

¿Qué es Comunicar?

Τῷ Θεῷ Διονύσῳ, τῷ πέραν τοῦ λόγου,
τῷ ἐν ἀβύσσῳ τῆς γλώσσης δεινῶς
κραυγάζοντι καὶ θορυβοῦντι.

A mi profesor y amigo -ἐν λόγῳ- Juan
Guillermo Uribe



Nikólaos Chalavazis A.

Resumen

¿Qué es comunicar? ¿Qué es lo que se pone en común? ¿Al sentido? ¿el intercambio de información? ¿la comprensión? ¡Finalmente, el autor intentará mostrar de manera sencilla cómo el asunto de la comunicación como comprensión, del entendimiento del otro y de sí, no es más que una fidelidad, un acto de fe. La communio acaso sea la fundación de lo humano gracias al significante, la estructura del lenguaje misma y la insistencia del sentido que le precede.

Palabras clave: Eje sintáctico, eje paradigmático, estructura, sistema, significante, sentido, común, acto de fe, comprensión, entendimiento, comunicar.

Abstract

What's communicating? What's that human act that we name communication? What's that what we really do have in common?, what we really share? Sense? Information exchange? Comprehension, maybe?

Finally, the author, tries to show in a simple way, but academically, how communication issues understood as comprehension, as understanding others and oneself, isn't anything but a 'fidelity', a faith, a religious structural position. The 'communio', perhaps, may be the basis of that which makes us humans thanks to signifiers, thanks to language structure itself and to meaning's insistence that follows it.

A. Introito. ¿Qué es comunicar?

Muchos teóricos en diversos momentos de la historia han dado polivalentes apreciaciones al respecto.

Algunos, conjeturando desde los elementos que sus antecesores y su propia época les brindaron, arriesgaron sus propios discursos; otros tantos, pasando hacia adelante, aportaron nuevos elementos, no sólo aventurando una propia organización significativa, sino además quebrando los imaginarios del discurso imperante y agregando novedades que cambiarían la forma de entender el cosmos. Al fin y al cabo, se trata siempre de significantes; son ellos quienes alteran los discursos, los que determinan a la cotidianidad de una comunidad.



Todos aquellos hombres teóricos, empero, osaron imponer sus propios *logos* y *doxas* [δόξαι, λόγοι] ante los ojos de los demás. Unos más arriesgados que otros, unos con más repercusiones sociales que otros. En cada una de esas exposiciones, -porque siempre que se habla algo expónese- estaban puestos sus prejuicios e imaginarios -no puede ser de otra forma.

Ya, en algún lugar de su texto *Más allá del bien y del mal*, Federico Nietzsche afirmaba que no puede el teórico, el pensador, más que cambiar un error por otro; es decir, no puede más que incluir sus propios prejuicios, sus propias *doxas*. Con la lingüística -y allende ella- puede afirmarse que no puede más que incluir sus propios significantes, reemplazarlos por otros, resignificar. La condición de yerro o acierto es siempre una cuestión de lenguaje; eso parecía tenerlo claro, a su manera, el filósofo y poeta alemán.

"El 'lenguaje', aquí como en todas partes, no puede ir más allá de su torpeza y continúa hablando de contrastes cuando no hay más que grados y sutilezas de matices; además, la tartufería de la moral, esa tartufería que ya se ha incorporado para siempre a nuestra carne y a nuestra sangre, nos revuelve las palabras en la boca, aún a nosotros, los sabios. (...) esta ciencia ama el error, porque ella también ama la vida"².

El sujeto, pues, de la verdad y de la mentira está sujeto a la condición del lenguaje. El texto *Cratilo* del alado y bello Platón así lo atestigua. Se trata no sólo de la condición de comunicar la verdad sino, igualmente, de que la verdad o la mentira no dependen de ellas mismas sino de la articulación significativa. "...no puedo saber -expone Sócrates- sobre los nombres lo que es cierto y lo que no lo es"³. La pregunta subyacente es '¿lo que se nombra o se imagina es

1 *Doxai, logoi.*

2 NIETZSCHE, Federico. *Más allá del bien y del mal*. El espíritu libre. Buenos Aires, Gredos, 1965, pág. 474.

3 PLATÓN. *Cratilo*. México, Porrúa, 2007, pág. 349.

sólo verdadero y existente por ese hecho mismo de poder ser nominado e imaginado?'.⁴

Ya expone Hermógenes, justo ejerciendo la dialéctica, con una agudeza digna de Ferdinand de Saussure, siglos antes, a la ley del lenguaje, a la cualidad de que el signo es institucional y a la arbitrariedad del signo lingüístico: "Respecto a mí, mi querido Sócrates, después de muchas discusiones con mi amigo y con muchos otros, no puedo creer que los nombres tengan otra propiedad que la que deben a la convención y consentimiento de los hombres. Tan pronto como alguno ha dado un nombre a una cosa, me parece que tal nombre es la palabra propia; y si, cesando de servirse de ella, la reemplaza con otra, el nuevo nombre no me parece menos propio que el primero. Así es que, si el nombre de nuestros esclavos lo sustituimos con otro, el nombre sustituido no es menos propio que lo que era el precedente. La naturaleza no ha dado nombre a ninguna cosa: todos los nombres tienen su origen en la ley y el uso, y son obra de los que tienen el hábito de emplearlos"⁵.

Empero, también está el asunto –pregunta antiquísima para los helenos- de si lo que se percibe, por el sólo hecho de ser percibido es ya vero- lo que pone a la cuestión del lado de la εἰκασία⁵, del εἶδος⁶, del registro imaginario- y de si los fenómenos –lo que se muestra- es por el sólo hecho de mostrarse, vero.

En las discusiones antiguas tenían claro -algunos más que otros- que el asunto de la verdad y de la mentira era un tema del lenguaje, que por lo menos se accedía a ella a través del lenguaje, pero, a su vez, estaba la problemática de lo exterior en sí y de lo que podía ser percibido.

La siguiente cita de Jacques Lacan, tomada de su seminario 18, habla del asunto:

4 *Ibid.* Pág. 350.

5 Eikasía, aquí no como conjetura, sino como imagen que se presenta. Y es que, en todo caso, toda conjetura es una imagen que alguien logra formarse de algo.

6 Eidos; apariencia, forma en la que se presenta algo. Dice el diccionario digital «πύλη» "3a. (φιλοσ.) η μορφή με την οποία εμφανίζεται και γίνεται αντιληπτή από τις αισθήσεις μας κάθε ύλη. β. η μορφή με την οποία παρουσιάζεται, γίνεται κτλ. Οτιδήποτε. || (απαρχ.) ΦΡ εν ειδει, με τη μορφή. γ. ποιότητα υλική ή ηθική."
Traducción. "3a. (Filosofía) la forma con la cual se presenta y deviene perceptible por nuestros sentidos cada materia. b. La forma con la cual se presenta o se da algo. Frase. «εν ειδει». Con la forma. c. Calidad material o moral."
Encontrado en <http://www.greek-language.gr>. Búsqueda: «εἶδος». 22 de enero de 2010.

"En cuanto ya no se trata del conocimiento, en cuanto ya no se cree que conozcamos algo por medio de la percepción, de la que extraeríamos no sé qué quintaesencia, sino mediante un aparato que es el discurso, ya no se trata más de la Idea.

La primera vez, por otra parte, que la Idea hizo su aparición estaba un poco mejor situada que después de las hazañas del obispo Berkeley. Se trataba de Platón, y él se preguntaba dónde estaba lo real de lo que se llamaba un caballo. Su idea de la Idea era la importancia de esta denominación. En esta cosa múltiple y transitoria, por otra parte perfectamente oscura en su época más que en la nuestra, ¿toda la realidad de un caballo no está acaso en esta Idea por cuanto que esto es lo que significa el significante caballo?

No debe creerse que Aristóteles esté más avanzado porque acentúa la realidad en el individuo. El individuo quiere decir exactamente –lo que no puede decirse. Y hasta cierto punto, si Aristóteles no fuera el maravilloso lógico que es, que dio en este sentido el paso único, decisivo, gracias al cual tenemos una indicación de lo que es una sucesión articulada de significantes, podría decirse que, en su forma de señalar lo que es la ousía, en otras palabras lo real, se comporta como un místico. Lo propio de la ousía, según él mismo revela, es que no puede en modo alguno ser atribuida. No es decible. Y no es decible precisamente lo que es místico. Él no abunda sobre la cuestión, pero deja el lugar al místico. Evidentemente, la solución del problema de la Idea no se le podía ocurrir a Platón. Todo esto encuentra su solución con relación a la función y a la variable"⁷.

Es decir, que sólo encontraría una solución con el advenimiento del estudio de los significantes y de la estructura lingüística, tema que para Lacan se ordena de una manera particular con San Agustín, antecesor de Ferdinand de Saussure, pero que, como queda evidenciado aquí, hunde sus raíces en el mundo helénico con una pregunta que se connota, ¿en qué posición nos deja el lenguaje?, ¿en qué posición el ser entes poseedores de logos, ἔλλογα ὄντα⁸.

En la antigüedad estaban mezclados conceptualmente los temas lingüísticos -que hoy parecíamos tener dizque tan delimitados- del nominalismo, de lo exterior y lo interior, del registro de lo imaginario. Costó siglos organizar los significantes e identificar sus lugares, para

7 LACAN, Jacques. Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante. El hombre y la mujer. Buenos Aires, Paidós, pág. 26.

8 *ἔλλογα ὄντα*. Seres poseedores de logos; literalmente: 'con el logos en nosotros', 'en-logos'.

poder hoy decir algo más. Aún así, decir algo sobre el lenguaje sigue siendo aún hoy tarea complicada.

A partir de este esparcimiento primordial de los temas, desde la antigüedad, de esta cierta *atopía*, y de la forma en cómo se ordenaron los factores, se abrieron vertientes de pensamiento. Ya algunos sofistas opinaban que nada podía ser conocido, que el mundo en sí, su conocimiento, nos estaba vedado y que el único remanente, la única posesión, era eso que hoy llamamos la subjetividad.

Lo que estaba en juego era, entonces, en dónde se situaba a la verdad; exotérica, como lo más allá de lo humano, como la Idea de Platón, a lo allende del ente donde eso se manifestaba; o, por el contrario, esotérica, como lo más íntimo de lo humano.

La posición que se tomara tendría consecuencias. La ciencia moderna surgiría como consecuencia de la primera opción suprascripta, negando, para poder conocer, a la subjetividad, al yerro sobre la cosa en sí que, por estructura, implica el decir(la) o el poseer lenguaje.

Nietzsche increpa: “*El hombre objetivo es, en efecto, un espejo; habitado a sujetarse a todo lo que le es preciso conocer, sin otro deseo que el que da el conocimiento, el ‘reflejo’, espera a que pase algo; entonces se extiende dulcemente, a fin de que los más ligeros indicios y el roce de los seres sobrenaturales no se pierdan resbalando en la superficie de su piel. Lo que le queda aún de ‘personal’ parece fortuito, muchas veces arbitrario, muchas más veces molesto, tanto se ha transformado en vehículo, reflejo de formas y de acontecimientos extraños*”⁹.

Se ha afirmado de una vez que la postura del presente texto se sitúa en el otro lugar, en el de la subjetividad, en el *intus* en el que deja el lenguaje, y, por aquello, estas letras negras no son científicas en los términos de lo que implica la ciencia de hoy. No debería ello asustar ni avergonzar. Sea dicho, no obstante, que a la ciencia se le debe el método, el rigor, el avance tecnológico, las garantías en la salud y muchas otras bondades. De ningún modo se está desconociendo ese otro terreno, sin el cual no hubiese sido posible un método en la academia para otros asuntos.

Lo subjetivo no es malo, es el patrimonio único en el que sitúa el lenguaje al ser humano. Ser *ánthropos* es, justo por ello, estar descentrado.

9 NIETZSCHE, Federico. Más allá del bien y del mal. Nosotros los sabios. Buenos Aires, Gredos, 1965, pág. 528.

Mas, ocuparse del lenguaje, literalmente, en un φιλολογεῖν¹⁰, implica ubicar la mirada en la condición en la que el logos deja al ser humano, en la ὑποκειμενικότης¹¹. “*No creemos en la locura de las personas sensatas. ¡qué pérdida para los derechos del hombre!*”¹², se lamenta Nietzsche. Entiéndase aquí, es un forzamiento quizás del concepto, a la locura como la subjetividad.

Imponerse del lado de la subjetividad no implica, necesariamente, instalarse del lado de la laxitud, del descuido [de la ἀμέλεια¹³], de la permisión de la emergencia sin cura de los imaginarios escuetos que intentan satisfacer los más sórdidos prejuicios. ¡De ninguna manera! Cuando se está en la academia y se escoge a la subjetividad, se elige al sericísimo tema del ὑποκείμενον¹⁴, es decir, a lo que subyace sosteniendo. Es aquí donde se emula al rigor de la Ciencia, donde se ejecuta un método.

Apostarle a un discurso sobre la ὑποκειμενικότης¹⁵ supone un rigor en el intento –casi siempre fallido mas no por ello insulso o vano- del *bien decir*, de la εὐλογία¹⁶ (la *benedictio*), de la ‘buena dicción’, que constriñe a lo inefable e insensato que, en últimas, termina constituyendo a lo humano. Se trata de apostarle a eso que aquí se comprende como un ὀρθὸς λόγος¹⁷ y que pudiera, quizás, coincidir con el εὐ λέγειν¹⁸ de eso que en sí mismo es inefable.

Estar del lado de la subjetividad, en pro de ella, es estar del lado del decir, del λέγειν¹⁹ γ, por ello, indiscutiblemente, del λόγος²⁰. Pero λόγος no es tan solo la razón. Si se revisan las significaciones del vocablo se verá que abarca mucho más que eso. El logos es el atributo de lo humano en el cosmos –el que permite hacer cosmética- pero es, en sí mismo, un atributo

10 *Philologeín*. Es decir, de amar a todo lo que implica el logos, en su acepción primordial.

11 *Hypokeimenikótes*. Literalmente: subjetividad; cualidad de lo que subyace.

12 NIETZSCHE, *Más allá...* pág. 510.

13 *Améleia*. Negligencia, omisión, descuido. Este concepto tiene consecuencias en el cosmos helénico cuando, de lo que se trataba era de la cura sui, de la ἐπιμέλεια ἐαυτοῦ (*epiméleia heautou*).

14 *Hypokeímenon*. Lo que subyace, lo que yace debajo [sosteniendo]. De allí la ὑποκειμενικότης (*hypokeimenikótes*. Vid. nota al pie número 11.) como epíteto.

15 Vid. nota al pie número 11.

16 *Eulogía*. La *benedictio latina*; literalmente, una *benedicción*, es decir, hablar bien; tema que tanto importó a los antiguos grecos.

17 *Orthós logos*. Palabra, discurso o razonamiento recto.

18 *Eu légein*. Bien decir.

19 *Legein*. Decir.

20 Logos.

divo; es decir, que excede a lo humano. Somos humanos porque somos fundados por el lenguaje, por el discurso. (Aquí, Logos)²¹.

Para los antiguos, pues, situarse en el λόγος era apostarse en lo más humano, en la característica fundamental del *ánthros*²². ¿Qué implicaba ello? Situarse en el decir y en lo indecible, situarse en el problema de la verdad y de la mentira y no, necesariamente, no exclusivamente, en el sentido o en la consciencia; situarse en el λόγος era asentarse, de entrada, en el ser que desconoce y que, por acción estructural de λόγος mismo, sabe que desconoce. Si el oráculo de Delfos decía '¡Conócete a ti mismo!' era porque, de entrada, había un desconocimiento estructural reconocido en todos, para que el apotegma tuviese un valor universal. Razón por la cual solía afirmarse que, por natura, (φύσει²³), el *ánthros* desea conocer²⁴.

La condición del lenguaje implica un descentramiento único de lo humano. Quizás en esa dimensión pueda entenderse a Nietzsche cuando afirma: "Nosotros, los que buscamos el conocimiento no nos conocemos, nos ignoramos a nosotros mismos, y hay una buena razón para ello"²⁵.

No implica eso el que no pueda hallarse algo, si es que ese algo significa un sentido exegético. Pero, ¿qué tal aceptar que hay un más allá del sentido, de la significación, de la exégesis que despoja de la angostura²⁶?, ¿y qué tal aceptar de una buena vez aquello que han sabido los poetas desde siempre y es que la condición humana es ese desconocimiento estructural donde adviene la angostura?

Si se ponen las esperanzas únicamente del lado del sentido, de la significación, se está condenado a vagar en la metonimia infinita, en un incansable tropo. Un significante siempre remitirá a otro significante.

21 De Saussure pondrá en evidencia este hecho al afirmar que al venir las leyes del otro, siempre de otro, las leyes del lenguaje no pueden más que ser inconscientes, ignoradas por el hablante. De esto se hablará más adelante.

22 Hoy el logos ha tomado otras dignidades: el discurso de lo orgánico, de lo funcional, de la eficiencia, lo han acallado, lo han silenciado, intentando taponar el mismo hombre lo que lo hace *ánthros*.

23 *Phýsei*. Adverbio. Por Natura. No se confunda a esta Natura con lo orgánico. *Phýsis* en griego significa 'lo que brota de sí'.

24 Hoy, no falta mucho, se dirá que 'por genética'.

25 NIETZSCHE, Federico. Genealogía de la moral. Máximas e intermedios. Buenos Aires, Gredos, 1965, pág. 503.

26 Angostura: "4. *Tristeza, angustia o fatiga*." www.rae.es. Búsqueda: angostura. 3 de marzo de 2010.

Cuando se halla algo, en términos de conocimiento, -lo cual no es equiparable a la erudición²⁷- se encuentra al más allá del dicho que sostiene a la estructura sintáctica, que se manifiesta en ella, que no puede ser sin ella. Empero, ponerse del lado del buen decir que aquí y en otras instancias más conspicuas se plantea, es ponerse del lado del buen constreñir el agujero inviolable de lo simbólico, con lo simbólico mismo.

El λόγος, pues, supone al sentido significativo pero, lo que instala, lo que funda, es eso que se llama aquí más allá que, en realidad, es un más acá que fundó. Se trata de un sinsentido fundacional²⁸.

Situarse del lado de la subjetividad es mirar directamente a la estructura del lenguaje, la cual, desde luego, implica al sentido explicativo sí, a la metonimia exegética de lo simbólico, mas no significa ello que todo posee un sentido o que el sentido que se dice de las cosas sea, realmente, algo vero. La subjetividad está fundada, por estructura, por un inefable estructural, se trata de eso que puede hallarse y no decirse, causa de la angustia y de lo siniestro que emerge.



27 Es claro, en helénico, que una cosa es la γνώσις (*gnosis*: conocimiento) y otra disímil, no siempre coincidente, la εὐρυμάθεια (*eurymatheia*: erudición).

28 Dice, por ejemplo, Lacan en su seminario XVIII, *De un discurso que no fuera del semblante*, refiriéndose a la complejidad tonal del idioma chino y al sinsentido en el lenguaje: "Pronuncio bien o pronuncio mal., en todo caso no puse el tono., ¿no es cierto?, me disculpo si hay un chino aquí. Ellos son muy sensibles al tono, que es incluso una de las maneras de probar la audacia de la palabra. Hay cuatro formas corrientes en la actualidad -corrientes, lo que no significa que no haya más en el mundo chino-, cuatro formas -justamente, viene al caso- de decir i. Quiere decir cuatro cosas a la vez, y no sin relación entre ellas. En fin, no me dejaré llevar. Tal vez se lo diga, las utilice, cuando practique bien sus cuatro pronunciaciones de la i. [Ensayo de las cuatro pronunciaciones]. Son estas. No posee en absoluto el mismo sentido, pero supe por un hombre muy letrado que ocupa un lugar en la consciencia lingüística. El tono mismo, y por eso debemos detenernos en esto antes de hablar de lo arbitrario, tiene para ellos un valor indicativo substancial, y por qué rechazar esto cuando una lengua mucho más a nuestro alcance, el inglés, presenta efectos modulatorios completamente atractivos. Naturalmente, sería por completo abusivo decir que tiene una relación con el sentido. Sólo que, por eso, hay que dar a la palabra 'sentido' un peso que no posee, puesto que el milagro, la maravilla que prueba que hay algo para hacer con el lenguaje, a saber, el chiste, descansa precisamente en el sinsentido". LACAN, Jacques. Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante. El hombre y la mujer. Buenos Aires, Paidós, pág. 81-82.

La tesis de muchos –incluyendo a veces a Platón– fue situar a la verdad por fuera de lo humano, como algo anterior a lo humano, que puede prescindir de él, a lo sin lenguaje. Esto, siglos después, fundaría la convicción de la existencia de arquetipos que existen más allá del individuo y, por ejemplo, el concepto de Cosa en sí, de Kant.

Hay que reconocerle a Platón que no se equivocó al consignar que hay algo externo, era un presentimiento suyo y parte de su propio legado. Quizás lo que habría de revisarse, a la luz de los intereses del presente texto –que no son, en modo alguno, ya los de Platón pero nunca sin él²⁹–, sería la situación de dicha exotérica. De lo que se trata aquí es de evidenciar que, gracias al lenguaje³⁰, ese exterior lo es, precisamente, ubicándose como íntimo en el hablante, mas, simultáneamente, totalmente externo al mismo.

Se trata de un descentramiento de sí, de una dimensión en la que es situado el ser que habla³¹.

Retomando, entonces, la situación de la verdad en el cosmos antiguo, se presentía que aquello era una condición del λόγος. Empero, sólo puede establecerse con cierta mejor precisión el asunto con el advenimiento, primero del psicoanálisis y, luego, de la lingüística.

Con esta forma de situarse ante el conocimiento, puede, por fin, darse cuenta de la estructura; en otras palabras, de lo que subyace a lo fenoménico, empero, igualmente, de eso que no hubiera podido evidenciarse sin él.

La pregunta, pues, pudiera decirse, con el advenimiento de esta *Scientia*, se alteró, se demudó, en una por lo que es comunicable en términos de estructura, cuando antes era, cual se ha afirmado, una inquisición por la verdad. Con la lingüística, quizás, la verdad está del lado de lo estructural, para no decir directamente, que quizás sea la estructura misma.

29 Entiéndase: nunca sin la tradición.

30 Χάριν τοῦ λόγου. (*Charin tou lógou*).

31 Nota ulterior. Noviembre 30 de 2010. Por estructura, por la forma en la que cada ser humano se hace humano, se constituye ello en un 'acto de fe'. Lo que pasa es que llegar a situar correctamente ese externo, no como por fuera de sí sino lo más íntimo que se hace externo, por ser inabordable por lo simbólico tomó siglos. Remítase el lector a *La interpretación de los sueños* de Freud, Capítulo VII. *Psicología de los procesos oníricos*. Numeral C. *La realización de deseos*. En donde menciona la *primera experiencia de satisfacción*. Este momento funda a lo humano, funda al deseo y a la demanda de satisfacción. Mire además el lector la conceptualización del objeto a. que hace Lacan y de cómo analiza al *das Ding* freudiano.

No está demás el signar que la verdad siempre tuvo su cariz sacro –antes de la moral cristiana, en todas las civilizaciones– y luego, con la aparición del mono-teísmo, tuvo un valor moral peculiar. La comunicación como pregunta es heredera de una inquisición histórica religiosa por lo sacro y, como tal, se relaciona con la fe como acto.

No hay mayores actos de fe que perduren en la contemporaneidad que el amor y la comunicación. Ambos tienen una lógica similar.

Situarse en el lenguaje –que no hay otra situación que esa– es ponerse del lado de la fe, por estructura, del lado de esa fe que se llama 'ilusión de comprender' primero y fe en que Eso, externo e íntimo, existe³² y tiene consecuencias.

B. ¿Qué es lo que se comunica, entonces?

Siguiendo la etimología del verbo 'comunicar', podría entenderse como, literalmente, 'lo que se pone en común', el κοινωνῶ³³ helénico. Poner en común, tal como lo demuestra la etimología del vocablo es, igualmente, participar de algo de lo que el otro participa. En helénico, para quienes profesan la fe de la ortodoxia, al igual que se dice en castellano y creen así los católicos, el verbo κοινωνῶ significa 'recibir la Santa Comunión', es decir, lo que se conoce como comulgar³⁴.

En el acto de la Sagrada Comunión, lo que cada feligrés recibe es **Eso** de la identidad de Dios. Todos participan de lo mismo divo. Dios allí se hace presente. Nadie recibe cualidades distintas de Dios o particillas suyas. Ya el pensar que a Dios se lo divide en fracciones es casi una insensatez en esta religión.

Comulgar es, pues, participar de lo mismo, de algo κοινόν³⁵.



32 Mejor: con Heidegger y con Lacan: Ex-siste (está por fuera).

33 Koinonó. Poner en común, 'koinón'.

34 Comunicar: "1. Hacer partícipe a alguien de lo que uno tiene. 4. Transmitir señales mediante un código común al emisor y al receptor. 7. Ant. Comulgar: ". www.rae.es. Búsqueda: 'comunicar'. 31 de enero de 2010.

35 Koinón.

¿En la Arte Comunicativa llamada mejor Arte Lingüística qué puede entenderse por común?³⁶, ¿es lo común participar de algo?, ¿es lo mismo que comprender lo mismo?, ¿de qué se participa cuando se habla de comunicación?, ¿es la participación la identidad de sentido en todos los miembros?

Comunicar, pues, puede entenderse en este escrito luego de lo hasta ahora evidenciado, como lo que se transmite y se pone en común.

Ahora cabe inquirir, ¿qué es lo que se transmite?, ¿cuál la experiencia común?

Puede ayudarnos a responderlo la teoría de los dos ejes lingüísticos, el sintáctico y el paradigmático, que se presentaron desde el descubrimiento saussureano.

C. Los ejes sintáctico y paradigmático

Es evidente que no se trata de un asunto anatómico cuando se habla de ambos ejes sino que, más bien, se habla de un asunto, como dice De Saussure, psíquico; es decir, que sucede particularmente en el ser humano y constituye como tal; por humano, entiéndase un ser que habla y, en consecuencia, ser dotado de algo que se denomina subjetividad (ὕποκειμενικότης³⁷).

"Para ciertas personas, la lengua, reducida a su principio esencial, es una nomenclatura, esto es, una lista de términos que corresponden a otras tantas cosas.

(...)

Esta concepción es criticable por muchos conceptos. Supone ideas hechas preexistentes a las palabras; no nos dice si el nombre es de naturaleza vocal o psíquica, pues 'arbor' puede considerarse en uno u otro

36 Recuérdese que la hipótesis de este documento es que la lingüística produce una consecuencia, y es la de haber demudado la inquisición por la verdad (y por la fe) a una pregunta por el sentido, por lo comunicable.

El acto de fe de muchos, no digo que de todos, es pensar que lo que hay de común es la comprensión idéntica, una συνεννόησις [synennóesis], es decir, una idéntica noética; ponen a la comunicación como una cuestión noemática. Resulta esta una concepción vulgar fácilmente desechable. Algunas de las escuelas de la comunicación, incluso contemporáneas, suponen que se puede comunicar en ese sentido, hacer entender en ese sentido. Algunos piensan, incluso, que la función de un comunicador es la de lograr producir armonía, lanzando significantes que todos puedan comprender por igual. La armonía, entonces, sería producto de una identidad de comprensión.

37 *Hypokeimenikótes*. Vid. nota al pie número 11.

aspecto; por último, hace suponer que el vínculo que une el nombre a una cosa es una operación muy simple, lo cual está muy lejos de ser verdad. Sin embargo, esta perspectiva simplista puede acercarnos a la verdad al mostrarnos que la unidad lingüística es una cosa doble, hecha con la unión de dos términos. Hemos visto en la página 55, a propósito del circuito del habla, que los términos implicados en el signo lingüístico son ambos psíquicos y están unidos en nuestro cerebro por un vínculo de asociación. Insistamos en este punto.

Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica³⁸.

Pero decir aquí que se tendrán en cuenta los asuntos psíquicos, los lingüísticos, no significa que se desconozca por ello a la materialidad y al fundamento orgánico, sin los cuales, nada de lo psíquico tendría lugar. Simplemente se les dejará a los peritos en esas ramas del saber las cuestiones del soporte orgánico, que, si bien son importantes, no repercuten directamente en lo que aquí se busca, en el κοινόν.

De Saussure reconoce, diferenciándolos de lo psíquico, los orígenes anatómico y orgánico:

"El punto de partida del circuito está en el cerebro de uno de ellos, por ejemplo, en el A, donde los hechos de consciencia que llamaremos conceptos, se hallan asociados con las representaciones de los signos lingüísticos o imágenes acústicas que sirven a su expresión. Supongamos que un concepto dado desencadena en el cerebro una imagen acústica correspondiente: éste es un fenómeno enteramente psíquico, seguido a su vez de un proceso fisiológico: el cerebro transmite a los órganos de la fonación un impulso correlativo a la imagen; luego las ondas sonoras se propagan de la boca de A al oído de B: proceso puramente físico.

(...)

...nuestra figura permite distinguir en seguida las partes físicas (ondas sonoras) de las fisiológicas (fonación y audición) y de las psíquicas (imágenes verbales y conceptos)³⁹.

No obstante, reconoce que los orígenes fisiológico y material son externos al sujeto; empero, necesarios:

38 DE SAUSSURE, Ferdinand. Curso de lingüística general. Buenos Aires, Losada S.A., 1945, pág. 127-128.

39 DE SAUSSURE, op. cit., pág. 54 - 55.

"Consideremos, por ejemplo, la producción de los sonidos necesarios en el habla: los órganos de la voz son tan exteriores a la lengua como los aparatos eléctricos que sirven para transmitir el alfabeto Morse son ajenos a ese alfabeto; y la fonación, es decir, la ejecución de las imágenes acústicas, no afecta en nada al sistema mismo. En esto puede la lengua compararse con una sinfonía cuya realidad es independiente de la manera en que se ejecute; las faltas que puedan cometer los músicos no comprometen lo más mínimo esa realidad"⁴⁰.

Con estas palabras, de Saussure sitúa al lenguaje en una dimensión; podría afirmarse que se trata de una dimensión allende de la materialidad orgánica más nunca sin esa materialidad⁴¹ como soporte fundamental. Hay una suerte de articulación entre lo orgánico y lo lingüístico, pero lo orgánico no es lo lingüístico: lo permite, es, en la especie humana, su soporte.

Lo que sucede con esa materialidad orgánica, pues, es que es completamente externa al hablante, justo por la condición en que sitúa el lenguaje. El lenguaje, se sabe de siglos, descentra al hablante de las cosas del mundo.

La dimensión de la que aquí se trata, entonces, es una dimensión particular, no biológica: "No está probado que la función del lenguaje, tal como se manifiesta cuando hablamos, sea enteramente natural, es decir, que nuestro aparato vocal esté hecho para hablar como nuestras piernas para andar"⁴².

De esa materialidad orgánica, constituyente, nada sabe el hablante, la ignora y la supone. ¿Qué sabe de sus cuerdas vocales?, ¿qué de su sistema fonatorio?, ¿de su biología?

De hecho, cree en ella porque se la enseñaron en un colegio como significantes o porque la ha visto en libros, documentales o, a lo sumo, en personas que ve abiertas de carnes si es médico o visita una morgue. En otras palabras, porque otro se lo dijo.

Este artículo no es etiológico, por lo cual, no irá a buscar las causas míticas o fisiológicas del lenguaje. Tampoco es organicista o fisiológico.

Aquí el lenguaje se da por supuesto, que es eso que nos hace humanos y que los antiguos helenos, los

más antiguos, llamaban λόγος (*logos*; que aquí no es necesariamente palabra o razón)⁴³.

Lo que no se da por supuesto, ya que se lo inquiere, es la naturaleza de la comunicación, es decir, la pregunta por lo común mismo, por lo que se transmite. Si la discusión aquí fuese lo biológico, se diría desde el comienzo que lo κοινόν que se inquiere es el organismo mismo, los genes o el aparato fonatorio. Obviamente, no se trata de eso. Recuérdese que aquí se intenta responder a la pregunta *¿qué es comunicar?* El recorrido ha llevado a preguntarse qué es lo que realmente se pone de común en los hablantes.

Se trata de una dimensión. Ese lugar de lo κοινόν no es tridimensional. Si ha de localizarse habría de localizarse, quizás, con la topología matemática, ya que esta da cuenta de una perspectiva, de una situación que no necesariamente puede sumergirse a las tres dimensiones que conoce el sentido común.

Es De Saussure quien introduce el asunto de la dimensión, en su *Capítulo I, Naturaleza del signo lingüístico*, exactamente cuando enuncia su segundo principio:

"El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) representa una extensión y b) esa extensión es mensurable en una sola dimensión; es una línea. (...) ...los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo; sus elementos se presentan uno tras otro; forman una cadena"⁴⁴.

Para hablar de la topología, como lo decía el profesor Alfredo Eildestein en su charla sobre la banda de Möbius en la Universidad de Antioquia el 26 de septiembre de 2008, debe desligarse el aprendiz, o el interesado en el asunto, del sentido común, que es el tridimensional. Es decir, lo común, lo κοινόν que se busca, no es el *sensus communis*.

43 Para evitar confusiones, cuando se quiera decir razón se dirá νοῦς (*nous*), cuando se quiera decir palabra se dirá λέξις (*lexis*) y cuando se quiera decir idioma-lengua, se dirá γλῶσσα (*glossa*). Por λόγος entenderemos estructura lingüística, lenguaje.

44 DE SAUSSURE, op. cit., pág. 133. Aquí el problema de De Saussure es que toma a los significantes como una materialidad fenomenológica; es decir, dice que los significantes visuales, como dependen de la distancia, están en otra dimensión que los acústicos. Lo que queda solucionado con el tiempo es que no se trata de si hay o no distancia, sino que, se trata de la cadena en sí misma, del eje sintáctico como lo estructural; entiéndase, como la ley que articula lugares y funciones.

40 DE SAUSSURE, op. cit., pág. 68.

41 Ὑλικότης. (*Hylikótes*).

42 DE SAUSSURE, op. cit., pág. 52.

El lenguaje, sus efectos, su estructura, deben ubicarse en una dimensión que está más cerca de explicar la topología que la biología, la física, la genética o la farmacopea. Así, los dos ejes de los que se tratará no son ejes que puedan evidenciarse en el organismo pero que, sin duda, son una forma ingeniosa de explicar eso que se llama la estructura lingüística.

A esa cadena, que no es más que una evidencia de que hay una ley articulando lugares y funciones, se la llamará el eje sintáctico.



C.1. El eje sintáctico

Podría comenzarse con la siguiente nota de De Saussure que servirá de epígrafe: *“En cualquier época que elijamos, por antiquísima que sea, ya aparece la lengua como una herencia de una época precedente. El acto por el cual, en un momento dado, fueran los nombres distribuidos entre las cosas, el acto de establecer un contrato entre los conceptos y las imágenes acústicas, es verdad que lo podemos imaginar, pero jamás ha sido comprobado”*⁴⁵.

Es decir, que desde siempre ha estado Otro, uno que no es de carne y hueso y que, puede afirmarse, es precedente. Ese Otro es un lugar garante de la ley de la sintaxis, es lo que se expresa en el eje sintáctico.

El vocablo sintáctico es un epíteto. El sustantivo del que proviene es sintaxis. ¿Qué es, entonces, ese nombre sustantivo?

Sintaxis proviene del griego, σύνταξις⁴⁶. La voz se compone de la preposición σύν⁴⁷ y del sustantivo τάξις⁴⁸.

C.1.1. La preposición σύν

La preposición σύν tiene la condición de indicar, primeramente, que hay varias unidades juntas, estando en un mismo lugar. Sería análoga al prefijo español

45 DE SAUSSURE, op. cit., pág.136.

46 *Sýntaxis*.

47 *Syn*.

48 *Taxis*.

con-. Empero, no sólo significa la estancia en un mismo lugar de varias unidades, hay significados más abstractos que pueden deducirse:

a. Σύν significa, básicamente sincronía. El que las cosas sucedan al unísono, vale aclarar, no les concede la cualidad de la igualdad. Aclárese, igualmente, que hay muchas cosas que suceden simultáneamente, por ejemplo, hechos políticos en dos países del planeta que se ubican en latitudes completamente diferentes; dígase, verbigracia, en Francia y en

Colombia, por tan sólo ejemplar. El que esto sea cierto no los hace necesariamente merecedores de la preposición σύν. La preposición de la que se trata implica una presencia en el espacio, sí; una simultaneidad en el tiempo, desde luego; pero, a su vez, una articulación, un intercambio entre los distintos elementos que intervienen.

- b. Puede, igualmente, significar un medio con el que se hace algo: ‘lo hirió con (σύν) el puño’.
- c. Puede significar, también, hacer algo ‘con la ayuda de’. ‘Obrar con (σύν) la ayuda de los dioses’, es decir, ‘en conjunto con ellos’. Obrar con los dioses, por ejemplo, significa, hacerlo articuladamente con ellos, contando con ellos y, a su vez, ellos contando con las acciones de los mortales o con sus cuerpos como medios para lograr algo, lo que se conoce como manía.
- d. Por último, podría significar que algo se opera o se obra conforme con algo, según una ley o razón. ‘Con la justicia’, ‘conforme a la lógica de lo que es justo’. Es decir, no desarticuladamente sino obedeciendo a una ley. Obrar σύν τῷ νόμῳ (con la ley) o σύν τῷ δίκαιῳ (con lo justo, con justicia), implica estar sometido a lo que esas leyes o esa lógica suponen.

Lo que puede rescatarse de lo estudiado, entonces, y que atañe al desarrollo del texto, es que la preposición σύν implica una sincronía, es decir, una presencia de mínimo dos elementos que se ubiquen en el mismo espacio y que, además, guarden cierta articulación, cierta concordancia (a. y c.); igualmente, puede deducirse un objetivo, un escopo, lo cual implica un



sentido (b.)⁴⁹. Por último, que hay una ley que somete a los diferentes elementos, articulándolos. Toda concordancia es, en efecto, producto de una ley, evidencia de la misma.

Contando con lo dicho, la preposición indica una cierta unidad cuando estos elementos están articulados. Unidad no significa ausencia de quiebre, constitución de un único material o monada idéntica a sí misma. Anteponer⁵⁰, de hecho, el óv̄ a la voz principal expresa que de lo que sea que se esté hablando no es un monómero, que no está compuesto de un solo elemento, sino que se trata, en lo literal, un polímero⁵¹. Podría recurrirse a la analogía de la construcción para ilustrarlo: por ejemplo, un edificio o una casa no están hechos de un solo material, no son un bloque sólido de un solo elemento que los compone. En una edificación hay ladrillos, clavos, metales, plásticos, cables, pinturas y demás. Sin embargo, y sabiéndolo, se denomina a la estructura una unidad, se le dice 'edificio' o 'casa'. Es el significante casa, por ejemplo, el que conlleva a pensar, a entender, a lo múltiple, unido por algún aglutinante (el cemento, quizás), como un solo elemento.

Lo que hace que creamos que la 'casa' es una es el vocablo, es el que lo nombramos como una cosa.

Es ese el efecto el que intenta representar la preposición helénica óv̄.

El habla popular obsequia variados ejemplos. El substantivo 'conformación' es συμμόρφωσις⁵². Cuando alguien se ha salido de sus cabales se le suele exhortar «συμμορφώσου!»⁵³, literalmente, '¡confórmese!'⁵⁴, vale decir, '¡componga su forma!'; entiéndase por ello,

49 En griego esta preposición rige dativo, no deja ello de tener sus consecuencias, sus implicaciones. En helénico, esto da el sentido de 'por' o 'para', básicamente.

50 Hubiese preferido el vocablo proponer, porque realmente dice de poner algo antes, desde el principio, pero la semántica actual lo impide. Sería con el sentido de προτίτω o de προτίθημι.

51 Pero hecho unidad, en otro registro, gracias al significante.

52 *Symmórfosis*.

53 *Symmorphósou!*

54 Conformar: "1. Tr. Ajustar, concordar algo con una cosa. 2. Dar forma a algo. 6. Darse por satisfecho." www.rae.es búsqueda: conformar. 4 de febrero de 2010.

siendo bastante artificiosa la expresión: '¡recupere su conformación, su forma de unidad!; ¡retorne a la lógica que mantenía unidos a los elementos que le daban a usted una forma característica, una lógica peculiar!'⁵⁵. Se da a entender, en esta forma coloquial, que algo se había fragmentado, que una consistencia se había perdido y que debe ser, por ello, de nuevo, conjuntada.

El sentido de la conformidad en castellano tiene varios sentidos; el principal, cual lo indica el vocablo mismo, es el de 'dar forma articulada a algo' aunque el vulgo se ha apropiado del de 'quedar satisfecho' con algo como el primero que membra y dice. Sería análogo, para ejemplar, el vocablo 'compostura'⁵⁶.

La unidad o normalidad, en helénico y en castellano, siguiendo la lógica de la conformación, supone una serie de elementos unidos, bajo una lógica, que daban una forma. Perder los cabales implicaría perder la lógica que articulaba a los distintos elementos, y, por lo tanto, lo que se evidencia es una fragmentación.

Igualmente sucede con el verbo συλλαμβάνω⁵⁷, que puede traducirse por comprender en el sentido en que se recibe (λαμβάνω⁵⁸) algo simultáneamente de diferentes partes alrededor⁵⁹. El acto de comprensión, por ejemplo, siguiendo el sentido que puede brindar este verbo, es el de armar algo, aprehendiendo todas sus partes, todas sus características, para forjarse, conjeturarse⁶⁰, una unidad. Pero como esta unidad, en sí mismo, no lo es más que gracias a una ley que articula, entonces el proceso de entender es el de, cual lo dice el vulgo, 'hacerse una imagen'.

Los mosaicos pueden ilustrar muy bien lo que se intenta explicitar: se trata de ciertas piedrecillas, de

55 Entonces, forma no es sólo -o necesariamente- el σχήμα, (*schéma*), la μορφή (*morphé*), sino también la lógica que conforma, que compone. De la forma de la que habla la palabra no es la material, sino de la lógica que conforma algo, de la dinámica, del orden, de lo que articula.

56 Compostura: "1. Formar de varias cosas una, juntándolas y colocándolas con cierto modo y orden. 2. Constituir, formar, dar ser a un cuerpo o agregado de cosas o personas. Apl. a las partes de que consta un todo, respecto del mismo." www.rae.es búsqueda: componer. 4 de febrero de 2010.

57 *Syllambáno*.

58 *Lambano*: recibir.

59 Comprender: "1. Tr. Abrazar, ceñir, rodear por todas partes algo. 2. Contener; incluir en sí algo. 3. Entender; alcanzar; penetrar. 4. Encontrar justificados o naturales los actos o sentimientos de otro." www.rae.es búsqueda: 'comprender'. 5 de febrero de 2010.

60 Conjeturar es aquí representante del registro imaginario. En helénico, εικάζω, (*eikázo*), es decir, me formo una imagen, un εἰκόν, (*eikón*), un icono.

diferentes colores y procedencias que, juntándose bajo un cierto orden, conforman una imagen para el observador que se plante a cierta distancia.

La preposición *σὺν* también puede significar articulación de esas partes entre sí, sin perder su unidad. *Σύστασις*,⁶¹ por ejemplo, podría traducirse como constancia, en cuanto hay varias cosas que están juntas, obedeciendo a una ley. Algo es constante si todas las partes que lo componen permanecen en el tiempo juntas, en su mismo estado, con la misma relación entre ellas.

C.1.2. El sustantivo *τάξις*

El sustantivo *τάξις* significa, primeramente, orden. Proviene del verbo *τάττω*⁶², poner, ubicar, determinar. La *taxis*, entonces, es lo que está puesto, lo que está ubicado y lo que está determinado (ya se vio, por una ley).

Habría que decir unas palabras más: esa *taxis* no es sólo lo que está determinado sino que, precisamente, es la que determina.

C.1.3. El eje sintáctico, entonces

El eje sintáctico es, ahora puede afirmarse, el eje que está puesto, el que huelga⁶³. Es este el *axón* donde se representa cierto orden, precisamente la *taxis* puesto que hay una ley que articula los diferentes elementos, que los concuerda, los compone y los conforma.

¿Qué es lo que aquí se entenderá por ley? Será comprendida cual lo que se constituye en algo que se impone a todos por igual, que a todos somete por igual. Al igual que sucede con el Derecho, la ley obra en todos por igual. No significa que tenga los mismos términos para todos, sino, y sería mejor decirlo en aras de la clarificación, que la ley afecta a todos los elementos por igual, permitiendo al prefijo *σύν*⁶⁴.

61 *Sýstasis*.

62 *Tatto*; en otros dialectos, *τάσσω*, *tasso*. Significa, poner en un orden, poner determinando.

63 Holgar: "6. *Yacer, estar, parar*". www.rae.es. Búsqueda: 'Holgar'. 8 de febrero de 2010.

¿Por qué no? El que está puesto de antemano, es decir, *προτεταγμένον*.

64 El que en la sintaxis, cada elemento tenga una función distinta, dice justamente que la ley le ha conferido distintos términos a cada uno: una cosa es el sustantivo, otra el verbo, otra el epíteto en la gramática; una cosa hace el presidente, otra el gobernador, otra el alcalde, otra el ciudadano, en el terreno de la constitución. A cada elemento le corresponden funciones según su lugar. Esto habla de la afectación de la ley haciendo de

Cuando el Estado, por ejemplo, señala un sector de la calle –es decir, la corta con líneas- indicando -asignando- que en ese preciso espacio nadie puede estacionarse, sancionará a cualquier infractor que la incumpla, no importando si alega desconocer la existencia y expedición de esa ley.

La ley de la que aquí se trata, a diferencia de esa analogía débil e inexacta que acaba de exponerse, no es una que se expida con consciencia luego de mucha disertación, que se haya emitido debido a una decisión premeditada y elucubrada por una *gerousía*⁶⁵ que inquiría un bien común o un orden social mejor; es decir, no se trata de un pacto social fundamental al mejor estilo de Rousseau. La ley que aquí se referencia no es deontológica, no se esfuerza en imponer una situación que considera, moralmente, mejor que otras para los seres humanos.

Si se propuso este ejemplo es porque intenta señalarse que hay una ley que opera en todos por igual.

La *taxis*, que es la que aquí importa, es justamente un asunto estructural que no implica a la consciencia, que no fue decidida por alguien, que no indica a una ley moral o a una deontología. Se trata de una ley dada a todos por igual, ley de la que ningún humano ha escapado pese a las épocas o a las nacionalidades. Tampoco se trata de las leyes sintácticas particulares de los idiomas. Si ha de serse estricto, esta sintaxis es, justamente, lo '**ya dado para todos**', es lo que funda a lo humano.

Escudriñar por un origen exacto, datado, del momento inaugural en donde esta ley se instituyó es, inmediatamente, tener que recurrir a la tradición mítica. No es la labor de este texto buscarlo o relatarlo; no es este escrito una etiología.

Si la ley se constituye como isónoma, ella permite, justamente, el reconocimiento del otro. No juzgue esta enunciación el lector como una sentencia política, aunque pudiera tener consecuencias en esa área⁶⁶. Habría que preguntarse de qué igualdad se habla aquí. La igualdad signada es la natura que instala más

cada elemento un elemento que ocupa un lugar y que tiene una función. Sin embargo, el que sean parte de una estructura, de una sintaxis, implica justamente el que la Ley los ha afectado a todos por igual así sus funciones y lugares diverjan.

65 Consejo de ancianos en Esparta.

66 Pero las consecuencias serían, no las de la demostración de la igualdad en términos democráticos o comunistas, sino las de la constatación de la instalación de la disimetría entre los seres humanos por estructura. Pero este sería tema de otro texto.

no una condición política. Recuérdese que se sitúa este texto en una ley que es previa a la razón o a la consciencia, a la deliberación, a la deontología.

Toda ley es un límite, límite al yo, que permite, por ello, la representación de que hay un tú⁶⁷. Es la ley quien permite ponerle un límite a la omnipotencia del yo. No puede cada quien estacionarse donde lo desee, en la mitad de la calle, o matar a cualquiera que lo moleste, por tan sólo una intolerancia imaginaria.

67 Aquí no se habla de un yo y un tú como la finalidad de un proceso psíquico larguísimo y complejo, se habla de una especie de *proto-postura* en la que la irrupción del lenguaje deja. Freud la ubica muy bien en el texto de die *Verneinung* (*La denegación*) de 1925. Dice Freud: "La función del juicio tiene, en lo esencial, dos decisiones que adoptar. Debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad. La propiedad sobre la cual se debe decidir pudo haber sido originariamente buena o mala, útil o dañina. Expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: «Quiero comer o quiero escupir esto». Y en una traducción más amplia: «Quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí». Vale decir: «Eso debe estar en mí o fuera de mí». El yo-placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lugar, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo. Al comienzo son para él idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera.

La otra de las decisiones de la función del juicio, la que recae sobre la existencia real de una cosa del mundo representada, es un interés del yo-realidad definitivo, que se desarrolla desde el yo-placer inicial (examen de realidad). Ahora ya no se trata de sí algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogido o no en el interior del yo, sino de sí algo presente como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción (realidad). De nuevo, como se ve, estamos frente a una cuestión de afuera y adentro. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí afuera. En este desarrollo se deja de lado el miramiento por el principio de placer. La experiencia ha enseñado que no sólo es importante que una cosa del mundo (objeto de satisfacción) posea la propiedad «buena», y por tanto merezca ser acogida en el yo, sino también que se encuentre ahí, en el mundo exterior, de modo que uno pueda apoderarse de ella si lo necesita.

Para comprender este progreso es preciso recordar que todas las representaciones provienen de percepciones, son repeticiones de estas. Por lo tanto, originariamente ya la existencia misma de la representación es una carta de ciudadanía que acredita la realidad de lo representado. La oposición entre subjetivo y objetivo no se da desde el comienzo. Sólo se establece porque el pensar posee la capacidad de volver a hacer presente, reproduciéndolo en la representación, algo que una vez fue percibido, para lo cual no hace falta que el objeto siga estando ahí afuera. El fin primero y más inmediato del examen de realidad {de objetividad} no es, por tanto, hallar en la percepción objetiva {real} un objeto que corresponda a lo representado, sino reencontrarlo, convencerse de que todavía está ahí. Otra contribución al divorcio entre lo subjetivo y lo objetivo es prestada por una diversa capacidad de la facultad de pensar. No siempre, al reproducirse la percepción en la representación, se la repite con fidelidad; puede resultar modificada por omisiones, alterada por contaminaciones de diferentes elementos. El examen de realidad tiene que controlar entonces el alcance de tales desfiguraciones. Ahora bien, discernimos una condición para que se instituya el examen de realidad: tienen que haberse perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva {real}."

La ley es siempre representante de un Tú, de otro y puede traducirse por un '¡no estás sólo tú!'.

Y, aunque es difícil de expresar, no puede confundirse esta ley, la taxis, con la ley moral, caprichosa del otro, con una ley determinada, emitida conscientemente, en un contexto establecido. Esta sintaxis de la que intenta darse cuenta va allende de las épocas y caracteriza a todo lo humano. Por ello la analogía del Estado expidiendo una ley es bastante chueca y debe situarse en su justa dimensión, la de la *isonomía*, la del *koivón*.

Si se confunde a la ley que instala una sintaxis con las pequeñas leyes que se expiden todos los días en las culturas diversas y que dependen de legisladores particulares, no podrá explicarse qué es lo que nos hace humanos y sólo podrían hablarse de pequeñas expediciones o de breves contextos históricos, sólo cabría la posibilidad de estudiar las leyes gramaticales de algunas lenguas determinadas, de algunos arcontes y *nomotetas* específicos, dejando por fuera el asunto de qué es lo que hay realmente de *koivón* en lo humano más allá de todas esas diferencias fenoménicas.

De ahora en adelante, entenderáse esta característica como Ley, con mayúscula, y a cualquier otro tipo de leyes, cual las prohibiciones o permisiones de las culturas determinadas, a los caprichos morales de un tiempo o a las leyes gramaticales de un idioma como ley, con minúscula.

La sintaxis, entonces, es evidencia de que hay una Ley operando, pese a que se manifieste Ésta en las leyes particulares de una lengua o de un orden social determinado.

Esta Ley, entonces, es representante de Otro, es instalada por Él; es la que, sometiendo a todos por igual, permite el reconocimiento de otro. Esto se da en todas las culturas, en todo momento histórico, más allá de la sintaxis de la lengua, de las leyes del latín, del inglés, del griego o del castellano. No puede tratarse de otro de carne y hueso; va más allá del *tú* datable, del *you*⁶⁸, del *du*⁶⁹ o del *su*⁷⁰.

Quiere esto decir que el *koivón* del que se trata se manifiesta en el presente pero traspasa su umbral.

68 Tú en inglés.

69 Tú en alemán.

70 Tú en griego.

Asunto interesante este puesto que se ha afirmado en este texto que esta Ley se manifiesta en la sincronía mas, al parecer, se anuda, se conjunta, con algo de la diacronía. Esta Ley no puede ser más que con la diacronía, lo que equivale a afirmar que se relaciona con el lazo social entendido en este preciso momento, en este renglón, como aquello que tiene que ver con el otro, que le compete, pero, igualmente que hace parte del pasado, del 'más allá del yo', que también siempre es el Otro y que no puede más que encarnarse en el otro de carne y hueso, quien ejecuta, sin saberlo, esa función.

Ya, más adelante, se hablará de ello.

¿De qué reconocimiento se trata, entonces, con esta Ley? Se trata, en un principio, de un reconocimiento de sí.

Hay que hablar, entonces, de un dimensionamiento de lo netamente imaginario⁷¹.

Cuando se le antepone un espejo a un pez beta, éste se insufla y ataca la imagen del pez que ve enfrente; es decir, no se reconoce en la imagen. Ve a otro pez que ataca y, entonces, él debe atacar.

Un canario ante un espejo lo que hace, a diferencia del pez, es cantar, cortejar; tampoco se reconoce en el espejo, simplemente ve a otro canario.

Con el ser humano sucede algo particular. Cuando se antepone a un niño frente al espejo y se le pregunta, '¿dónde está Felipe?', él responderá: '¡allá!', señalando la imagen. El niño, a diferencia del canario o del pez beta, se reconoce en la imagen⁷², está alienado a la



imagen. Valga decir, allí donde no está. La Ley a la que no están sometidos el canario o el pez beta es justo la Ley de lo simbólico que, entonces, descentra, la que permite el reconocimiento por medio del descentramiento, allí donde no se está, anudándose a lo imaginario.

Esta característica es común a todos los seres humanos de todos los tiempos, es decir, que se pintan en retratos para inmortalizarse, por ejemplo. Dejan una imagen de sí y creen que eso que dejan son ellos, que eso los inmortaliza. No se trata de una cultura en particular o si un pueblo llega a ser o no iconoclasta. Eso es confundir al fenómeno con la estructura. Se trata del registro de lo imaginario, del εἶδος⁷³ más allá de la εἰκών⁷⁴, del simple dibujo.

Entonces, un primer reconocimiento del que puede hablarse es el del yo, como pasado por el descentramiento que produce el afuera; en este caso, lo imaginario, donde queda alienado y donde no puede más que reconocerse. Se trata de la articulación de lo simbólico a lo imaginario.

71 Imaginario aquí no quiere decir inexistente, o fantasioso; mucho menos mentiroso. Imaginario quiere decir, precisamente, que es de un registro imaginario, especular, de la imagen.

72 Dice Jacques Lacan en su texto El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica de 1949:

"La cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo, pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como tal.

(...)

Este acto, en efecto, lejos de agotarse, como en el mono, en el control, una vez adquirido, de la inanidad de la imagen, rebota en seguida en el niño en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual a la realidad que reproduce, o sea con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que se encuentran junto a él. Este acontecimiento puede producirse, como es sabido desde los trabajos de Baldwin, desde la edad de seis meses, y su repetición ha atraído con frecuencia nuestra meditación ante el

espectáculo impresionante de un lactante ante el espejo, que no tiene todavía dominio de la marcha, ni siquiera de la postura en pie, pero que, a pesar del estorbo de algún sostén humano o artificial (lo que solemos llamar unas andaderas), supera en un jubiloso ajetreo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada, y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen.

Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a éste término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo imago.

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio infans, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto".

LACAN, Jacques. El estadio del espejo como formador de la función del yo..., Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, pág. 11-12.

73 Eídos.

74 Eikón.

Si la Ley es el límite al yo, -la que lo sitúa- es, justamente, lo que permite que haya un yo que se reconoce gracias al límite de que supone el otro.

Cuando un estudiante dice 'usted es mi profesor', está, inmediatamente, reconociendo, dando por supuesto la afirmación 'yo soy su estudiante'. Hay una posición con respecto al otro. Aquí es donde aparece el descentramiento, porque, sólo puede reconocerse al yo gracias a que primero pasa por el lugar del tú, a que lo supone. El otro es el límite frente al cual se reconoce el yo, así sea para negarlo, para reprocharlo más adelante.

La Ley que articula, la del eje sintáctico, la de lo simbólico, es la que hace corte pero, al hacerlo, instauro mínimo esos dos lugares que se articulan, que se conforman: un yo y un tú-límite que se consisten, reconociéndose; obteniendo -en ese reconocimiento- lugares y funciones, los cuales sólo se entienden en ese reconocimiento.

Los lugares y las funciones sólo pueden entenderse en la interrelación de los diferentes elementos entre sí; se instala una sincronía, una presencia interrelacionada de los elementos entre sí. Por ello se afirmó antes que se trata de que haya mínimo dos elementos -presentes al unísono-, que haya mínimo un corte en ese todo, en ese universal, para que pueda haber una situación, un aquí y un allí. El corte, precisamente, instala un 'no todo', una elipsis estructural.

El profesor, el lugar de profesor y su función, sólo se entiende en relación al lugar y a la función del estudiante. Un profesor no prepara clase para sí, no va a clase para sí, sino que supone a otro, al estudiante en el aula, en el preciso instante en el que dicta su clase. Igualmente sucede con los estudiantes, no lo son para sí.

Aquí la presencia debe ser clarificada: Si hay clases virtuales o, si incluso, cuando un locutor graba un programa que será emitido días después, ¿cómo pensar a la presencia?, ¿es la presencia simultaneidad de carne y hueso?, ¿de qué presencia se trata para que los elementos puedan interactuar entre sí?

No puede, de nuevo, confundirse al fenómeno con lo estructural: cuando se ha situado el Otro, no importa si hay otro presente. Ya la estructura, el eje, está instalado.



Hay otro reconocimiento, entonces, que permite esta Ley -para seguir respondiendo a la pregunta '¿de qué reconocimiento se trata?-', uno anterior inclusive a todo yo reconocido en una imagen, a todo yo pasado por un tú, a todo otro de carne y hueso que tenga que estar allí; dígame en otras palabras, allende de eso que Jakobson llamaba función conativa de la comunicación, es decir, a ese pequeño otro que el suponía siempre.

En el eje sintáctico hay una ley que articula. Ello significa que el eje sintáctico es la representación del Otro, es el límite que el Otro impone igual para todos, -es el límite que el Otro mismo supone, que Él mismo es- para así poder asignar lugares que permitan el reconocimiento. Se trata de la evidencia de un corte. Sin ese corte, no hubiera como mínimo un yo y un tú. Este eje es el eje del reconocimiento, de la ley y del descentramiento, del 'todos por igual'.

El límite es el corte, el Otro es el corte; mejor: el corte es el lugar, la función, que evidencia que hubo Otro, que siempre hay Otro. El Otro es el límite. El Otro es la elipsis fundamental, eso que los helenos llaman desde tiempos inmemoriales *ánouoia*⁷⁵.

Al haber ley, pues, hay un eje del lazo social donde siempre el Otro está como lugar instalado. Por eso no se necesita de un tú presente siempre. La presencia de la que se trata es la del Otro, que siempre está como corte, como elipsis.

¿Cómo se evidencia la articulación de esa ley en eso que se llama el eje sintáctico?

El eje sintáctico es la evidencia del Otro; entonces, podría decirse, que es lo que ya está dado. La ley siempre viene de ese Tú y, por ello, es la evidencia de un corte fundamental. Quien instituyó la ley no es alguien de carne y hueso, por lo menos eso no es datable, siempre hay alguien precedente. Ubicarlo es posible sólo míticamente, cual la *ἀρχή*⁷⁶ de los físicos jonios predecesores de Sócrates.⁷⁷ No se trata de otro de carne y hueso, de un señor o de una señora

⁷⁵ *Apousía*.

⁷⁶ *Arché*: principio rector ya que *ἀρχω* (*archo*) es tanto reinar, gobernar, como ser el primero; de allí que la *arché* sea tanto lo primero como aquéllo sobre lo que nada más gobierna.

⁷⁷ Pero afirmar que es mítico no supone una mentira; tan sólo una incapacidad de decir de otro modo. El Otro es el lugar de la certeza, de la verdad.

fechables históricamente, pues, a ellos también se les aplicó el sometimiento a esa Ley. Así se explica esa frase de De Saussure que sirvió como epígrafe⁷⁸. Forzando a ese epígrafe –y por ser epígrafe es ya un recorte, un desmembramiento, una descontextualización- podría afirmarse que eso que refiere De Saussure es lo que aquí se denomina el Otro⁷⁹.

Ese Otro preexistente, ese Tú que se constituye en lo 'lo ya dado', del que se evidencia en el eje sintáctico, es un lugar estructural para que la estructura se consolide.

El eje sintáctico es la evidencia de un corte, de una Ley e, igualmente, de un lugar que es una ausencia que cuenta y sostiene, de un lugar que nadie puede ser φύσει⁸⁰, como suelen decir los helenos⁸¹; a lo sumo, puede encarnarlo y fungir como Él, pero no es más que algo facticio y casi que fortuito: se trata del Otro. La estructura, pues, se sostiene en una elipsis, en una ausencia, en un corte estructural.

C.2. El eje paradigmático

Se dijo anteriormente, en algún momento de la elucubración, que el eje sintáctico es el eje de la sincronía en el cual los elementos, 'presentes', se interrelacionan –se trata de esa presencia que va allende la presencia de un tú de carne y hueso- pero que, igualmente, se anuda con una diacronía, ya que no podría ser sin ella.

Esa diacronía es lo que se suele llamarse en la academia, por puro afán taxonómico, pero no es que estén separados, eje paradigmático.

El vocablo paradigma proviene del griego παράδειγμα⁸²; está compuesto por la preposición παρά⁸³ y el nombre sustantivo δείγμα⁸⁴.

78 "En cualquier época que elijamos, por antiquísima que sea, ya aparece la lengua como una herencia de una época precedente. El acto por el cual, en un momento dado, fueran los nombres distribuidos entre las cosas, el acto de establecer un contrato entre los conceptos y las imágenes acústicas, es verdad que lo podemos imaginar, pero jamás ha sido comprobado." DE SAUSSURE, op. cit., pág. 133.

79 Dice Lacan en su escrito La instancia de la letra en el inconsciente: "...el lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental". LACAN, Jacques. La instancia de la letra en el inconsciente. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1971, pág. 181.

80 Por Natura, es decir, por lo que es desde que nace y por lo que brota de sí.

81 En la Hélade contemporánea: φυσικώς ή φυσικόν.

82 *Parádeigma*.

83 *Pará*.

84 *Deígma*.

C.2.1. La preposición παρά

La preposición παρά significa 'al lado'. A diferencia de la preposición σύν estudiada anteriormente, no necesariamente implica una composición e interrelación de los elementos que están uno al lado del otro; por lo menos, no es lo que un oído griego escucha de primer golpe.

Una σύνταξις⁸⁵ no es exactamente una παράταξις⁸⁶, aunque una παράταξις pueda tener una σύνταξις.

La παράταξις implica que hay unos elementos con un orden (τάξις) determinado, sí, pero no necesariamente interrelacionados en el sentido que se aprendió con la preposición σύν. El vocablo indica, en lo más radical, que hay unas cosas puestas⁸⁷ al lado de otras, enfiladas, pero que no necesariamente implican una interrelación, una interdependencia, una composición.

Empero, si implican un orden es porque alguien las ha enfilado con una intención que no puede ser más que simbólica para ese ordenador, aunque ellas mismas en nada se intrinquen; piénsese en enfilear unas sillas al final de una clase, para que el salón permanezca 'ordenado' cuando todo el mundo se haya ido. ¿En qué se articulan esas sillas cuando todos se han ido?, ¡en nada! Hay orden, una relación simbólica, sólo para el ordenador.

Recuérdese que el verbo τάττω⁸⁸ (ο τάσσω⁸⁹), no sólo significa 'poner' sino que también puede significar 'ordinar' con los dos sentidos, básicamente, que se entienden en castellano⁹⁰: a) poner en un orden artificial lo que se considera desordenado, es decir, tener una intención⁹¹ y, b) darle a alguien una orden para que cumpla algo.

Literalmente, ordinar con el sentido de dominar⁹², de ser un don con la potestad de comandar, es poner un orden, una voluntad, allí donde no había nada más que un azar, una *inintencionalidad*, una *ascopia*. Una

85 *Sýntaxis*.

86 *Parátaxis*.

87 Τεταγμένα.

88 *Tatto*.

89 *Tasso*.

90 Ordenar: "1. Tr. Colocar de acuerdo con un plan o de modo conveniente. 2. Mandar que se haga algo. 3. Encaminar y dirigir a un fin." www.rae.es. Búsqueda: "ordenar" 16 de febrero de 2010.

91 Aquí intención es, sin duda, evidencia de un sentido; léase significado. Todo significado es una intención que insiste.

92 De *dominus*, señor en latín.

τάξις, pues, no sólo el acto de ordinar (lo que implica siempre la aparición de lo simbólico) sino también un comando, una voluntad de alguien que impone su orden, su escopo.

Si no necesariamente en todos los elementos que se enfilan hay una articulación (σύν) sino una anteposición, están uno al lado del otro, es porque otro ha impuesto allí ese orden.

A diferencia de la σύνταξις (que no implica una fila, necesariamente, sino que señala una interrelación, una combinatoria, un sistema de elementos con lugares y funciones que funciona para sus elementos, entre sus elementos –no sin la irrupción de Otro-), la παράταξις implica la presencia de otro externo que puso a los elementos con su orden pero que no está implicado en medio de la estructura, que no hace parte de ella.

Se preguntará el lector, entonces, qué diferenciaría a la σύνταξις de la παράταξις en último término y debería respondersele, pues, que se tratan de minucias etimológicas, mas nunca sin consecuencias.

Lo interesante del asunto es que si el otro enfila (παρά) los elementos y no se implica allí, en lo enfilado, no hace parte de la estructura subyaciéndola, no hay articulación, sólo evidencia de su voluntad y eso, justo porque hay voluntad, hace que no se trate de Otro sino, siempre, de otro.

Un enfilamiento no es más que evidencia de que el ordenador espera a que otro, cualquiera, un tercero, pase por allí y vea, testifique, compruebe, que hubo alguien que enfiló algo. Pero entre las sillas enfiladas no pasa nada.

El Otro, que es siempre sin voluntad, sin moral, sin deontología, es lo que subyace en la estructura, es su fundadora. El Otro es el ὑποκείμενον⁹³ por excelencia.

Lo que haría que de la irrupción del Otro surja una σύνταξις es la implicación de ese Otro en lo interno de la estructura, en que sea un lugar de la misma y no sólo que se conciba como una voluntad externa que mueve peones en el ajedrez, que enfila sillas para otros o para su propia complacencia. Esa implicación de la que se habla es la de que ese Otro se constituya en el corte que genera a la estructura, que devenga la elipsis que hace que se pase de un simple παρά al σύν.

93 *Hypokeímenon*. Literalmente, lo que subyace, lo que descansa o huelga, debajo, sosteniendo.

¿Y es que ese Otro de la σύνταξις tiene una volición?, ¡no!, pero genera una dirección, una dinámica. Sentido, pues, en cuanto dirección, más no en cuanto significado, es decir, en cuanto a volición. Aunque sea el Otro, en esa Ley sintáctica, el que genera las condiciones para que el sentido aparezca, insista, se instale. El Otro, lo más insensato, lo ἄσημον⁹⁴, inefable e ininteligible, instala las posibilidades, en esa Ley, que posibilitan la aparición del sentido ulteriormente.

Volviendo a la παράταξις; es interesante observar que en helénico significa ello, simplemente, en el lenguaje militar, enfilamiento de las tropas. Pero consabido que en el ejército sí hay una sintaxis. No en vano a ese enfilamiento de tropas completas se las llama sintagma, en helénico.

No en todo enfilamiento, en toda oposición que implica al παρά hay un σύν. Dos árboles pueden estar παρά, es decir, uno al lado del otro, como en un bosque; ello si se tomara apenas a dos árboles, porque la Natura no enfila, no tiene intención. Pero si dos humanos se anteponen, se hacen uno al lado del otro, dialogan, allí hay un παρά; sí, pero también un σύν.

Dígase de una vez la diferencia, para no alargar mucho el tema: lo que hace que se pase del παρά al σύν es la aparición de lo simbólico, en términos lingüísticos. (No se tomará aquí el ejemplo de la simbiosis animal; interesa sólo lo humano).

En todo caso, la lengua no puede dar cuenta de todo y ha de aceptarse que hay muchos otros vocablos que, aunque teniendo la preposición que ahora interesa, suponen una correlación como es el caso del verbo παραλαμβάνω⁹⁵. Se hace lo que se puede con esos límites.

La preposición παρά puede significar, además, una especie de degeneración o de hipérbole en cuanto que puede otorgar un sentido peyorativo o exagerado a lo que califica puesto que esta puede tener el sentido de ir por una vía paralela; sea ello igual a afirmar que puede significar un extravío de lo que se supone que es la vía principal, recta o legal. Los

94 *Ásemon*. Es decir, sin sentido, sin significación, sin señalamiento. No es una señal que remite a otro. Interesante que, en helénico, a la plata, al mineral, se lo llame ἀσημιον más antiguo ἄσημος χρυσός, es decir, 'oro insignificante, sin señal'.

95 *Paralambáno*: recibir de otro, asumir lo que otro ha dejado. El significado de παρά depende del verbo al que acompaña y de sus implicaciones.

verbos παρετυμολογώ⁹⁶ y παρατρέχω⁹⁷ así lo testifican.

C.2.2. El nombre substantivo δείγμα

La otra parte que ha de ser referida de la palabra paradigma es el substantivo propiamente dicho, δείγμα, el cual es la substantivación del verbo δείκνυμι⁹⁸, mostrar, enseñar algo.



Hay que recordar que esa muestra, si lo es, siempre lo es para alguien más. Si algo se enseña es porque se le enseña al otro para que la aprecie, para que tome una posición frente a ello y, así, pueda elegir. De análogo modo sucede cuando alguien va a un almacén para comprar ropa y pide a quien lo atiende que le enseñe las diferentes camisas que en el lugar tienen de su talla. Cada camisa de esas que el empleado enseña es un δείγμα, es una muestra.

La muestra implica a uno que enseña y a otro que aprecia y toma posición frente a lo mostrado. La muestra lo es porque supone una futura elección.

C.2.3. El eje paradigmático, entonces

Así, pues, el eje paradigmático es donde las diferentes δείγματα⁹⁹ se muestran, donde se sitúan unas al lado de las otras (παρά), como en una gran biblioteca en donde los libros están apiñados en los estantes, listos para ser seleccionados por un interesado, mostrando sus lomos designados con letras brillantes para que un futuro lector pueda reconocer su sello y extraer de la fila alguno para leer.

La preposición παρά enseña que hay, en este eje, un δείγμα al lado de otro δείγμα y así sucesivamente; mas no sólo se señala su situación sino que igualmente signa que, al unísono, estos δείγματα¹⁰⁰ se enseñan juntos para poder ser ponderados, elegidos y utilizados. El eje paradigmático es como un

cofre que almacena los paradigmas.

En este eje se expresa la capacidad de los paradigmas para ser usados, es decir, que se trata de un eje en donde está en juego, no sólo la elección pura, -como en una pinza mecánica que toma una de varias balotas que se sacuden, lo cual no implica una elección realmente¹⁰¹- sino aquélla que

supone una elección intencionada, un sentido simbólico; si se elige un paradigma es porque hay un fin que se define de acuerdo con una postura que se asume ante el otro, para el otro; se trata de una suerte de determinación¹⁰². En este eje se evidencian tanto la energía¹⁰³ como el escopo y, con éste, una posición.

Un paradigma es un modelo. Esto puede entenderse de varias maneras.

Primero, como lo que se muestra a otros (mínimo, a otro, 'a uno más que yo'). A quienes quedan al lado de lo enseñado (otra acepción de παρά¹⁰⁴) les corresponde tomar una posición, se les supone una crisis. Se espera que esa posición asumida sea la de la emulación. Es decir, se habla de un modelo cuando eso que se muestra porta una característica que debe ser remedada, recalcada, repetida o perseguida. La educación tradicionalmente se ha ubicado en esta acepción del vocablo y no en vano se la ha solido llamar 'enseñanza'.

En ese solo sentido, el paradigma es una moral porque se impone como lo que se supone que debe ser ejecutado por todos en igualdad de condiciones, como

101 Aunque un dispositivo semejante implica una premeditación simbólica, una intención humana, un ingenio, una *poiesis*, el sistema en sí mismo, en lo que hace, no elige. Aquí es más propio hablar de azar, de τύχη (*týche*).

102 Determinar: "1. Fijar los términos de algo. 2. Distinguir, discernir. 3. Señalar, fijar algo para algún efecto. 4. Tomar resolución." www.rae.es. 19 de febrero de 2010. Búsqueda: "determinar".

103 Para no entrar en minucias etimológicas tan sólo se referirá la definición de la Real Academia de la Lengua Española: "eficacia, poder, virtud para obrar." www.rae.es. 19 de febrero de 2010. Búsqueda: energía.

104 Porque la primera hacía referencia a los paradigmas entre sí. Ahora, lo que el παρά señala es que en cada paradigma se sitúa el sujeto que los usa o que toma los pondera. Siguiendo el ejemplo de la biblioteca, la primera acepción de παρά hablaba de los libros compuestos, uno al lado del otro, con sus lomos marcados en los estantes. La segunda acepción, entonces, debe entenderse como la postura de quien visita a la biblioteca, quien al haber escogido un libro del estante, se encuentra al lado del libro escogido, tiene una posición ante él por haberlo elegido y lo juzga.

96 *Paretymologó*. Dar una etimología errada, falsa, extraviada, de un vocablo.

97 *Paratrécho*. Desviarse del camino, correr paralelamente, correr en demasía; metafóricamente puede significar callarse algo, hacerse el de la vista gorda o descuidar algo.

98 *Deíknyimi*.

99 *Deígmata*. Plural de *deígma*. Literalmente, muestras.

100 *Íbid*.



sucede con el fenómeno de la moda o con los ideales estéticos. Si se entiende el sujeto sólo de este modo, lo paradigmático tendría únicamente relación con lo imaginario.

Toda moral es deontológica¹⁰⁵ y sitúa al receptor de aquella tanto en donde no está, en donde debería estar como en el inconformismo con respecto a lo que el otro desea de él¹⁰⁶. Es consabido entonces que el que algo sea enseñado hace moral, mas el acto de enseñar contiene en sí mismo la condición de que aquel a quien se le enseña el paradigma tome una posición con respecto a él, es decir que, en últimas, elija.

No obstante lo antedicho, aquí al vocablo modelo no se le sobreentiende sólo un sentido mimético. El eje paradigmático no implica sólo un asunto de emulación. Una segunda comprensión del término indica que se trata también de eso que en helénico se denomina un τύπος¹⁰⁷, una impresión, un molde¹⁰⁸. Un modelo no es sólo lo que se muestra para ser imitado sino también eso que sirve para ser reproducido, para ser articulado entre otros modelos, cual sucedía en el complejo sistema de los tipos móviles de la imprenta de Gutenberg. Servía para divulgar algo completamente idéntico, homogéneo, sin alteración; para divulgar una articulación de ideas completamente propia y, además, para hacer del producto algo de conocimiento público (por lo menos, a una élite, que implicaba, mínimo, 'a otro más que yo').

Aquí, incluso, la referencia al tipo, al modelo, involucra un rasgo que imprime cierta particularidad, una,

105 No se entienda más que como etimológicamente; vale decir: τὸ δέον es lo que debería ser, lo que se considera propio. En últimas, deontología sería, 'versar sobre lo que es propio para el otro'.

106 Es por ello que nadie comprende completamente a la ley, como dirá Lacan en su seminario 2 y como evidentemente, nos lo hace ver Freud en toda su obra, que es lo que la neurosis y los síntomas le atestiguan.

107 Τύπος.

108 Modelo: "1. Arquetipo o punto de referencia para imitarlo o reproducirlo. 2. En las obras de ingenio y en las acciones morales, ejemplar que por su perfección se debe seguir o imitar. 3. Representación en pequeño de alguna cosa. 6. Vestido con características únicas, creado por determinado modista, y, en general, cualquier prenda de vestir que esté de moda." www.rae.es. Búsqueda: "modelo". 16 de febrero de 2010.

cual se dice en griego, ἰδιότης (*idiotypía*); es decir, un rasgo único, un tipo propio. Todo tipo produce un ἰδίωμα (un *idioma*); literalmente, una ἰδιότης¹⁰⁹ (*idiotés*), una *idiotéz*¹¹⁰. Si se retoma ahora la analogía, de cada tipo móvil de la imprenta se corroborará que la muesca que produce, aunque posea la misma letra que otro, es diferente a ese otro, poseerá características únicas, propias, *idiotés*¹¹¹. Por eso mismo se los llama, igualmente, en su calidad literal de producir muescas únicas, χαρακτήρ¹¹², carácter.

El vocablo modelo, pues, revela un concepto que se debate entre lo social, entre las condiciones de alienación y de la homogeneidad, donde se desdibuja la particularidad, donde se imprime la moral que debe ser imitada por todos y que produciría una homogeneidad (la moda, la imitación, el 'todos igual') e, igualmente, entre ese otro asunto que permite ser un tipo, una marca única, una *idiotéz*.

Este eje presenta la imposibilidad de una definición del yo y del tú, si se supone en ella una separación tajante de aguas, un horizonte; se evidencia, más bien, el movimiento pendular que se produce entre la pretendida autenticidad e individualidad y la alienación, entre la supuesta autonomía y la condición estructural de la heteronomía. Aquí lo que se patentiza es la naturaleza del lazo social como sólo los seres de lenguaje pueden revelarlo.

¿Cómo entenderlo aquí?

El uso cotidiano del verbo παραδεικνυμι¹¹³, del que obviamente se desprende el sustantivo aquí trabajado, puede ejemplar algo. Cuando se afirma 'παραδεικνυμαι'¹¹⁴, se asevera que *alguien se muestra entre otros* con los entrambos sentidos que ello posee: el primero, que alguien se halla entre otros, en las mismas condiciones, camuflado o, al contrario, que estando entre otros, se muestra, para destacarse.

Puede decirse acerca del eje paradigmático que es el axón que ha sido llamado, con justeza, el eje de la selección y, por ello, a diferencia o contraposición de lo que sucede en el eje de la estructura, de la Ley, -el

109 Que no ιδιώτης.

110 Juego de palabras. Etimológicamente: particularidad, un asunto que resulta ser propio y de nadie más.

111 Es decir, que se produce un ἕκαστον (hécaston).

112 Character. Literalmente, que hace muesca, que hace un epigrama.

113 *Paradeiknymi*. Mostrarse entre varios, estar mostrándose entre otros.

114 *Paradeiknymai*: en voz pasiva: me muestro entre otros.

eje sintáctico-, la gente ha creído ver allí revelado al eje donde se expresa el yo y su autenticidad, cual si se afirmase: *'el eje sintáctico es el de la Ley que es igual para todos y, entonces, el eje paradigmático no puede ser más que el lugar en donde el yo elige, autónomamente, con respecto a Ella.'*

Va a verse que esto es una verdad a medias; más bien, una imprecisión. En el eje paradigmático no se halla la autenticidad, cual se evidenció con el juicioso examen del vocablo 'modelo'. Lo único que puede expresarse verdaderamente es una posición que no puede ser otra más que la de la elección¹¹⁵. Sería tan inocente como pensar, retomando el ejemplo de la biblioteca, que quien toma un libro de un estante se creyese, en ese instante, el autor de lo allí consignado por el sólo hecho de haberlo extraído de su lugar para leerlo.

De lo único que puede acusarse al prepotente e inocente es de haber desacomodado al libro, para usarlo. Pero, pese a todo, está en su derecho tanto de tomar el libro prestado como de creerse su autor. Se trata de un simple usuario de algo que le fue legado por otro.

Lo único verdaderamente *típico*, con el sentido de la marca primordial y propia, que se expresa en el eje paradigmático es la posición que expresa una lógica al haber elegido para dirigirse a otro.

Puede afirmarse por ahora, con lo que el recorrido ha revelado, que en el eje paradigmático se ubica algo del otro, una evidencia del lazo social, de la moral, de lo colectivo, pero también eso de lo particular que implica la elección. Intentará mostrarse de qué se trata.

No hay una frontera clara entre el yo y el tú y no puede pensarse al uno o al otro sin esa alienación, sin ese difuminado. Ya se dijo cuando se mencionaba a lo imaginario, que el yo se define siempre pasando primero por la dimensión del tú. Mientras más se lo estudia con seriedad más difícil de mantener al yo como un asunto de esfericidad. Entonces, si se piensa la autenticidad como algo propio, como algo desprendido del otro en algún aspecto, se estará equivocado y se estará planteando algo que no es humano.

Los paradigmas son, en principio, esos términos que se eligen para poner en la estructura, en el eje sintáctico, en los lugares que esa Ley, que ese eje, determinan.

115 Y por ello podría afirmarse que es este el eje donde se revela la ética, inherente al asunto del lenguaje.

Un hombre puede exclamar la frase 'Esa mujer me parece bella' y, otro, escoger otros paradigmas para decirlo: 'la fémina se me aparece como posesora de beldad y apostura'; otro, en cambio, podría expresarlo en términos mucho más groseros para la moral tradicional.

Es obvio que los paradigmas que se escogen dicen de quien los eligió pero no puede creerse que hay una generación espontánea allí. Los paradigmas por sí mismos no son invención del hablante, le son brindados por la cultura, por el Otro¹¹⁶.

Decir 'me reí' o afirmar 'tiré caja', obviamente expresa una posición ante la moral tradicional, ante el otro, ante lo que se cree o no culto en el lenguaje. Empero, quienes se posicionan como antitradicionales, como subversivos con lo impuesto, no son más originales que los tradicionales por decir 'tirar caja' en vez de 'reírse mucho'. Ni el sustantivo caja ni el verbo 'tirar' son invenciones del hablante.

De hecho, responden a la misma estructura del eje sintáctico, y así lo usan, de ser un sustantivo y un verbo conjugado en un tiempo coherente.

Aunque el paradigma que se elige habla de una posición particular, de una lógica *típica*, no puede el sujeto hablante más que tomar los paradigmas que la cultura le ha legado. Donde se creía habitaba la originalidad se expresa el lazo social y la presencia irreductible e indeleble tanto del Otro como del otro. Sólo tomando posición con respecto a esos otros se puede hablar de lo particular. Jamás sin sus leyes¹¹⁷.

Ya Plutarco en su libro 'Sobre el escuchar' dice que no hay mayor muestra de falta de educación que pensar que la anarquía es posible. Ni siquiera es una opinión moral, Plutarco estaba parado en la estructura del lenguaje para decirlo.

Es allí, pues, como resulta justificado lo que en principio sólo podía aparecer como paradójico y contradictorio, el que un modelo significara tanto a lo colectivo, a lo alienante y homogéneo así como a lo más particular.

Allí donde se habla, evidentemente se expresa algo de lo más típico, mas sólo puede lograrse con el legado del otro (con los paradigmas en sí), usando, igualmente, la Ley del eje sintáctico porque, pese a todo, pese a querer ser subversivo con el lenguaje, ello se hace

116 Aunque fungiendo la función otro.

117 Que no se trata aquí de las leyes del Derecho.

para que el otro hacia quien va dirigida la rebelión lo reconozca como molesto, (o como legítimo), como un ataque contra la tradición.

Y he allí que elegir unos paradigmas y cambiarles su sentido tradicional, es decir, para decirle a otro 'tiré caja' y molestarlo así con ese lenguaje, se tiene, primero, que usar la misma estructura del eje sintáctico para que aquél a quien se dirige esté en capacidades de reconocerla y, luego, pueda así molestarse; segundo, han de usarse, no hay otra opción, los paradigmas del otro (el verbo tirar y el sustantivo caja, en este caso).

Una de las subversiones que puede hacerse es la de la alteración del significado de los paradigmas. Pero, querer revelarse, querer sublevarse, dirigirse a otro en cualquier circunstancia, siempre implica decirle, sin saberlo quizás conscientemente: *'ya poseo tu estructura y tus paradigmas, soy producto de ello, conozco tu legado; ahora, me corresponde a mí, para tomar posición ante ti, para no ser exactamente tú, para no ser exactamente eso que tú me enseñaste y que quieres que yo encarne [tu moral], usar tus paradigmas con otro sentido, el que yo [y mi grupo] usamos pese a tu disgusto'*.

Esa es la maniobra que usan quienes alcanzan la pubertad y los artistas que hacen una ruptura con una época¹¹⁸.

En ese caso, lo único que se puede hacer es elegir los paradigmas que se ponen dentro de la estructura, igual para todos, con sus respectivas alteraciones de significados. Es eso lo que define a una época y a lo que se le suele llamar discurso. Contextualizar una época es, justamente, identificar sus paradigmas y sus significaciones. Esto es siempre, un fenómeno, cambia con las épocas.

Empero, la estructura, el eje sintáctico, más allá de ello, siempre es la misma, la del lenguaje.

Ahora surge una pregunta que intentará ser respondida, ¿cuál es el eje diacrónico, entonces, si ya el eje paradigmático implica una diacronía, un pasado, que siempre es la evidencia de la relación con el otro, pero, igualmente, el eje sintáctico parece que debe ser transmitido por igual en todos los tiempos?, ¿cuál es el eje sincrónico cuando se dice que los paradigmas todos están, al unísono esperando a ser escogidos?

118 Puede quizás el hombre revelarse contra el otro, mas, contra el Otro no puede salir bien librado.

Se ha afirmado tradicionalmente que el eje paradigmático implica una diacronía porque antes de que naciera alguien, -cualquiera- ya existían los paradigmas usados en la cultura y que, al nacer, le eran transmitidos; y se decía también que el eje sintáctico era el sincrónico porque había una relación simultánea de los elementos que debían interactuar entre sí. Se decía que los paradigmas se mantenían, se transmitían en el tiempo, mientras que el eje sintáctico era lineal.

Ello es cierto, si se piensa en la transmisión de los paradigmas, en que todo paradigma es una especie de alianza, de evidencia del lazo social, del más allá del simple yo, presencia del pasado más inmediato.

El eje paradigmático expresa la diacronía más inmediata, es decir, la del otro con minúscula, de carne y hueso, que transmite los vocablos y le enseña al párvulo sus usos y significaciones en el diario vivir de la lengua, con la lengua. Es allí que este otro se encarga de encarnar una posición deontológica, una especie de deber ser para el niño que no siempre coincide (casi nunca) con el deber ser de la academia (con el deber ser del bien decir, del bien hablar, por ejemplo)¹¹⁹. Es este otro el representante de un pasado inmediato, pero, igualmente, es el filtro de la cultura presente, el *hic et nunc*, es la encarnación del presente del gran mundo exterior con el niño mismo.

El eje sintáctico es un tanto diferente. Es el que expresa la Ley del Otro, en donde aparecen instalados los lugares y las funciones que se correlacionan, se conforman. Pero, ino se confunda el lector!, tampoco se trata de la Arte Gramática en el sentido más clásico. Sí es el eje de la sincronía, pero no en tanto que la coparticipación carnal en el espacio. Se trata de la sincronía de los lugares y de las funciones en sí mismos, garantizados gracias a que el Otro subyace como corte que sostiene a la estructura misma¹²⁰.

¿Pero, por ejemplo, al hablar del paso de los evos, cuando del latín y del griego se pasa al español, y del castellano de Cervantes proviene el castellano actual, no hay ya el mismo eje sintáctico porque los verbos hoy tienen auxiliares y formas que los verbos en latín y el helénico no tenían?

119 El deber ser de la academia no es el deber ser que encarna el padre para el niño.

120 Si el Otro se ha instalado es porque hubo otro que fungió de tal modo que irrumpió, lo instaló y, después de ello, puede prescindirse de ese otro.

¡No!, ino es que haya cambiado la sintaxis! –por eso se dijo que no se trata de la Arte Gramática para entender al eje sintáctico, porque ella sólo es fenoménica, es decir, que respondería que sí a la inquisición planteada¹²¹. Se trata de la sintaxis del lenguaje, no de una lengua.

¿O es que hay características del lenguaje que no tiene el castellano que no tienen el latín o el griego?, ¡la respuesta hay que situarla en la estructura de lo que hace al lenguaje y no en las leyes que hacen a una lengua particular! porque todos los idiomas, todas las lenguas, tienen la misma estructura lingüística¹²².

Lo que hace de los humanos tal es algo que no es histórico, que no es ubicable en una fecha determinada, aunque cambien los discursos, aunque demuden los idiomas, aunque discurren los significados. De lo que se habla es del lugar del Otro, ese que se instala mientras haya lenguaje, del corte que se emplaza al irrumpir el Otro con el lenguaje.

Ese Otro es un lugar que soporta, es el Atlas que carga al orbe; la esfera soportada es el mundo del sentido significante, de lo simbólico, pero Atlas en sí mismo –el otro- es el sinsentido fundamental porque no puede entenderse que él esté parado sobre la nada soportando todo ese peso.

Este Otro es el que, de hecho, siendo el sinsentido en sí mismo, lo inefable, lo que no pasa por la palabra es lo que permite que se instale la estructura del lenguaje como aquello donde el sentido insiste, donde lo simbólico impera con su conato de hacer cosmética.

Resulta pues, que aunque lo que se transmite son los discursos, los paradigmas, igualmente lo que se instala como diacrónico por excelencia, más que los paradigmas mismos, quienes pueden cambiar de forma, de letras, de significados, es la posición del Otro.

Lo koivón, lo que se comulga entonces, sería justamente, no los paradigmas, necesariamente –aunque

121 Es decir, que respondería que la sintaxis del latín y del griego no es la misma del castellano. Y eso, desde la gramática misma, desde el fenómeno, es correcto. Pero aquí se trata de la estructura, no de una lengua, sino del lenguaje.

122 La de que un significante remita siempre a otro significante, donde el sentido insiste y donde la Cosa se ha perdido.

nunca sin ellos-, porque se trata de lo koivón en todo lo humano, sino la estructura del lenguaje. Eso es lo verdaderamente diacrónico.

Pero no se trata de quitarle la dignidad al paradigma como una pequeño koivón; de hecho, los paradigmas son evidencia de lo que se comulga entre el yo y el tú: entre el yo como producto de eso que ha enseñado el tú, el yo como quien usa eso que le vino del pasado inmediato, de su tú, para articularse en el presente. El yo sólo tiene esos paradigmas para decirle algo al tú, al otro, para que se lo reconozca. El eje paradigmático, los paradigmas, son la evidencia de que hay un pasado que se articula al presente de la persona que habla, presencia de una cultura y de un lazo social más íntimo.

Empero, de los paradigmas puede desprenderse la característica fundamental del lenguaje, la capacidad de elegir, de tomar posición. Lo que no puede elegir poseer o no, es el lugar del Otro. Cuando Eso se instaló, allí no había un sujeto que pudiera dar cuenta de ello.

Lo verdaderamente común, tendría que decirse, sería el punto de intersección entre esos dos ejes. No puede pensárselos por separado. Siempre hay Otro diacrónico, *ahistórico* en el lugar de lo insensato e inefable, pero, igualmente, está siempre el otro, con sus paradigmas, del lado del sentido, de la significación.

El lenguaje es la evidencia del lazo social.

D. Algunas consecuencias

a) Ya se han visto las características que suponen los dos ejes en la medida que lo posibilitó el excursus que aquí se consignó.

Se podría comenzar ampliando lo que se afirmara apenas tímidamente al inicio de este escrito y es que no se trata, al hablar de los ejes, de un asunto anatómico o biológico¹²³. Al hablar de ejes se refiere la Lingüística a un asunto analógico y, por lo tanto, inexacto; no obstante, es un sincero intento de comprender eso que suele llamarse lenguaje. En ninguna parte del aparato biológico encontraré, pues, un lugar que corresponda a alguno de los ejes. Seguir discutiéndolo sería irrisorio.

123 Vid. Apartado C.

Lo que sí cabe precisar es, justamente, la noción de eje, la cual resulta engañosa. Realmente, la separación en dos ejes que claramente se articulan en un punto, es valiosa, pero no puede entender el lector que haya dos asuntos separados que puedan evidenciarse, sin consecuencias, por aparte.

En este texto se ha dilucidado cómo el uno no puede estar sin el otro, cómo el uno se 'amalgama' con el otro. Lo que mejor podría hacerse —ya que sólo se tiene como recurso el hablarse (la consignación) para tratar de entender algo que no resulta ser más que una simple representación— es concebirlos, no como ejes, sino como la intersección de los mismos; es decir, si se diagraman como los ejes X y Y de un plano cartesiano, entonces de lo que aquí se trata al hablar de la estructura del lenguaje sucede en el punto cero, allí en donde estos dos se conjuntan, allí de donde surgen las rectas que sólo didácticamente se consideran.

Los ejes —lo que equivale a decir: esta representación de la estructura del lenguaje— son realmente, justamente, esa articulación, ese punto cero de donde todo nace y que se instala cuando se funda al humano en el lenguaje. ¿Cómo partirlo, pues, cuando el lenguaje mismo no se presenta como separado?, ¿cómo proyectarlo?, ¿cómo comprenderlo?



¡Extender los ejes en rectas produce la ilusión de que pueden entenderse por separado!, pretensión igual a la que se evidencia cuando se llega a creer que el yo y el tú son dos territorios sin comunidad y que, por ello, puede llegar a ser posible la anarquía (es decir, ser alguien habiendo elidido la ley del otro¹²⁴). Aunque los ejes se separaron por funciones, es obvio que ellas se articulan y se presentan constantemente en el ser hablante.

¿Qué es lo que se constituye en el lugar de intersección entre lo que en este texto se ha llamado, siguiendo el vocablo helénico, *axones*?, ¿qué confluye allí como conformación?: ¡el lugar del Otro, el lugar del otro, el lugar del yo y el del tú y la Ley de la estructura!

¹²⁴ Peor todavía: pensar que se puede ser, incluso, sin la ley del Otro.

Este lugar, podría plantearse, es la intersección¹²⁵ en sí, o, sea dicho cual lo articula el psicoanalista francés Jacques Lacan en su seminario 22, se trata de un anudamiento¹²⁶.

b) Otra consecuencia que puede enunciarse es la de que estos ejes representan la estructura del lenguaje mas de incompleto modo. Si bien intentan representar al asunto del lenguaje, a su estructura, no dan cuenta en sí mismos más que de una figuración separada de cada hablante, representación ausente de toda subjetividad, y es bien sabido que si se sabe de ellos es porque, precisamente, en cada hablante es donde ello se manifiesta; mas no sólo ello¹²⁷.

La figuración de estos ejes fue el resultado del afán histórico de la Ciencia que pretendió representar a los asuntos humanos sin la subjetividad que ellos implicaban.

No se afirma que la representación sea, en sí misma, insulsa o vana por no poder decir exactamente lo que pasa. La crítica que se le hace a los ejes no es la de no poder representar exactamente a lo real en sí, a la estructura en sí, (¿qué o quién sí puede hacerlo?), sino la de que no tiene en

cuenta lo más íntimo, a esa *υποκειμενικότης*, que es la situación estructural y que esos ejes dejan manifestar en cada hablante.

Lo que quedó esquematizado en los ejes es la Ley del Otro en el eje sintáctico y los paradigmas del otro en el eje paradigmático. En ese sentido, esa gráfica responde a un afán moral, es decir, que está de lado del que funda (del otro que lega el pasado al niño y que le brinda un lugar en el presente y que, igualmente, funge, sin saberlo, del Otro que introduce en la Ley del lenguaje y funda al humano.

¹²⁵ Intersección: "1. *Geom.* Encuentro de dos líneas, dos superficies o dos sólidos que recíprocamente se cortan y que son, respectivamente, un punto, una línea y una superficie. 2. *Mat.* Conjunto de elementos que son comunes a dos conjuntos." www.rae.es. Búsqueda: intersección. 22 de febrero de 2010.

¹²⁶ Un anudamiento de cuerdas que es borroqueo.

¹²⁷ "...el inconsciente no puede acomodarse a una investigación, me refiero a la lingüística, que es insostenible". LACAN, *Seminario 18*, pág. 43.

El esquema de los ejes responde a una posibilidad de homogeneización y no puede, por razones obvias, dar cuenta de la lógica de cada hablante, de la posición que toma ante esas leyes¹²⁸ ya que ello implica al tipo más íntimo, a la marca propia, a la subjetividad que no pasa, incluso, por el otro.

c) La estructura que el eje sintáctico representa está vacía. Quiere ello decir que en el eje sintáctico no hay nada más que lugares vacíos y funciones que los articulan. Allí puede ponerse lo que sea, mas siguiendo una ley. Empero, del vacío en sí mismo nada puede saberse si no es por el contorno que lo delimita o por lo que lo ocupa, dando cuenta de él. Es el eje paradigmático quien contiene a eso con que al eje sintáctico, podría decirse, se lo llena temporalmente, con una intención.

Si se substrajesen todos los paradigmas de una oración no quedaría nada material que diese cuenta de la existencia del eje sintáctico, es decir, de su lógica y de sus articulaciones. Sólo puede saberse de su existencia cuando los paradigmas están en él, cuando están siendo articulados, cuando se conforma una oración con sentido para otro.

La lógica de la Ley del Otro se patentiza en la particularidad de cada hablante quien –erróneamente se podría afirmar- la ha hecho suya; y, hácese notar que erróneamente, puesto que, a diferencia de lo que muchas teorías lingüísticas arguyen, no es el individuo quien usa al lenguaje sino que es la Ley del lenguaje quien lo usa a él¹²⁹.

Es decir que sólo puede saberse del eje sintáctico cuando, en la elección de cada hablante, se expresa una lógica particular en el hablar que se dirige al otro; igualmente, ello implica que lo que está en juego allí no es sólo la Ley vacía del Otro sino que lo que se demuestra es la relación –de oposición y de identificación- a la ley del otro, una incompreensión a la Ley del Otro, igualmente.

Las leyes, tanto del Otro como del otro, sólo pueden evidenciarse encarnadas en un hablante que toma una posición particular, una lógica de elección.

La definición etimológica del tipo ha demostrado estar correcta; es decir, que se trata simultáneamente de un asunto que permite a lo más particular, a la marca, pero, igualmente, a algo que permite la colectividad.

¹²⁸ La Ley del Otro y la ley del otro.

¹²⁹ Remítase el lector al recorrido teórico de Jacques Lacan.

E. Intento de respuesta a la pregunta principal del texto

Se afirmó que se inquiría justo aquello que se comulga a todo ser humano más allá de su individualidad, en cualquier tiempo. Esta actitud, djóse, se ha criticado en estas mismas letras porque no permite saber de la subjetividad, de la posición o de la elección, de todo lo que el tipo significa: a saber, el movimiento de péndola entre aquello que vincula con el otro, que aliena, y aquello que, igualmente, dice de una marca única y que, justamente por ello, posibilita el elegir.

Intentar dar cuenta, en un texto académico de este tenor, de la subjetividad sería una tontería¹³⁰. Por lo menos el escribir sabiendo que el sujeto se inscribe en una lógica donde se pierde, donde se funda gracias al lenguaje, es estar ya advertido. Estas letras apuntan a señalar la estructura pero se sabe, igualmente, que de esa estructura sólo puede saberse cuando el sujeto habla.

Continuando entonces, ¿qué es lo *koivón*?

Si fuesen los paradigmas, sólo quedaría la respuesta del lado del sentido como significación y, con ello, se referiría el sujeto a lo común que vincula a un yo particular con un tú particular en un contexto específico (es decir, ¿qué entienden A. y B. en un momento particular?)

Pero esa afirmación tiene un preconceito: que tanto A. como B. pueden entenderse perfectamente, pese al pacto, y que, de hecho, son individuos idénticos a sí mismos, que no cambian y que, de antemano, se comprenden a sí mismos con tal precisión y exactitud que pueden, además, comprender al otro.

¡Y sí, ello –los paradigmas- es algo común!, mas no cual definióse al verbo comunicar en este texto (vid. el apartado B.), es decir, como aquello que va allende de cada subjetividad particular, de cada lógica.

Los sentidos, las significaciones, demudan con el transcurrir del tiempo¹³¹, varían de región a región, de idioma a idioma y de hablante a hablante. Si el lenguaje instala al malentendido o, mejor, si se instala el imaginario de

¹³⁰ De ello sólo puede darse cuenta en un espacio donde la persona entre con una intención de saber de esa verdad de sí que ignora, de su saber no sabido, y en donde esas palabras y posturas tengan consecuencias porque se cuenta con el Otro como anclaje.

¹³¹ De un hablante a otro, pero, de igual modo, en un mismo hablante mientras significa y resignifica.

la consistencia, del entender¹³² al otro, es debido a que realmente lo que se evidencia allí es que comprender al otro no es más que guiarse por un significante que pareciera ser dicho de igual manera en ambos lados pero que, *infra*, posee, con los elementos que cada hablante posee, una significación única.

Podría citarse, para reforzar la idea, este fragmento del diálogo *Cratilo*, de Platón, aunque el mismo Platón disientiría de lo que aquí se plantea¹³³:

"Sócrates: Pero diciendo, como hoy decimos, *σκληρόν*, ¿no nos entendemos los unos a los otros? Tú mismo, en este momento, ¿no entiendes lo que yo quiero decir?"

Cratilo: Sí, gracias al uso.

Sócrates: Hablando del uso, ¿crees hablar de otra cosa que de un convenio? ¿o acaso te formas del uso una idea distinta de la que yo tengo?¹³⁴

El sentido, la facultad de atribuir sentido, es algo común a los seres humanos pero no el significado de algo en sí mismo; es decir, que la νόησις¹³⁵ garantiza el que hayan νοήματα¹³⁶ pero no garantizan la συνεννόησις¹³⁷. Jacques Lacan afirma que el sentido (νοήμα) es lo que insiste pero no que haya la comprensión de esos significados por el otro y por quien los enuncia. Lo estructural del lenguaje es posibilitar

132 ...que siempre es 'creer entender'.

133 Porque Sócrates era metafísico, creía que había una verdad en la comprensión, que las palabras se adaptaban a las cosas, que decían de las cosas en lo real, que podían acoplarse a ellas, que tenían su naturaleza. Lo que habría que entender, siglos después, es que la palabra es una cosa en sí misma ya que la palabra mata a la cosa real; que el lenguaje permite crear porque va allende la cosa.

134 PLATÓN, op. cit., pág. 406.

135 *Nóesis*. Capacidad de comprender al mundo, acto de estar comprendiendo al mundo. El sustantivo sería νοῦς (*nous*). El verbo νοῶ (*noó*) significa percibir al mundo, no sólo recibir sus estímulos.

136 *Nóema*. Suele traducirse por sentido o comprensión (recuérdese que comprender es atrapar desde diferentes lados algo, no es entender bien, necesariamente). Es el sustantivo concreto, resultado del acto de la νόησις (*nóesis*. Vid. pie de página anterior).

137 *Synnénóesis*. Hay que descomponer la palabra. ἔννοια (*énnoia*) significa 'tener una comprensión de algo ahí', es decir, en ese lugar, haber comprendido (como cuando se comprende un terreno o un país), se compone de la preposición ἐν (en) de la que ya se habló bastante en este artículo y del sufijo -νοια (*-noia*), comprensión (de νοῦς, *noús*). Si a esa palabra se le añade, además, la otra preposición σύν (*syn*) de la que ya también mucho se dijo en este artículo, significa la palabra, no sólo 'tener comprensión de algo ahí', sino de tener esa comprensión articulada a la del otro (*syn*). Συνεννόησις significa, comprender perfectamente lo mismo que el otro. 'Identidad de comprensión' (πλήρης ταυτότης ἀντιλήψεων μέ τὸν ἄλλον συνάνθρωπον).

al sentido porque el significante es el médium¹³⁸ que permite portarlo (a un sentido cualquiera); mejor sea dicho, deja al ser humano en la insensatez de pensar que todo tiene sentido (único e inamovible, comprensible de igual modo por el otro, por siempre jamás).

Si hubo de encontrarse la historia con el oscuro de Éfeso fue porque él tuvo que mostrar que lo que él había percibido era la insensatez del lenguaje, es decir, la de pensar que las cosas son estáticas. El devenir de Heráclito es justo el más allá de lo simbólico.

Lo simbólico está allí para recubrir a lo real de las cosas del mundo, del que no puede dar cuenta directamente sino matando a la cosa que nombra¹³⁹ para brindar la ilusión de estatismo, de inmortalidad, de inmanencia de las cosas porque el nombre pareciera ser inmóvil. A ese recubrimiento que ordena al mundo, los griegos lo han llamado desde tiempos inmemoriales hasta hoy, κόσμος¹⁴⁰. Es decir, hablar, significar, es ejecutar una 'arte cósmica'; exactamente cual hacen las mujeres que se exornan, para recubrir lo horroroso subyacente de lo real que, para el ser que habla, no tiene sentido¹⁴¹ pero que termina sosteniéndolo.

Pero, se reitera, no puede confundirse el que el sentido es común para todos con que todos entendemos lo mismo de algo¹⁴². No hay más que estudiar lingüística básica para darse cuenta de que entender es, siempre, creer entender y que los significados que cada cual le atribuye a los significantes varían.

Así cual acaece con el yo y con el amor, podría decirse que el entendimiento idéntico con el otro es una *bella ilusión*. (Referencia a los poetas).

Sólo podría entenderse a los paradigmas del lado de lo κοινόν si se toma como modelo a una sola pareja de seres humanos en donde se evidencia la inclusión en el lenguaje, la alienación al otro, evidencia del lazo social. Ello siempre es común y, además, indispensable como un *a priori* para todo *ánthropos*. Mas lo que aquí se inquiera es qué es lo κοινόν de lo humano más allá

138 "Ya se dé por agente de curación, de formación o de sondeo, el psicoanálisis no tiene sino un médium: la palabra del paciente". LACAN, *La instancia...* pág. 69.

139 Y lo imaginario los anuda. Vid. Seminario 22 R.S.I., de Jacques Lacan.

140 *Cosmos*.

141 Ese ombligo de los sueños, lo originariamente reprimido, que realmente no es reprimido, es lo real que nos despierta en los sueños, el agujero de lo simbólico.

142 No hay συνεννόησις (*synnénóesis*).

de ese hecho verificable, que siempre es común. Tampoco quiere este artículo situarse en la respuesta de 'lo común es el idioma, es tener un idioma', no es la κοινή γλώσσα¹⁴³ de los helenos. Para ello no tendría que haberse efectuado todo este excurso.

Ha de explorarse más al fondo.

Lo κοινόν, más allá del fenómeno, es decir, de lo que puede verse o decirse (los paradigmas y las frases armadas, de las lenguas específicas y sus leyes) es lo estructural.

Lo que se transmite como κοινόν es justamente la fundación que hace el Otro en el lenguaje, lo común es la irrupción del lenguaje sobre el viviente. El ser humano es un "siervo del lenguaje"¹⁴⁴. Cuando el niño nace, lo hace en unas leyes establecidas, nace en un lugar específico (lugar no tópico¹⁴⁵ sino semántico); sus padres, o quienes lo reciben, hablan. Esto hace que haya unas leyes arbitrarias antes de que el niño llegue: el lugar significativo que él ocupa en quienes quieren recibirlo o engendrarlo, qué más que el niño será llamado con un nombre, deseo de los genitores.

"Los símbolos envuelven en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van a engendrarlo 'por el hueso y por la carne', que aportan a su nacimiento con los dones de los astros, si no con los dones de las hadas, el dibujo de su destino, que dan las palabras que lo harán fiel o renegado, la ley de los actos que lo seguirán incluso hasta donde no es todavía y más allá de su misma muerte, y que por ellos su fin encuentra sentido en el juicio final en el que el verbo absuelve su ser o lo condena –salvo que alcance la realización subjetiva del ser-para-la-muerte"¹⁴⁶.

143 *Koiné glóssa*. Lengua común que se instaló en el mundo conocido, helénico o no, que es prácticamente el dialecto ático que esparció Alejandro Magno al hacer su campaña hacia oriente, recorriendo los pasos del dios Dionysos. En esta lengua, unos siglos después, se escribiría el Nuevo Testamento. El griego moderno es básicamente, con muchas excepciones y muchos 'fósiles' de otros dialectos antiguos, producto de esta lengua común.

144 LACAN, *La instancia*...pág. 181.

145 Porque no se trata de geografía o de identidades (siempre imaginarias) nacionales.

146 LACAN, Jacques. *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. 1971, pág. 98.



Dice, además, Lacan en su texto *La instancia de la letra en el inconsciente*:

"Y también el sujeto, si puede aparecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio.

La referencia a la experiencia de la comunidad como a la sustancia de ese discurso no resuelve nada. Pues esa experiencia toma su dimensión esencial de la tradición que instaura ese discurso. Esa tradición, mucho antes de que se instaure en ella el drama histórico, funda las estructuras elementales de la cultura. Y esas estructuras mismas revelan una ordenación de los intercambios que, aun cuando fuese inconsciente, es inconcebible fuera de las permutaciones que autoriza el lenguaje"¹⁴⁷.

Es aquí que, gracias al lenguaje, al significante, al lugar donde el otro sitúa al niño, donde el niño se sitúa identificándose dificultosamente ese lugar con el que tendrá que vérselas toda su vida¹⁴⁸, se instala eso que se suele llamar Destino. **Las Moiras no son más que la evidencia del significante.**

¿Y es que Antígona, la bella, debía cargar con el peso insoportable de los pecados de su padre Edipo?, ¿e Ismene, su hermana?, ¿qué lugar asumió cada una?; ¿y es que, piénsese, Edipo no cargaba él, igualmente, el peso significativo de ser hijo de la casa de los Labdácidas?, ¿con el lenguaje se instala la Historia y, con ella, lo trágico!¹⁴⁹ Nacer en una familia es nacer en una historia, ocupar un espacio significativo, ser deseo del otro. Ser hijo que será heredero de un trono que muchos codician, ¿no tiene eso consecuencias en la forma como ese niño se significará y tratará a los demás el resto de su vida?

El destino, el deseo del Otro.

147 LACAN, *La instancia*...pág. 181.

148 Yo para el otro fui hijo, nieto, etc., y, además, qué significa para mí ese lugar, cómo lo asumí, cómo lo entendí y cómo no pude entenderlo.

149 Vid. ¿Qué es lo trágico para el ser humano a la luz del psicoanálisis? De Nikólaos Chalavazis. Tesis de grado de la Maestría en investigación psicoanalítica, de la Universidad de Antioquia.



Además, nace el niño en una lengua que será transmitida por los genitores o cuidadores y por los demás miembros de la cultura (docentes y hablantes), quienes se instalan en el lugar del deber ser.

Cuando se nace, el otro, sin saberlo, funge de Otro interpretando el llanto indiscriminado del niño y le instala un lugar, el lugar de la falta fundamental que generará el deseo¹⁵⁰. Ese lugar funda y soporta lo estructural que aquí se ha llamado eje sintáctico pero, igualmente, como ese otro se articula al Otro, es la evidencia de que hubo Otro, se instala al otro como aquél que transmitirá los paradigmas.

El Otro, cualquiera, en cualquier evo, lo que hace al ingresar al niño en el lenguaje es que funda al humano, al *ánthropos*, al ser que habla, que se dirige al otro, fundado por lo insensato estructural de la falta del Otro.

"El hombre habla, pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre"¹⁵¹. Es a eso que Lacan llama aquí 'símbolo' lo que más tarde trabajará en su obra como el significante.

Lo *koivón* con esta fundación de lo humano, con esta *ἀνθρωποποίησις*¹⁵², la instalación de ese sinsentido fundamental que pondrá a desear y que se articulará a la lógica de un idioma fundamental más adelante, de una arbitrariedad de las leyes del otro, a la moral del otro.

150 Íbid. Además, mire el lector la obra de Freud, la *Interpretación de los sueños* de 1900 y la lectura que hace Lacan de este ombligo del sueño que será su objeto a., lugar del Otro, garante del lenguaje, de la Verdad, tesoro de los significantes.

151 LACAN, *Función y campo...* pág. 96.

152 *Anthropopoiesis*. Creación de lo humano. Neologismo que uso en mi tesis de grado de la Maestría en Investigación psicoanalítica para referirme al momento fundamental donde al humano, se lo hace. El ser humano es ser un producto, producto del otro, del Otro, del lenguaje.

Lo *koivón* será, la fundación de la estructura del lenguaje, es decir, que haya una falta fundamental que sostenga la estructura y que permita luego el sentido que recubre a la vejez de esa falta fundamental, de ese *das Ding*¹⁵³ que dice Freud.

Lo *koivón* es la instalación de ese vórtice, de ese punto cero que anuda a eso que en Lingüística se ha llamado los ejes sintáctico y paradigmático.

Eso *koivón*, que es en sí mismo lo insensato¹⁵⁴, permitirá, paradójicamente, la emergencia del sentido. Lo que se instala es la capacidad de que un significante remita a otro significante.

Pero, como se decía del eje sintáctico, lo que se evidencia es que en esa pequeña puntada que une al significante con el significado (que no es más que un significante que remite a otros significantes), puede desanudarse o puede hacer tropos.

No es este el texto donde ello se exponga.

El significante, es lo que evidencia la obra freudiana, puede significar cualquier cosa. El significante es, en sí mismo, un vacío de un significado real único. Si se sueña, por ejemplo, con un gato que camina por la calle plácidamente, en un día soleado, y se despierta sobresaltado, el sujeto dirá que es extraño que una imagen que no produce miedo lo despertase como si hubiese tenido una pesadilla.

Lo que Freud demuestra es que lo que ha sido reprimido es otra cosa, otro significante, y que, la imagen (significante) del gato, en un principio inofensiva, se ha asociado a la energía de lo reprimido, saliendo a la consciencia, engañando a la censura, y ha obtenido la energía del significante que ha sido reprimido. Se trata de un asunto que engaña porque tiene un sentido.

Pero aquí el texto ingresa en los terrenos del inconsciente y debe detenerse. El público a quien se dirige no es quien va a leerlo. Sólo dígame que la fundación del Otro instala el inconsciente que tiene, en últimas,

153 La Cosa. Esa, eso primordialmente reprimido, lo inalcanzable por el lenguaje, esa Cosa será de donde Lacan creará su concepto de objeto a., causa del deseo, lugar del Otro. Vid, por ejemplo, nada más para citar un breve ejemplo, el Seminario 7 de Lacan.

154 Lo *ἀνόητον* (*anóeton*); lo que no pasa por la intelección (*voũς*), por el *nous*.

lo descubre Freud y lo enunciará Lacan, estructura de lenguaje¹⁵⁵.

El que ese *koivón* soporte a una falta, lo que hace es hacer aparecer al sinsentido en el lenguaje como aquello que lo soporta, ubicando a la verdad como eso que contornea lo simbólico, el sentido como significación, y como un 'más allá del sentido'.

Lo que queda, sería lo que hay más allá del yo, de la ilusión de la individuación, más allá de la ilusión de que todo significa algo, de que 'yo significo algo' para dejar lugar al bramido de *Diónysos* como aquello que expresa al 'allende del logos'.

Si hay ese sinsentido, lo que se evidencia es que el lenguaje no está hecho para comunicar, para funcionar en el perfecto entendimiento. ¡Es una bella ilusión eso!

Si se piensa a la comunicación como un asunto sólo de sentido, se está en el fenómeno de la consistencia, del creer entender, del creer que es posible transmitir otra cosa. Es allí que todo proceso de educación y comprensión total fracasa.

"De igual modo, cuando uno se aplaude de haber encontrado a alguien que habla el mismo lenguaje que un, no quiere decir que se encuentra con él el discurso de todos, sino que está uno unido a él por una palabra particular.

Se ve pues la antinomia immanente a las relaciones de la palabra y el lenguaje. A medida que el lenguaje se vuelve más funcional, se vuelve impropio para la palabra, y de hacérsenos demasiado particular pierde la función de lenguaje.

(...)

155 "Nuestro título da a entender que más allá de esa palabra, es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente".

LACAN, La instancia...pág. 180.

"Si 'yo sé a qué atenerme', me hace falta decir al mismo tiempo, ¡que Mencio me proteja!, que no sé lo que digo. En otras palabras, 'Yo sé lo que digo' es lo que no puedo decir. Es lo que nos recuerda que existe Freud y que él introdujo el inconsciente.

(...)

Lo que agrego a Freud – aunque ya esté patente en él, porque sea lo que fuere que Freud demuestre del inconsciente nunca es más que materia de lenguaje- es que el inconsciente está estructurado como lenguaje".

LACAN, Seminario 18, pág. 41-42.

"...porque la lingüística, lo voy a decir, me importa un bledo. Lo que me interesa directamente es el lenguaje, porque pienso que es con lo que trato cuando tengo que llevar un psicoanálisis. Definir el objeto lingüístico es asunto de los lingüistas. En el campo de la ciencia, cada dominio avanza definiendo su objeto".

LACAN, Seminario 18..., pág. 42.

Finalmente, es en la intersubjetividad del 'nosotros' que asume [el sujeto], en la que se mide en un lenguaje su valor de palabra.

Por una antinomia inversa, se observa que cuánto más se neutraliza un lenguaje acercándose a la información, más redundancias se le imputan. Esta noción de redundancias tomó su punto de partida en investigaciones tanto más precisas cuanto que eran más interesadas, que recibieron su impulso de un problema de economía referido a las comunicaciones de larga distancia y, principalmente, a la posibilidad de hacer viajar varias conversaciones a través de un solo hilo telefónico; puede comprobarse en ellas que una parte importante del médium fonético es superflua para que se realice la comunicación efectivamente buscada.

Esto es para nosotros altamente instructivo, pues lo que es redundancia para la información, es precisamente lo que, en la palabra, hace oficio de resonancia"¹⁵⁶.

Ha de aclararse algo: que este artículo, se dijo al comienzo, está del lado de la *ύποκειμενικότης*, la subjetividad en cuanto que ella expresa algo más allá de la materialidad, de lo *koivón* vacío. Aquí se está del lado de la palabra como lo que evidencia a la Ley del Otro sí, pero sólo como evidenciada como posición de quien habla y elige, de quien toma postura.

Por eso el artículo debe terminar acá, diciendo que sí hay algo que se comulga, pero no es el sentido de algo, sino la capacidad de la emergencia del sentido en ese vacío del eje sintáctico y en el vacío de significado que tiene cada significante y que permite que se pueda remitir a otro cualquiera.

Dirá Lacan en su Función y campo de la palabra:

"...la función del lenguaje no es informar, sino evocar"¹⁵⁷.

La función de transmitir sentidos, significados, está en el discurso, en alguien que se ponga en un lugar moral. Mas ello siempre es fallido, no hay exactitud en esa transmisión.

Si la comunicación se entiende sólo como una transmisión de información y, con ello, como transmisión únicamente de paradigmas con igual sentido para

156 LACAN, *Función y campo...*, pág.116-117.

157 *Ibid.* pág. 117.

todos (discurso moral), entonces se negará la condición de subjetividad en donde el sujeto toma distancia de unos asuntos y se identifica a otros, entiende con los significantes que puede y, fuera de ello, significa más allá de su consciencia.

Estudiar al lenguaje es ir más allá de esos afanes teóricos de la comunicación (Escuela de Chicago, Escuela hipodérmica, escuelas administrativas o empírico experimentales, teoría crítica y algunos teóricos latinoamericanos) es saber que hay algo que no puede transmitirse, que la igualdad de entendimiento es imposible; es contar con el malentendido y con un más allá del sentido como significación.