

La inmanencia radical

Jean-François Bordron
Seminario de París

Traducción de Dolores Cabrera

En primer lugar, conviene situar nuevamente el principio de inmanencia dentro del contexto en que fue acuñado, es decir, dentro de la semiótica hjelmsleviana. Enseguida examinaremos las razones que podrían hacernos dudar de su valor epistemológico o, al menos, de su eficacia en la construcción de una teoría semiótica. Finalmente, trataremos de justificar aquello que llamamos *inmanentismo radical*, esto es, una concepción de la inmanencia que no hace de este principio un mandato que simplemente habríamos de respetar, sino la regla de construcción del dominio semiótico mismo. Tal como veremos, la cuestión no se limita a los dominios lingüísticos y semióticos, sino que concierne al conjunto de las ciencias humanas. Ilustraremos este hecho apoyándonos en algunos ejemplos sacados de la historia del arte, de la sociología y de la filosofía política. No hace falta decir que sólo se trata de algunos puntos de anclaje sin más pretensión que la de tomar su valor como ejemplos.

Sabemos que los *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* concluyen con un verdadero homenaje a la inmanencia, cuya dificultad a veces se subestima:

La teoría lingüística asume aquí, de un modo y en una medida jamás soñada, las obligaciones que a sí misma se impuso. En su punto de partida, la teoría lingüística se estableció como inmanente, siendo la constancia, el sistema y la función interna sus metas únicas, aparentemente a costa de la fluctuación y del matiz, de la vida y de la realidad física y fenomenológica concretas. Una restricción temporal del campo visual fue el precio que hubo que pagar para arrancarle al lenguaje mismo su secreto. Pero precisamente a través de este punto de vista inmanente y en virtud del mismo, el lenguaje devuelve el precio que exigió. En un sentido más alto del que ha tenido hasta ahora en la lingüística, el lenguaje pasa a ocupar de nuevo una posición clave en el conocimiento. En lugar de ser un obstáculo para la trascendencia, la inmanencia le ha dado una base nueva y mejor; la inmanencia y la trascendencia se reúnen en una unidad superior sobre la base de la inmanencia. La teoría lingüística se inclina por necesidad interior a reconocer no solamente el sistema lingüístico, en su esquema y en su uso, en su totalidad y en su individualidad, sino también al hombre y a la sociedad humana que hay tras el lenguaje, y a la esfera toda del conocimiento humano a través del lenguaje. Y entonces la teoría lingüística alcanza la meta que se ha prescrito [...].¹

Hay varios aspectos que deben considerarse: Hjelmslev distingue la inmanencia y la trascendencia de acuerdo a una oposición que pareciera simple, pero que comporta cierta inversión con relación al uso. En efecto, podemos comprender la trascendencia a partir de la inmanencia, tomando ésta de base, de soporte o de medio aunque probablemente habría sido más apropiado tratar de explicar la inmanencia a través de la trascendencia. Si la inmanencia de la lengua, tal como se ha dicho, posibilita la comprensión del hombre y de la sociedad incluidos en ella y, por lo tanto, el conjunto de los conocimientos humanos, queda de manifiesto que este tipo de explicación, cualquiera que finalmente sea, no es del mismo orden que aquel que pretendía

¹ Louis Hjelmslev (1968-1971 [1943]), *Prolégomènes à une théorie du langage*, trad. del danés de Una Canger, París, Minuit, p. 160 [Versión en español: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, trad. de José Luis Díaz de Liaño, Madrid, Gredos, 1971, p. 174].

explicar la existencia de la lengua como hecho social o antropológico, es decir, a partir de la trascendencia.

La explicación a partir de la trascendencia supone entidades cuya existencia, en general, se consideran evidentes, tal como el hombre o la sociedad. Estas entidades, por su acción, en consecuencia por vía de la causalidad, pueden ser fuentes del lenguaje o de los otros fenómenos semióticos. Así, Augusto Comte expresaba: “La verdadera teoría general del lenguaje es esencialmente sociológica, aunque su origen normal sea necesariamente biológico”.² A su vez, la explicación por vía de la inmanencia no puede, evidentemente, recurrir a la causalidad, al menos en el sentido ordinario del término. La inmanencia requiere entonces un modo de explicación que repose sobre algún tipo de acción que es necesario definir. El primer problema planteado por el texto de Hjelmslev es el del modo de acción de la inmanencia sobre la trascendencia. Una versión clásica de este problema consiste en tratarlo como el de la causalidad estructural.

La segunda cuestión planteada por el texto que acabamos de citar puede formularse de la siguiente manera: ¿a qué se refiere exactamente el principio de inmanencia? Diremos que desde el punto de vista lingüístico simplemente se trata de la lengua. Pero ¿debemos incluir en esta lengua los actos que conciernen a una enunciación y finalmente todo lo que pone en juego la palabra, es decir la lengua en funcionamiento en diversas situaciones? El límite de la inmanencia todavía es más incierto cuando se trata de problemas semióticos que suponen con mayor frecuencia diversos planos de expresión.

Por otra parte, ¿si el principio de inmanencia parece poseer cierta evidencia cuando se trata del plano de la expresión de la lengua, ocurre lo mismo con el plano del contenido? Este problema se complica más si se considera, siguiendo a Hjelmslev, que volveremos a encontrarlo dentro de la inmanencia de la lengua,

² Auguste Comte (1851-1854), *Système de politique positive, ou traité instituant la religion de l'humanité*, 4 vols., p. 224. Tomamos prestada esta cita de Alain Rey, *Des pensées et des mots*, París, Hermann, 2013, p. 82.

el hombre y la sociedad. ¿Entonces no es forzado ampliar considerablemente el dominio de la semántica, ampliación que, al menos, parece cambiar la extensión del principio de inmanencia?

Esta tercera cuestión conduce naturalmente a la cuarta, que concierne al dominio semiótico. ¿Qué quiere decir *inmanencia* dentro del contexto de una semiótica general? ¿Se puede comprender que cada capítulo de la semiótica, por ejemplo la semiótica textual y la semiótica visual, posee un dominio de inmanencia que le es propio, o debemos admitir una inmanencia común a todos estos dominios, inmanencia que dentro de este caso sólo puede concernir a la dimensión semántica?

Remarquemos, para finalizar con esta lista de preguntas, que la noción de inmanencia, tomada en sí misma, parece suponer cierto principio que regula la homogeneidad de los fenómenos que se supone pertenecen a la misma inmanencia. Por esta razón, generalmente se atribuye a la inmanencia una figura que se encarga de situar esta unidad de los fenómenos inmanentes relacionados entre sí. Hablamos de *plan* de inmanencia o de *dominio* o incluso de *campo*, siendo esta última formulación preferible, indudablemente. Ésta supone cierto tipo de relación entre los elementos —aspecto sobre el cual volveremos. En particular, un campo puede albergar estructuras extremadamente diversas.

En un primer momento consideraremos la relación de la inmanencia con la trascendencia, y luego la relación de la inmanencia con la práctica; esta última noción incluye el tratamiento de la enunciación. Terminaremos aludiendo al problema de la unidad de la semántica, relacionado con el de la inmanencia.

1. Inmanencia y trascendencia

El principio de inmanencia puede ser comprendido como un principio epistemológico que delimita un dominio y fija los métodos que convienen a su estudio. La versión más simple

consistiría en decir que este dominio, al ser la lengua el paradigma, debe ser estudiado “en sí mismo y para sí mismo”, de acuerdo a la fórmula normativa. Sin embargo, la verdadera dificultad no sólo es epistemológica. La afirmación de la inmanencia implica un momento negativo y un momento positivo. El primero consiste en el rechazo de la trascendencia y entonces, tal como lo vimos, el rechazo de las explicaciones al recurrir a una causalidad externa. Sin embargo, falta delimitar el espacio del dominio de inmanencia mismo. ¿Cómo asegurarnos de la existencia y de la naturaleza de un dominio como “la lengua”? Desde luego, se puede recurrir a cierto empirismo,³ es decir, al sentido común. Pero ¿no se trata entonces de regresar a la trascendencia de una forma más o menos subrepticia? En el caso de Hjelmslev, recurrir al empirismo, a pesar de la afirmación de un “principio de empirismo”, está obviamente excluido. En estas condiciones, se observa bien lo que el principio de inmanencia rechaza, pero es más difícil de decir lo que afirma. Observemos este principio de empirismo. Éste nos dice que una descripción debe ser no contradictoria, exhaustiva y simple. Estos son los requerimientos, dispuestos jerárquicamente, que parecen poder convenir a cualquier objeto. Entonces se podría ver en él un principio epistemológico general. ¿Pero en realidad hay un objeto? Si se considera el *Resumen de la teoría del lenguaje*, es fascinante constatar que desde el enunciado de los principios, un objeto está presupuesto, pero que no hay otra función que precisamente la de una preposición. Tomemos como ejemplo la definición número 3:

El ANÁLISIS consiste en la descripción de un objeto sobre la sola base de las relaciones de dependencias homogéneas que mantiene con otros objetos y que éstos mantienen entre sí.*

³ “Empirie” aparece en el original en francés y proviene del término griego “empeiria” [εμπειρία] que significa *experiencia* y suele referirse al empirismo como práctica y como corriente filosófica también.

* [La traducción es nuestra] [N. del T.]. Cfr. Louis Hjelmslev, 1971, *op. cit.*, p. 49.

Esta definición es seguida de una representación gráfica que muestra el análisis en acción. El análisis mismo es un tipo particular de disección, propiedad que comparte con la fragmentación. Esta terminología utilizada por Hjelmslev muestra que el término de objeto es, en el fondo, el sitio de anclaje de una mereología, de tal suerte que la inmanencia está sujeta en su totalidad a un postulado que tiene la función de un axioma y que puede explicarse así: existe un objeto. Es cierto que el pasaje que acabamos de citar tiene relación con el componente universal mencionado en que las operaciones pueden ser efectuadas sobre cualquier objeto (según la definición número 1). Pero lo que debería tratar de explicarse no es la universalidad de las operaciones sino el hecho mismo de que exista un *objeto*. Recordemos que en los *Prolegómenos*, la noción de objeto forma parte de los conceptos indefinibles.** ¿Por qué es necesario partir de la noción de objeto que puede parecer bastante mal adaptada a lo que nosotros probamos cuando experimentamos el funcionamiento de la lengua o de cualquier otra semiótica? El objeto actúa aquí como un postulado que tiene por función romper con el sentido común, con la evidencia sensible que proporciona la prueba del sentido. Así se encuentra definido un dominio de análisis. El objeto no aparece porque el componente es universal, pero, por el contrario, hay una universalidad porque el objeto existe. La forma “objeto” permite la universalidad porque todo puede, en cierto sentido, estar definitido como objeto. La fenomenología del objeto es la de un acto del pensamiento que plantea y se enfrenta con un cara a cara delimitable que nombramos *objeto*. De este modo, un objeto no es un dato empírico sino lo que se construye, se constituye, en el interior del campo de nuestra experiencia. Es inmanente. La inmanencia tiene entonces dos significaciones. Por un lado, el objeto es inmanente al campo de nuestra experiencia; por otro, en el interior de

** *Ibid.*, p. 44 [p. 49]. La lista de los indefinibles es: *descripción, objeto, dependencia, uniformidad*.

este campo el objeto constituye su propia inmanencia. Hablar de objeto es postular necesariamente la posibilidad de una inmanencia que posea su propia autonomía. Pero este postulado, que es de naturaleza ontológica, sólo tiene sentido realmente si consideramos nuestra experiencia desde el punto de vista del conocimiento. Es innecesario subrayar que nuestra experiencia de la lengua no se trata de una experiencia de objeto, como tampoco lo es nuestra experiencia semiótica tomada en general. Pero esto no debe conducirnos a rechazar la noción de objeto que es como un corte en el interior de lo que William James llamaba “el flujo de la experiencia”. La categoría de objeto tiene el papel de una pantalla que refleja este flujo en un punto particular, de acuerdo a cierta perspectiva, y permite, así, constituir en él una imagen. No hay razón alguna para encontrar esta imagen tramposa ni de rechazar la inmanencia que le corresponde. En este sentido, no es falso decir que la lengua existe y puede ser objeto de ciencia. Pero esto no corresponde a una evidencia inmediata que nos daría la totalidad de la experiencia lingüística sino que es el resultado de una construcción que constituye un objeto. Es gracias a que esta construcción tiene lugar que el principio de inmanencia cobra sentido.

Si se acepta este razonamiento, se ve que la relación de la inmanencia con la trascendencia puede ser comparada con la relación que una experiencia, por ejemplo una experiencia de pensamiento, puede tener con un dominio sometido a investigación. Por esta razón, el dominio de la inmanencia jamás resulta acabado, nunca está construido definitivamente. Si Hjelmlev puede concebir, como en la cita anterior, que la trascendencia se encuentra en el interior de la inmanencia, y ésta en una inmanencia de un grado superior, es porque la inmanencia se percibe no como un dominio cerrado sino, por el contrario, como lo que siempre puede ampliarse y engendrar nuevas perspectivas y finalmente nuevos objetos. Entonces, no es paradójico querer incluir la trascendencia en la inmanencia. Al contrario, como lo señala Hjelmlev, la razón de ser de la inmanencia es desarrollarse para alcanzar siempre un nivel

superior. Esto se hace incluyendo trascendencias siempre nuevas. La cuestión es, entonces, buscar cómo se hacen estas operaciones de inclusión de la trascendencia en la inmanencia.

Aquí se plantea la cuestión de la relación entre el principio de inmanencia, así concebido, y la perspectiva estructuralista con la cual hay un vínculo necesario. En efecto, éste es el concepto de estructura que permite comprender la organización de un campo de inmanencia.

Con frecuencia, el estructuralismo se opuso a la historia del arte por un lado, y, por otro, a la práctica. La cuestión de la historia es la primera que debemos considerar, pues concierne directamente al problema de la inmanencia.

En efecto, podemos preguntarnos si la noción de estructura no reserva la inmanencia al estudio de los fenómenos sincrónicos, dejando de lado las variaciones diacrónicas de una forma semiótica a los vaivenes de la trascendencia. La oposición radical concebida por Saussure entre la sincronía y la diacronía admite ser comprendida en este sentido. En el *Curso de lingüística general*, él afirma categóricamente su carácter irreductible: “Por lo tanto, un hecho diacrónico es un suceso que tiene su razón de ser en sí mismo; las consecuencias sincrónicas particulares que pueden derivarse de él le son completamente extrañas”.⁴

Por otra parte, Saussure parece considerar el sistema de la lengua como un hecho esencialmente estable, insensible por naturaleza a los eventos que podrían modificarlo:

Ningún sistema se alimenta de acontecimientos, ni en el más mínimo grado. Implica la idea de una estabilidad, de una estática. Inversamente, ninguna *masa* de acontecimientos, cualesquiera que estos sean, tomados en su propio orden constituye un sistema.⁵

⁴ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971, p. 121 [Versión en español: Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 124].

⁵ Ferdinand de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002, p. 267 [Versión en español: Ferdinand de Saussure, *Escritos de lingüística general*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 239].

Aunque la concepción de Hjelmslev parece menos estricta acerca de este plano, no reside en él a menos que parezca dar una gran importancia a la noción de sistema e incluso, en cierta medida, tratar de axiomatizar lo que sería el sistema de la lengua. ¿Se puede considerar que el principio de inmanencia y la noción de estructura, que según nos parece están relacionados, son dependientes de una idea de sistematicidad rígida, insensible a las variaciones diacrónicas y, de manera más general, a la historia? Sobre este punto, recordaremos las concepciones de dos filósofos que, según nosotros al menos, han pensado particularmente sobre la relación entre estructura e historia. En un número de *La pensée* de mayo/junio de 1965, Louis Althusser propone lo que llama un “Bosquejo del concepto de historia”.⁶ Este texto nos interesa aquí porque permite reflexionar sobre lo que podría decir *inmanencia* en el contexto del estado sincrónico de una estructura. En efecto, la inmanencia cambia de sentido según la forma en que se concibe la sincronía. ¿Se trata de un corte del tiempo, sin espesor por así decir, o por el contrario es la puesta en relación, en una unidad estructural, de una multitud de tiempos diferentes pero que se pueden coordinar entre sí? En la primera hipótesis, estaríamos tratando con una inmanencia rígida cuya unidad estructural tendría todas las características de lo arbitrario. Por el contrario, en el segundo caso, la inmanencia parece poder comprenderse según un horizonte más amplio y, sobre todo, tal como tratamos de demostrar, susceptible de ampliarse integrando nuevos dominios. Pero tampoco se trata de *historicizar* la sincronía en el sentido en que, de acuerdo a una temporalidad lineal, iría a transformarse subrepticamente en diacronía. El error fundamental sería considerar la sincronía como un tipo de presente más o menos extensible. La sincronía no es un tiempo presente, es la inmanencia en sí misma cuyo funcionamiento es necesario comprender. El objetivo de

⁶ Louis Althusser y Étienne Balibar, “Esquisse du concept d’histoire”, *La pensée*, mai-juin, 1965, pp. 3-21 [Versión en español: *Para leer El capital*, trad. de Marta Harnecker, México-España-Argentina, Siglo XXI, 1974].

Althusser es comprender aquello que él llama el “todo social” cuya complejidad expone de la siguiente manera:

En primer lugar, es imposible pensar la existencia de esta totalidad en la categoría hegeliana de la contemporaneidad del *presente*. La coexistencia de diferentes niveles estructurados, el económico, el político y el ideológico, etc., por lo tanto, de la infraestructura económica, de la superestructura jurídica y política, ideologías y formaciones teóricas (filosofía, ciencias), ya no pueden ser pensadas en la coexistencia del *presente hegeliano*, de ese presente ideológico donde coinciden la presencia temporal y la presencia de la esencia en sus fenómenos. Y en consecuencia, el modelo de un *tiempo continuo y homogéneo*, que desempeña el papel de existencia inmediata, que es el lugar de la existencia inmediata de esta presencia continuada, ya no puede ser retenido como el tiempo de la historia.⁷

La importancia de este texto para nuestro propósito es subrayar el carácter ideológico de la noción de *presente* y la imposibilidad de utilizar esta noción para pensar una totalidad histórica.

Este criterio, que concierne a la totalidad social, nos parece perfectamente adecuado para concebir una totalidad de significación que es nuestro tema presente. Una totalidad de significación siempre es histórica en el sentido estructural que promueve Althusser. Pero, más allá, está constituida de una diversidad de expresiones que tienen formas y materias diversas, pero que sobre todo obedecen a temporalidades diferentes de acuerdo a una forma estructural que le es propia en cada momento. Así, el sociólogo George Gurvitch⁸ ha logrado describir una multiplicidad de tiempos sociales que coinciden en cierto sentido. Demos un ejemplo más cercano de nuestras preocupaciones actuales.

⁷ *Ibid.*, p. 10 [pp. 109-110].

⁸ Georges Gurvitch, “La multiplicité des temps sociaux”, en *La vocation actuelle de la sociologie*, t. 2, Paris, PUF, 1969, pp. 325-430.

En su libro *Giotto y los oradores*, Michael Baxandall⁹ muestra que los humanistas del Renacimiento iniciaron un discurso sobre la pintura fundándose sobre la retórica clásica y más especialmente sobre la retórica ciceroniana. Así se mezclan las tres temporalidades que son las de la retórica, de la pintura y de la teoría estética. Se podría escribir una historia de la retórica sin hacer mención alguna de la historia de la pintura y viceversa. Sería lo mismo para la historia de la estética. Sin embargo, Baxandall muestra claramente que existen buenas razones para buscar un dominio de inmanencia que, dentro de una sincronía particular, le sea común. Es en este sentido que hemos hablado con insistencia de una inmanencia que no se limitaría a un dominio de expresión (por ejemplo, la pintura), sino que podría incluir varios dominios (en este caso la pintura, la retórica y la estética). Pero para esto es necesario construir una estructura, lo cual es una cosa completamente distinta de la simple constatación de un juego de influencias. En este punto, la noción de historia, tal como trata de definirla Althusser, cobra toda su importancia. Leamos otro pasaje del mismo texto:

El concepto de tiempo histórico sólo puede fundarse en la estructura compleja de dominante y con articulaciones diferenciales de la totalidad social que constituye una formación social basada en un modo de producción determinado, su contenido sólo es asignable en función de la estructura de esta totalidad, considerada ya sea en su conjunto o en sus diferentes “niveles”.¹⁰

Retengamos de este texto la idea de que la noción de historia no es incompatible con la noción de estructura sino que, por el contrario, sólo se hace inteligible a partir de ella. El centro del

⁹ Michael Baxandall, *Giotto et les humanistes, La découverte de la composition en peinture, 1340-1450*, traduit de l'anglais par Maurice Brock; préface de Patrick Boucheron, Brock, Paris, Seuil, 1989 [Versión en español: *Giotto y los oradores: la visión de la pintura en los humanistas italianos y el descubrimiento de la visión pictórica (1350-1450)*, Madrid Antonio Machado, 1996].

¹⁰ Althusser, *op. cit.*, p. 18 [p. 119].

problema es la idea, familiar en semiótica, de totalidad diferencial. Althusser resume así la estructura conforme al concepto de historia y el sentido que puede tener lo que se llamaría *inmanencias relativas*:

La especificidad de estos tiempos y de estas historias es *diferencial*, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles: el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo y de cada historia están, por lo tanto, determinados necesariamente por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel en el conjunto de las articulaciones del todo. Concebir la independencia “relativa” de una historia y de un nivel no puede jamás reducirse a la afirmación positiva de una independencia en el vacío, ni aun a una simple negación de una dependencia en sí; concebir esta “independencia relativa” es definir su “relatividad”, es decir, el tipo de *dependencia* que produce y fija, como su resultado necesario, ese modo de independencia “relativa”; es determinar, al nivel de las articulaciones de estructuras parciales en el todo, este tipo de dependencia productor de independencia relativa, del cual observamos los efectos en la historia de los diferentes “niveles”.¹¹

Lo que nos interesa en esta concepción no es que exista una totalidad social ni diferentes niveles dependientes de una “última instancia”, tal como lo dice Althusser, sino el hecho de ser una totalidad estructural, cualquiera que sea la ontología regional en la cual se trata de relacionarla (en este caso la sociedad), ya sea la coordinación, con el interior de una sincronía, de diferentes tiempos y, sin duda también, de diferentes espacios. La independencia de estos tiempos y estos espacios es probablemente relativa, pero no está en el punto en que no sea necesario concebir esta relatividad, no como un hecho empírico sino como un hecho estructural mismo. Más arriba, dimos el ejemplo de la retórica y de la pintura. Althusser toma, entre otros ejemplos, la relación entre el hombre individual y la historia. El problema de la acción individual es un problema falso porque conduce a comparar co-

¹¹ *Ibid.*, p. 11 [pp. 110-111].

sas incomparables entre sí. En cambio, el verdadero problema es el del conocimiento de las formas históricas de la individualidad. Una vez más no se trata de buscar una influencia (en este caso la del individuo sobre la historia), pero sí un hecho estructural por el cual un tiempo histórico y una forma de individualidad se expliquen mutuamente por sus dependencias recíprocas. Es esta idea seminal la que hace de la noción de *inmanencia* el complemento indispensable de la noción de *estructura*. El individuo y la historia no pueden ser pensados juntos —al menos racionalmente— sino sólo si un horizonte de inmanencia los hace aparecer como efectos de la misma estructura. Ocurre lo mismo, pensamos, cuando tratamos de comprender diversos planos de expresión en función de una misma inmanencia semántica.

Con un propósito bastante similar, Gilles Deleuze¹² también subrayó la relación esencial entre estructura e historia. Lejos de oponerse, el estructuralismo parece ser el único método para comprender la génesis de la historia:

Conforme a los trabajos de Lautman y de Vuillemin sobre las matemáticas, el “estructuralismo” hasta nos parece el único medio por el cual un método genético puede realizar sus ambiciones. Basta comprender que la génesis no va de un término actual, por más pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo; sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación, de las condiciones de problemas a los casos de solución, de los elementos diferenciales y de sus relaciones ideales a los términos actuales y a las relaciones reales diversas que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo.¹³

En la terminología de Deleuze, la estructura, en tanto que multiplicidad, es la Idea:

La Idea se define así como estructura. La estructura, la Idea, es el “tema complejo”, una multiplicidad interna, es decir, un sistema de

¹² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, París, PUF, 1972. Nos referimos especialmente al capítulo IV, “Síntesis ideal de la diferencia” [Versión en español: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002].

¹³ *Ibid.*, pp. 237-238 [2002, pp. 278-279].

relaciones múltiples no localizables entre elementos diferenciales que se encarna en relaciones reales y términos actuales.¹⁴

Siguiendo la terminología de Deleuze, que en este caso es platónica, se podría decir que la Idea es estructura, por tanto un “sistema de relaciones múltiples”, y que no se realiza en una inmanencia precedente sino en una creación de la inmanencia. De tal modo, la Idea es una forma en potencia, es decir un pensamiento. Digamos una vez más que la inmanencia no es un hecho empírico, mucho menos la elección limitada de un dominio de experiencia, sino una potencia que se realiza ampliando su dominio de manera constante.

Con legitimidad, podríamos preguntarnos si la concepción de la inmanencia que tratamos de leer en autores tan diferentes como Althusser, Baxandall o Deleuze no se aleja abusivamente del sentido hjelmsleviano del cual partimos. La dificultad proviene del hecho de que los textos de Hjelmslev parecen susceptibles en este punto de ser interpretados en direcciones si no contradictorias, al menos muy diferentes en cuanto a sus consecuencias. Desde cierto punto de vista, Hjelmslev reclama explícitamente que se extienda el punto de vista de la inmanencia para beneficio de otras ciencias además de la lingüística. Pero, al mismo tiempo, esta ampliación se piensa como la necesidad de conducir hacia una problemática formulada en términos lingüísticos. El siguiente texto está fuertemente marcado por esta ambivalencia:

[Entonces] parece fructífero y necesario establecer un punto de vista común a un gran número de disciplinas, desde la literatura, el arte, la música y la historia en general hasta la lógica y las matemáticas, de modo que desde él se concentren esas ciencias en un planteamiento de los problemas definido lingüísticamente.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 237 [2002, p. 278].

¹⁵ Hjelmslev, *op. cit.*, p. 137 [1971, p. 153].

En este texto, y a decir verdad también en otros, percibimos un doble movimiento. Por una parte, hay una tendencia a ampliar la cuestión semiótica a un conjunto lo más grande posible de ciencias. Es con este propósito que comprendemos la inmanencia, precisamente porque no le damos el estatus de sistema, sino el de una construcción, tal como lo veremos un poco más adelante. La inmanencia es lo que debe ser construido para que el carácter semiótico de ciencias y prácticas diversas puedan conducir a la emergencia de verdaderas correlaciones semánticas entre estas ciencias y no, repitámoslo, a simples relaciones de causalidad sin contenido. Pero, dentro de la perspectiva de Hjelmslev, también ya ha quedado manifiesto que la inmanencia posee un carácter sistemático muy ambicioso, teniendo la lingüística por tarea el proporcionar la arquitectura central de tal sistema. Ésta es una ambición comprensible y respetable, pero que no nos parece verdaderamente sostenible fuera de un contexto metafísico particular.

2. Inmanencia y práctica

Con bastante generalidad, se ha supuesto que la cuestión de la “práctica” pone en crisis el postulado de inmanencia y, probablemente, algunas de sus consecuencias próximas. Ésta es la razón por la cual es importante observar las objeciones que se hayan podido hacer sobre este punto de vista y dar una luz a sus presupuestos.

La crítica del principio de inmanencia es una relación común de las disciplinas que reivindican el estudio de “positivistas” que existen anteriormente a los actos que los constituyen en objetos de conocimiento o de práctica. Si existían tales entidades independientes de la semióticas que las informan, parece legítimo pensar que estas estructuras semióticas estén bajo la dependencia de entidades que aparecen entonces como sus “bases reales”. Este razonamiento se encuentra de acuerdo a modalidades diversas en las ciencias humanas que son fácilmente proclives a

buscar “bases” o “infraestructuras”, ya sea sociales, psicológicas, cognitivas o económicas. Incluso si, al menos en la tradición marxista, se admite que el lenguaje no es una “superestructura”, parece difícil pensar que las formas semióticas y las prácticas de todo tipo que son descritas por estas disciplinas sean de la misma naturaleza. La objeción dirigida al principio de inmanencia repite, entonces, que las prácticas sociales, las operaciones cognitivas, las acciones económicas no son semióticas, sino que, no obstante, son necesarias para explicar el uso que se puede hacer de ellas. Un ejemplo interesante de esta opinión es la que proporciona Pierre Bourdieu en su libro titulado precisamente *El sentido práctico*. En este texto, el autor introduce una dialéctica sutil que nos interesa en sumo grado, ya que concierne a la relación de los sistemas simbólicos a la práctica. Nos parece que el pasaje siguiente resume de manera bastante completa su posición epistemológica:

El objetivismo constituye el mundo social como un espectáculo ofrecido a un observador que adopta “un punto de vista” sobre la acción y que, importando al objeto los principios de su relación con el objeto, hace como si estuviera destinado únicamente al conocimiento y como si todas las interacciones se redujeran en ello a intercambios simbólicos. Este punto de vista es el que se adopta a partir de las posiciones elevadas de la estructura social desde las cuales el mundo social se da como una representación —en el sentido de la filosofía idealista pero también de la pintura y del teatro— y desde las cuales las prácticas no son otra cosa que papeles teatrales, ejecuciones de partituras o aplicaciones de planes. La teoría de la práctica en cuanto práctica recuerda, contra el materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son *construidos*, y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituye en la práctica, y que está siempre orientado hacia funciones prácticas.¹⁶

¹⁶ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, p. 87 [Versión en español: *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 85].

Este texto introduce dos posiciones opuestas. Una que consiste en creer en la existencia de los objetos de conocimiento antes de su elaboración teórica (materialismo positivista) y otra (el idealismo intelectualista) que parece ignorar que la existencia social no es un espectáculo o un puro y simple sistema simbólico, sino el lugar de una dialéctica práctica. El tema de debate se refiere a los lugares respectivos que han de atribuirse a las estructuras simbólicas y a la práctica, lo cual es precisamente nuestro asunto. Notaremos que Pierre Bourdieu no sólo prefiere evitar simplemente dos afirmaciones igualmente dogmáticas sino que sugiere también que al menos una de estas afirmaciones no es únicamente una tesis, discutible como otras tesis, sino la consecuencia de una actitud de clase que consiste en ver en la sociedad una escena o un teatro conforme a un *habitus* heredado de esta misma posición social. En otras palabras, recurrir a la práctica, en este caso la práctica social, no solamente es una solución dialéctica para evitar dos errores contrarios sino que tiene también por función designar, e incluso denunciar, la causa de estos errores. Para que esto sea posible, para que se pueda deducir de una concepción teórica la posición social que sería la fuente y la razón de ser, y que además sería condenable ¿es necesario que sea presupuesto un sustrato social práctico, impermeable realmente a toda dialéctica? La dificultad es, de hecho, difícil de delimitar, pues reposa sobre la propia opacidad del término *práctica*. Se puede ver una manifestación de esta dificultad en la última frase citada en que dos sentidos distintos de la palabra *práctica* están extrañamente presentes en la obra. En principio, existe la *práctica* que es el medio en el cual se constituyen disposiciones “estructuradas y estructurantes”. El sentido de *práctica* es, en este caso, claramente dialéctico, ya que en el fondo se trata de comprender cómo actos que necesariamente dependen de estructuraciones preexistentes son ellos mismos causas de estructuraciones nuevas. Pero también existe la afirmación, según la cual este sistema dialéctico está “siempre orientado hacia la práctica”. El término *práctica* tiene, entonces,

la función de predicado con valor eterno (*siempre*) que expresa una propiedad esencial de toda acción social, lo que parece ser lo contrario de un movimiento dialéctico. Si la práctica es una dialéctica, existe de manera manifiesta, subyacente a ella, un sustrato que, inevitablemente debemos decir, es imposible de analizar. Por lo demás, el autor es el primero en subrayarlo en estos términos:

La idea de lógica práctica, lógica en sí, sin reflexión consciente ni control lógico, es una *contradicción en los términos*, que desafía la lógica lógica. Esta lógica paradójica es la de toda práctica o, mejor, de todo *sentido práctico*: atrapada por *aquello de lo que se trata*, totalmente presente en el presente y en las funciones prácticas que ella descubre allí bajo la forma de potencialidades objetivas, la práctica excluye el retorno sobre sí (es decir sobre el pasado), ignorando los principios que la comandan y las posibilidades que ella encierra y que no puede descubrir de otro modo que actuándolas, es decir desplegándolas en el tiempo.¹⁷

Este texto muestra luminosamente que detrás de la imposibilidad afirmada de una lógica práctica, en el sentido estricto de *lógica*, se esconden las preguntas entremezcladas de la *presencia*, del *tiempo presente* y de su propiedad esencial de estar sólo para *ser percibido*. Detrás, o subyacente a la práctica como *dialéctica*, se encuentra la práctica *pática*, misteriosa en sí misma, pero susceptible de desplegarse en un acto.

Tomemos un ejemplo: en su análisis de los mitos y sobre todo en el de las estructuras de parentesco, Pierre Bourdieu destaca, más allá de las estructuras simbólicas tal como Lévi-Strauss pudo describirlas, la importancia de límites diversos que se pueden reagrupar bajo el registro de las “prácticas sociales” cuyo concepto de *habitus* trata de comprender los efectos comportamentales. Citemos un pasaje entre muchos otros que desarrollan el mismo tema:

¹⁷ *Ibid.*, p. 154 [2007, p. 146].

Reaccionar, como hace Lévi-Strauss, contra las lecturas externas que arrojan al mito en la “estupidez primitiva” (*Urdummheit*) relacionando en forma directa las estructuras de los sistemas simbólicos con las estructuras sociales no debe conducir a olvidar que las acciones mágicas o religiosas son fundamentalmente “mundanas” (*disseitig*), como dice Weber, y que, dominadas por completo por la preocupación de asegurar el éxito de la producción y de la reproducción, en una palabra, de la *supervivencia*, se orientan hacia los fines más dramáticamente prácticos, vitales y urgentes: su extraordinaria ambigüedad reside en el hecho de que ellas ponen al servicio de los fines trágicamente reales y totalmente irrealistas que se engendran en situación de desgracia (sobre todo la colectiva), como el deseo de sobreponerse a la muerte o a la desdicha, una lógica práctica, producida por fuera de toda intención consciente, por un cuerpo y una lengua estructurados y estructurantes, generadores automáticos de actos simbólicos.¹⁸

Del mismo modo, en lo que concierne de manera más específica a las estructuras de parentesco:

Recordar que las relaciones de parentesco son algo que se hace y con las que se hace algo, no es solamente, como podrían hacerlo creer las taxonomías en vigor, sustituir una interpretación “estructuralista” por una interpretación “funcionalista”; es cuestionar radicalmente la teoría implícita de la práctica que lleva a la tradición etnológica a aprehender las relaciones de parentesco “bajo la forma de objeto o de intuición”, como dice Marx, en lugar de bajo la forma de las prácticas que las producen, las reproducen o las utilizan con referencia a funciones necesariamente prácticas. Si todo lo que concierne a la familia no estuviese rodeado de negaciones, no habría necesidad de recordar que las relaciones mismas entre ascendientes y descendientes no existen ni subsisten sino a costa de un incesante trabajo de mantenimiento y que hay una *economía de los intercambios materiales y simbólicos entre las generaciones*. En cuanto a las relaciones de alianza, sólo cuando se las registra como *hecho consumado*, a la manera del etnólogo que establece una genealogía, se puede olvidar que son el producto de estrategias orientadas a la satisfacción de intereses materiales y

¹⁸ *Ibid.*, p. 160 [2007, p. 152].

simbólicos y organizados con respecto a un tipo determinado de condiciones económicas y sociales.¹⁹

Algunas de estas citas eran necesarias para captar el lugar exacto en que la noción de práctica permite apuntar una objeción al principio de inmanencia. Si se piensa en las estructuras de parentesco, las cuales pueden considerarse como un buen ejemplo de estructuras simbólicas (o semióticas), es claro que muchas contingencias diversas influyen sobre su uso social, de tal manera que su simple estudio “en inmanencia” corre el riesgo de oscurecer una parte esencial de su realidad. De hecho, hasta este punto, la objeción al principio de inmanencia parece hacerlo. Encontraremos la objeción que Hjelmslev se había hecho a sí mismo en el texto citado al inicio de este trabajo. Sin embargo, no se puede dejar de señalar que el considerable salto del punto de vista lógico —el propio Pierre Bourdieu lo enfatiza— entre lo simbólico y la práctica opaca el hecho de que las prácticas, en particular las prácticas económicas, también pueden ser consideradas como parte de sistemas simbólicos. Las reglas que gobiernan implícitamente las acciones económicas de los miembros de una sociedad, así como también las reglas que rigen las relaciones de alianza, de filiación y de consanguineidad en que consisten las estructuras de parentesco, tienen el mismo derecho de pretender ser descritas como sistemas simbólicos. Se dirá que esto sólo desvía de una etapa la utilización de una instancia práctica, incluso “trágicamente práctica” tal como dice Pierre Bourdieu. Pero se reconocerá que, aun si el mismo razonamiento puede ser repetido tantas veces como sea necesario, la instancia práctica parece zafarse de nosotros o, al menos, no querer presentarse como un más allá de la inmanencia, sino como una extensión de la inmanencia en el sentido que propusimos. Del mismo modo que Althusser ponía énfasis en que el rol del individuo en la historia sólo podía comprenderse si se lograba concebir

¹⁹ *Ibid.*, p. 280 [2007, pp. 265-266].

el sentido histórico de la individualidad, igualmente se podría decir que el sentido de la práctica, en cuanto a las estructuras de parentesco, sólo puede comprenderse de acuerdo a la forma de la práctica inducida por ciertos tipos de estructura de parentesco.

No obstante, queda por ser considerada una seria objeción. En efecto, se dirá que por más que se quiera posponer el momento en que sea necesario apelar a una instancia práctica, no tardará menos en llegar ese momento, pues siempre se vuelve inevitable. Recordemos, para que el problema sea claro, que no discutimos el hecho de que haya una dimensión práctica de nuestra experiencia, sino el hecho de que se deba apelar, para explicar, a una instancia de naturaleza lógicamente diferente de la de los sistemas simbólicos. Por tanto, discutimos el hecho de que exista una lógica práctica distinta en esencia de la “lógica lógica”, como menciona Pierre Bourdieu. ¿Debemos considerar, en el ejemplo anterior, que el interés económico, incontestablemente activo en el uso de las estructuras de parentesco, sea de naturaleza diferente de estas estructuras? Vimos que las estructuras económicas pueden considerarse de una naturaleza comparable a las estructuras de parentesco. Pero, ¿qué ocurre con el propio “interés” como pasión? Se dramatiza esta noción de interés tomando situaciones en las cuales este interés es vital y se asimila así a una necesidad. Pero ¿no tienen muchas de estas pasiones esta propiedad de ser vitales sin parecer, no obstante, de una naturaleza distinta de los sistemas simbólicos? Así, si seguimos a Montesquieu, ¿no es el honor la pasión estructurante de los regímenes monárquicos, precisamente por ser a la vez vital y simbólico, como sucede, por ejemplo, en un duelo? El interés, considerado como pasión estructurante de las sociedades burguesas, es probablemente todavía más mortífero que el honor de las sociedades aristocráticas y, por tanto, aún más vital para el que no se enriquece y puede morir de miseria. Sin embargo, no se puede disociar esta pasión del interés de la organización simbólica de este tipo de sociedad, pues es un resorte esencial de ella. En otros términos, las pasiones, incluso en lo que pueden

tener de vital, no necesariamente pertenecen a una lógica distinta de los sistemas simbólicos que las actualizan y que las hacen, en cierto sentido, posibles. Las pasiones se despliegan directamente en la inmanencia.

A pesar de ello, parece que la noción de *práctica* implica en sí misma un sentido que aún resiste a la extensión de la inmanencia. Este sentido depende esencialmente del hecho de que la práctica es un hecho individual y concreto. Pero ¿cómo decir qué es individual y concreto? Se trata de un problema que concierne directamente a la teoría de la enunciación tal como fue formulada por Benveniste. En el límite de todos los sistemas simbólicos, en sus bordes extremos, pero después de todo en cada instante de su uso, en su inmanencia, la enunciación, que es el hecho práctico por excelencia, abre las incertidumbres ligadas a la individualidad, tanto de los sujetos como de los actos. Pero al mismo tiempo, al menos en lo concerniente al lenguaje, esta individualidad se apoya en marcadores y reglas, siguiendo en ello cierta necesidad formal. No hay necesidad de recordar las perplejidades relacionadas con la propia noción de sujeto para percibir las razones que hacen de la enunciación a la vez una necesidad constitutiva de los sistemas semióticos y el juego indefinidamente abierto de dados*** siempre singulares en lo cual consiste su realización. La enunciación es una necesidad constitutiva porque un signo, contrariamente a lo que dice la definición tradicional, no se reconoce en el hecho que significa sino por el hecho que, de una manera o de otra, ha debido ser enunciada por otro signo. Pero la enunciación igualmente depende de la individualidad y, por tanto, de cierta forma de azar, porque lo que es singular es el lugar de la imaginación, a la vez creadora e imprevisible. Este acoplamiento entre necesidad

*** La expresión “Coups de dés” aparece en el original en francés y hace referencia a *tirar los dados* para expresar el azar que implica el juego y, en este caso, la diversidad de combinaciones lingüísticas del individuo al hacer uso de la lengua [N. del T.].

y azar dificulta la noción de enunciación. Ésta indica el punto por el cual un sistema simbólico se ve superado, a través de su propia inmanencia, por cualquier otra cosa distinta de sí mismo y que depende del ser.

Si admitimos que, de manera tendencial, existe un solo horizonte de inmanencia, parece que se debe admitir que, por esta misma razón, sólo puede existir una sola semántica. Debe haber en ella un dominio de significación que no es el dominio de una u otra semiótica en particular, pero que corresponde a una forma general que se puede llamar *potencia de significación* y que viene a realizarse en uno u otro dominio, un poco como si hubiera una ontología general que toma cuerpo en las ontologías regionales. Un texto, una pintura, una música son actualizaciones de una potencia de significación de acuerdo a modos y razones variados. Así, se puede concebir la semántica como el horizonte en el cual se coordinan los diferentes planos de expresión. La cuestión fundamental puede ser resumida de este modo: ya sea que admitamos que el término *significación* posee un sentido unívoco, cualesquiera que sean los planes de expresión considerados, o que imaginemos que cada sistema de expresión funciona como un módulo autónomo que posee su horizonte de inmanencia propia. Pero en esta última hipótesis, ¿cómo coordinar los diferentes módulos sin hacer intervenir un principio de unificación que se supondría que existen *a priori*?

Por el contrario, tratamos de mostrar que la inmanencia radical no es una suposición, sino una construcción cuya posibilidad queda abierta siempre que se pueda efectuar. En estas condiciones, nos parece claro que la unidad de la semántica que suponemos no se funda sobre una idea de sistema sino sobre la de convertirse siempre en una práctica.