

<https://doi.org/10.53971/2718.658x.v15.n24.43364>

## **La imaginación del signo en la teoría y la crítica contemporánea. Indagaciones en torno al diagnóstico de la post-crítica**

**Franca Maccioni**

IDH - CONICET / Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

[franca.maccioni@unc.edu.ar](mailto:franca.maccioni@unc.edu.ar)

ORCID: 0000-0002-9564-8867

Recibido: 12/07/2023. Aceptado: 23/08/2023

### **Resumen**

El presente trabajo propone explorar el lugar de la imaginación del signo en la teoría contemporánea para intervenir en el diagnóstico poscrítico que insta a revisar la eficacia de la crítica a la luz de los desafíos del cambio climático. Para ello, en un primer momento, proponemos indicar algunas de las insistencias que hacen a dicho diagnóstico vinculadas a la discusión en torno a los alcances de la hermenéutica de la sospecha; la recusación de la centralidad del lenguaje, del giro lingüístico y del texto; y la necesidad de ensayar modos de pensamiento no antropocentros. Atendiendo a este diagnóstico, pero sin resignar la pregunta por el lenguaje que resulta central para la crítica literaria, siguiendo a Barthes, exploramos la emergencia de conciencias semiológicas renovadas que buscan evitar la clausura de lo simbólico. Con ese objetivo, recuperando principalmente los aportes de Sauvagnargues y Kohn, buscamos insistir en la pregunta por los signos y el lenguaje desde una perspectiva “ecológica” que busca repensar su estatuto más allá de la oposición dicotómica entre constructivismo y realismo.

**Palabras claves:** post-crítica, signo, imaginación, giro lingüístico, giro ontológico

### **The Imagination of the Sign in Contemporary Theory and Critique Inquiries Regarding the Diagnosis of Post-Critique**

### **Abstract**



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

*Recial* Vol. XIV. N° 24 (Julio - Diciembre 2023) ISSN 2718-658X. Franca Maccioni, La imaginación del signo en la teoría y la crítica contemporánea. Indagaciones en torno al diagnóstico de la post-crítica, pp. 111-125.

This paper aims to explore the role of the imagination of the sign in contemporary theory to intervene in the post-critical diagnosis that urges a reevaluation of the effectiveness of critique in light of the challenges posed by climate change. To do so, at first, we propose to point out some of the insistences related to this diagnosis, including: the discussion regarding the scope of the hermeneutics of suspicion; the rejection of the centrality of language, linguistic turn, and text; and the need to experiment with non-anthropocentric modes of thought. While addressing this diagnosis but without giving up the question of language (which remains central to literary critique), following Barthes, we explore the emergence of renewed semiological consciousness that seeks to avoid the closure of the symbolic. With this objective, primarily drawing from the contributions of Sauvagnargues and Kohn, we aim to emphasize the question of signs and language from an 'ecological' perspective that seeks to rethink their status beyond the dichotomous opposition between constructivism and realism.

**Keywords:** post-critique, sign, imagination, linguistic turn, ontological turn

Hace algunos años ya que la noción de poscrítica resuena cada vez con más fuerza en los estudios culturales y literarios. Tal y como sugieren, por caso, Elizabeth Anker y Rita Felski en *Critique and poscritique* (2017, p. 8), en la actualidad proliferan los debates tendientes a repensar los alcances y potenciales de las humanidades en general, así como también a interrogar los métodos y eficacias de la labor de interpretación crítica en literatura, en particular. A pesar de la multiplicidad de posiciones teórico-metodológicas que hacen a este debate de época, siguiendo a las autoras mencionadas, es posible marcar una suerte de consenso en la pluralidad de posturas que insisten en la necesidad de repensar los alcances de la crítica literaria en el presente: “asistimos al florecimiento de alternativas a la hermenéutica de la sospecha”. Para estas autoras, lo que estaría en cuestión, entonces, es la eficacia de la crítica como desenmascaramiento, desmitificación y desnaturalización; rasgos centrales de lo que Paul Ricoeur (1965) supo ver en la “escuela de la sospecha”. El proyecto intelectual y estilo interpretativo de sus tres “maestros” —Nietzsche, Marx y Freud—, sugieren las pensadoras norteamericanas, habría dejado una marca indeleble en la producción y método de la crítica literaria y cultural hasta la actualidad; herencia intensificada, a su vez, por los aportes e influencias teóricas de la deconstrucción derridiana y del posestructuralismo francés que hoy aparecen fuertemente cuestionados.

En su conferencia de 2003, “¿Por qué la crítica se ha quedado sin fuerzas?”, Latour afirmaba que la tarea y eficacia de la crítica precisa ser interrogada frente a lo que señala como la emergencia de “nuevas amenazas, nuevos peligros, nuevas tareas, nuevos objetivos” que ya no vendrían de una “confianza excesiva ... sino de una excesiva desconfianza” (pp. 2-3). Si bien esas nuevas amenazas son múltiples y difícilmente definibles en singular, es posible sostener que, dentro de ellas, los diversos problemas que se anudan en torno a los desafíos que presenta el cambio climático y la crisis ambiental ocupan un lugar privilegiado. Atender y dar respuesta a la insumisión de un sinfín de materialidades activas y con capacidad



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

de agencia implica repensar el centralismo de lo humano en las teorías críticas y, con ello, la eficacia política del desenmascaramiento. Como sugiere Bennett:

*Esta* tarea, la desmitificación —la más generalizada de las prácticas en la teoría crítica—, debería realizarse con precaución y moderación, en la medida en que supone que en el núcleo de cualquier suceso o proceso yace una agencia *humana* que ha sido proyectada ilícitamente en las cosas. (2022, p. 19).

Allí donde “la desmitificación tiende a pasar por alto la vitalidad de la materia y a reducir la agencia *política* a agencia *humana*”, Bennett también buscará “tácticas” para desarrollar otras actitudes críticas, sino de la confianza, al menos sí de la afirmación “de alternativas positivas, incluso utópicas” (2022, p. 20).

Pese a las diferencias que hacen a cada uno de estos proyectos teóricos, lo que nos interesa señalar es aquello que insiste como blanco de disputa en las diversas modulaciones de esta crítica a la “hermenéutica de la sospecha”: el antropocentrismo, la centralidad del lenguaje, el “constructivismo” y la ineficacia política de la desconfianza en el contexto presente emergen como rasgos centrales. Volviendo a Latour, podríamos condensar el problema afirmando con él que hemos aprendido a repetir demasiado acríticamente “que los hechos son inventados, que no existe el acceso natural, no mediado, imparcial a la verdad, que siempre somos prisioneros del lenguaje, que siempre hablamos desde un punto de vista particular, etc.” (2003, p. 3)

En consonancia con estas intervenciones, en un trabajo local y de reciente publicación, Biset (2022), siguiendo a Colebrook, mapea lo que propone pensar como una “dirección posttextual de la teoría hacia el materialismo o la vida” (p. 126), indicando con ello lo que despunta como un desvío o alternativa a la primacía de la teoría francesa y posestructuralista en general, y derridiana, en particular. A los fines de este trabajo, interesa recuperar de esta nueva orientación teórica el modo como se insiste, allí también, en discutir la centralidad de la mediación lingüística (y del texto) a la hora de pensar los procesos de significación en un intento, en cambio, por “dar lugar a modos de pensamiento que no estén circunscriptos por el lenguaje, lo simbólico o lo humano” (Biset y Naranjo, 2022, p. 5) y que desplacen las indagaciones desde la epistemología o la pregunta por el acceso a las cosas hacia la ontología o la pregunta por los existentes más allá de nuestra mirada teórica.

Cabe aclarar que la mayoría de las teorías aquí convocadas no provienen de (ni tienen por objetivo problematizar) la crítica literaria. Y, sin embargo, el desafío de indagar qué de estas reflexiones pueden ser recuperadas para pensar problemas de la interpretación de textos y cómo dialogar con estos diagnósticos sin resignar la reflexión sobre el lenguaje y la textualidad, es decir, sin desoír la materia de la literatura, hace también a la centralidad del debate crítico del presente. Allí donde lo que insiste es, ante todo, una crítica a la herencia moderna del pensamiento (y con ella, centralmente, al modo como concibió, en líneas generales, la naturaleza, la materia, el conocimiento y el sujeto), la compartimentación de



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

saberes en esferas de diferenciación no podía quedar intocada: parte de la tarea de renovar los vocabularios de la crítica supone la necesidad de producir desplazamientos entre disciplinas diversas, con todas las dificultades que eso conlleva.

De ahí que la pregunta que quisiéramos sostener en este trabajo no pueda hacerse sino desde un lugar incómodo o cuanto menos tangencial. Esto es: cómo repensar el trabajo de la crítica literaria en la actualidad sin ignorar esto que se anuncia como la necesidad de postular alternativas a la hermenéutica de la sospecha y al constructivismo; y sin resignar la pregunta por el lenguaje, por la mediación y por la materia de la escritura. En esta escena, entonces, entendemos que abrir la pregunta por cómo se imaginan los signos en ciertas zonas de la teoría contemporánea y por cómo despuntan conciencias semiológicas alternativas a las postuladas por el posestructuralismo para pensar, desde allí, la relación entre los signos lingüísticos y materiales, podría ofrecer una vía de indagación productiva para atender a este diagnóstico sin abandonar problemáticas cruciales para el estudio en literatura.

Estas preguntas se desprenden, en primera instancia, de la conferencia que diera Foucault en 1964 a propósito del pensamiento de “Freud, Nietzsche, Marx”. Foucault sugería allí que el surgimiento de la “hermenéutica de la sospecha” supuso una mutación radical respecto del estatuto de los signos y de la tarea de la interpretación; mutación que, al tiempo que implicó una ruptura respecto del régimen de la semejanza que funcionó como fundamento del signo hasta comienzos de la modernidad, produjo una serie de consecuencias irreversibles en la tarea de la interpretación. En adelante, afirma, “los signos pierden su ser simple de significante para devenir máscaras encubridoras de otras interpretaciones” (Foucault, 1999, p. 46) y, a partir de entonces, ya “no se interpretan signos sino interpretaciones” (p. 46).

Esta “primacía de la interpretación en relación con los signos” supuso, a su vez, al menos dos consecuencias centrales para el hacer crítico interpretativo: desde entonces, la interpretación se convierte en una tarea inagotable e infinita y, al mismo tiempo, “la interpretación será siempre de ahora en adelante la interpretación por el ‘quién’ ha planteado la interpretación” (Foucault, 1999, p. 47). De allí que Foucault pueda afirmar que “la muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos, signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas” (1999, p. 48), y más adelante que

la hermenéutica y la semiología son dos enemigos bravíos. Una hermenéutica que se repliega sobre una semiología cree en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, lo infinito de las interpretaciones, para hacer reinar el terror del indicio, y recelar el lenguaje. (Foucault, 1999, p. 48).

Dejando de lado, al menos por el momento, las múltiples y contradictorias interpretaciones que supuso la recepción de este texto, nos preguntamos: ¿estamos acaso frente a un retorno de los signos o, mejor, frente a la emergencia de nuevas conciencias semiológicas que buscan revisar su estatuto recuperando ciertos rasgos de una semiología premoderna?: ¿es posible



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

encontrar en estas nuevas “direcciones de la teoría” una vía para repensar la relación entre los signos lingüísticos y materiales más allá del viejo problema de la oposición entre realismo/constructivismo?; ¿podemos leer en esta insistencia en la pregunta por los signos una modulación más de la búsqueda por recelar el lenguaje humano?, ¿o se trata, en cambio, de una apuesta por ampliar, a partir de los signos, el estatuto de la expresión (y con ella, del lenguaje, de lo decible, de lo representable, de lo escribible y de lo legible) y del “quién” de la interpretación hacia un más allá de lo humano?

\*

Para insistir en estas preguntas, quisiéramos comenzar recuperando una suerte de fábula con la que Barthes culmina, en 1963, su ensayo titulado “La actividad estructuralista”. Allí, escribe:

Según decía Hegel, el antiguo griego se asombraba de lo natural de la naturaleza; le prestaba incesantemente oído, interrogaba el sentido de las fuentes, de las montañas, de los bosques, de las tempestades; sin saber lo que todos estos objetos le decían de un modo concreto, advertía en el orden vegetal o cósmico un inmenso *temblor del sentido*, al que dio el nombre de un dios: Pan. Desde entonces a hoy, la naturaleza ha cambiado, se ha convertido en social: todo lo que se ha dado al hombre es ya humano, hasta el bosque y el río que cruzamos cuando viajamos. Pero ante esta naturaleza social que es sencillamente la cultura, el hombre estructural no es distinto del antiguo griego: también él presta oído a lo natural de la cultura, y percibe sin cesar en ella, más que sentidos estables, terminados, «verdaderos», el temblor de una máquina inmensa que es la humanidad procediendo incansablemente a una creación del sentido, sin la cual ya no sería humana...

Precisamente porque todo pensamiento sobre lo inteligible histórico es también participación en este inteligible, sin duda al hombre estructural le importa poco el durar: sabe que el estructuralismo es también una determinada forma del mundo, que cambiará con el mundo; y del mismo modo que prueba su validez (pero no su verdad) en su capacidad para hablar los antiguos lenguajes del mundo de una manera nueva, sabe que bastará que surja de la historia un nuevo lenguaje que le hable a su vez, para que su tarea haya terminado. (Barthes, 2003, pp. 300-302).

De algún modo, Barthes parece anticipar intempestivamente en esta cita algo de la novedad que hace a nuestro tiempo presente y de la cual la crisis de las epistemologías modernas, así como los diversos *giros* (el giro material, el ontológico, entre otros) que se anudan a los grandes problemas que mienta el cambio climático, anuncian. Esto es, que estamos ante la emergencia de un nuevo lenguaje del mundo que fuerza acaso a imaginar a



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

la vez modos renovados de comprender la historia natural de nuestro tiempo, así como a inventar otros modos de oír ese *temblor del sentido* de una naturaleza que hoy ya no se nos da más que como póstuma y sin dioses. Pero, sobre todo, nos interesa volver a este texto para insistir, desde él, en la pregunta que atraviesa este trabajo: ¿no es acaso esa una de las tareas cruciales de la crítica contemporánea, la de re-trazar la relación con ese sentido que se anuncia hoy en un millar de signos desconocidos y para la cual la actividad estructuralista y posestructuralista parece haber llegado a su límite? O, dicho de otro modo, ¿no es ese uno de los retos imaginativos centrales a los que nos exponen los lenguajes del presente, esto es, el de ficcionar otra actividad para hablar de esos signos, para volverlos legibles, escribibles y continuables en suma en esta, la lengua que tenemos?

Para abrir estas preguntas, no hace falta volver a Barthes, aunque tampoco parece necesario abandonarlo. Porque es también él quien, en 1962, es decir, un año antes de este texto, insistía en reponer eso que ya sabemos, pero que casi siempre olvidamos y que hoy adquiere una importancia teórica renovada; esto es, que el signo, todo signo, es un constructo de la imaginación que presupone siempre un modo de “visión” a partir del cual desarrollar, a su vez, un dispositivo de resonancias que permita hacer oír ese temblor del sentido que de otro modo nos sería indiferente (Barthes, 2003, p. 285).

Entonces, antes de abandonar a Barthes para pasar a pensar en los términos de una nueva agenda teórica que se asuma como relevo del llamado “pensamiento francés de la sospecha”, quisiéramos detenernos en estos puntos que, creemos, aun resultan potentes para abrir desde allí las preguntas que nos interesan.

En primera instancia, insistir con él en la relación del signo con la imaginación, con la producción de imágenes, con la “visión”. Es con base en ese presupuesto que Barthes (2003, pp. 287-292) repone una suerte de historia de las conciencias semiológicas distinguiendo, por un lado, la conciencia simbólica que produce una imaginación geológica del signo que lo percibe en su profundidad; por el otro, la paradigmática que despliega una imaginación formal, homológica, que ve el signo en su perspectiva; y, por último, la sintagmática, que lo prevé en su extensión desplegando una imaginación fabricativa que opera por ensamblaje de funciones.

Entonces, hoy, cuando lo que importa ya no parece ser tanto el modo como los humanos damos sentido a la materia, sino la producción de sentido de la materia en sí; es decir, hoy, cuando lo que urge es prestar atención a los signos no humanos y a su producción de sentido, nos preguntamos: ¿cómo imaginamos, cómo vemos hoy esos signos de un lenguaje distinto?, ¿los prevemos en su plasticidad, en su rastro, como fósiles, jeroglíficos? ¿Y cómo pensamos modos de hacerlos resonar en nuestra lengua, de entrar en relación con ellos? ¿Dejamos de interpretarlos en sus funciones para pasar a experimentarlos en sus efectos y afectos? ¿Los volvemos inteligibles en su diferencia o los desarrollamos en su semejanza? ¿Sigue siendo acaso lo inteligible nuestro norte? Y más aún: ¿vale todavía que nos preguntemos por cómo leer, escribir o traducir esos signos materiales sin sacrificar por completo su otredad respecto del lenguaje que hablamos y sin renunciar, tampoco, a la especificidad de los signos con los que podríamos hacerlos resonar?

No quisiéramos resignar lo obtuso de estas preguntas que podrían disolverse plegándonos a dos gestos que insisten en la nueva escena de la teoría y que podríamos resumir, como



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

decíamos al comienzo, bajo el llamado a “abandonar el giro lingüístico” sin más, por un lado, y al de “disolver el dualismo ontológico humano-no humano”, por el otro (Biset y Naranjo, 2022). También en este último caso, la apuesta por un pensar más allá del dualismo ontológico que se condensa en nociones centrales como las de “vitalidad”, “ensamblaje”, “agencia”, “red” o “actantes”, por nombrar solo algunas, diluye cualquier diferencia inequívoca entre lo material, lo humano, lo animal y lo vegetal y, con ello, la posibilidad de interrogar la relación entre signos que podemos suponer heterogéneos.

Subrayemos, una vez más, que los aportes que se derivan de ambos enfoques resultan insoslayables e incluso necesarios para repensar el estatuto de los signos en el presente. Y quizás, a su modo y en la mayoría de las teorías que aquí nos proponemos revisar, marquen también el punto de llegada de estas reflexiones. Si proponemos partir de la pregunta por las diferencias y no de sus resoluciones posibles, es porque solo así entendemos que puede seguir dando que pensar la vieja pregunta de Foucault (2010) por la relación de las palabras y las cosas, esa que Holbraad (2022) reformula recientemente en su artículo titulado “¿Puede hablar la cosa?” y que nosotros podríamos continuar interrogando desplazando los términos de las palabras a los signos y de la cosa a la materia.

Allí donde lo que importa es, creemos, hacer lugar a las preguntas y custodiar lo que ellas abren como desconocido, deberemos evitar un riesgo, al menos, doble: por un lado, el del constataivo un poco ingenuo que, sin embargo, insiste en una cantidad no menor de producciones académicas y teóricas recientes en donde se afirma sin más que esto sucede (es decir, que la materia escribe y que las cosas hablan, aunque no esté del todo claro cómo); y, por el otro, el riesgo ante lo que Holbraad (2022, p. 9) denomina la “censura analítica por simetría”, que anularía la posibilidad de acercarse a algo de la materia que aún percibimos como heterogéneo y a algo de sus signos específicos allí donde estos no coinciden sin más con los de nuestro lenguaje. Para una teoría que parta de la disolución del dualismo ontológico humano-no humano, dirá Holbraad:

No hay “cosa”, salvo en la quimera modernista. Plantear la pregunta —¿Puede hablar la cosa?— es participar de un acto de purificación. Más bien habría que morderse la lengua y preguntar: ¿Puede la cosa —quiero decir ¡la red de actores!— hablar? (Respuesta: sí). (2022, p. 9).

Intentar, en cambio, sostener la pregunta por ese extraño tipo de seres que son los signos, lingüísticos y materiales, y por esa singular actividad a la que nos abocamos quienes trabajamos con la lectura y con la escritura literaria en el actual contexto de emergencia de un “nuevo lenguaje del mundo”, implica —siguiendo el gesto barthesiano— indagar en los modos como se actualiza su imaginación. El desafío principal parece ser el de imaginar operadores teórico-críticos que permitan atender a materialidades con capacidad de agencia, trazando desplazamientos entre disciplinas y asumiendo un compromiso metodológico que evite el antropocentrismo. Frente a los múltiples diagnósticos que señalan los límites del lenguaje y de la actividad (post)estructuralista para hacer resonar esos signos materiales,



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

pareciera ser que la tarea que nos toca es la de imaginar otro trabajo con los signos más allá de esa visión de extensión y perspectiva (cfr. Foucault, 1999) que supo pensar su producción de sentido centrándose en la relación paradigmática signo-signo que trama una superficie de interpretancia infinita y sin afuera (del texto); y más allá, también, de la barra que lo pliega, en su interior, al mundo de la pura convención arbitraria de lo humano. Quizás estemos frente al desafío de una semiología material por inventar, es decir, frente a la necesidad de imaginar nuevas *conciencias semiológicas* para nuestro tiempo.

\*

A partir de lo dicho, quisiéramos indicar algunos lugares en donde despunta una imaginación renovada del signo y otro modo posible de trabajar con ellos; es decir, en donde emergen, en suma, y aunque solo sea de modo muy incipiente, otras conciencias semiológicas, otras imaginaciones del signo. Decimos *renovadas* y no *nuevas* o, peor, *originales*, ya que se trata, en todo caso, de relecturas de tradiciones semióticas cuyos elementos aún resultan potentes para pensar los signos y nuestro trabajo con ellos a la luz de los desafíos del presente.

En primera instancia, quisiéramos destacar el trabajo que realiza Anne Sauvagnargues (2006; 2015; 2022) a partir del pensamiento de Deleuze y Guattari en un intento por proponer lo que podríamos denominar, siguiendo el gesto barthesiano, una conciencia ecológica de los signos que los percibe en su etología y los experimenta en sus afectos y efectos.

Del sostenido trabajo de esta autora en su lectura del pensamiento deleuziano en relación con la literatura y las artes, nos interesa destacar su apuesta por dejar de percibir los signos en su estructura para hacerlos valer, en cambio, por sus efectos pragmáticos. Esta la lleva a desplazar la imaginación formal o funcional de los signos hacia una etología en donde los diversos regímenes de signos valen ya no por lo que simbolizan, sino por el modo singular en que se comportan en un medio o territorio específico. Contra los abordajes “aislacionistas” del lenguaje, su lectura propone pensar, en cambio, que “la lingüística jamás puede ser separada de una pragmática que requiere la consideración de factores no lingüísticos” (Sauvagnargues, 2015, p. 196) y que los elementos del lenguaje dependen de arreglos en los que se combinan segmentos de códigos dispares.

Siguiendo, entonces, el rastro de la filosofía deleuziana que busca articular el pensamiento con la vida a partir de una semiótica ecológica singular signada por las lógicas del encuentro, de la creación y de los efectos materiales, la autora mapea las modulaciones y variaciones de un pensamiento estético que ensaya modos de retorcer “la clausura simbólica de los signos entendida como un sistema cerrado sobre sí” (Sauvagnargues, 2022, p. 150). En este sentido, afirma, tanto su discusión con el formalismo cuanto con la lingüística (cuya pretensión de cientificidad la lleva a postular una gramaticalidad invariable y trascendental) lo llevan a postular “los principios positivos de una semiótica que rechaza la separación artificial que escinde los signos lingüísticos de los otros regímenes de signos” (Sauvagnargues, 2015, p. 196).

Dicha apertura, a su vez, produce un desplazamiento crítico que va del trabajo interpretativo hacia un modelo que busca experimentar los signos por sus efectos y en su



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

transversalidad, según una perspectiva no jerárquica, sino pensada desde una lógica vegetal o rizomática. Como sugiriera en *Deleuze et l'art*:

Deleuze y Guattari solo conciben sistemas abiertos, conectados, no homogéneos, y llaman “rizoma” a tal disposición de conexiones transversales, siguiendo el modelo de la mala hierba, cuyas raíces itinerantes y brotes proliferan sin una raíz dominante. El rizoma toma prestado de la biología este modelo de crecimiento no arborescente o centrado, que favorece la unión de regímenes heterogéneos, el cruce y la iteración sin una unidad dada. En otras palabras, los signos no forman sistemas lingüísticos autónomos y cerrados, sino que todos los sistemas de signos, incluidos los lingüísticos, están abiertos a otras semióticas vitales o políticas, significativas o subjetivas. Deleuze y Guattari, en *Mil Mesetas*, los denominan “regímenes de signos” para evitar precisamente el cierre del sistema de signos: el régimen es un sistema abierto, rizomático, que procede mediante conexiones y asume la heterogeneidad pragmática de una apertura a otras semióticas. El signo se define entonces como un complejo de fuerzas necesariamente híbrido, que organiza códigos diversos, mentales y sociales, lingüísticos y pragmáticos. (Sauvagnargues, 2015, p. 26).

Allí donde los signos dejan de ser concebidos como algo puramente mental (siendo, en cambio, a la vez biológicos y materiales tanto como sociales), sus conexiones cesan también de ser pensadas en términos de transporte de un sentido propio a uno figurado para considerarse desde sus agenciamientos. Los signos pensados como individuaciones singulares emergen de modos que son simbióticos antes que semánticos, según una lógica que no responde a la reproducción como imitación, sino a la del devenir:

Deleuze, a partir de su trabajo en común con Guattari, sustituye la teoría de la semejanza imaginaria y la analogía estructural por una teoría del devenir, devenir-animal, devenir-menor, que permite pensar la expresión en el arte sin abandonar su carga mimética, pero pasando de una imitación centrada en la semejanza a una simbiosis de tipo vital, a una coevolución, o a un devenir no paralelo, expuesto en la captura de la avispa y la orquídea, lo que convierte al arte en una operación vital. Con el concepto de captura, Deleuze pretende liberar tanto al arte como a las ciencias humanas de la teoría de la semejanza imaginaria o de la homología estructural: “la semejanza [imaginaria] y el código [simbólico estructural] tienen al menos en común ser moldes, uno por forma sensible, el otro por estructura inteligible”. “Molde” debe ser entendido aquí en el sentido de representación hilemórfica y abstracta de la forma. Deleuze se despide así al mismo tiempo lo imaginario (y con él, cualquier



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

teoría psicoanalítica que reduzca la obra a la interpretación de su autor o receptor) y lo estructural (y con él, cualquier teoría formalista que reduzca el efecto del arte a su estructura interna). (Sauvagnargues, 2015, p. 136).

Más allá, entonces, de la oposición entre constructivismo o realismo, lo que esta filosofía hace ver es a una “percolación sensorial” en la que se filtran mundos de signos heterogéneos, signos que se detectan (se vuelven perceptibles) por sus efectos sensibles y por las reacciones metabólicas que generan en los cuerpos. Su existencia depende, entonces, de su extrañeza (de su indigeribilidad), ya que el signo es una efracción violenta, una heterogeneidad que nos afecta corporalmente y que nos fuerza a pensar: hace que su inteligibilidad deba construirse:

Con Spinoza, Deleuze desarrolla una nueva concepción del signo como fuerza que afecta, no como significación. El signo ya no es un rasgo psíquico humano ni una configuración inadecuada de la imaginación: es un afecto, el resultado de un encuentro o captura, una composición de relaciones y variaciones de potencia. Esta nueva etología del signo permite una filosofía del arte como señalética material y semiótica. Se trata de transformar el estatuto del signo, pasando de un signo interpretado, imperativo, a un afecto, un signo-imagen, clínico y crítico. El estatuto del signo debe librarse de la interpretación y ser pensado como un encuentro real, como composición de relaciones: la interpretación debe ceder su lugar a la experimentación. Esta es la contribución de Spinoza a la estética de Deleuze. (Sauvagnargues, 2015, p. 71).

Allí, entonces, pensar los signos, responder a su oscura emergencia que nos fuerza a construir una inteligibilidad ante lo desconocido, ya no demandará la tarea de interpretarlos, sino de experimentarlos en su transversalidad, de responder con la lectura a sus efectos y de hacer del pensamiento un acto clínico. De la semántica a la simbiótica, la lectura de Sauvagnargues nos recuerda que no es posible recelar el lenguaje por la vía del referente, sino asumiendo que no hay más que un enjambre de signos que deben ser abordados etológicamente según una ecología semiótica ampliada.

En esta línea *ecológica*, podríamos situar también algunos momentos del libro de Eduardo Kohn, *Cómo piensan los bosques* (2021). Una vez más, siguiendo el gesto barthesiano, podríamos pensar que despunta allí una conciencia ecológica de los signos que los percibe como vivientes, los desarrolla en sus lógicas emergentes y los interpreta en su confusión.

El estudio etnográfico realizado por Kohn en la comunidad de Ávila, Ecuador, lo lleva a discutir los presupuestos ontológicos y epistemológicos de la antropología para abrirla hacia un más allá de lo humano. Para hacerlo, la reflexión en torno a los signos y a la representación ocupa un lugar privilegiado. Con el objetivo, menos de reposicionar lo humano (o de excluirlo) que de abrirlo, su trabajo parte de la hipótesis según la cual “la significación no es



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

territorio exclusivo de los humanos porque nosotros no somos los únicos que interpretamos signos” ni los únicos que representamos. Por el contrario, sugiere, la vida en su totalidad es constitutivamente semiótica, y es este el rasgo que compartimos con el amplio espectro de lo viviente: “Toda vida es semiótica y toda semiosis está viva. De maneras importantes, entonces, la vida y el pensamiento son uno y lo mismo: la vida piensa; los pensamientos están vivos” (Kohn, 2021, p. 23). Esta suerte de pansemiótica ecológica, al tiempo que supone un rasgo central de continuidad entre humanos y no-humanos (todo lo vivo piensa, representa, interpreta y hace, usa y es constituido por signos), supone también una diferencia: no todos los signos son símbolos, ni las representaciones son sinónimo del lenguaje.

Discutiendo otros enfoques que intentaron disolver el dualismo humano/no-humano desde marcos “analíticos de la mezcla” (Kohn, 2021, p. 57) que niegan la pertinencia de pensar las relaciones entre ambos desde la noción de representación por vincularla de manera directa al lenguaje simbólico (es el caso, sugiere, de Deleuze, Bennett, Latour, entre otros), afirma:

Borrar la división entre la mente humana y el resto del mundo o, alternativamente, esmerarse por conseguir alguna combinación simétrica de mente y materia, solo motiva a que esta brecha surja de nuevo en otra parte ... un fundamento primordial para los argumentos que serán desarrollados en este libro, es que la manera más productiva de superar este dualismo no consiste en deshacerse de la representación (y por extensión del telos, la intencionalidad, el “sobre-qué” y la mismidad), ni simplemente en proyectar formas humanas de representación en otra parte, sino en repensar radicalmente qué es lo que entendemos por representación. Para hacer esto, primero necesitamos provincializar el lenguaje. Necesitamos, en palabras de Viveiros de Castro, “descolonizar el pensamiento” para poder ver que el pensamiento no está necesariamente circunscrito por el lenguaje, lo simbólico o lo humano. (Kohn, 2021, p. 57).

Con el objetivo, entonces, de “desfamiliarizar el signo arbitrario” y de desacoplar la relación pensamiento-significación-lenguaje, Kohn recupera una teoría de los signos de raigambre peirciana y no saussureana por ser aquella, según sus términos, “menos humanista” y más “agnóstica” respecto de qué son los signos y de qué tipo de seres los usan (cfr. Kohn, 2021, p. 40). Dicha teoría le permite postular que la diferencia entre los modos de pensamiento y uso de signos entre humanos y no-humanos no supone, sin embargo, una separación radical. Por el contrario, el lenguaje participa de un todo semiótico abierto en el que las diversas modalidades de signos (icónicas, indexicales, simbólicas) se encuentran unidas y responden a una lógica emergente que es jerárquica (no en términos morales, sino formales) y se mueve en una sola dirección. Esto es:



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Así como los índices son el producto de relaciones entre íconos y exhiben propiedades únicas con respecto a estos signos más fundamentales, los símbolos son el producto de relaciones entre índices y tienen sus propiedades únicas. Esta relación también es unidireccional. Los símbolos están contruidos a partir de interacciones complejas y estratificadas entre índices, pero los índices no requieren símbolos...

La semiosis de la vida es icónica e indexical. La referencia simbólica, aquella que hace únicos a los humanos, es una dinámica emergente que está anidada dentro de esta más amplia semiosis de la vida de la que brota y de la que depende. (Kohn, 2021, pp. 73-77).

Si bien, como decíamos, su trabajo se ancla en la disciplina antropológica, para las preguntas en torno al signo que aquí nos interesan y a su potencia para pensar alternativas a la hermenéutica de la sospecha para la crítica literaria, importa destacar el lugar de la imaginación que se pondera en sus páginas como un modo de entrar en sintonía con modalidades semióticas no humanas (que no por eso se conciben como incognoscibles o absolutamente inconmensurables para nosotros). “Adivinar” cómo piensa lo viviente y probar la validez de nuestras suposiciones en los efectos que estos producen en una ecología semiótica más amplia supone, para Kohn, ponderar ya no el valor paradigmático de la diferencia, sino imaginar los signos en su semejanza e indistinción.

No hay aquí, entendemos, una renuncia a la interpretación (palabra que, por lo demás, insiste numerosamente en el texto), sino, quizás, una apuesta por una suerte de hermenéutica de la confusión que parte del presupuesto ya no de la diferencia irreductible, sino de la similitud, de la productividad de una indistinción restringida para pensar los signos no lingüísticos y nuestro modo de entrar en sintonía con ellos.

La semiosis no empieza con el reconocimiento de cualquier similitud o diferencia intrínsecas. Más bien, empieza con no notar la diferencia. Empieza con la indistinción. Por esta razón la iconicidad ocupa un espacio bien al margen de la semiosis (pues no hay nada semiótico en jamás notar ninguna cosa). Marca el comienzo y el final del pensamiento. Con los íconos ya no se producen nuevos interpretantes ... con los íconos el pensamiento descansa. Entender algo, por más provisoria que sea esa comprensión, implica un ícono. Implica un pensamiento que es como su objeto. Implica una imagen que es una semejanza de ese objeto. Por esta razón toda semiosis se apoya finalmente en la transformación de signos más complejos en íconos. (Kohn, 2021, pp. 71-72).

La productividad de los aportes de una teoría como la de Kohn para repensar los modos y eficacia de la crítica literaria se exhibe, entre otras cosas, en la pluralidad de preguntas y vías



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

de indagación que podrían derivarse de ella. En un artículo de reciente publicación, titulado “Volver a signos y formas: de ficción, antropología y literatura”, Andrea Torres Perdigón recupera su propuesta para pensar, por caso, “en qué medida las ficciones literarias producidas a través del lenguaje simbólico podrían tener una dimensión icónica o indicial” y sopesar hasta qué punto “la ficción literaria podría ser también una herramienta para ampliar nuestra idea de representación (humana y no humana)” (2022, pp. 24-25). A los fines de este trabajo, quisiéramos quedarnos, en cambio, con la potencia que tiene la semejanza para conmover la imaginación del signo ante los desafíos del presente. Si, como sugería Barthes, no hay signos sin imaginación y repensar la tarea con ellos supone siempre relanzar el reto imaginativo, podemos pensar que quizás un modo de hacerlo hoy sea invirtiendo los términos con que el propio Barthes supo ponderar la importancia del paradigma en la actividad estructuralista, para decir, en cambio, que es necesario que los signos se distingan un poco para que la semejanza que los acerca tenga la evidencia de un resplandor.

\*

Abriamos este trabajo intentando dar cuenta de la insistencia de un diagnóstico en torno a la crítica y su potencia, anudado a los desafíos políticos y epistemológicos que mienta — dicho rápidamente— el cambio climático. La puesta en cuestión de la eficacia de la hermenéutica de la sospecha fue el tópico que elegimos para pensar el lugar de la crítica literaria al interior de un debate en donde los alcances del “giro lingüístico” aparecían cuestionados por diversas producciones provenientes del —lo que también rápidamente podríamos llamar— giro material u ontológico, que veían en él rasgos insalvables de antropocentrismo, subjetivismo, textualismo y constructivismo.

A partir de la pregunta por el signo, buscamos sondear una vía de indagación desde donde sortear la oposición dicotómica que obliga a, o bien optar por una pregunta por lo existente, o bien a indagar en los modos en que hablamos de ello. Tanto con Kohn como con Sauvagnargues intentamos mostrar cómo la relación entre existencia y semiótica es inseparable y cómo el lenguaje, desde viejas tradiciones ahora actualizadas por lecturas renovadas, aún permite pensar en términos de una percolación de regímenes de signos diversos que objetan la idea de clausura simbólica.

No quisiéramos cerrar estas páginas sin recuperar algunas de las importantes ideas en torno a estos problemas que aporta el trabajo de Patrice Maniglier, “L’ambassade des signes. Essai de métaphysique diplomatique” (2017). En primera instancia, nos interesa destacar su gesto de lectura; gesto que se pretende menos conservador que crítico o, en todo caso, que se niega a plegarse sin más a la novedad de una agenda teórica que buscaría hacer *tabula rasa* con las tradiciones precedentes para revisar y visitar textos que aún resultan potentes para pensar el presente. Al hacerlo, lo primero que señala es que lo que aprendimos por la tradición estructuralista inspirada en Saussure es, justamente, que no hay una tal división entre ser y decir, que el signo es una singularidad ontológica y que existir es hacer signos.

Sin embargo, a la luz de los giros que marcan los “desvíos” de la teoría contemporánea “hacia el materialismo o la vida”, esta evidencia se nos ha vuelto cada vez más opaca:



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Del signo al ser, sin embargo, el camino no es evidente. Este giro, de hecho, a menudo se justifica en contraposición al “giro lingüístico” (esto es especialmente claro en las orientaciones que he llamado, en otros lugares, neodogmáticas, como las de Alain Badiou o Quentin Meillassoux): mientras que este último se propuso dejar de intentar decir lo que es para reflexionar sobre las formas en que hablamos de ello (prolongando el gesto kantiano al lenguaje), el giro ontológico hará más bien lo contrario, descalificando nociones como las de “representación”, “lenguaje”, “cultura” y, por supuesto, “signo”. Su lema sería: “¡Ya basta de hablar de las maneras de hablar, hablemos de las cosas mismas!”. (Maniglier, 2017, p. 7).

De algún modo, este trabajo buscó sostener que partir de una ecología de los signos podría ayudarnos a salir de este dilema que parece reenviarnos a la obsesión por la referencia, como si la materia o la vida estuvieran fuera del signo y debiéramos buscarla en una dirección postsemiótica. Decir que ser y signo coinciden quizás otorgue otro punto de partida sin que esto implique reducir todo al lenguaje:

Sostener que el Ser se dice no es sostener que el Ser es *solo* lo que decimos de él. Es rechazar la disyunción que postula, de un lado, un ser mudo, absolutamente retirado e indiferente, y del otro, un sujeto charlatán que no deja de proyectar significados sobre un mundo con los ojos vaciados. El fantasma del Ser mudo es el fantasma modernista por excelencia, ese que el existencialismo no hará más que popularizar y llevar al extremo, haciendo recaer en el sujeto toda la inmensa responsabilidad del sentido. ¡Como si el sentido fuera necesariamente un efecto subjetivo! ¡Como si no fuera el efecto de un juego de signos que nos atraviesa y nos constituye! (Maniglier, 2017, p. 24).

Proponer una continuidad semiótica (como desvío al dualismo ontológico) tampoco supondría dejar de concebir la singularidad del lenguaje humano en su diferencia. Siguiendo a Barthes, podríamos decir que es nuestro medio específico para imaginar modos de visión de los signos y de responder a su *temblor del sentido*. Maniglier lo dice también, a su manera, cuando afirma que el lenguaje es una de las dimensiones de la figuración en general: “Aprender una lengua siempre es adquirir la capacidad de captar formas emergentes. Hablar no es calcular, como quieren los cognitivistas de inspiración chomskyana; tampoco es comprender, como quiere la tradición hermenéutica; hablar es percibir” (2017, p. 5).

Esta cita nos renvía una vez más a la pregunta por la hermenéutica y por la interpretación. Así como Maniglier comenzaba su texto diciendo que considera que el signo ha sido objeto de toda suerte de olvidos, desconocimientos y desprecios en la teoría contemporánea, otro



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

tanto podríamos decir de estas dos nociones. Sin entrar en consideraciones que ameritarían un estudio aparte, digamos al menos que no es tan simple asociar, por caso, el desplazamiento de la interpretación a la experimentación por la vía de Deleuze y Sauvagnargues, o el de la sospecha a la confusión por vía de Kohn, con una crítica a la “hermenéutica a la sospecha” en su totalidad. Y esto no solo porque la influencia de Nietzsche, por ejemplo, en Deleuze sería innegable, sino sobre todo porque ya en el pensador alemán se iniciaba la tradición de un pensamiento ontológico no idealista que se negó a separar *ser* de *significar* y de la cual al menos cierto estructuralismo y posestructuralismo francés también fueron herederos:

La misma se niega a ver el ser como algo que el pensamiento debe representar (y esta es la suposición que se encuentra en las corrientes contemporáneas de regreso al “realismo”), y propone, a la vez, reintroducir los dispositivos de “representación” en el ser mismo ... tanto como redefinirlos como extensiones del propio ser que por lo tanto “se expresa” a través de ellos ... Cuando Nietzsche decía “solo hay interpretaciones”, no quería decir que nada existe, ¡sino que existir es interpretar! (Maniglier, 2017, p. 24).

## Referencias bibliográficas

- Anker, E. y Felski, R. (2017). *Critique and Postcritique*. Durham: Duke University Press.
- Barthes, R. (2003a). La actividad estructuralista. En Autor, *Ensayos críticos* (pp. 293-302). Buenos Aires: Seix Barral.
- Barthes, R. (2003b). La imaginación del signo. En Autor, *Ensayos críticos* (pp. 285-292). Buenos Aires: Seix Barral.
- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Biset, E. (2022). Escena posttextual de la teoría. *Chuy. Revista de estudios literarios*, 9(12), 124-150.
- Biset, E. y Naranjo Noreña, I. (2022). Arqueologías políticas del futuro: de la Aceleración al Antropoceno. *Mediações*, 27(1), 1-22.
- Foucault, M. (1999). *Marx, Nietzsche, Freud*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Holbraad, M. (2022). ¿Puede hablar la cosa? Recuperado de <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/articulos/arqueologias-del-futuro/>
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Buenos Aires: Hekht.
- Latour, (2003). ¿Por qué la crítica se ha quedado sin fuerzas? Recuperado de <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/articulos/arqueologias-del-futuro/>
- Maniglier, P. (2017). L’ambassade des signes. Essai de métaphysique diplomatique. *Actes Sémiotiques*, (120). Recuperado de <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5872>



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

- Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sauvagnargues, A. (2015). *Deleuze et l'art*. París: Presses Universitaires de France.
- Sauvagnargues, A. (2022). *Una ecología de los signos*. Santiago de Chile: Pólvora editora.
- Torres Perdigón, A. (2022). Volver a signos y formas: de ficción, antropología y literatura. *Culture Machine*, (21), 1-29.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional