *brotó* (del verbo βλαστάνω), conviene mucho mejor a las raíces. Es la mezcla y separación de las cuatro raíces lo que hace *brotar* a todas las cosas, incluidos los árboles, los hombres y las mujeres, y los dioses sempiternos. Empédocles describió este proceso en varios pasajes. El fr. 17 es uno de ellos, y podría haber resultado especialmente esclarecedor si la interpretación no se hubiera visto lastrada por la idea de que la noción de ciclo en Empédocles tiene un carácter cosmogónico. Pero el narrador no está hablando de la aparición y desaparición de varios mundos (la tesis de la doble cosmogonía ha sido convincentemente cuestionada por varios autores, cf. Santaniello, 2004: 23-81)[29], sino de cómo la fuerza vital o el carácter de las raíces va creciendo o decreciendo durante el curso de las estaciones de acuerdo a la dignidad (o el honor, la τιμή) que le ha tocado por suerte a cada una de ellas. Empédocles se está haciendo eco de un tema muy popular de la poesía de Homero: el reparto por suertes entre los dioses de los dominios del mundo para que cada uno tuviera la dignidad que se merece (*Il*. 15.185-196, cf. Guthrie, 1965: 141-142). Para apreciarlo con claridad, veamos un pasaje del fr. 17.

[29] Algunos autores a favor de la doble cosmogonía: Bignone (1916: 545-598), Guthrie (1965: 167-185), O'Brien (1969), Martin y Primavesi (1999). En contra: Solmsen (1965: 109-148), Hölscher (1968: 173-212), Bollack (1965: 95-124), Van der Ben (1984: 281-296). Amplia bibliografía en Santaniello (2004: 24 n2).

Fr. 17.27-35:

ταῦτα γὰρ ἶσα τε πάντα καὶ ἤλικα γένναν ἔασι,
τιμῆς δ᾽ ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ᾽ ἦθος ἑκάστῳ,
ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοιο.
καὶ πρὸς τοῖς οὔδ᾽ ἄρ τι ἐπιγίγνεται οὐδ᾽ ἀπολήγει.
εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ᾽ ἂν ἦσαν.
τοῦτο δ᾽ ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε, καὶ πόθεν ἐλθόν;
πῇ δέ κε καὶ κῆξἀπόλοιτο, ἐπεὶ τῶνδ᾽ οὐδὲν ἔρημον;
ἀλλ᾽ αὖτ᾽ ἔστιν ταῦτα, δι᾽ ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα[30].

Todas ellas [las raíces] son iguales y tienen la misma edad,
mas cada una ostenta una dignidad diferente, diverso es el carácter de cada [una.
Por turnos prevalecen en el curso del tiempo
y fuera de ellas nada nace luego ni perece,
ya que, si no cesaran de destruirse, ya no serían,
mientras que al todo, ¿qué podría acrecentarlo? ¿Y de dónde vendría?
¿Y cómo podrían perecer, si nada hay vacío de ellas?
Pues solo ellas son reales, mas en su mutuo recorrerse
se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellas mismas.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

Empédocles no menciona aquí la palabra «ciclo» (κύκλος), pero sí lo hizo en el fr. 26.1, donde la utilizó para sustituir la palabra «tiempo» (χρόνος) del verso 17.29, es decir: «por turnos prevalecen en el curso del ciclo». Tiempo y ciclo parecen en Empédocles expresiones intercambiables. ¿Pero qué quería decir con que las raíces prevalecían por turnos en el curso del *ciclo* o del *tiempo*? Ya habíamos anticipado que la palabra que hemos traducido por «curso» (περιπλόμενος, envolver o rodear), aparece asociada tanto en la *Ilíada* como en Hesíodo con el año que completa su curso. Especial relación con Empédocles parece tener el verso 184 de la *Teogonía*, donde se empieza a narrar lo que sucedió después de que Cronos castrara a su padre. La sangre de Urano fecundó la Tierra (Gea), y al «completarse el curso de un año» (περιπλομένων δ᾽ ἐνιαυτῶν) nacieron las poderosas Erinias, los altos Gigantes y las Ninfas que llaman Melias. Es prácticamente seguro que Empédocles tuvo en cuenta este pasaje de Hesíodo, pero su decisión de sustituir una expresión tan concreta como ἐνιαυτός por otras aparentemente más abstractas como χρόνος y κύκλος sembró la impresión entre sus lectores modernos de que estaba hablando del curso del tiempo en general, y no del curso de una parte del tiempo. Sin embargo, los griegos utilizaban estos términos también para referirse al curso de los años, el paso de las estaciones, o el ciclo de las cosechas. Podemos verlo con claridad en el siguiente pasaje de la *Helena* de Eurípides: «¿Desde hace cuánto tiempo (χρόνον) está arruinada la ciudad?», pregunta Helena. Y Teucro responde: «Cerca de siete años de cosechas han pasado (κύκλους)»[31] (E. *Hel*. 111-112, cf. LSJ s.v. χρόνος, κύκλος). En Empédocles, como en Hesíodo, el curso del tiempo en el que las raíces prevalecen por turnos es el curso del año en el que se completa el ciclo de las

[30] Fr. 17.30: ἄρ τι ἐπιγίγνεται Wright : ἄρτι τι γίνεται Lloyd-Jones, Bernabé.

[31] Ἑλένη
111 πόσον χρόνον γὰρ διαπεπόρθηται πόλις;
Τεῦκρος
ἑπτὰ σχεδόν τι καρπίμους ἐτῶν κύκλους.

estaciones y las cosechas. ¿Pero qué quiere decir que las raíces «prevalezcan por turnos» en el curso del ciclo de las estaciones?

Las raíces, dice Empédocles, son iguales y tienen la misma edad, pero cada una ostenta una dignidad (τιμή) y un carácter (ἦθος) diferentes. La dignidad es el campo de acción que le ha tocado a cada raíz, como por ejemplo, los mares, los ríos y las nubes, son los campos o la dignidad en los que actúa la raíz del agua. Y su carácter es su modo de acción, es decir, el modo en el que se expresa su fuerza vital, lo que en el fr. 111 y otras partes el narrador describe con la palabra μένος. Por ejemplo, cuando habla en el fr. 27.2 del μένος «frondoso» (λάσιος) de la tierra, o en el fr. 111.3 del μένος de los vientos «incansables» (ἀκάματοι) que abaten y arruinan los sembrados. El modo de acción, la manera en la que se expresa la fuerza vital de la tierra, es siendo espesa y frondosa, mientras que el modo de acción del aire, su carácter, es ser ligero e incansable. Por consiguiente, que las raíces «prevalezcan por turnos» en el curso del tiempo quiere decir que en el ciclo de las estaciones el carácter de cada una de ellas prevalece sobre el carácter de otras. Es propio del verano que el carácter de la raíz del fuego prevalezca sobre el carácter de la raíz del agua. Pero con esto conviene ser cuidadosos. El narrador no dice que durante el verano solo actué la raíz del fuego. Lo único que dice es que durante el verano el carácter de la raíz del fuego es tan fuerte que hace retroceder al carácter de las otras raíces. Los ríos, por ejemplo, llevarán menos agua, y las nubes no descargarán sobre la tierra. De esta manera, las raíces están constantemente haciéndose avanzar y retroceder las unas a las otras, y por esto nos parece que se acrecientan y se destruyen. En realidad, lo que se acrecienta y disminuye es su poder, su carácter, y siempre en relación a las otras raíces, no a nosotros, miserables mortales. No hay duda de que en el invierno, la fluidez nutricia del agua (fr. 111.8) y la frondosa fertilidad de la tierra (fr. 111.9, cf. fr. 27.2), prevalecen sobre las compensadoras brisas de la primavera (fr. 111.5) y el tiempo seco del verano (fr. 111.6). Es decir, que los caracteres de Nestis (Perséfone) y Hades prevalecen sobre los de Hera y Zeus. Pero las cosas cambiarán con el curso de las estaciones, y las compensadoras brisas llamarán a la puerta para dejar atrás la gelidez del invierno. En el fr. 111 el narrador recorre todo el curso de las estaciones, y nos recuerda que el carácter de las raíces puede ser benéfico o despiadado con los hombres y sus cosechas. Los versos del fr. 111.3-4 se refieren al invierno tardío, en el que la raíz del aire empieza a reclamar sus fueros con vientos incansables que amenazan con arruinar los campos. Pero el joven sacerdote de Apolo podrá aplacar la furia de Hera y convertirla en la compensadora brisa de la primavera (fr. 111.5). El carácter de Perséfone todavía no se ha retirado, y su lúgubre lluvia seguirá nutriendo los campos (fr. 111.6), hasta que el ímpetu de Zeus resplandeciente haga cesar las lágrimas de la diosa, y llegue por fin un tiempo seco y bienvenido para los hombres (fr. 111-5-6). Pero Zeus también puede ser implacable, y retener demasiado la peligrosa sequía del verano (fr. 111.7). Es entonces cuando el sacerdote de Apolo volverá a invocar a Perséfone para que traiga los fluidos que moran en el éter y sirven de alimento a los árboles (fr. 111.8), y al poderoso Hades para que insufle a los campos el vigor de la nueva cosecha, que los hombres desfallecidos aguardan con desasosiego durante el invierno (fr. 111.9).

Esta es la razón por la que el narrador nos dice en el fr. 17.34 que las raíces nunca dejan de *recorrerse* unas a otras, pero es igualmente importante lo que añade a continuación: el hecho de que en este recorrerse unas a otras las raíces se conviertan en una cosa distinta en cada ocasión. Esta cosa en las que se convierten es «el todo» (τὸ πᾶν) al que se refiere el fr. 26.7 («hasta que en uno combinadas [las raíces] acabe por surgir en lo profundo el todo»), que no es el mundo, el universo, ni nada parecido, sino cada una de la miríada de formas que el benévolo influjo de la Amistad irreprochable

hace brotar de las raíces (fr. 35.13-17, o también, las formas que con afán Cipris va moldeando, cf. fr. 73.1-2), es decir: los árboles, los varones y las mujeres, las fieras y todo lo demás. Cada una de estas formas es un «todo» que la Amistad ha unido en «un solo orden» (ἕνα κόσμον, cf. fr. 26.5), que no es tampoco el orden del mundo (el κόσμος en Empédocles nunca tiene este sentido), sino el orden de cada cosa, tanto de los erizos de «puntiagudas cerdas» (fr. 83.1-2), como de las «tortugas de piel como la piedra» (fr. 76.2). Son, en definitiva, las raíces (y no las «almas», como escribió Clemente [*Strom*. 4.150.1], cf. Hernández Castro, 2019a: 123-124), las que al mezclarse y adoptar un orden, brotan como adivinos, cantores de himnos, médicos y dirigentes, para volver a brotar (ἀναβλαστοῦσι) en otra ocasión como dioses, «excelsos por las honras que reciben» (fr. 146.1-3).

8. Dioses con forma humana

Sin embargo, este no es el único sentido en el que Empédocles utilizó la palabra κόσμος. Al igual que Parménides, también lo hizo en un sentido muy natural para un cantor de himnos: el orden del discurso o de las palabras que estaba pronunciando. Pero una vez más, el peso de la tradición, el sesgo de nuestras fuentes, y el estado fragmentario de su obra, han convertido en un embrollo lo que cualquier griego que hubiera tenido la oportunidad de escucharle habría comprendido desde el principio. Este problema, afortunadamente, no lo hemos tenido con Parménides, que utiliza claramente la palabra κόσμος con este sentido en el fr. 28 B 8 DK (dos veces: frs. 8.52 y 8.60). Aquí, el κόσμος es el orden de las palabras de la Diosa, algo que no ha suscitado ningún problema entre los especialistas gracias a que en este fragmento es la propia Diosa la que nos informa de que el κόσμος al que se refiere es el de sus «palabras» (ἐπέων) (fr. 8.52). El ἔπος, como en este caso, puede ser la palabra de una divinidad, pero también unas palabras de consejo o el sentido de un discurso. Tenemos un ejemplo muy gráfico de como el κόσμος se puede combinar con el ἔπος para indicar el orden del discurso en *Ilíada* 2.213-214. Allí, podemos leer que Tersites, en su corazón, sabía «muchas y desordenadas palabras» (ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά), y que sabía también cómo utilizarlas para disputar locamente con los reyes, «pero no según un orden» (ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον). No es difícil apreciar cómo en estos dos casos el κόσμος alude con claridad al orden de las palabras: las de la Diosa, en el caso de Parménides; y las de Tersites, en el de la *Ilíada*.

El uso que hace Empédocles de la palabra κόσμος en el fr.134.5 es exactamente el mismo que encontramos en estos pasajes, pero el sesgo de nuestras fuentes, y el peso de la tradición, ha enturbiado completamente su lectura. Me veo obligado a plantearlo aquí no solo para resolver este equívoco, sino porque se trata del equívoco en el que se ha fundamentado la interpretación del Empédocles crítico con la representación de los dioses con forma humana. Se comprenderá fácilmente que este Empédocles no encaja en absoluto con el perfil de un cantor de himnos que debía ser la estrella más importante de los festivales religiosos por los que pasaba. Empédocles era un poeta popular, y no lo hubiera sido durante mucho tiempo si aprovechaba sus actuaciones públicas para intentar redimir a los griegos de la forma en la que solían representar a sus dioses. De hecho, si nos sentamos a escuchar su poema, no tardaremos en ver desfilar a los dioses de Empédocles como si estuviéramos sentados en el palco de Homero. Podemos ver a la Musa, por ejemplo, sujetando las riendas de su carro (fr. 3.5); o a la reina Cipris, moldeando a las criaturas con las manos de una alfarera (frs. 73.1-2, 95.1); o a los dioses inmortales, celebrando su dicha sentados alrededor de una mesa (fr. 147.1). Hay más ejemplos, que algunos especialistas han intentado esquivar jugando la baza de la

metáfora (un punto de vista ponderado en Picot y Berg, 2013: 5-19). Pero esta estrategia resulta demasiado arriesgada en un contexto donde todavía no había aparecido nuestra distinción categorial entre lo literal y lo metafórico (se utilizaban metáforas, pero no se consideraba que hablar metafóricamente fuera menos riguroso que hacerlo literalmente, cf. Lloyd, 1990: 14-38), y en el que cada vez descubrimos nuevos ejemplos de expresiones que los griegos utilizaban literalmente, y que solo por nuestros prejuicios interpretábamos metafóricamente (cf. Vernant, 1995/2007: 2100-2106; Padel, 1992: 43-44). Cuando Empédocles, por ejemplo, dice que el mar es el sudor de la tierra (fr. 55.1), ¿está hablando del mar *como si fuera* el sudor de la tierra, o está diciendo que lo era realmente? (cf. Hernández Castro, 2019e: 144-147).

La crítica a la representación de los dioses con forma humana no era el problema de Empédocles, sino el de los filósofos que le sucedieron e intentaron utilizar su obra para fundamentar la nueva noción de lo divino que empezó a irradiar desde la Academia. Y muy particularmente, del filósofo que más ha influido en la interpretación de este aspecto del pensamiento de Empédocles: Amonio (cf. Tempelis, 1998: 99-151; esp. 101 y 101 n377). Veamos ahora el fr. 134, donde Empédocles utiliza la palabra κόσμος, y el comentario de Amonio con el que este fragmento ha llegado hasta nosotros.

Amonio, *De Interpretatione* 249.1-11 [=fr. 134 DK]:

διὰ ταῦτα δὲ καὶ ὁ ᾽Ακραγαντῖνος σοφὸς ἐπιρραπίσας τοὺς περὶ θεῶν ὡς ἀνθρωποειδῶν ὄντων παρὰ τοῖς ποιηταῖς λεγομένους μύθους, ἐπήγαγε προηγουμένως μὲν περὶ ᾽Απόλλωνος, περὶ οὗ ἦν αὐτῶι προσεχῶς ὁ λόγος, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ περὶ τοῦ θείου παντὸς ἁπλῶς ἀποφαινόμενος

οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
[οὐ μέν ἀπό νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσουσιν,]
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

διὰ τοῦ "ἱερή" καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν αἰνιττόμενος αἰτίαν.

Por estas razones el sabio acragantino también criticó los mitos que los poetas contaban a propósito de los dioses como siendo de forma humana y enseñó, principalmente sobre Apolo, de quien continuaba tratando su discurso, pero también mostrando el mismo tipo de opinión sobre la totalidad de lo divino en general:

Y es que no lleva una cabeza humana sobre sus miembros,
[ni dos ramas se levantan de su espalda,]
ni tiene pies, ni rodillas veloces, ni genitales peludos,
sino que solo es un corazón sagrado e inmenso
que recorre la totalidad del orden [de mi discurso] con atenciones
[cordiales y veloces.

Refiriéndose con la palabra «sagrada» a la causa que está más allá del intelecto.

(Trad. D. Hernández Castro)

El debate más reciente en torno a este fragmento ha estado encabezado por las posturas de O. Primavesi y J.-C. Picot. El primero, recogiendo el testigo de un comentario de W. Jaeger, planteó que esta divinidad a la que alude el fragmento, el «corazón sagrado e inmenso» (φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος), era la misma divinidad a la que se refiere el fr. 29

(y por tanto, los frs. 27 y 28), con cuyo texto presenta estrechas concomitancias (Primavesi, 2006: 71-73; cf. Jaeger, 1947: 141-142, 237 n62). Allí, el protagonista de las palabras del narrador ya no es un «corazón sagrado», sino un «redondo esfero», que en el fr. 29.3 es «igual por todas partes a sí mismo y por doquier ilimitado», y en los frs. 27.4 y 28.2 está «ufano por la permanencia que lo circunda» (σφαῖρος κυκλοτερής μονίῃ περιηγέι γαίων). La palabra μονία es muy importante, porque puede significar «unidad», si se deriva de μόνος, o «quietud», si se deriva de μένω (cf. O'Brien, 2010: 268-271). Algunos autores que han optado por la segunda opción la han traducido por «inmovilidad», y esto es algo que utiliza J.-C. Picot para poner en cuestión que la φρὴν ἱερὴ y el σφαῖρος κυκλοτερής puedan ser la misma cosa (2012: 8-9). El corazón sagrado, como se aprecia en el fr. 134.5, recorre la totalidad del κόσμος con pensamientos veloces, y esto es algo que no parece convenir a la inmovilidad del redondo esfero, mucho menos si este κόσμος que se dedica a recorrer es la totalidad del orden del mundo. Sin embargo, traducir la μονία del Esfero por «inmovilidad» resulta equívoco, ya que el sentido en el que hay que entender la quietud del Esfero no es espacial sino temporal. El Esfero es la forma de lo divino primordial antes de que se produjera la separación de las raíces, y lo que es originariamente divino sigue existiendo incluso después de la separación, porque lo que lo caracteriza es precisamente que existe siempre, es decir, su *permanencia*. Por eso las raíces son divinas, porque son las raíces *de* lo divino. Y por eso también los dioses olímpicos son sempiternos, porque no son desde el principio (a pesar de su inmortalidad) sino que han llegado a ser por la mezcla de las raíces.

Según O. Primavesi, Empédocles habría utilizado a Apolo como una representación alegórica del σφαῖρος κυκλοτερής, exactamente igual que en el fr. 6 habría utilizado a Zeus, Hera, Hades y Nestis, como una representación alegórica de las cuatro raíces (2006: 66-73). J.-C. Picot no comparte el alegorismo de O. Primavesi, y junto a su colaborador W. Berg, apuesta por una interpretación más literal. Desde su punto de vista, cuando el narrador dice que las raíces son los dioses no está hablando metafóricamente, sino que está diciendo que los verdaderos dioses son las raíces, y que es la imaginación de los hombres lo que ha terminado haciendo que estos dioses tengan forma humana. El verdadero Zeus, por tanto, es el fuego. Pero no porque Empédocles quisiera desacralizar la naturaleza de lo divino sino porque quería sacralizar las fuerzas de la naturaleza. Zeus es el fuego, pero el fuego es sagrado (Picot y Berg, 2013: 15-19).

O. Primavesi y J.-C. Picot están por consiguiente de acuerdo en que el narrador del fr. 134 pretende realizar la crítica al antropomorfismo de los dioses que le atribuye Amonio. Picot no cree que el corazón sagrado de este fragmento sea el mismo que el Esfero de los fragmentos 27, 28 y 29, pero está de acuerdo con Primavesi en que el sujeto del que está hablando el narrador del fragmento es Apolo. Para Primavesi solo se trataría de una alegoría del Esfero, mientras que para Picot, Empédocles estaría recortando la silueta de un Apolo solar. Zeus es el fuego, pero lo que Empédocles nos estaría diciendo en este fragmento es que Apolo es «la parte más noble de Zeus-Fuego», es decir, la sabiduría, que es tanto un atributo de Apolo como del Sol que alcanza con su vista todos los rincones del mundo (Picot, 2012: 13-18). En cualquier caso, ambos autores interpretaron que el narrador del fragmento estaba hablando de Apolo en tercera persona.

Sin embargo, no solo no conservamos ningún fragmento de Empédocles en el que el narrador diga explícitamente que Apolo es el σφαῖρος κυκλοτερής o la φρὴν ἱερὴ, sino que esto es algo que en realidad ni siquiera dice el propio Amonio. Lo que dice Amonio es que Empédocles criticó a los mitos que contaban ciertos poetas, y que enseñó estas cosas «principalmente» (προηγουμένως) de Apolo, «de quien continuaba tratando su

discurso» (περὶ οὗ ἦν αὐτῶι προσεχῶς ὁ λόγος). Estos mitos a los que alude Amonio son los que Hesíodo contaba al principio de la *Teogonía*, tal y como el propio Amonio aclara un poco más adelante, en la continuación del pasaje de *De Interpretatione* que no fue incluida en la compilación de DK (Ammon. *in Int.* 249.11-25), ofreciendo tres ejemplos concretos: el relato de la castración de Urano (*in Int.* 249.18-19), el de Afrodita saliendo de la espuma del mar (*in Int.* 249.19-20), y el de los niños que fueron tragados y vomitados por Cronos (*in Int.* 249.20)[32]. Para Amonio, era totalmente incongruente pensar que de cosas que no tienen forma humana, como el cielo (οὐρανός) y la tierra (γῆ), pudieran provenir cosas con forma humana, como Cronos o Afrodita (*in Int.* 249.15-18). La fuerza de su argumento, por consiguiente, se basaba en la despersonalización de los dioses Urano y Gea, y todo parece indicar que fue esta despersonalización lo que le atrajo de Empédocles, que también utilizó los términos οὐρανός y γῆ para referirse a las raíces del aire y la tierra. Sin embargo, en el caso de Empédocles, el argumento se trae por los pelos, porque nosotros sabemos que para Empédocles era perfectamente posible concebir que de las raíces del aire y de la tierra pudieran provenir seres con forma humana. No hace falta pensar, por el momento, en los felices dioses. Basta con mirarnos a nosotros, los desdichados seres humanos. Amonio, en este punto, estaba mezclando sus propios argumentos con los argumentos de Empédocles.

Hay muchos ecos de la obra de Hesíodo en el poema de Empédocles, pero uno de los más evidentes es la declaración del narrador de que el Esfero no tiene «genitales reproductores» (μήδεα γεννήεντα) (fr. 29.2). No es posible que Empédocles hubiera dicho esto sin tener en cuenta los órganos reproductores más famosos de la historia y el relato de su castración a manos de Cronos. El verso completo dice que el Esfero «no tiene pies, ni rodillas veloces, ni genitales reproductores», que es prácticamente lo mismo que el narrador dice del Corazón Sagrado en el fragmento 134.3: «no tiene pies, ni rodillas veloces, ni genitales peludos (μήδεα λαχνήεντα)». Este es uno de los argumentos más contundentes que han empleado los partidarios de la tesis de que el narrador estaba hablando de lo mismo en ambos pasajes, y seguramente estén en lo cierto. El Esfero de Empédocles se corresponde con lo divino primordial que está implícito en Hesíodo antes de que aconteciera la separación (el *chaos*, la apertura) entre el Cielo y la Tierra (que empezaron siendo «una sola forma» [μορφὴ μία], como en la *Melanipa* de Eurípides, fr. 484 Nauk [=D.S. 1.7.7], cf. Cornford, 1950: 98; Martínez Nieto, 2000: 38-48). Empédocles se distanció del relato de la castración de Urano porque en el momento de la separación las raíces estaban todavía muy lejos de la mezcla que las haría brotar con la forma de los dioses sempiternos o los seres humanos. Lo que estaba criticando no era la representación de los dioses con forma humana sino la idea de que las raíces hubieran tenido forma humana desde el principio. Pero el alcance de sus palabras se amplió cuando Amonio las utilizó como munición para su asalto a la representación tradicional de los dioses.

El narrador del poema de Empédocles describe lo divino primordial con la expresión φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος, que al traducir como un «corazón sagrado e inmenso» estamos privando de una connotación importante. La φρὴν era también la sede de los pensamientos, y de ahí, todos sus derivados, como el δαίφρων del «prudente» Anquito; la φρόνησις de la intención, el pensamiento, o la prudencia; y las φροντίδες de las veloces «atenciones» con las que la φρὴν ἱερὴ recorre la totalidad del κόσμος. Sin embargo, la φρὴν era también el diafragma o la región pericárdica, un

[32] τίς δὲ ἀνέξεται κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκούειν αἰδοῖα οὐρανοῦ καὶ τούτων ἐκτομάς, καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἐξ αὐτῶν εἰς τὴν θάλασσαν ῥιφθέντων γένεσιν, παίδων δὲ καταπόσεις καὶ αὖθις ἐμέτους, καὶ ὅσα τοῖς ἐπιπολαιοτέροις ἐπιβοηθοῦντες οὕτως ἀπεμφαίνοντα πλάττουσιν οἱ μῦθοι (Ammon. *in Int.* 249.18-20).

órgano en el que los pensamientos están conectados con los sentidos, como supieron apreciar Rangos (2012: 323-324) y Picot (2012: 7-8) en su comentario a este fragmento. Si Empédocles hubiera querido decir «mente» habría escrito νοῦς (como hace en los frs. 136.2, 2.8 y 17.21, para aludir a la inteligencia de los hombres, cf. Picot, 2012: 11). Por eso resulta más apropiado traducir φρὴν ἱερὴ como «corazón sagrado», y seguir la elección de Rangos de mostrar en la traducción la connotación emocional que sin duda las φροντίδες tenían para Empédocles y las personas que lo escuchaban. Los pensamientos de la divinidad son solícitos, cuidadosos o atentos.

Una vez casamos todo esto con el sentido de κόσμος que hemos recogido de Parménides y la *Ilíada*, no resulta difícil reconocer que lo que recorren estas atenciones cordiales y veloces de la divinidad es el orden del discurso que está pronunciando Apolo. Empédocles omitió en este verso las palabras «discurso» (λόγος) o «relato» (μῦθος), pero esto no es un problema porque Parménides también lo hizo la segunda vez que en el fr. 28 B 8 DK utilizó la palabra «orden» (fr. 8.60), algo que se pudo permitir porque tan solo unos versos antes ya había aclarado que este orden era el del discurso o las palabras de la Diosa (fr. 8.52). El caso de Empédocles tuvo que ser el mismo, dado que el narrador está constantemente aludiendo a su «discurso» (λόγος) o «relato» (μῦθος), que es, no lo olvidemos, un «buen discurso sobre los dioses felices» (fr. 131.3), y muy significativamente, «un relato de origen divino» (fr. 23.11). Y fue, en definitiva, el propio Amonio quien deslizó al λόγος dentro del fr. 134, cuando después de decir en su comentario que Empédocles estaba hablando «principalmente» de Apolo, añadió: «de quien continuaba tratando su discurso (λόγος)» (*in Int.* 249.4).

Podemos ahora leer el fr. 134 con la transparencia de los que lo escucharon por primera vez de los labios de Empédocles. El narrador, Apolo, habla de lo divino primordial, que no es ninguno de los dioses sempiternos, sino algo cuya permanencia supera incluso a la de los dioses que habitan en el Olimpo. Puede que estos dioses vivan para siempre, pero no han estado ahí desde el principio. Ellos también han llegado a ser, como los seres mortales, y están enraizados en lo divino. No busques, le dice Apolo al joven Pausanias, en las raíces profundas de la divinidad, ni los pies, ni las ágiles rodillas, ni los peludos genitales de Urano, porque solo encontrarás un corazón sagrado e inmenso, que es lo que recorre con sus atentos y rápidos pensamientos el orden del discurso que la Musa me ha enviado para ti.

Para Empédocles, los dioses no eran ninguna alegoría, ni se identificaban tampoco con las fuerzas de la naturaleza. El hecho de que en ocasiones llamara a las raíces con el nombre de los dioses olímpicos se debe a que para Empédocles y las personas que lo escuchaban era fácil identificar el carácter de estos dioses con el carácter de las raíces. No es con los dioses, sino con su modo de acción o su carácter (ἦθος), con lo que Empédocles identificaba a las raíces de los divino. Por eso en la mayor parte de las ocasiones no se limita a identificar, por ejemplo, a la raíz del fuego con Zeus, sino con Zeus «resplandeciente» (ἀργής) (fr. 6.2). La raíz del fuego es Zeus porque el carácter del divino Zeus es resplandecer como la raíz del fuego. Y lo mismo podemos decir de Nestis, que derrama sus lágrimas para volver con su madre, como la raíz del agua derrama la lluvia del invierno para que las cosechas vuelvan a crecer en primavera (fr. 111.8). Empédocles era un cantor de himnos popular y piadoso, y no hubiera sido popular ni piadoso aprovechar uno de los festivales religiosos más importantes de su ciudad para cuestionar el modo en el que lo griegos percibían a los dioses. Resulta imposible liberar al Apolo del fragmento 112 de los atributos de los dioses olímpicos. Es un dios que avanza con el paso firme de un lado a otro, que entra y sale de las ciudades, que es ceñido por cintas y floridas coronas. Saluda a los otros dioses y se compadece del dolor de los seres humanos. Puede que sea un dios lejano, pero no es un

dios ausente. Si se le invoca con piedad, es capaz de recorrer de una zancada la distancia que le separa de nosotros. Apolo, el dios de la lejanía, es también el dios que llega, el dios que escucha nuestras plegarias, el dios que responde. La gente seguía a Apolo porque sabía dónde encontrarlo. M. Buber señaló que la verdadera raíz del antropomorfismo es nuestra necesidad de favorecer el encuentro con lo divino (1952/2016: 9-10), una reflexión que a K. Kerényi le pareció particularmente oportuna para acceder al horizonte de la experiencia religiosa griega, no solo porque la figura humana aproxime lo divino al hombre, sino porque es la más apropiada para contar de manera creíble el encuentro (1971/1999: 29). Y esto es precisamente lo que hace Empédocles: cantar himnos para que los hombres puedan encontrar el camino de los dioses.

9. Los Καθαρμοὶ de Apolo

Fr. 115:

ἔστι ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ,
ὅρκον ὅτις κ' ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ,
δαίμονες οἵτε μακραίωνες λελάχασι βίοιο
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν,
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες·
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι, φυγὰς θεότεν καὶ ἀλήτης,
νείκει μαινομένῳ πίσυνος[33].

Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los dioses,
eterno, sellado por prolijos juramentos:
«Cuando alguno, por sus errores, mancha sus queridos miembros con un [crimen sangriento,
y viola por tal yerro el juramento que prestara
—hablo de dioses a los que toca una vida perdurable—,
ha de vagar por estaciones tres veces incontables, lejos de los Felices,
en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiempo,
mientras que va alternando los penosos caminos de la vida,
pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar
y la mar vuelve a escupirlo al terreno de la tierra, y a su vez esta a los fulgores
del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices del éter;
cada uno de otro lo recibe, más todos lo aborrecen».
Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo,
y es que en la discordia enloquecida puse mi confianza.

(Trad. A. Bernabé, modificada)

[33] Fr. 115.3: φόβῳ φίλα γυῖα μιν Wright : φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ Stephanus, edd., Diels. | 115.4: ὅς καὶ Wright : ὅρκον ὅτις κ' conjetura Wright, Bernabé.

Tanto Empédocles como los teólogos de Delfos a los que criticó Plutarco utilizaron la palabra δαίμων para referirse a Apolo, una fórmula habitual de llamar a los dioses olímpicos en la poesía épica (Willamowitz-Moellendorff, 1929: 658-659; Primavesi, 2006: 54). En ambos casos, el dios se ve arrastrado al exilio como consecuencia de un φόνος, un crimen sangriento. Los griegos utilizaban esta palabra para referirse a un asesinato, una matanza, o un derramamiento de sangre, incluido el que se producía durante un sacrificio (LSJ s.v. φόνος). Como veremos más adelante, Empédocles juega con todos estos sentidos porque su intención es enlazar la desmesura de los grandes sacrificios con la desmesura que termina llenando de cadáveres las calles de la ciudad. Para los teólogos de Delfos, este φόνος va acompañado del estigma de «manchas antiguas e inolvidables» (Plu. *De defect. orac*. 418C)[34]; para Empédocles, de la mancha (μιαίνω) que sufren los dioses cuando violan un antiguo (παλαιός) juramento (fr. 115.1-3). Este juramento del Decreto de Necesidad, como han señalado varios autores, es una transposición del Juramento del río Estigia que encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo (Hes. *Th*. 793-806, cf. Guthrie, 1965: 252; Hershbell, 1970: 150; Wright, 1981, 273). Los dioses que lo violaban eran expulsados durante nueve años del Consejo y los banquetes de los dioses, igual que el Apolo del festival del Septerion fue condenado a vagar durante los nueve años del ciclo de festivales enaetéricos (ocho años en cómputo inclusivo). Plutarco habla de los vagabundeos (πλάναι) y la servidumbre (λατρεία) del dios (*De defect. orac*. 418B) (una referencia a la servidumbre de Apolo para el rey Admeto de Feras), y el narrador del poema de Empédocles, de su condena a vagar (ἀλάλημαι) por las estaciones y a transitar por los penosos (ἀργαλέα) caminos de la vida (fr. 115.6-8) En ambos casos, el dios ha sido desterrado (φυγάς) de los dioses (*De defect. orac*. 418B, fr. 115.11), y este destierro solo terminará cuando Apolo limpie su mancha con las purificaciones (καθαρμοὶ) (*De defect. orac*. 418B).

La alusión del narrador a las «estaciones tres veces incontables» (τρίς μιν μυρίας ὥρας) ha dado lugar a intentos bastante arduos de traducir esta expresión a una cifra concreta (en miles de años, cf. O'Brien, 1969), pero estos intentos no han tenido suficientemente en cuenta que la palabra μυρίος es siempre en Empédocles una cantidad indeterminada, como las «miles» de personas que siguen a Apolo en el fragmento 112.9 (cf. frs. 35.7, 16, 110.7). El problema se resuelve fácilmente cuando traducimos las ὥραι por las estaciones (y no los «tiempos» en general), que son tres veces incontables porque este era el número de estaciones en la época de Empédocles (invierno [χεῖμα], primavera [ἔαρ] y verano [θέρος]). Esta idea está reforzada en los versos siguientes, donde nos encontramos con una imagen invertida del fr. 111. Las formas de mortales que el dios deberá adoptar en su penoso destierro por los caminos de la vida serán variadas en el tiempo, es decir, en el curso del tiempo (fr. 17.29), que es el curso del ciclo de las estaciones (fr. 26.1). El narrador nos informa de que las raíces aborrecen a los que se han dejado arrastrar por la discordia enloquecida (fr. 115.14). Su carácter (el de las raíces) los escupirá de una estación a otra, por las que tendrán que vagar sin descanso hasta que logren purificar la mancha de sus crímenes sangrientos.

Esta idea de que el crimen del dios le condenó a vagar adoptando toda clase de formas de mortales fue aprovechada por las escuelas platónicas y pitagóricas para poner en circulación la idea de que el *daimon* de Empédocles era un alma que vagaba por el ciclo de las reencarnaciones. En particular, hay dos versos que parecían prestarse particularmente para este fin, y esto les garantizó un lugar en las compilaciones y una copiosa presencia en nuestras fuentes.

[34] ὡς ἀλήστων τινῶν καὶ παλαιῶν μιασμάτων μνήμαις ἐπεξιόντας.

Fr. 117:

> ἤδη γάρ ποτ’ ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
> θάμνος τ’ οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.
>
> Que yo ya he sido antes un joven y una joven,
> un matorral y un pájaro y un mudo pez del mar.
>
> (Trad. A. Bernabé)

Sin embargo, los que citaban estos versos eran los mismos que pensaban que Empédocles había dicho de sí mismo que era un dios y que el *daimon* del que hablaba se correspondía con el *alma* de los pitagóricos, dos cosas que a estas alturas deberían ser descartadas por completo. Por el contrario, para los dioses no suponía ningún problema adoptar la forma de los mortales. G. Zuntz ya se dio cuenta de que el «mudo pez del mar» parecía una alusión al delfín, el animal sagrado de Apolo (1971: 199). Pero podemos extraer algo más que una mera alusión. En el himno homérico, Apolo se hará visible (εἰδόμενος, *h.Ap.* 499) ante los marineros cretenses con las formas de un delfín (*h.Ap.* 400) y de un vigoroso varón en su primera juventud (*h.Ap.* 449-450) (es decir, un κοῦρος). Por consiguiente, resulta posible acreditar que Apolo adoptó al menos dos de las formas que se citan en estos versos sin tener que recurrir al fastidioso método de los pitagóricos. Como sabemos, Apolo también estuvo estrechamente asociado a un pájaro (el cuervo) y un arbusto (el laurel). Las historias en las que los dioses adoptaban la forma de pájaros son abundantes (cf. Johansson, 2012). En *Il*.7.58-60 se nos dice que Apolo y Atenea se posaron, «semejantes a unos buitres» (ἐοικότες αἰγυπιοῖσι), sobre lo alto del roble del padre Zeus. Y en *Il*.15.236-237, que Apolo descendió de los montes del Ida «semejante a un halcón». Adoptar la forma de un árbol o una planta no era lo más habitual para una divinidad, pero tampoco era imposible, como demuestra el caso del propio laurel, que fue en lo que se transformó la ninfa Daphne (Hyg. *Fab*. 203, Paus. 8.20.2-4, 10.5.5). Y en cuanto a la κόρη, tal vez se trate de una referencia a la Pitia, en cuyo cuerpo muchos griegos pensaban que entraba Apolo cada vez que pronunciaba un oráculo (Plu. *De defect. orac*. 414D-E; cf. Graf, 2009: 68). Lo más probable es que con estos versos Empédocles simplemente intentara acercar a su audiencia la experiencia religiosa del encuentro, enumerando las formas mortales que a los griegos les resultaba más fácil asociar con Apolo. Escuchando las palabras del dios, uno podía imaginar que aquel extraño delfín con el que su barco se había cruzado camino de Rodas, o aquel cuervo que se posó sobre el altar del templo de Apolo, o aquel hermoso joven desconocido que unos comerciantes habían encontrado a las afueras de la ciudad, era el dios que estaba recorriendo los penosos caminos de la vida para limpiar la mancha de su desmesura. Lo que está claro es que para la inmensa mayoría de los griegos de la época de Empédocles era mucho más fácil considerar que se habían cruzado con Apolo en la forma de un hermoso joven, un pájaro, un delfín, un arbusto de laurel, o una joven poseída por el dios, que aceptar la extraña idea de que los dioses morían y se reencarnaban en cada una de estas cosas.

La naturaleza de la desmesura de Apolo (su voraz apetito por las hecatombes perfectas) ha quedado reflejada en un fragmento de gran interés, del que nos ha llegado una segunda versión a través del *Papiro de Estrasburgo*. La enorme importancia de este fragmento se debe a que nos permite visualizar el modo en el que los partidarios de la reforma que se produjo en Delfos lograron convertir la muerte de la serpiente en un episodio vergonzoso del que el dios tendría que purificarse. La serpiente era una criatura que sembraba la desgracia entre los hombres, y para la tradición, su muerte constituyó

un motivo de celebración que fue consagrado con los Juegos Píticos (schol. Pind. *hypoth. Pyth.* a, c; Ou. *Met*. 1.445; Hyg. *Fab*. 145.5). Pero los partidarios de la reforma supieron apreciar que el flanco más débil del Apolo de la Ganancia era el ansia descarnada con la que perseguía los deliciosos aromas de las hecatombes perfectas a lo largo de todo el himno homérico, y lograron dotar a este ansia de las connotaciones políticas y religiosas que les permitirían proyectar al mito y al ritual contra sus enemigos. Hay una conexión directa entre la aparición del tema de las purificaciones en el ritual del Septerion y los relatos que empezaron a circular condenando la desmesura de los grandes sacrificios con los que los ricos, los aristócratas tesalios, o los tiranos de Sicilia intentaban comprar la voluntad de Apolo. El objetivo no era simplemente criticar la desmesura con la que la tiranía regaba de sangre los altares, sino enlazar esta afición por las carnicerías con la inclinación a convertirlas en matanzas de seres humanos. En el *De esu carnium* de Plutarco podemos comprobar cómo en su época seguían perfectamente ensambladas todas las piezas. Justo después de apelar a «los axiomas de Pitágoras y Empédocles», Plutarco introducirá una comparación entre la desmesura con la que los tiranos fueron aumentado sus delitos de sangre, y cómo la institución de los sacrificios abrió las puertas a una sed insaciable de sangre que terminó conduciendo a los crímenes, las guerras y los asesinatos (*De esu carn*. 998A-B). Porfirio establecerá muchas veces esta relación entre los sacrificios sangrientos y la invención de la guerra (Porph. *Abst*. 2.7.2, 2.12.1, 2.57.3.). Pero mucho antes de que esta conexión entrara a formar parte del argumentario de las escuelas que defendieron la abstinencia, los partidarios de la reforma la utilizaron como una carga de profundidad contra la tiranía.

Fr. 139:

οἴ μοι ὅτ᾽ οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ
πρὶν σχέτλι᾽ ἔργα βορᾶς περὶ χείλεσι μητίσασθαι.

¡Ay de mí, que no acabó conmigo un día implacable,
antes de haber concebido con mis labios acciones salvajes para comer!

(Trad. A. Bernabé, modificada)

Fr. d5-6 MP:

οἴμοι, ὅτ᾽ οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ
πρὶν χηλαῖς σχέτλι᾽ ἔργα βορᾶς πέρι μητίσασθαι.

¡Ay de mí, que no acabó conmigo un día implacable,
antes de haber concebido con mis garras acciones salvajes para comer!

(Trad. A. Bernabé, modificada)

La diferencia entre la lectura que recoge el *Papiro de Estrasburgo* y la que nos había transmitido Porfirio se reduce únicamente a la sustitución de la palabra «labios» (χείλεσι) por «garras» (χηλαῖς), pero se trata de un cambio que conviene bastante a los dioses que se alimentan de los aromas de los sacrificios y las hecatombes perfectas. La aparición de las «garras» de Apolo se explica perfectamente por la metáfora del león despiadado que el propio Apolo utiliza contra Aquiles en un pasaje de la *Ilíada* que algunos especialistas han destacado sobre el resto por su aparente tonalidad moral (Dirlmeier, 1939: 283-284; Schadewaldt, 1965/1970: 669-685; más escéptico: Davies,

1997: 45-46). En general, la figura del león era una metáfora de la nobleza del guerrero o de las virtudes heroicas del combate, pero en este pasaje Apolo la utiliza para acusar a Aquiles de ultrajar el cadáver de Héctor con una ferocidad que está muy lejos de la piedad con la que se debe tratar a los cadáveres de los muertos. Este pasaje presenta enormes concomitancias con el fr. 137 de Empédocles, así que merece la pena que lo citemos con cierta extensión y pongamos uno al lado de otro.

Ilíada, 24.39-54:

ἀλλ᾽ ὀλοῷ Ἀχιλῆϊ θεοὶ βούλεσθ᾽ ἐπαρήγειν,
ᾧ οὔτ᾽ ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι οὔτε νόημα
γναμπτὸν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ᾽ ὡς ἄγρια οἶδεν,
ὅς τ᾽ ἐπεὶ ἄρ μεγάλῃ τε βίῃ καὶ ἀγήνορι θυμῷ
εἴξας εἶσ᾽ ἐπὶ μῆλα βροτῶν ἵνα δαῖτα λάβῃσιν:
ὣς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδὼς
γίγνεται, ἥ τ᾽ ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ᾽ ὀνίνησι.
μέλλει μέν πού τις καὶ φίλτερον ἄλλον ὀλέσσαι
ἠὲ κασίγνητον ὁμογάστριον ἠὲ καὶ υἱόν:
ἀλλ᾽ ἤτοι κλαύσας καὶ ὀδυράμενος μεθέηκε:
τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.
αὐτὰρ ὅ γ᾽ Ἕκτορα δῖον, ἐπεὶ φίλον ἦτορ ἀπηύρα,
ἵππων ἐξάπτων περὶ σῆμ᾽ ἑτάροιο φίλοιο
ἕλκει: οὐ μήν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ᾽ ἄμεινον.
μὴ ἀγαθῷ περ ἐόντι νεμεσσηθέωμέν οἱ ἡμεῖς:
κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων.

Pero es al maldito Aquiles, dioses, a quien preferís proteger,
a uno que no tiene atenciones correctas ni un pensamiento flexible
en el pecho, y que solo conoce ferocidades, cual león
que dócil a su enorme fuerza y a su arrogante ánimo
ataca los ganados de los mortales para darse un festín;
así Aquiles ha perdido toda compasión y no tiene ninguna vergüenza,
don que a los hombres causa un gran daño o un gran beneficio.
Otros deben de haber perdido sin duda a un ser aún más querido,
bien a un hermano de madre, bien a un hijo;
pero después de llorar y lamentarse remiten en su pena,
pues las Moiras han hecho el ánimo humano apto para soportar.
Mas este, tras arrebatarle el corazón, sigue al divino Héctor
atando a los caballos y en torno del túmulo de su compañero
arrastrándolo. Y eso ni es lo mejor ni lo más ventajoso para él.
¡Cuidad que nosotros nos indignemos con él, por noble que sea,
pues su ira ya no ultraja más que arcilla inerte!

(Trad. E. Crespo Güemes, modificada)

Fr.137:

μορφὴν δ᾽ ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος οἱ δὲ πορεῦνται
λισσόμενον θύοντες· ὁ δ᾽ ἀνήκουστος ὁμοκλέων
σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὡς δ᾽ αὕτως πατέρ᾽ υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.

> Alza el padre a su querido hijo, con una forma cambiada,
> y entre plegarias se apresta a degollarlo, el enorme infeliz. Y los otros, sin
> [saber lo que hacen,
> lo sacrifican, aun cuando los implora. Pero aquél, sordo a los quejidos,
> después de degollarlo, en las estancias dispone el sórdido festín.
> De igual modo un hijo que toma a su padre o a su madre unos niños
> les arrancan la vida y devoran la carne antes amada.
>
> (Trad. A. Bernabé, modificada)

Las interpretaciones pitagorizantes de Empédocles sacaron tanto partido de este fragmento como del 117, consiguiendo que se normalizara en su lectura la sombra de la metempsicosis que ellas mismas estaban proyectando. Sin embargo, la cercanía que muestra el narrador del fr. 137 con el de este pasaje de la *Ilíada* no puede ser accidental. En ambos casos, se trata de una dura reprobación a la falta de compasión y de vergüenza que los verdugos muestran con sus víctimas. Estas faltas están motivadas por la locura de la discordia (fr. 115.14), que es lo que hace que los verdugos *vean* a sus víctimas como si fueran los corderos de un sacrificio. Su locura los ha convertido en animales salvajes, que se arrojan sobre sus víctimas como el león sobre el ganado. La locura de la discordia, dice el narrador del fr. 137, hace que los padres sean incapaces de reconocer a sus propios hijos (y los hijos, a sus padres), porque esta locura les hace verlos como las víctimas de un sacrifico. Para los que se dejan arrastrar por ella, incluso sus seres queridos pierden su aspecto humano, y ninguna plegaria ni lamento puede detener la implacable voracidad de sus cuchillos.

Si el narrador del fr. 137 habla de la locura que produce la discordia con la misma piedad que el Apolo de este pasaje de la *Ilíada* es porque se trata del mismo Apolo. Empédocles tenía buenas razones para inspirarse en él, ya que nos encontramos ante uno de los Apolos que mejor transmitía la impronta del santuario de Delfos. Esta impronta se puede reconocer fácilmente en la fórmula de «lo mejor y más ventajoso» (κάλλιον καὶ ἄμεινον) del verso 24.52, que era prácticamente la misma que solían emplear los que consultaban al oráculo de Delfos (λῷον καὶ ἄμεινον). Y este Apolo hablaba mucho más en serio que el Apolo de los pitagóricos. El hijo al que el padre degüella en el fr. 137 no es el alma del hijo reencarnada en el cuerpo de una víctima sacrificial. Es su hijo en carne y hueso, degollado con sus propias manos sin compasión ni vergüenza, porque la locura de la discordia le ha hecho incapaz de reconocer a sus propios hijos. Por desgracia, esto era algo que los griegos conocían muy bien, y que Tucídides retratará en su descripción de la guerra civil de Corcira: «La muerte se presentó en todas sus formas y, como suele ocurrir en tales circunstancias, no hubo exceso que no se cometiera y se llegó más lejos todavía. Los padres mataron a sus hijos» (Th. 3.81.5, trad. J. J. Torres Esbarranch).

El Apolo de la *Ilíada* recrimina a Aquiles que no tiene un «pensamiento flexible» y unas «atenciones correctas». Esto nos remite inmediatamente a las φρένες que planean todo el tiempo por los fragmentos de Empédocles. El sabio (o el δαίφρων, como Anquito) es el que ha sido capaz de reunir un «tesoro de divinos pensamientos» (las πραπίδες también son las φρένες, cf. Chantraine s.v. φρήν), porque este tesoro se corresponde con los pensamientos o «atenciones cordiales» (φροντίδες) de la divinidad. Por el contrario, el insensato es el que ha dejado que en sus pensamientos anide la discordia, porque la discordia solo conduce a la locura de las matanzas, y aquellos que la siembran serán aborrecidos por los dioses, y condenados a vagar por los penosos caminos de la vida. Los griegos convertirán la metáfora del león salvaje en una metáfora de la tiranía (Alc. fr. 70.6 Lobel-Page, 129.23-4 Lobel-Page; Thgn. 1181 West; Hdt.

5.92B.3, Hdt. 5.56, cf. Brock, 2013: 90). Por eso los delfios arreglaron la cabaña de la serpiente que hacían arder en el ritual del Septerión para que pareciera la morada de un tirano o un rey (Plu. *De defect. orac.* 418A), y por eso Empédocles, para el que las metáforas a menudo eran más que simples metáforas, convirtió al Apolo que se dejaba arrastrar por su voraz apetito en un león sediento de sangre (el león, en Empédocles, representaba las llamas de la discordia, cf. Picot y Berg, 2015: 384-389, fr. 127.1-2). Pero después de purificarse, el dios alcanzará la sabiduría, y compadecido por la miseria de los mortales, y la piedad que demuestran al celebrar sus Purificaciones, accederá a revelarla al joven Pausanias y a la multitud de personas que se apiñan a los pies de su templo implorando un remedio contra sus males y un refugio contra la vejez. Apolo dirá la verdad de muchas maneras, pero una de las más bellas es la que está resumida en el fragmento 109.3: «con el amor vemos el amor y con la discordia la discordia miserable». Porque con el amor se invoca al cuidado de los dioses, y con la discordia, a la locura de los hombres y sus matanzas.

10. Conclusiones

Nuestra investigación nos ha permitido alcanzar varias conclusiones importantes. La primera es que la identidad del narrador de todos los fragmentos o citas que hemos conservado de Empédocles es Apolo. El cúmulo de evidencias que apuntan en esta dirección proviene principalmente de la interpretación del propio texto, pero de una interpretación que ha ampliado sus márgenes para incluir los contextos (narrativos, culturales, políticos, religiosos, rituales, topográficos, y de otro tipo) que tuvieron que intervenir en la producción del sentido del poema de Empédocles. No basta, por consiguiente, con señalar que el narrador del poema es Apolo. Es necesario responder a toda una serie de preguntas que tienen que ver con el modo y la función con los que este Apolo se insertaba en los diferentes contextos de la Grecia de mediados del siglo V a.C. En este sentido, el Apolo de Empédocles no era cualquier Apolo. Era el Apolo que surgió del movimiento de reforma política y religiosa que estalló en Delfos a finales del siglo VI a.C., y que este movimiento puso en circulación por toda la Magna Grecia a través de la formidable red de templos y zonas sagradas que el santuario tenía esparcidos por todo el mundo griego. El Apolo de Empédocles era el Apolo de las Purificaciones que acompañó a la entrada de los Alcmeónidas en Delfos y al control que la democracia ateniense ejercería sobre el santuario durante las décadas siguientes.

La segunda conclusión es que el himno de Empédocles fue compuesto para ser interpretado en el contexto de un ritual, un ritual que seguía el esquema del festival del Septerion. Las evidencias en este sentido son también abrumadoras, y no solo por la correspondencia del texto con el esquema del ritual (incluso en el nombre, los *Katharmoi*), sino por la consistencia de esta interpretación con el contexto social, político y religioso. Pero además, como sostuvo B. Kowalzig, la relación entre el ritual y el mito es mucho más que una simple correspondencia. El ritual y el mito están constantemente interactuando entre sí, de manera que tanto el relato de Empédocles como el ritual en el que se representaba dicen mucho más de sí mismos cuando los relacionamos el uno con el otro que cuando los intentamos comprender por separado. El ritual, por ejemplo, hacía que resonaran los aspectos del relato de Empédocles que estaban relacionados con la propiciación del ciclo de las estaciones y la abundancia de las cosechas. Pero el relato, a su vez, impregnaba de connotaciones políticas y religiosas cada uno de los gestos y episodios del ritual. En este sentido, el gesto del vuelco de la mesa que se celebraba en el ritual del Septerion recupera todo su relieve político y religioso cuando el relato de Empédocles nos permite devolverle al joven que volcaba la

mesa la voz iracunda de Apolo clamando contra la desmesura de los grandes sacrificios. El vuelco de la mesa era un gesto ritual que tenía profundas implicaciones políticas y religiosas, que apuntaban directamente a la línea de flotación de la tiranía y al Apolo de la Ganancia que sus aliados tesalios habían instalado en el santuario de Delfos. Los mitos y los rituales estaban tremendamente politizados en el siglo V a.C., y esto implica que cualquier intento de acceder al sentido del himno de Empédocles y del ritual en el que se representaba debería ser capaz de establecer de un modo consistente la posición que tenía dentro de las luchas políticas de la ciudad. Mi segunda conclusión, por consiguiente, es tan concreta como la primera. El himno de Empédocles formaba parte de un ritual que tenía una importante función política y religiosa. La puesta en escena de las *Purificaciones* de Apolo era un manifiesto contra la tiranía y una fuente de legitimación de la democracia. Grecia, como sostuvo J. Herington, provenía de una cultura de la canción (*song culture*) (1985; cf. Bierl, 2009: 20-32) y en este contexto no resulta nada extraño que el pensamiento de la democracia se expresara en los géneros discursivos de la poesía.

En tercer lugar, el texto de los fragmentos y la topografía de la ciudad de Empédocles nos permiten establecer que la interpretación estaba perfectamente emplazada. Empédocles compuso su himno para que fuera interpretado en la ciudad de Akragas, y lo más probable es que estuviera precedido por una procesión que partía de la ciudad de Gela. El itinerario más razonable de esta procesión empezaría en el *témenos* de Apolo que se encontraba al sureste de la Puerta del Emporion, donde el *koros* que representaba a Apolo podía realizar los ritos de Purificación en las aguas del río Akragas y coronarse con el laurel de un árbol sagrado. Más adelante, el *koros* y su comitiva atravesarían la Puerta del Emporion y se dirigirían a la zona del agora, donde una multitud los esperaría para celebrar el regreso del dios y presenciar la interpretación de los peanes. Pero es bastante probable que la interpretación del himno de Empédocles coincidiera con una renovación del festival, que trasladó la interpretación de los peanes al *ekklesiasterion* de la colina de San Nicola. En ese caso, el itinerario de la procesión continuaría por la *plateia* I-L y el *stenopos* que la atraviesa a la altura del *ekklesiasterion*. Es difícil que el esfuerzo que acarreó la empresa de representar un himno como el de Empédocles se reprodujera en otras ocasiones, así que lo más probable es que en las siguientes celebraciones del festival se volviera a la interpretación de los peanes. El festival de las Purificaciones que celebraban los acragantinos y los gelenses tuvo que constituir una pieza importante en la red de mitos y rituales que servían de soporte a la identidad de los pueblos de ascendencia rodia y doria que colonizaron el sur de Sicilia. Una vez concluidos los ritos que se celebraban en Akragas, lo más probable es que el *koros* que encabezaba la procesión (tal vez, el *hierapolos* de Gela del que nos hablan las inscripciones) recorriera los campos de este territorio purificando las cosechas y los ganados y propiciando la llegada de la abundancia.

Esto nos lleva a la cuarta conclusión. El himno de Empédocles, al igual que el festival del Septerion, tenía dos capas que se correspondían con los dos estratos más importantes que se sedimentaron en el culto del Apolo de Delfos. El primer estrato, de ascendencia tesalia, estaba relacionado con los ritos de propiciación del ciclo de las estaciones y la fertilidad de la tierra. Este era el Apolo *Kerdoos* o de la Ganancia. Y el segundo, de ascendencia ateniense, llevaba la huella de los ritos de purificación que los atenienses importaron de Jonia y que terminaron convirtiéndose en el programa político y religioso de la democracia. Este era el Apolo *Katharsios* o de las Purificaciones. En el himno de Empédocles, al igual que en el festival del Septerion, las dos capas estaban

perfectamente ensambladas. Y esto constituye un fuerte argumento a favor de la tesis del poema único que defendió C. Osborne.

En quinto lugar, nuestra investigación no solo ha arrojado luz sobre la identidad del narrador del poema sino también sobre la identidad de sus interlocutores. La persistencia con la que Apolo se dirige a Pausanias es consistente con el enorme foco de luz que en el contexto del ritual se proyectaba sobre el *koros* que representaba a Apolo. Es posible que Pausanias y su familia fueran el eslabón que conecta a Empédocles con la medicina de los templos de Apolo, los santuarios de Asclepio, y las escuelas itálico-sicilianas que terminaron dejando su huella en el *Corpus hippocraticum*. Los segundos interlocutores de Apolo son los «amigos» a los que alude explícitamente en los fragmentos 112 y 114, que solo pueden ser los dioses olímpicos, que habitaban en las moradas de la Piedad, es decir, en la Acrópolis de Akragas y en la zona sagrada del Valle de los Templos. La tercera interlocutora, como ya sabíamos, es la musa Calíope, lo que brinda a la tesis del narrador-Apolo un gran apoyo de las fuentes y la iconografía, incluidas las importantes representaciones de las jarras áticas del pintor Shuválov que fueron importadas por contemporáneos de Empédocles y halladas en la necrópolis de Vassallaggi, una población que había sido colonizada por los acragantinos. Los cuartos interlocutores, como sabíamos también, son los desdichados seres humanos. Es importante señalar que uno de los argumentos que se han utilizado tradicionalmente para defender la tesis de las dos obras era la dificultad de encajar esta variedad de interlocutores en una trama consistente, una dificultad que desaparece con la tesis del narrador-Apolo y el contexto topográfico, ritual y narrativo de las Purificaciones. Ya fuera en el ágora o en el *ekklesasterion*, resulta completamente consistente que el cantor de himnos hiciera que el narrador, Apolo, se dirigiera en primer lugar a la musa Calíope; después, a sus amigos los dioses; de vez en cuando, a los míseros mortales; y la mayor parte del tiempo, al protagonista del ritual, el joven que representaba a Apolo, y cuya importante función religiosa se consagraba en este festival.

La sexta y última conclusión es que Empédocles tuvo que ser un cantor de himnos popular, probablemente, una autoridad política y religiosa, con fuertes vínculos con la sabiduría de Apolo que irradiaba del santuario de Delfos. Su papel en el festival de las Purificaciones que celebraban los acragantinos era demasiado relevante como para que hubiera podido desempeñarlo si no hubiera llevado el estilo de vida que cabía esperar de un cantor de himnos popular y piadoso. Empédocles no pudo ser ni un hechicero, ni un mago, ni un sacerdote mendicante, ni un charlatán. Es imposible que dijera de sí mismo que era un dios o que resucitaba a los muertos. No hay nada en sus fragmentos que se pueda atribuir al orfismo o al pitagorismo que no se explique mejor desde la sabiduría de los templos de Apolo. Y por el contrario, hay muchos elementos en estos fragmentos que son directamente incompatibles con las doctrinas órficas y pitagóricas. Los intentos de resolver esta cuestión apelando a un Empédocles disidente, centauro o heterodoxo no hacen más que esconder la cuestión debajo de la alfombra. La verdadera solución pasa por empezar a cuestionar el sesgo de las fuentes que nos han transmitido la mayoría de sus fragmentos. Empédocles no fue pitagórico, pero los pitagóricos sí fueron empedoclianos, e hicieron todo lo posible por presentar su obra a la luz de sus propias doctrinas para rentabilizar el prestigio de un sabio de la Antigüedad. La virulencia con la que en algunos pasajes de Empédocles se atacaba a la desmesura de los grandes sacrificios favoreció esta maniobra de apropiación, junto al problema de la identidad del narrador, que solo debió aflorar a partir del momento en el que empezaron a circular las copias escritas de su obra y sus versos comenzaron a estar disponibles para las compilaciones alejandrinas. La identidad del narrador estaba perfectamente establecida

por el contexto del ritual, pero fuera de este contexto, las ocasiones en las que el narrador se identificaba a sí mismo debían ser escasas.

Los dioses del himno de Empédocles no eran tampoco los dioses de Amonio. La musa Calíope montaba en carro como una auriga, la reina Cipris modelaba las raíces como una alfarera, y los dioses se sentaban a celebrar su dicha alrededor de una mesa. Puede que el hecho de que Empédocles no criticara la representación de los dioses con forma humana resulte una decepción para los que miden la dignidad filosófica con la misma regla que Amonio, pero a cambio, obtenemos un Empédocles de carne y hueso, un Empédocles sin herraduras que era capaz de conectar con la religiosidad popular de su tiempo, y de convertir la celebración del festival de las Purificaciones de Apolo en una conmovedora experiencia religiosa en la que los míseros mortales podían sentir la presencia de los dioses.

11. Referencias

Adornato, G. (2011). *Akragas arcaica. Modelli culturali e linguaggi artitici di una città greca d'Occidente*. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.

Algra, K. & Mansfeld, J. (2001). Three Thêtas in the «Empedocle de Strasbourg». *Mnemosyne*, 54 (1), 78-84.

Asheri, D. (1992). Agrigento libera: rivolgimenti interni e problema costituzionali, ca. 471-446 a.C. En L. Braccesi y E. De Miro (eds.), *Agrigento e la Sicilia Greca*, (pp. 95-111). Roma: L'Erma Di Bretschneider.

Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: University Press.

Bellia, A. (2003). *Immagini della música ad Akragas (VI-IV sec. a.C.). Iconografia musicale delle ceramiche attiche e magnogreche del Museo Archeologico Regionale di Agrigento*. Agrigento: Edizioni Centro Studio Giulio Pastore.

Bernabé, A. (2008*). Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* (introducción, traducción y notas) (3ª ed.). Madrid: Alianza editorial. (Obra original publicada en 1988).

Bierl, A. (2009). *Ritual and Performativity: The Chorus in Old Comedy*. Hellenic Studies Series 20. Washington, DC: Center for Hellenic Studies.

Bignone, E. (1916). *Empedocle: I poeti filosofi della Grecia*. Torino: Fratelli Bocca.

Bollack, J. (1965). *Empédocle. I. Introduction à l'ancienne physique*. Paris: Gallimard.

— (2003). *Empédocle. Les purifications. Un projet de paix universelle*. Paris: Éditions du Seuil [= (2007). *Empédocles. Las purificaciones. Un proyecto de paz universal*. Edición y comentario de Jean Bollack (trad. castellana José M. Zamora). Madrid: Arena].

Bousquet, J. (1956). Inscriptions de Delphes. *Bulletin de correspondance hellénique*, 80, 547-597.

Bowden, H. (2005). *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge: University Press.

Bremmer, J. (2016). Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now? En P. Jackson (ed.), *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques* (pp. 52-78). Stockholm: University Press

Brock, R. (2013). *Greek Political Imagery. From Homer to Aristotle*. London: Bloomsbury.

Buber, M. (2016). *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. Princeton/Oxford: Princeton University Press. (Obra original publicada en 1952).

Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Peter Bing, transl.). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press. (Obra original publicada en 1972).

— (1985). *Greek Religion* (John Raffan, transl.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (Obra original publicada en 1977).

Burrell, B. (2004). *Neukoroi. Greek Cities and Roman Emperors*. Leiden/Boston: Brill.

Calì, V. (2009). Santuari e culto di Asclepio in Sicilia. En E. de Miro, G. Sfameni Gasparro y V. Calì, *Il culto di Asclepio nell'area mediterránea* (pp. 159-173). Roma. Gangemi Editore.

Calvo Martínez, J. L. (1978). *Eurípides. Tragedias. Volumen II* (introducciones, traducción y notas). Madrid: Gredos.

Camps-Gaset, M. (1994). *L'année des Grecs: la fête et le mythe*. Annales littéraires de l'Université de Besançon, 530, 5-193.

Capizzi, A. (1982). *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*. Roma: Instituti editoriale e poligrafici internazionali.

Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck.

Chlup, R. (2000). Plutarch's Dualism and the Delphic Cult. *Phronesis* 45 (2), 138-158.

Connor, W. R. (1987). Tribes, Festivals, and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece. *JHS*, 107, 40–50.

Cornford, F. M. (1950). *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: University Press.

Cortés Copete, J. M. (2006). *Claudio Eliano. Historias curiosas* (introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.

Crespo Güemes, E. (1996). *Homero. Ilíada* (traducción, prólogo y notas). Madrid: Editorial Gredos.

Davies, J. K. (1997). The moral dimensión of Pythian Apollo. En Alan. B. Lloyd (ed.), *What is a God? Studies in the nature of Greek divinity* (pp. 43-64). London: Duckworth.

De Miro, E. (1963). I recenti scavi sul poggetto di S. Nicola in Agrigento. *Cronache di Archeologia e di Storia dell'Arte*, 2, 57-63.

— (1967). L'ekklesiasterion in contrada S. Nicola ad Agrigento, *Palladio*, 17, 164-168.

— (1994). *La Valle dei Templi*. Palermo: Enzo Sellerio Editore.

— (2003). *Agrigento. II. I santuari extraurbani. L'Asklepieion*. Roma: Rubbettino.

Detienne, M. (2000). *Comparer l'incomparable*. Paris: Le Seuil.

De Waele, J. (1968). De datering van het «Herakleion» te Akragas. *Handelingen van het dertigste Nederlands Filologencongres*, Groningen, 150-151.

— (1980). Der Entwurf der dorischen Tempel von Akragas. *Archäologischer Anzeiger*, 180-241.

Diels, A. y Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (10ª ed.). Berlin: Weidmann. (Obra original publicada en 1903).

Dirlmeier, F. (1939). Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels. *Archiv für Religionswissenschaft*, 36.

Dubois, L. (1989). *Inscriptions grecques dialectales de Sicile. Contribution à l'étude du vocabulaire grec colonial*. Rome: École Française de Rome.

Farnell, L. R. (1907). *The Cults of the Greek States*. *Volumen 4*. Oxford: Clarendon Press.

Fiorentini, G. (1992). Da Agrigento a Gela: l'eredità culturale. En L. Braccesi y E. De Miro (eds.), *Agrigento e la Sicilia Greca*, (pp. 121-131). Roma: L'Erma Di Bretschneider.

— (2009). *Agrigento. V. Le fortificazioni*. Roma: Gangemi Editore.

Fischer-Hansen, T. & Nielsen, T. H., & Ampolo, C. (2004). Sikelia. En Hansen, M. H., & Nielsen, T. H. (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis* (pp. 172-248). Oxford: University Press.

Fontenrose, J. (1978). *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations*. Berkeley: University California Press.

— (1980). *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press. (Obra original publicada en 1959).

Frazer, J. G. (1898). *Pausanias's Description of Greece. Volumen 3*. New York: Macmillan and Co.

Gernet, L. (1968). Dolon le loup. En L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (pp. 154-171). Paris: F. Maspero.

Graf, F. (2009). *Apollo*. New York: Routledge.

Greco, G. (2007). La città di Empedocle: le evidenze archeologiche. En G. Casertano (ed.), *Empedocle. Tra poesia, medicina, filosofia e política* (pp. 198-220). Napoli: Loffredo.

Guthrie, W. K. C. (1965). A *History of Greek Philosophy, vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: University Press.

Halliday, W. R. (1928). *The Greek Questions of Plutarch with a New Translation and a Commentary*. Oxford: Clarendon Press

Hannah, R. (2005). *Greek & Roman Calendars. Constructions of Time in the Classical World*. London: Duckworth.

Harland, P. A. (2006). The Declining Polis? Religious Rivalries in Ancient Civic Context. En L. E. Vaage (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity* (pp. 21-49). Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.

Harrison, J. E. (1903). Mystica Vannus Iacchi. *Journal of Hellenic Studies*, 23, 292-324.

— (1908). *Prologomena to the Study of Greek Religion* (2ª ed.). Cambridge: University Press. (Obra original publicada en 1903a).

— (1912). *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: University Press.

Herington, J. (1985). *Poetry into Drama: Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*. Berkeley: University of California Press.

Hernández Castro, D. (2019a). Buscando a Empédocles. Vivir y morir como un cantor de Apolo. En J. Alvarado Planas y D. Hernández de la Fuente (eds.), *Morir antes de morir. Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura* (pp. 117-142). Madrid: Editorial Dykinson.

— (2019b). Aphrodite Ζείδωρος: the subversion of the myth of Prometheus and Pandora in Empedocles. *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*), 13 (2), 430-450. doi:10.25205/1995-4328-2019-13-2-430-450.

— (2019c). Volcar la mesa: revolución, ritual y mito en el santuario de Apolo en Delfos. *Pensamiento al margen*, 11, 164-251.

— (2019d). Empedocles without Horseshoes. Delphi's Criticism of Large Sacrifices. *Symposion*, 6, 2, 129-146. doi: 10.5840/symposion20196210.

— (2019e). La estructura topográfica del pensamiento presocrático. *Araucaria*, 41, 139-159. doi: 10.12795/araucaria.2019.i41.07.

Hershbell, J. P. (1968). Empedocles' Oral Style. *Classical Journal*, 63, 351-357.
— (1970). Hesiod and Empedocles. *Classical Journal*, 65, 145-161.
Hölscher, U. (1968). Empedokles. En U. Hölscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie* (pp. 173-212). Göttingen.
Hubbard, T. (2011). The dissemination of Pindar's non-epinician choral lyric. En L. Athanassaki and E. Bowie (eds.), *Archaic and Classical Choral Song. Perfomance, Politics and Dissemination* (pp. 347-363). Berlin/Boston: De Gruyter.
Inwood, B. (2001). *The poem of Empedocles: A text and translation with an introduction* (Vol. 3). Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.
Jacquemin, A. (1999). *Offrandes monumentales à Delfphes*. Paris: De Boccard.
— et Laroche, D. (2014). Un espace politique au cœur du sanctuaire de Delphes. *Comptes rendus de l'Académie CRAI* (2), 727-753.
Jaeger, W. (1946). *Paideia. The Ideals of Greek Culture* (3rd. Ed.). Oxford: B. Blackwell.
— (1947). *The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures, 1936, Oxford*. Oxford: Clarendon Press.
Jeanmaire, H. (1939). *Couroi et courètes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique. (Travaux et mémoires de l'Université de Lille, XXI*). Lille: Bibliothèque Universitaire.
Johansson, K. (2012). *The birds in the* Iliad. *Identities, interactions and functions*. Göteborg: University of Gothenburg.
Kerényi, K. (1999). *La religión antigua*. Edición de Magda Kerényi y Cornelia Isler-Kerényi (trad. Adan Kovacsis y Mario León). Barcelona: Herder. (Obra original publicada en 1971).
Kirk, G. S. & Raven, J. E. (1957). *The Presocratics Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: University Press.
Kowalzig, B. (2007). *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*. Oxford: University Press.
Lane, C. S. (2009). *Archegetes oikistes, and new-oikistes: the cults of founders in Greek southern Italy and Sicily (Ph.D. dissertation)*. Vancouver: University of British Columbia.
Laurenti, R. (1999). *Empedocle*. Napoli: M. D'Auria Editore.
Liddell, H. G. and Scott, R. (1940): *A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie* (9ª ed.). Oxford: Clarendon Press.
Lloyd, G. E. R. (1990). *Demystifying Mentalities*. Cambridge/New York: Cambridge University Press
Longo, F. (2002). Agrigento. En L. Cerchiai, L. Jannelli, F. Longo, *Città greche della Magna Grecia e della Sicilia* (pp. 240-255). Venezia: Arsenale.
Longrigg, J. (2002). *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. New York: Routledge.
Mackenzie, T. (2016). The Contents of Empedocles' Poem: A New Argument for the Single-Poem Hypothesis. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 200, 25-32.
Malkin, I. (1989). Delphoi and the founding of social order in archaic Greece. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 4 (1), 129-153.
— (2011). *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Martelli, M. (1968). Oinochoai del pittore Shuvalov da Vassallaggi. *Bollettino d'Arte*, V, 53, I, 16-18.

Martin, A., & Primavesi, O. (1999). *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666)*: *introduction, édition et commentaire*. Berlin/New York: Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg-W. de Gru.

Martínez Nieto, R. B. (2000). *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*. Madrid: Trotta.

Mazzarino, S. (1947). *Fra Oriente e Occidente: ricerche di storia greca arcaica*. Firenze: La Nuova Italia.

Meli, P. (2009). Il santuario di Esculapio in Agrigento. En E. de Miro, G. Sfameni Gasparro y V. Calì, *Il culto di Asclepio nell'area mediterránea* (pp. 175-177). Roma: Gangemi Editore.

Mertens, D. (2006). *Città e monumenti dei Greci d'Occidente; dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.* Roma: L'Erma Di Bretschneider.

Mili, M. (2011). Apollo Kerdoos. A conniving Apollo in Thessaly? En M. Haysom and J. Wallensten (eds.), *Current Approaches to Religion in Ancient Greece: Papers Presented at a Symposium at the Swedish Institute at Athens, 17-19 April 2008. Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen* (8) (pp. 41-55). Stockholm: Svenska Institutet i Athen.

— (2015). *Religion and Society in Ancient Thessaly*. Oxford: University Press.

Morris, I. 1993. Poetics of Power: The Interpretation of Ritual Action in Archaic Greece. En C. Dougherty and L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics* (pp. 15–45). Cambridge: University Press.

Nagy, G. (2006). Hymnic Elements in Empedocles (B 35 DK= 201 Bollack). *Revue de philosophie ancienne*, 24 (1), 51-62.

Navarro Antolín, F. (2010). *Macrobio. Saturnales* (introducción, traducción y notas). Madrid: Editorial Gredos.

Nilsson, M. P. (1906). *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig: Teubner.

— (1955). *Geschichte der griechischen Religion*. Munich: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

O'Brien, D. (1969). *Empedocles' Cosmic Cycle: A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*. Cambridge: University Press.

— (2010). Μονίη in Empedocles: Slings' 'Iron Rule'. *Mnemosyne*, 63, 268-271. doi: 10.1163/156852510X456606.

Ogle, M. B. (1910). Laurel in Ancient Religion and Folk-Lore. *The American Journal of Philology*, 31, 3, 287-311.

Osborne, C. (1987). Empedocles Recycled. *The Classical Quarterly*, Vol. 37, nº. 1, 24-50.

Osborne, R. (1994). Introduction. Ritual, Finance, Politics: An Account of Athenian Democracy. En R. Osborne and S. Hornblower (eds), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis* (pp. 1-21). Oxford: Clarendon Press.

— and Hornblower, S. (eds.) (1994). *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*. Oxford: Clarendon Press.

Otto, W. F. (1956). *Die Götter Griechenlands*. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke (Obra original publicada en 1929).

Padel, R. (1992). *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*. Princeton: Princeton University Press.

Palumbo, L. (2008). Poesia e política in Empedocle di Agrigento. En G. Minichiello y C. Gily (eds.), *Il pensiero político meridionale* (pp. 131-146). Avellino: Edizioni del Centro dorso Avellino.

Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: University Press.

— (2011). *On Greek Religion*. Ithaca/London: Cornell University Press.

Perea Morales, B. (1986). *Esquilo. Tragedias* (traducción y notas). Madrid: Gredos.

Picard, Ch. P. (1922). *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*. Paris: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.

Picot, J.-C. (2007). Review: Carlos Megino Rodríguez, Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles: influencias y paralelismos. Colección de Estudios, 98. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM Ediciones), 2005. *Bryn Mawr Classical Review*, 2007.11.02 [http://bmcr.brynmawr.edu/2007/2007-11-02.html].

— (2012). Apollon et la φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος. (Empédocle, fr. 134 DK). *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 6, 11, 1-31.

— y Berg, W. (2013). Empedocles vs. Xenophanes: Differing Notions of the Divine. *Organon*, 45, 5-19.

— y Berg, W. (2015). Lions and *promoi*: Final Phase of Exile for Empedocles' *daimones*. *Phronesis*, 60, 380-409. doi 10.1163/15685284-12341290. doi 10.1163/15685284-12341290.

Primavesi, O. (2006). Apollo and other Gods in Empedocles. En M. M. Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici. The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics* (pp. 51-77). Pisa: Scuola Normale Superiore.

— (2007a). Empédocle: divinité physique et mythe allégorique. *Philosophie Antique*, 7, 51-89.

— (2007b). Teologia física, mitica e civile in Empedocle. En G. Casertano (ed.), *Empedocle. Tra poesia, medicina, filosofia e política* (pp. 30-47). Napoli: Loffredo.

— (2008). Empedocles: Physical and Mythical Divinity. En P. Curd y D. W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (pp. 250-283). Oxford: University Press

Rangos, S. (2012). Empedocles on Divine Nature. *Revue de métaphysique et de morale*, nº 75, 315-338. doi: 10.3917/rmm.123.0315.

Robertson, N. (1984). Poseidon's Festival at the Winter Solstice. *The Classical Quarterly*, 34 (1), 1-16.

Robinson, E. W. (1997). *The First Democracies: Early Popular Government outside Athens*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Russell, D. A. and Wilson, N. G. (1981). *Menander Rhetor. A commentary. Edited with translation and commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Rutherford, I. (2001). *Pindar's Paeans: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford: University Press.

— (2018). Delphi, Primeval Purification and Theoria. In Search of a Schema. *Ariadne Supplement Series*, 1, 21-32.

Scott, M. (2014). *Delphi: A History of the Center of The Ancient World*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Snell, B. (1938). Identifikationen von Pindarbruchstücken. *Hermes*, 73, 424-439.

Santaniello, C. (2004). Empedocle: uno o due cosmi, una o due zoogonie? En L. Rossetti e C. Santaniello (eds.), *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle* (pp. 23-81). Bari: Levante editori.

— (2012). Θεός, Δαίμων, Φρὴν Ἱερή: Empedocles and the Divine. *Revue de métaphysique et de morale*, 75, 301-313. doi: 10.3917/rmm.123.0301.

Schmiedt, G. y Griffo, P. (1958). Agrigento antica dalla fotografía aerea e dai recenti scavi. *L'Universo*, 38, 289-309.

Solmsen, F. (1965). Love and Strife in Empedocles' Cosmology. *Phronesis*, 10, 109-148.

— (1980). Empedocles' Hymn to Apollo. *Phronesis*, 25, 219-227.

Sourvinou-Inwood, C. (1991). *Reading' Greek Culture: Texts and Images, Rituals and Myths*. Oxford: Clarendon Press.

Suárez de la Torre, E. (1998a). Les dieux de Delphes et l'histoire du sanctuaire (des origines au ive siècle av. J.-C.). En V. Pirenne-Delforge (ed.), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias* (pp. 61-89). Liège: CIERGA.

— (1998b). Observaciones sobre los rituales délficos eneaetéricos. En L. Gil, M. Martínez Pastor, R. Mª. Aguilar, *Corolla complutensis. Homenaje al Profesor J. S. Lasso de la Vega* (pp. 483-496). Madrid: Universidad Complutense.

— (2013). Apollo and Dyonisos: Intersections. En A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal y R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysos* (pp. 58-81). Berlin/Boston: De Gruyter.

Schadewaldt, W. (1970). Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee. *Hellas und Hesperien*, I, 669-685. (Obra original publicada en 1965).

Tempelis, E. (1998). *The School of Ammonius, son of Hermias, on Knowledge of the Divine*. Αθήνα: Εκδ. Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός.

Torres Esbarrach, J. J. (1991). *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros III-IV* (traducción y notas). Madrid: Gredos.

Trépanier, S. (2004). *Empedocles. An Interpretation*. New York/London: Routledge.

Tripodi, G. (2003). Akragas. L'ubicazione della Porta dell'Emporio. En G. Fiorentini, M. Caltabiano e A. Calderone (a cura di), *Archeologia del Mediterraneo: Studi in onore di E. De Miro* (pp. 685-691). Roma: L'Erma di Bretschneider.

Van der Ben, N. (1975). *The Proem of Empedocles' Peri Physios. Towards a New Edition of all the Fragments*. Amsterdam: B. R. Grüner.

— (1984). Empedocles's Cycle and Fragment 17.3-5 DK. *Hermes*, 112, 281-296.

Vernant, J.-P. (1970). Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe Roi En J. Pouillon et P. Maranda (comps.), *Échanges et communicatins: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*. *Vol. II* (pp. 1253-1273). Paris/La Haya: Mouton.

— (2007). L'identité tragique. En J.-P. Vernant, *Ouvres. Religions, rationalités, politique. II* (pp. 2100-2106). Paris: Éditions du Seuil [=(1995). Greek images of the tragic self. En J.-P. Vernant, *Passé et Présent, Volumen 1, Contributions à une psychologie historique réunies par Riccardo Di Donato* (pp. 378-385), Volumen 188 di Storia e letteratura. Roma: Edizioni Di Storia e Letteratura].

Wecowski, M. (2014). *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*. Oxford: University Press.

Wellmann, M. (1901). *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Wescoat, B. D. (2012). Coming and Going in the Sanctuary of the Great Gods, Samothrace. En B. D. Wescoat and R. G. Ousterhout (eds.), *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium* (pp. 66-113). Cambridge: University Press.

Westermark, U. (2018). *The Coinage of Akragas c. 510—406 BC. Text and Plates. I*. Upsala: Uppsala Universitet

Willamowitz-Moellendorff, U. von (1929). Die Καθαρμοί des Empedokles. *Akademie der Wissenshaften Sitzungsberichte*, 94, 626-661.
Wright, M. R. (1981). *Empedocles: The Extant Fragments*. New Haven/London: Yale University Press.
Zuntz, G. (1971). *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford: Clarendon Press.

12. Figuras

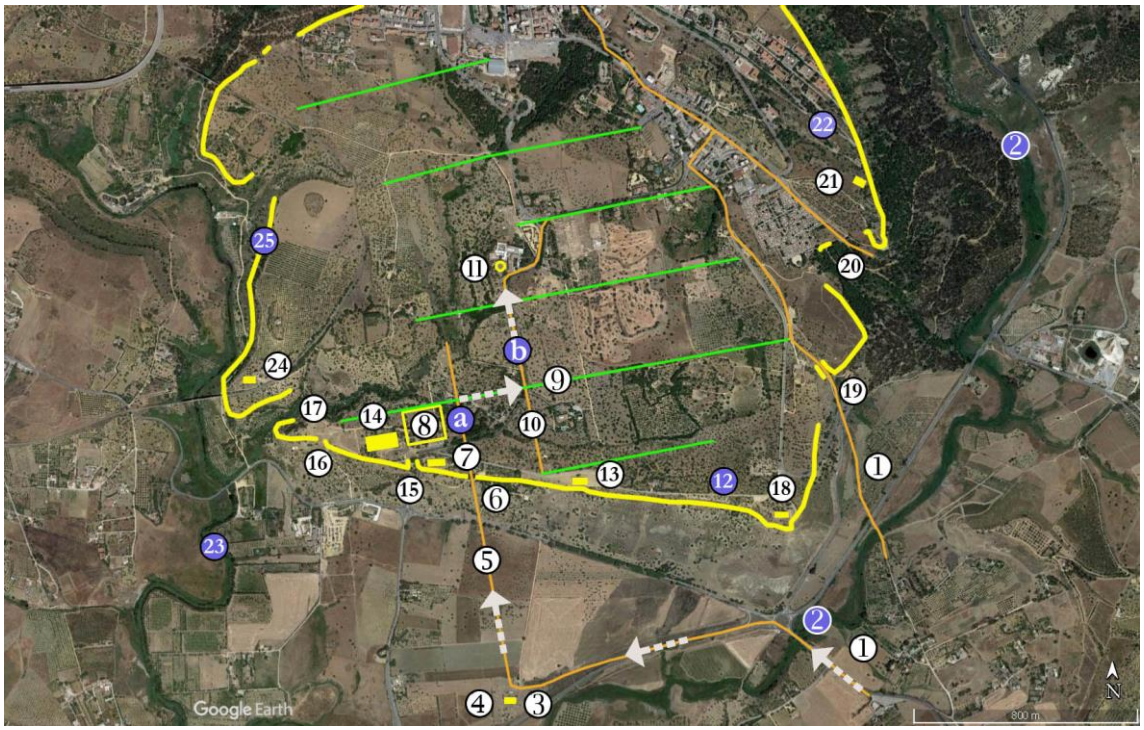

Figura 1: Topografía del festival de las Purificaciones de Apolo (Akragas). 1. Camino de Gela. 2. Río Akragas. 3. Bosque sagrado y *témenos* de Apolo. 4. Templo H (*Asklepieion*). 5. Prolongación *stenopos*: Ágora-Templo A (Apolo/Adornato, 2011)-Templo H (*Asklepieion*). 6. Puerta IV (o del Emporion) (Tripodi, 2003; cf. Fiorentini, 2009, Adornado, 2011). 7. Templo A (Apolo / Adornato, 2011). 8. Ágora (inferior). 9. *Plateia* I-L. 10. *Stenopos*. 11. *Ekklesiasterion*. 12. Valle de los Templos. 13. Templo F. 14. Templo B (Zeus Olímpico). 15. Puerta Áurea (época bizantina, cf. Tripodi, 2003). 16. Puerta V. 17. Santuario de las Divinidades Ctónicas. 18. Templo D. 19. Puerta II (o de Gela). 20. Puerta I. 21. Templo C. 22. Acrópolis (Peñasco Atenea). 23. Río Hypsas. 24. Templo G. 25. Muralla. | Flechas: Itinerario de la procesión de las Purificaciones de Apolo. Hipótesis a: 1. Camino de Gela. 2. Río Akragas. 3. Bosque sagrado y *témenos* de Apolo. Ritos de Purificación. 4. *Asklepieion* (a partir del siglo IV a.C.). 5. Camino de la Puerta IV. 6. Puerta IV. 7. Templo de Apolo. Consagración del *koros* o *hierapolos* (Pausanias). 8. Ágora. Interpretación del himno de las Purificaciones de Apolo (Empédocles). Hipótesis b: 9. La procesión continúa por la *Plateia* I-L. 10. *Stenepos*. 11. *Ekklesiasterion*. Interpretación del himno de las Purificaciones de Apolo (Empédocles). | En color verde, las *plateiai* de la ciudad. Solo se indican los *stenopoi* y las puertas que conciernen a la investigación de este trabajo. El trazado de las murallas y las vías, según el plano de Schmiedt y Griffo (1958). | Imagen de Google Earth. Elaboración propia.

Figura 2. Apolo y la musa Calíope. Oinochoe atribuida al pintor Shuválov (activo en la segunda midad del siglo V a.C.). Hallada en la necrópoli de Vassallaggi (tumba 65). Inv. AG 1506. [Copyright Regione Siciliana – Assessorato Reg.le dei BB. CC. e I. S. – Su concessione del Parco Archeologico e Paesaggistico della Valle dei Templi - Museo Archeologico "Pietro Griffo" - divieto di duplicazione con qualsiasi mezzo].

Figura 3. Vista del *ekklesiasterion* de Akragas desde el ángulo norte. A la izquierda, lateral de la Iglesia de San Nicola. En frente, pasarela de acceso. Al fondo, panorámica del Valle de los Templos.

Figura 4. Vista del *ekklesiasterion* de Akragas desde el ángulo sur. Al fondo, lateral del Museo Archeologico Regionale «Pietro Griffo» di Agrigento. A la derecha, esquina de la Iglesia de San Nicola.

Figura 5. Vista del Valle de los Templos desde la pasarela del acceso al *ekklesiasterion*. Columnas del Templo A (Apolo | Adornato, 2011). En primer plano, parte de la vegetación que se extiende a los pies de la colina de San Nicola. Identificados ejemplares de ciprés común (*cupressus sempervirens*), almendro común (*prunus dulcis*), ciprés de Arizona (*cupressus arizonica*) y olivo común (*olea europea*).

Figura 6. Vista del *ekklesiasterion* de Akragas desde el ángulo norte. Al frente, pasarela de acceso. Al fondo, panorámica del Valle de los Templos.

Figura 7. Vista del *ekklesiasterion* de Akragas desde el ángulo norte. Al frente, pasarela de acceso. Al fondo, panorámica del Valle de los Templos. Vista del Templo F (o de la Concordia).

Figura 8. Vista del Templo A (Apolo | Adornato, 2011) desde el lado sur.

Figura 9. Vista de las ruinas del templo de Asclepio (H) (en segundo plano, detrás de la casa rural). Al otro lado de la carretera, el cauce del río Akragas.

Figura 10. Vista del *Asklepieion* desde el sur. A la izquierda, ruinas del templo de Asclepio (H). A la derecha, área del bosque sagrado. Al fondo, Valle de los Templos. Imagen de Google Earth.

Figura 11. Vista del *Asklepieion* desde el sur. Delante, ruinas del templo de Asclepio (H). A la derecha, área del bosque sagrado. Al fondo, Valle de los Templos.