

QUE LA SEMIÓTICA PUEDE SER TAMBIÉN UNA DICHA

Raúl Dorro

Se oye decir, aquí y allá, que el pensamiento francés sufre actualmente una progresiva carencia de grandes nombres. Entendemos que el gran nombre es, más que el de un gran pensador audaz, el del enérgico, constante promotor de una iniciativa del espíritu que deja en la cultura la marca de su estilo original y necesario. De éstos, en Francia, hay ahora pocos al parecer, pues en estos últimos años la muerte los ha ido retirando de la escena sin que otros ocuparan su lugar. Tal afirmación se ofrece como una evidencia y, sin embargo, debemos ser prudentes y aun desconfiados de nuestro propio juicio: tal vez los grandes nombres regresen en días no lejanos; tal vez este intervalo sea la necesaria preparación de futuras iniciativas con las que el pensamiento francés recobrará la contagiosa, decidida versatilidad a que nos tenía acostumbrados.

De cualquier modo, si hacemos una lista de los grandes nombres franceses con que contamos hoy por hoy, esa lista, grande o pequeña, no podría prescindir del de Algirdas-Julien Greimas, el animador de una aventura del saber que ha contribuido a que la reflexión contemporánea en el ámbito de las ciencias sociales alcance un estilo que es su propio estilo. Pero vamos despacio. Si esta afirmación es fácil de hacer desde un país latinoamericano, no es sin embargo seguro que en la propia Francia ocurra otro tanto. Basta, para alinear la duda, observar el estrecho, siempre retaceado y en definitiva siempre marginal espacio que la universidad francesa ha tolerado para sus investigaciones, hasta saber que el célebre seminario de los miércoles al que durante tantos años concurrieron ávidos investigadores llegados de todo el mundo sesiona en un salón prestado por otra institución — la Facultad de Teología Protestante — y que su cotidiano lugar de trabajo — nunca del todo propio — siempre fue un minúsculo habitáculo del Barrio Latino donde la práctica es discutir de pie pues los escasos asientos están colmados de libros.

a falta de suficientes libreros. Pero el espíritu, como sabemos, ama la paradoja: para desarrollar una teoría de tan *ostinato rigore* tal vez Greimas necesitó de este desacomodo material e institucional, de ese aire de desorden pues ese hombre siempre fue un contestatario y, más allá de sus desvelos racionalistas, un temperamento bohemio. Es esa libertad rebelde de su espíritu, su indisciplinada disciplina, lo que explica acaso que allí en esa especie de íntima inseguridad que le proporcionaba un oscuro cubículo de la rue Monsieur le Prince (a escasos metros del lugar de donde una noche aciaga del otoño de 1986 la policía, tan francesa y tan universal como la teoría greimasiana, salvo que de signo contrario, masacró a un estudiante de origen argelino en un intento por sofocar la protesta de millones de jóvenes franceses irrefrenablemente vivos, irrefrenablemente jóvenes y alzados contra un gobierno que necesitaba que no lo fueran tanto), el Macstro se haya instalado para librarla y ganar una de las largas, decisivas batallas en esta avanzada del pensamiento moderno que Antonio Machado solía describir como "la epopeya de la racionalidad".

Esa batalla tiene, desde luego, lejanos antecedentes pero para nosotros, creo, comenzó a hacerse evidente hacia la segunda mitad de la década de los sesentas, cuando la publicación de la *Semantique structurale* nos reveló que una inteligencia, al mismo tiempo recia y delicada, se había puesto en marcha para darle al aún discutido método estructuralista un alcance que entonces no estábamos en condiciones de imaginar. A esa publicación siguieron otras que, firmadas o no por Greimas, fueron desarrollando ese complejo, ese sólido edificio que es la teoría semiótica greimasiana.

De acuerdo con esta teoría, el objeto específico de la semiótica no es ya, como postulara De Saussure para la semiología, "la vida de los signos en el seno de la vida social" sino, estrictamente, *el sentido*, lo cual no es desde luego una refutación pero sí una precisión de la iniciativa del maestro ginebrino. Una precisión fecunda y a la vez vertiginosa, buyente. Porque si el objeto de la semiótica es el sentido, ello equivale a decir que esta ciencia nos instala en el origen mismo de la inteligencia formadora de ese universo de señales y reconocimientos que es para nosotros el mundo. Se trata, pues, de una ciencia que reúne el orden de una racionalidad secular con la súbita intemperie del origen. ¿Cómo hablar sensatamente del sentido, cómo volver sobre el momento de su formación si para ello necesitamos a la vez situarnos en un discurso que es la última fase del sentido ya formado? ¿Dónde ponernos? Pero toda gran empresa de la racionalidad implica este movimiento pendular sobre el vacío insensato, esta tentación de lo irracional,

"Quien usa demasiado la razón se hace sospechoso de estar atentando contra ella" escribió, recordémoslo, Franz Kafka. Proponerse describir la formación del sentido, es decir, la gradual emergencia de la capacidad de inteligir, ordenar y comunicar es, no hace falta decirlo, proponerse describir la formación de la cultura o, si se quiere, del espíritu emergiendo de la informalidad originaria. Para ello es necesario ser Dios o ser estructuralista. Me explico: para ello es necesario tener la posibilidad de una mirada trascendente, totalizante, emplazada al mismo tiempo en el origen, en la duración y en el fin de este espectáculo de todos modos in-finito, o renunciar a la búsqueda de ese punto de vista privilegiado para, desde una descentrada inmanencia, registrar (más bien constituir) las reglas constructivas de una lógica formal o de un juego sin finalidad cuyas operaciones son al mismo tiempo la explicación, el sistén y el resultado de otras operaciones.

La teoría greimasiana no es, desde luego, la única teoría semiótica de que disponemos ni, quizá, la más original. Pero es sin duda la más coherente y comprensivamente desarrollada, la que ha construido un sistema más completo y la que ha fundado una escuela más vasta y más sólida. Como prueba de las dos primeras afirmaciones podría ofrecerse el primer tomo del diccionario confeccionado por Greimas y Courtés, y como prueba de la tercera los dos tomos en los que Parret y Ruprecht recogieron, en 1985, los trabajos de homenaje a Algirdas-Julien Greimas bajo el título general de: *Exigencias y perspectivas de la semiótica*. Esos dos tomos que reúnen trabajos llegados tanto de Hungría como de Canadá, de Brasil como de Italia, de Dinamarca tanto como de la Unión Soviética, de Alemania tanto como de Estados Unidos, Perú o Rumania, hacen que no sólo sea más generoso sino sobre todo más verdadero hablar de una "Escuela greimasiana" antes que de una "Escuela de París" como reclama con plaúdica insistencia Monsieur Coquet. Siempre será útil recordar que más allá de París continúa Francia, que es vasta, y que más allá continúa el mundo, que es grande, mucho más grande que toda Francia y aún más grande que París.

Esquematisando groseramente, diríamos que, en lo que tiene de fundamental, la teoría se aplica a describir el itinerario del sentido como quien construye una epopeya pues el sentido se deja describir sólo como una sinfonía de formas narrativas. Desde el nivel profundo (donde las confrontaciones primarias responderían a las leyes del célebre "cuadrado semiótico") hoy un poco envejecido y quizá menospreciado) hasta el nivel de las manifestaciones discursivas pasando por la formación de las estructuras semi-narrativas del nivel superficial, estructuras cuya descripción constituye acaso

el capítulo más decisivo de toda la teoría, el relato no puede detenerse y aún más: no puede dejar de enriquecerse. Esta rigurosa narración de una narración interminable es el resultado del esfuerzo de Greimas y de su escuela pero sobre todo de la coherencia de un metalenguaje elaborado sin pausa y sin resquicio, y de la construcción y aplicación de un modo exigente que pronto convirtió a la teoría en una enérgica ortodoxia.

Por obra de su exigente trabajo, la teoría greimasiana sentó también esa fama un poco ambigua, un poco conflictiva, ese incómodo respeto es inevitable, es inevitable al mismo tiempo el sentimiento de que de la ortodoxia a la dogmática y de la escuela a la secta hay sólo un paso. Desgraciadamente, ese paso lo franquearon con alegría muchos de los bravos capitanes de las huestes greimasianas, hombres de arrojo pero del todo incapaces de sobrellevar lo que el comercio con el saber en definitiva nos impone: la experiencia de una continua inseguridad. Así, por obra de esos ministros que entendieron que su misión no era la pregunta esperanzada, ansiosa o sistemática sino la propagación de verdades evidentes, no el diálogo en voz baja sino la desaforada irrupción de una jerga plagada de términos malsonantes (por lo que yo sé, sólo la retórica ha superado a la semiótica en el arte de componer feos palabras), pronto las ciencias del lenguaje provocaron el clamor entre sus espantadas víctimas: "Del programa epistemológico de la obra/ del corte epistemológico y del corte dialógico/ del sustrato acústico/de los sistemas genitivamente afines/ [] De la semia/ del sema, del semema, del semantema/ del lexema/ del clásema/ del mema, del sentema/ Libranos, Señor!"¹ Casi sin violentar la célebre observación de Du Marsay, y apenas transformándola, podríamos decir: "Se producen más palabrotas en una sola asamblea de semióticos que en varios días de mercado". Tal vez por ello, por esos ruegos, y porque la semiótica es — al cabo — una ciencia inocultablemente atea, el Señor comenzó a confundir a las huestes greimasianas.

Fuera ya de bromas, los trabajos que recopilaron Parret y Ruprecht para el homenaje a Greimas mostraron que, hacia 1985, la escuela greimasiana se había extendido ya demasiado como para que la coherencia original se mantuviera sin mengua de su fortaleza. Defender esa fuerte coherencia, esa disciplina "pura y dura" que muchos quisieron ver y mantener en la semiótica, hubiera requerido de una mano férrea y una voz autoritaria que demarcara límites, que organizara arbitrajes, que prescribiera y proscribiera, que

explicara sin atenuantes que este mundo necesita ser dividido entre elegidos y réprobos, y que frenara, en fin, el entusiasmo muchas veces irreflexivo de tantos investigadores. Todo ello no ocurrió, no pudo ocurrir porque Greimas se negó a representar ese papel y dejó el campo abierto al entusiasmo e incluso al riesgo e incluso a la irrupción de lo heterogéneo, pero también — y acaso sobre todo — porque la propia semiótica dejó progresivamente de ser una disciplina de contornos precisos para ser cada vez más un espacio móvil, intersticial, una red de vasos comunicantes distribuida por el ancho cuerpo de la cultura, una mirada ordenadora a la que nada le es ajeno y a la que todo le es extraño, una mirada atraída por la profundidad donde, para decirlo con Rilke, "todo se vuelve ley".

La consecuencia de esta nueva situación quedó reflejada en el segundo tomo del diccionario — editado en 1986 — en el que conviven tendencias y orientaciones no demasiado bien avenidas entre sí. En verdad, la impresión que deja ese segundo tomo — tan diferente de esa obra de relojería que fue el primero — es el de un desarrollo desigual de la teoría, tanto en la orientación como en la calidad, y el de que ese cuerpo otrora terso y equilibrado está ahora abrumado de interrupciones y de grietas. Los pesimistas y maliciosos declararon que este segundo tomo es el comienzo de un naufragio, mientras los ingenuos u optimistas prefirieron pensar en una pasajera borrasca, pasajera y necesaria, tras la cual el sol retornará más nítido y las aguas más serenas. De una u otra manera — para seguir con la metáfora náutica y asociarla a una imagen que recuerda las épocas heroicas de los partidos comunistas — el hecho de que el barco avanzaba por "procelosas aguas" se volvió para todos una evidencia. No se trataba, claro está, de "las procelosas aguas de la lucha de clases" pero sí de un desencuentro de tendencias y de una incómoda confrontación de grupos. El propio Greimas se sintió obligado a dar una explicación de este estado de cosas y escribió en el breve prólogo a la edición: "No siendo filósofos — y aún menos teólogos — no estábamos en condiciones de erigirnos en guardianes de una ortodoxia a menos que se impusiera a veces por sí misma..." Esta tibia explicación, como se ve, ni explica ni defiende demasiado: más bien deja las cosas como están. Es que en realidad Greimas no parece preocupado por esta situación. Más bien parece divertido. O, en todo caso, profético: "¿Pensáis que he venido a dar paz a la tierra? Os digo: yo no traigo la paz sino la espada".²

De todos modos, en el mencionado prólogo, Greimas prefiere optar por

un distanciamiento desde el cual distingue, "en el hormiguero de las tomas de posición", tres tendencias principales, a veces claramente recortadas, a veces "entremezcladas con mayor o menor felicidad". Ellas son: a) "Una voz fuerte que habla de la necesaria formalización, de tipo matemático, de los modelos semióticos"; b) "Otras voces, no menos interesantes, que buscan rendir cuenta de las tensiones inestables y de los dinamismos de las estructuras" y que fienden a las nociones del energetismo o de *pathos* universal, "remitiendo así a una suerte de vitalismo renaciente"; y c) "Un núcleo sólido [que] trabaja en la conquista de nuevos territorios y en el refinamiento de las herramientas, persuadido de que la vocación de la semiótica es la contribución a la metodología de las ciencias humanas y sociales".

Una vez leí, de la pluma de un matemático experimentado y de robusto buen sentido cuyo nombre por desgracia he olvidado, que las incorporaciones que las gentes de las ciencias sociales suelen hacer de las matemáticas se reducen más de una vez a la utilización de fórmulas elementales y por añadidura prescindibles, y que el entusiasmo exhibido por tales gentes (que somos nosotros) con frecuencia se explica sólo por su ignorancia de los verdaderos alcances de esta ciencia. Su consejo era este: desconfiad de los científicos sociales que hacen demasiado ruido con las matemáticas. Aunque sólo sea para mostrar mi ignorancia, diré sin embargo que siempre estuve inclinado a pensar que una base matemática (o de inteligencia matemática) no sólo haría de la semiótica esa ciencia estricta que siempre he creído que es su destino, sino sobre todo que la abriría a dominios de una riqueza inesperada en el que las ciencias de la natura y las de la cultura encontrarían esa unidad que nunca han dejado de buscar, puesto que toda ciencia es en última instancia ciencia del espíritu. Si Pitágoras, como es fama, mostró a los antiguos que la matemática es igual a la música y si Novalis, ese gran contemporáneo, escribió para nosotros que la vida superior es matemática, ¿por qué no pensaríamos que un saber que se ocupe del sentido y del fundamento del saber — la semiótica, pues — debería ser, como la música o como la mirada de los dioses, puro ritmo y relación? Si esto es así, tendríamos que concluir que, de las tres tendencias invocadas por Greimas, la primera de ellas, la "voz fuerte", es la más ambiciosa y también la más prometedora; o que la ignorancia nos ha descaminado, Greimas, por su parte, parece de hecho más inclinado hacia la tercera, la que reserva a la semiótica un destino más humilde y conflictivo: ser una "contribución a la metodología de las ciencias humanas y sociales". Esta tendencia, diría yo, compromete directamente a la semiótica en el embrollo de los discursos y la instala en un espacio de complicaciones infinitas.

A pesar de tantos excelentes análisis de objetos discursivos, no es todavía fácil ver en qué condiciones, con qué grado de competencia, en qué niveles y con qué tipo de unidades y clases podría la semiótica ocuparse satisfactoriamente de los discursos. Y aún más: ¿qué es, qué naturaleza tiene eso que llamamos discurso(s)? Simplifico para tratar yo mismo de entender: la vida social es, entre otras cosas, una masa incesante de enunciados y mensajes que circulan en todas direcciones. Dado que no podemos comprender la masa en su totalidad, hacemos lo que, por otra parte, la inteligencia comprensiva suele naturalmente hacer: pensamos el *continuum* como un agregado de parcelas o de corrientes discursivas ordenándolas y clasificándolas según diferentes puntos de vista y para diferentes propósitos. Usamos a ese efecto criterios coyunturales. Así, siguiendo un primer criterio hablamos por ejemplo de un discurso de la vida privada opuesto a otro de la vida pública; siguiendo un segundo criterio invocamos un discurso filosófico más o menos diferenciado de otro político y de otro religioso; siguiendo un tercero imaginamos un discurso de la vejez frente a otro de la juventud; siguiendo un cuarto hablamos, más confusamente, de un discurso militar (¿de los militantes?), de otro publicitario, de otro pedagógico, de otro deportivo, de otro estudiantil, etcétera. El todo puede ser la parte y la parte otro todo. Suponemos un sujeto y suponemos un discurso: obreros, campesinos, ecologistas, desocupados, diplomáticos, mujeres de diplomáticos. Estas clasificaciones son, no hace falta decirlo, inestables, en general difusas, responden a necesidades diferentes y simultáneas de la vida social. Las ciencias sociales, sin demasiado interés crítico a este respecto, procuran hacerse cargo de un sector relacionado con el saber y ordenado por convenciones de la vida universitaria en la que el método se mezcla con el azar. Pero el discurso de que cada una de ellas se ocupa — o produce — no está necesariamente mejor recortado ni más justificado que los otros. El panorama de los discursos hace pensar, más bien, en ese "conjunto heteróclito" de elementos que era el lenguaje para Saussure. ¿Puede entonces la semiótica — que sería en todo caso una crítica del discurso — hacerse cargo de estas clasificaciones coyunturales y aun organizarse sobre ellas? ¿Puede por ejemplo hablarse de una semiótica del discurso político y otra del discurso publicitario y otra de las artes visuales, y otra de los militares de determinado país del tercer mundo, y otra del de los grupos marginados en los países capitalistas? Desde luego, sé que hay análisis admirables de estas materias pero eso aumenta mi desconcierto. ¿No debería la semiótica hablar en otros términos? ¿No

debiera, siempre a partir de unidades estables y discretas, constituir y nombrar objetos semióticos, es decir: limitarse a un universo de relaciones abstractas? Así formulada, esta pregunta parece fácil de responder. Y sin embargo...

Pero hay una zona de la producción discursiva —¿diremos: un "tipo" de discursos?— que han sido más frecuentados por el interés semiótico y donde las confusiones y los abusos han sido, en mi opinión, mucho mayores. Me refiero al llamado "discurso literario" (lo "de la literatura"?).

¿Qué es exactamente ese discurso, dónde empieza y dónde termina, qué es lo que lo hace no ser otra cosa es algo que nadie sabe, o todavía peor: es algo que todos saben pero de distintos modos y con diferentes resultados. La literatura es *cosa pública*, patrimonio del común; está ahí y todos la ven, la mientan, la utilizan para fines variados y a nadie le puede ser negado este derecho natural y, en principio, esta unánime competencia. Ciertas personas o instituciones a las que la sociedad les reconoce, más que a otras, una cierta autoridad en la materia, suelen ocuparse de definirlas: siguiendo sus criterios, desde el más general al más restringido, *todo* puede ser, y *casi todo* no puede no ser literatura. Esta espléndida facilidad con que la literatura existe constituye, creo que precisamente, la mayor dificultad para hacer de ella un objeto semiótico. Si la semiótica debe ser una ciencia estricta, la posibilidad de una semiótica de esa cosa evidente e inasible que es la literatura es algo que, confieso, nunca termino de entender, ni siquiera tomando nota del subterfugio (tan fecundo, sin embargo) ideado por Jakobson: estudiemos la "literariedad" y no la literatura, hagamos una cosa diferente de lo que podemos hacer. Ésa es, me parece, la cuestión: ¿así se estudia otra cosa por qué no declararlo y prepararse de entrada para esa otra cosa impidiendo de entrada la confusión y haciéndole, de paso, un servicio a la ciencia?

Todo esto de ningún modo equivale a desestimar el inmenso beneficio que la semiótica —y en general las ciencias del lenguaje— han aportado al conocimiento de la literatura. En otro trabajo³ he tratado de establecer un balance de la conflictiva relación entre la semiótica y los estudios literarios, y no volveré ahora sobre él. Recordaré sin embargo que desde que el estructuralismo dejó oír su voz, ese territorio de brumas que el criterio literario cultiva para defender su falta de formación o de su pereza comenzó a demostrarse como una vista, delicada y bella urdimbre de leyes sutiles y

resistentes. Hace tiempo, afortunadamente, el estructuralismo mostró con decisión y con sólidos argumentos que era hora de acabar con las supersticiones del oscurantismo, y que un falso misterio era incluso menos seductor que el lúcido lance de una inteligencia sin prejuicios. La luz parecía estar haciéndose entre la penuria de los estudios literarios. Pero no pasó mucho más tiempo antes de que en lugar de la antigua superstición comenzara a aparecer otra que, dicho sea de paso, es uno de los estragos de la cultura moderna: la superstición científica, superstición que en este caso se expresa por una incondicional exaltación del método. Hay hombres que creen que una poesía abordada "científicamente" nos dirá siempre, y sólo así, su secreto, con la misma robusta buena fe con que otros piensan que si hacemos ciertos pases, y sólo esos, sobre una fotografía, la dama en cuestión caerá fatalmente a nuestros pies. Así, desde hace algunos años muchos profesores e investigadores vienen pregonando que la única manera seria de tratar los textos literarios es interrogarlos con un método científico. Esta seriedad se expresa incluso en el aire grave que estos profesores profesan y que sus discípulos suelen reproducir con una rapidez verdaderamente notable. Miguel de Unamuno, que tanto conocía las debilidades del hombre, solía aconsejar desoladamente: si quieres ser cristiano, acude todos los días a la iglesia, arrodíllate y reza: pronto tendrás la fe, al menos pronto creerás que la tienes. Los profesores parecen aconsejar otro tanto, pero periódicamente: si quieres ser semiótico ensaya un aire grave y profiere palabras igualmente graves y difíciles: pronto tendrás la ciencia, o creerás que la tienes. Hablar de literatura, pues, se ha vuelto cosa grave y por lo tanto los poetas, que a menudo son gente de palabra irresponsable, no deben ser escuchados. ¿Pero es que de veras debemos escuchar a Todorov o a Julia Kristeva antes que a Poe, a Lotman antes que a Borges, incluso —¡ay de nosotros!— a Teun Van Dijk antes que a Kafka o a Rilke? Esta interrogación parece brutal y sin embargo la literatura ha debido ceder su lugar ante el interés despertado por el método. Hay libros de teoría literaria —y no de los menos prestigiosos— que no hablan, ni les interesa hablar, de la literatura sino de otros textos de teoría literaria. El método "científico" es una máquina autosuficiente, ansiosa de explicar el propio mecanismo que la pone en marcha. Cuando abrimos una de las tantas publicaciones de semiótica literaria sabemos que el espectáculo que nos aguarda no es el de la literatura sino el de aquella maquinaria que habla y habla de sí misma interesada tan sólo en convencernos de su perfección y su eficacia. Este espectáculo de la tautología no es en sí mismo rechazable puesto que la ciencia casi siempre es tautológica. Lo rechazable

3 "Semiótica y estudios literarios: aproximaciones y distancias", en *Revista Morphe*, núm. 3-4, Xalapa, 1987.

es el equívoco de estas exposiciones, la sustracción del objeto: eso a lo que se aplica el método no es un texto literario en cuanto tal sino un objeto semiótico que el método en cuestión ha construido a partir del texto literario y para un interés científico, no poético. Más allá del método, el poema en cuanto tal sigue siendo un acontecimiento irreducible, irreductiblemente móvil y continuo y diverso para cuyo alcance es necesario el lance de una sensibilidad actual, amorosamente activa: "Tras de un amoroso lance/ y no de esperanza falta/ volé tan alto, tan alto/ que le dí a caza alcance",⁴ escribió San Juan de la Cruz, uno de los hombres que más intensamente vivió la felicidad del conocimiento poético. Pero el método científico no persigue ese conocimiento, no va a la caza de una poesía sino de un objeto inteligible, detenido en su movimiento. Aquí debiera ocurrir como en la canción infantil, donde "cada quien/ cada quien/ atiende su juego" para no sufrir un castigo o una burla.

Considerando los estragos de la confusión, y aun el tedio sembrado por tantos análisis semióticos de la literatura, muchas veces he sostenido — y no estoy seguro de no tener razón — que sería preferible que la semiótica dejara en paz a la literatura pues sus intentos más bien han empobrecido a ambas disciplinas: la semiótica, que en su origen nos promete develarnos la fundamental, la delicadísima, la apasionante trama del sentido queda reducida a la triste condición del método para el análisis de textos previamente despojados de humor y de interés; y la literatura, que, al menos para los que la aman, sigue siendo el llamado fulgurante, el umbral de una Vida que nunca alcanzaremos pero que está ahí sólo para nosotros, se convierte en el triste motivo para un método que no hace sino jugar su propio juego. Ganado por el desencanto, he llegado a pensar que pasará un camello por el ojo de una aguja antes que uno de esos graves analistas sean acogidos en esa fiesta interminable que es la literatura. Pero a la literatura, la pobre, la invencible, siempre le pasa lo mismo: basta recordar lo que hasta hace pocos años hicieron con ella los famosos análisis sociológicos. Y sin embargo...

Y sin embargo a estas reflexiones pesimistas pueden oponérsele, al menos, dos argumentos de peso: en primer lugar, no es inteligente ni justo apreciar un método, o una teoría, a partir de exponentes desafortunados. Estudios mediocres, desalentadores, habrá siempre, y siempre más, en cualquier disciplina. Antes que a la semiótica, ello se debe a la triste vida universitaria que promueve entre sus gentes la pasión por el *curriculum* y el

desinterés por el saber, que está cada vez más del lado del diploma y menos del de la cultura. Como quiera que sea, renegar de la semiótica porque ha dado — convengamos que a su pesar — estos frutos amargos sería tan necio como renegar de la poética o de la retórica o de la filología que tampoco remiten — ni se proponen hacerlo — a ese momento único, fulgurante, en que el espíritu toma contacto con la palabra poética sino que pretenden ordenar el campo del estudio y practicar, en cada caso, una determinada inteligencia de los textos o de los géneros. (Pero cuánto nos han ayudado y cuánto más menesterosos seríamos sin ellas)

En segundo lugar, hay obras — menos, desgraciadamente, de lo que quisiéramos — elaboradas para un mejor destino; obras capaces de mostrar que el saber científico y el saber poético pueden reunirse con felicidad. El propio Roman Jakobson nunca prescindió de su evidente amor por el verso y su extraordinario sentido del ritmo verbal fue lo que condujo a sus descubrimientos quizá más importantes. Roland Barthes, cuya seriedad científica fue tantas veces puesta en duda, pues el hilo conductor de sus trabajos — su verdadero método — fue en última instancia la sensualidad, no ha hecho sino mostrar la precisión de sus enseñanzas sobre todo a partir del día en que murió; de él puede decirse lo que los argentinos vienen diciendo de Carlos Gardel desde 1935, cuando se lo llevó la muerte: "cada vez canta mejor". José Pascual Buxó, una inteligencia semiótica cuyo ritmo no concede el descanso y cuya lógica argumentativa tiene un trabazón y una limpidez por momentos turbadoras, ha mostrado en sus estudios que "la poética semiológica, por aspirar únicamente los deleites abstractos de la teoría" de ningún modo es una renuncia "al placer multiforme que al buen lector le procura la meditada comprensión de las obras literarias".⁵

Y así llegamos a la frase en cuestión: que la semiótica puede ser también una dicha. Que la semiótica puede ser también una dicha es lo que afirma en cada página una obra que podría ser ampliamente usada en mi contra. Se trata de un libro editado el año pasado en Périgueux y del que no sabríamos si ponderar primero la demorada emoción con que ha sido escrito, o la sabiduría ennoblecida por los años, o su humildad esperanzada, o su carácter celebratorio, o la visión que propone para un porvenir de la semiótica. Ese librito, pequeño y que da gusto tener entre las manos, casi marginal, casi escrito solamente para los amigos, casi confidencial, está firmado por Algir-

⁴ San Juan de la Cruz, *Tras un amoroso lance*.

⁵ José Pascual Buxó, *Las figuraciones del sentido*, México, FCE, 1984, p. 20.

das-Julien Greimas y lleva un título que promete al mismo tiempo la gravedad y la gracia: *De la imperfección*. Su contenido es verdaderamente difícil de asimilar y podría ser algo más que una refutación de objeciones como las mías: según él, la experiencia semiótica coincide, o debería coincidir, paso a paso con la experiencia estética.

He aquí que, retirado del ejercicio activo de la cátedra, y mientras los animadores de la —ahora digo bien— Escuela de París se entregan a confrontaciones abiertas o encubiertas para dirimir quién de ellos se sentará en el sitial vacante, cómo se recompondrán las huestes, cuál será el definitivo grosor de las grietas que siguen ahondándose, el Maestro prefiere volverse en silencio sobre viejos amores: la palabra poética, las buenas cosas entregadas al tacto y la mirada, las otras cosas entregadas a la contemplación, íntimas como una música, el dibujo secreto que es la vida de los hombres, la misteriosa gramática del arte. Y además, claro, la semiótica; pero una semiótica hablada en voz baja, como si fuera una serena aventura de la inteligencia y también un lugar entrañable y extraño al que se pertenece y al que se persigue sin ansiedad: he estado siempre aquí, parece decirnos Greimas en cada página; al mismo tiempo: soy ese lento viajero, ese que "viene desde tan lejos que no espera ya llegar".⁶

Creo que *De la imperfección* es un libro más serio, más perturbador de lo que el propio Greimas quisiera persuadirse y persuadirnos pues él ha preferido que más bien circulara como un regalo de los años, al margen de su obra científica más fuerte, en una edición que por su forma, por su tipografía, por su presencia de objeto se enuncia como dispensador del placer antes que como un solicitador del esfuerzo intelectual. El libro se abre y se cierra con unas palabras que en su vuelo filosófico-poético anuncian la tonalidad y el objeto de la obra: ellas invocan una belleza que tal vez nunca tendremos pero que estamos obligados a esperar. Digo que es un libro escrito sin abandonar un instante la semiótica pero concebido y ejecutado como una empresa poética. Un libro nacido de esa fractura original que, al mismo tiempo que es nuestra esencial penuria —nuestra imperfección—, es aquello que "da nacimiento a la esperanza de una vida verdadera".⁷ Puesto que no somos otra cosa que imperfección, estamos constreñidos por el anhelo de esa belleza perfecta que nos aguarda en algún lugar al que nunca llegaremos pero que es todos los lugares de la tierra. Puesto que no somos

otra cosa que parecer, tenemos la certeza de que el ser es nuestra irrenunciable patria. Todo ello lo podemos leer escrito por un hombre que siempre ha estado en guardia contra la "tentación". Cuidémonos ahora nosotros de la tentación de afirmar que ello es pura y buena filosofía.

El libro está dividido en dos partes. La primera parte titulada, precisamente, "La fractura" está compuesta por una serie de análisis de textos literarios; *Viernes* de Michel Tournier, *Palomar* de Italo Calvino, *Estudio de piano* de Rilke, *Elogio de la sombra* de Junichiro Tanizaki, y *Continuidad de los parques* de Julio Cortázar. Tales textos se asocian por dar entrada, en algún momento de su decurso, al huyente y privilegiado instante en que el espíritu es alcanzado por el resplandor de la belleza y queda por ello en condiciones de internarse en la pregunta por la experiencia estética. Este rasgo común, tan característico de la literatura contemporánea, da a Greimas la posibilidad de explayarse no sólo sobre el arte sino también sobre la cultura de nuestros días, de preguntarse qué hay en ella de universal y qué de histórico. Un profesor de semiótica literaria podría pensar que no son análisis "seriamente" semióticos pues están escritos con sencillez y se dirigen a un lector dotado antes que nada de sensibilidad y de cultura estéticas. Sin embargo, es imposible ignorar que la semiótica es el suelo y el horizonte de estos estudios y que sin ella son impensables por completo. Se trata de un saber semiótico que puede prescindir del ostentoso aparato que suele acompañarlo y dejar que el texto literario sea el foco de la atención y la fuente de las observaciones que se alimentan, además, de una preocupación antropológica.

La segunda parte del libro —titulada: "Las escapatorias"— consiste en un conjunto de reflexiones todavía más complejas que reúnen la semiótica con la ética. El *parecer* es nuestra condición, nuestra casi intolerable condición humana: por eso es que somos, incesantemente, un querer y un deber ser. Por eso también, la semiótica se encuentra con la ética y hasta aspira a ser una axiología. Es un libro, como se ve, sorprendente: por él nos enteramos de que el proyecto de la semiótica es —debería ser— nada menos que *cambiar la vida*, enseñarle a los hombres, si no una gran sabiduría, por lo menos un conjunto de pequeñas astucias —pequeñas escapatorias— que permitieran que la belleza, entera o por migajas, descendiera sobre la humildad de cada día. La semiótica, según Greimas estaría embarcada en esta utopía: hacer de la pequeñez cotidiana una silenciosa batalla por la belleza, arrojarle al mundo —un minúsculo enemigo de toda franqueza—, todas las horas de todas las jornadas, un poco de ese esplendor del ser al que nuestra

6 J. L. Borges "Jactancia de quietud", en *Luna de enfrente*.

7 *De la imperfección*, Pierre Fanlac, Périgueux, 1987, p. 73. Hay traducción al español: Fondo de Cultura Económica, México, 1991 (N.E.).

imperfección nos inclina. El arte, entonces, nos es preciso a cada minuto y la semiótica también: aquel porque es el que puede formar la belleza ante nuestros ojos llagados por la fealdad, y ésta porque es la que puede "resemantizar la vida" entregándonos de ese modo las claves de la belleza. El saber semiótico debe acercar a nuestros ojos y a nuestros labios los frutos preparados por el arte y enseñarnos a saborearlos. Saber-deber-sabor son en este caso tres términos claves de la semiótica, no de una semiótica a secas sino de una semiótica "que quiere al mismo tiempo ser una axiología".⁸

Dijo que *De la imperfección* es un libro turbador. Ahora agregó que las afirmaciones que vengo de hacer me desconciertan y que me llevará seguramente mucho tiempo asimilarlas en profundidad puesto que mi inclinación ha sido ver en la semiótica una ciencia "pura", una construcción abstracta, desprovista de todo interés práctico y por lo tanto lo más alejada posible de una axiología. Una semiótica que, como la poesía de los románticos, sea un proyecto para cambiar la vida, es algo que me resulta, lo confieso, fascinante e incomprensible. Más aún viniendo de Algirdas-Julien Greimas del cual nos habían ayudado a formarnos una imagen tan diferente, una imagen más parecida a aquella que caricaturiza Umberto Eco en *El nombre de la rosa* cuando habla de un mentado "Doctor Quadratus", sorbonicola que vivió y profesó en la gris época dorada de la Escolástica. Abro este libro y me digo: "he aquí que es necesario pensar todo otra vez".

En el año 524, Boecio, encarcelado en Pavia y sufriendo los rigores de una adversidad tanto más cruel cuanto que venía de gozar de las mieles de la fortuna, desconsolado y solo, sintió acercarse hasta él a "una mujer de sereno y majestuoso rostro". Esa mujer, que lo había "alimentado un tiempo con [su] propia leche y educado bajo [sus] solícitos cuidados" no era otra sino la filosofía. Ante tal aparición, Boecio, es comprensible, se llena de estupor. "¿Cómo tú — le dice —, maestra de todas las virtudes, has abandonado las alturas donde moras en el cielo para venir a esta soledad de mi destierro?" Pero la filosofía responde: "¿Podría yo dejarte solo a ti que eres mi hijo, sin participar en tus dolores, sin ayudarte a llevar la carga que la envidia por el odio de mi nombre ha acumulado sobre tus débiles hombros?"⁹ Y a continuación la Filosofía hará una larga exposición para que la sabiduría de sus palabras sea consuelo del hombre infortunado. Es del todo verosímil que esta *Consolación de la Filosofía* haya confortado a Boecio aun

en el último minuto, cuando el verdugo ejecutó la sentencia que terminó con su vida. Antes de Boecio ningún hombre hubiera recurrido al ejercicio de la filosofía sino en búsqueda de una vida perfecta, de una especie de santidad inteligente. Después de él, mucho después, Montaigne insistiría en que el filosofar era una eficaz preparación para la muerte, un arte de morir. ¿Cómo podrían estos hombres haber imaginado que con el tiempo la Filosofía dejaría de ser esa nodriza de palabras y de pechos generosos para convertirse en una enjuta y asexuada institutriz que ni siquiera nos entendería si le pidiéramos que nos prodigara algún placer o algún consuelo pues ella sólo es capaz de proveernos de una ingeniería de juicios y proposiciones que pueden dar razón sólo de sus propios procedimientos? ¿Cómo podrían comprender, sobre todo, que esa sequedad no es egoísmo y ni siquiera incompetencia sino un recato razonable, una aspiración al rigor tal como lo entiende la inteligencia de nuestro tiempo? La filosofía — la filosofía analítica — no consuela, es cierto, pero ofrece un metalenguaje que se propone una certeza intelectual, la inevitablemente estrecha certeza del especialista. Esta ciencia, que se presenta con el ropaje — con la desnudez — de una "filosofía pura", y de la que yo ignoro por qué misterioso motivo sigue llamándose igual que aquella otra por la que Sócrates vivió y murió, se presenta también como una hermana de la semiótica. Una y otra parecen haberse decidido por ese aire enjuto, riguroso, de institutriz que quiere que la inteligencia, y sólo un tipo de inteligencia, hable por su boca. Pero he aquí que este turbador libro propone a la semiótica como una "resemantización de la vida"; este libro quiere que la semiótica se hermane con la filosofía pero con la *rosa*, con la "buena". ¿Un nuevo humanismo, un humanismo más universal aún y más "humano" que el de nuestros clásicos? Recordémoslo: aquella filosofía era al fin y al cabo una señora que entregaba sus favores únicamente a varones escogidos, a las inteligencias excelsas mientras que la Semiótica buscaría que — al resemantizar la vida — la gracia descendiera sobre seres que no cuentan sino con su imperfección, esa imperfección cuya única, salvadora virtud es la de ser intolerable. La imperfección, interpretada por la semiótica, haría esperable que "l'invention du quotidien" sea una invención estética. Pensémoslo bien: ¿es que Algirdas-Julien Greimas, el general de tantas batallas, se ha entregado ahora a un fantaseo irresponsable, es que, cansado de la intransigencia de una sintaxis que él mismo ha promovido, teje ahora blandas frases, es que se divierte fomentando la confusión, o es que nosotros nada sabemos aún de la semiótica?

8. "... une axiologie qui se veut en même temps une axiologie". *De l'imperfection*, op. cit., p. 90.

9. Boecio, *La consolación de la filosofía*, libro primero.