

REFRACCIÓN

LINGÜÍSTICA MATERIALISTA
REVISTA SOBRE

Lenin, Saussure y la teoría de los jeroglíficos¹

Patrick Sériot

Universidades de Lausana y San Petersburgo

Introducción

La recepción positiva de Saussure es bien conocida, ella está en el fundamento de los manuales de lingüística general de la mayor parte de los países. Curiosamente, se presta mucha menos atención a su recepción negativa, si no para arrojarlo al infierno de los errores por ser tan irrelevante como la historia del flogisto para la química o los espíritus animales para la medicina².

Sin embargo, me parece que hay algo mejor para hacer que quedarse en la ignorancia voluntaria en esta área y que un estudio cuidadoso sobre esta recepción negativa podría alumbrar ciertos aspectos de la teoría y la práctica saussureanas.

¹ Texto publicado originalmente en francés en *History and Philosophy of the Language Sciences*. [18/05/2018]. Traducción al español a cargo de Carolina Casali, CEA-FCS, UNC (Argentina) carolina_casali@yahoo.com.ar

² Generalmente, se cita la revisión de Schuchardt (1917), quien critica a Saussure por una concepción abstracta de la lengua y le opone una concepción en términos de conjunto de *hechos individuales*; o la de Meillet (1916), quien, aunque critica también su abstracción, por el contrario, le opone una concepción de la lengua como un hecho primordialmente *social*.

Así, ocurre con una acusación que, en la URSS durante las décadas de 1920-30-40, valía como anatema: Saussure sería el promotor de la “teoría de los jeroglíficos en lingüística”, tema extremadamente mal documentado en la literatura lingüística de Occidente. Ahora bien, desde mi perspectiva, esta acusación instala un problema epistemológico básico.

¿Qué es la teoría de los jeroglíficos en lingüística? ¿Cuál es el sentido de ese anatema? Qué nos puede enseñar: en primer lugar, sobre Saussure; en segundo lugar, sobre sus detractores.

La asociación inédita de Saussure a los jeroglíficos es un testimonio tanto del medio cultural e intelectual soviético de la época como político-ideológico. El tema más general de *la reflexión sobre el lenguaje y el signo en Rusia* plantea, a su vez, una comparación en el espacio y el tiempo: ¿la vida intelectual en Rusia es parte de la “tradición occidental”? Si es así, por qué suele ser de esta tradición si es no, cuál es su especificidad. Por otra parte, son numerosos los paralelismos con otra época donde se ha indagado sobre la naturaleza y el origen del lenguaje, a saber: los siglos XVII y XVIII europeos; por lo tanto, se impone hacer una comparación.

De esta vasta serie de preguntas, no trataremos aquí más que una ínfima parte: la interpretación de la lingüística saussureana como una “teoría de los jeroglíficos” en URSS hasta la extinción progresiva de la era estalinista (mediados de los años 1950).

Para ello, en un primer momento, se deberá trazar las etapas terminológicas y conceptuales de la interpretación de jeroglíficos egipcios; luego, explorar el contexto ideológico y filosófico del empleo metafórico de ese término en el marxismo soviético; por último, examinar los argumentos de la crítica soviética de Saussure a través de la noción de jeroglífico. La semiótica y la filosofía del lenguaje, quizás, puedan arrojar una nueva luz al respecto.

1. ¿Signo de una cosa, signo de una idea o signo de una palabra?

No se trata aquí de definir qué es un jeroglífico (innumerables manuales responden perfectamente a esta pregunta, por ejemplo, Collier & Manley, 1998), sino de reconstruir el uso argumentativo que se ha hecho en el curso de la historia de las controversias sobre el signo en la cultura europea, en sus incesantes desplazamientos metafóricos. A través de la extrema polisemia de la palabra jeroglífico, la dispersión de interpretaciones gira entonces alrededor del par transparencia/opacidad del signo.

Los sentidos que toman las especulaciones sobre los jeroglíficos egipcios, después de que las claves de lectura se fueran perdiendo hacia el siglo IV de nuestra era, pueden reagruparse en ciertos temas. Así, un jeroglífico evoca:

- 1) aquello que es difícil de comprender pero que uno puede esperar descifrar un día;
- 2) aquello que tiene un sentido oculto reservado a los iniciados, pero por lo tanto descifrable;

- 3) aquello que no tiene ningún sentido (no pierda su tiempo en intentar comprender alguna cosa);
- 4) aquello que engaña a sabiendas;
- 5) aquello que, en su extrema oscuridad aparente, permite acceder a un sentido superior, indecible en una lengua humana.

En resumen, o bien el signo *oculta* o bien *revela*.

1.1. *El mundo del silencio*

Cualesquiera sean los matices de esta vasta especulación teórica, antes del descubrimiento de Champollion (1822-24), la actitud general es que los jeroglíficos no representan las palabras de una lengua natural, sino *cosas* o bien *ideas*. En el triángulo clásico palabra/concepto/cosa, es el primero de los términos el que es borrado. La escritura jeroglífica es vista, así, como una pasigrafía –sistema de notación universal totalmente desconectado de una lengua particular–. Esta pasigrafía puede ser ligada a la noción de pictograma (representación de las cosas concretas por un dibujo esquemático simplificado) o bien de ideograma (símbolo que representa una idea abstracta).

El debate cratiliano *physei/thesei* que anteriormente se pensaba cerrado por Aristóteles en favor de la arbitrariedad, es desplazado y se disuelve en la ideografía, más allá de las lenguas orales. Se pueden señalar varias razones ligadas a este giro de la problemática hacia el siglo XVI.

Con el descubrimiento de las culturas extraeuropeas, la pérdida de la hegemonía del latín como lengua de comunicación universal, el aumento de los nacionalismos, el impacto de la *questione della lingua* con Dante, como el de la Reforma protestante, en la reflexión en torno del lenguaje y de las lenguas; todo ello provoca, de modo contradictorio y simultáneo, una euforia y una desconfianza hacia las palabras, haciéndolas responsables de los defectos de la filosofía y de la teología. Algunos se aferran a la idea de que la verdad solo puede ser expresada por emblemas, divisas, símbolos y sellos (Foucault, 1966; Dubois, 1970; Eco, 1984; Demonet, 1992; Albright, 2000; Millet, 2012).

Ya el antirracionalismo de la Antigüedad tardía sostenía que lo incomprendible devine fuente oculta de sabiduría superior: lo opaco dice más que lo transparente, pero esa sabiduría superior está reservada solo a los iniciados: lo esotérico es magnificado en detrimento de lo exotérico. Para Plotino (205-270), los jeroglíficos expresan bajo la forma de imagen una sabiduría no reductible a un saber proposicional, saber “no dibujado, sino real”. Él escribió que “los sabios de Egipto [...] para designar las cosas con sabiduría, no usaban letras dibujadas –que se desarrollan en discursos y en proposiciones y que representan sonidos y hablas–; ellos representaban imágenes (*agalmata*) cada una de las cuales está ligada a una cosa distinta [...]; cada signo grabado es entonces una ciencia, una sabiduría, una cosa real asentada de un solo golpe”. (*Enéadas*, V, 8, 5-6 citado por Eco, 1994, p. 170; ver igualmente Thouard, 2009). La paradoja es que las imágenes que parecen

presentar cosas de modo perfectamente transparentes reenvían de hecho a ideas abstractas; dicho de otro modo, más opaco es un signo, más cargado de significación está: los signos de las cosas dicen más que los signos de las palabras.

El renacimiento neoplatónico del siglo XV en la obra de un Marsilio Ficino (1433-1499) está fascinado por la visión hermética de una escritura sagrada en el Egipto de los faraones, capaz de expresar la naturaleza insondable del mundo divino. El carácter oscuro de los jeroglíficos atraía a quienes consideraban que el pensamiento no discursivo es superior al lenguaje humano, pensamiento sin palabras, hecho de imágenes silenciosas, transmisión de una realidad superior a aquella accesible directamente a los sentidos. Este ideal de la lengua sin palabras será un mito tenaz en las especulaciones sobre el lenguaje hasta hoy, y hasta la lingüística marrista en URSS (ver *infra*).

La fascinación y la malinterpretación de los jeroglíficos entre los siglos XVI y XVIII no puede comprenderse sino en el contexto de la preocupación central de aquella época: la crisis de representación de la Palabra divina, o la pérdida de confianza en el poder de que las palabras representan a las cosas. El ideal de visión directa viene entonces a socorrer esa inquietud: el dibujo sigue un camino más corto que la escritura fonográfica, pero él está al mismo tiempo más abierto a la interpretación, puesto que toda cosa puede ser representada en otra: *todo es un signo*.

Esta es una concepción semiótica alegórica que se pone en marcha así: en el siglo XVI, el mundo creado por Dios se presenta como un conjunto de signos a interpretar: los referentes son ellos mismos signos. Todo es signo que espera ser descifrado, esta es la doctrina de la *escritura de Dios*. Pero esa desconfianza hacia las palabras es acompañada con una confianza inveterada en la posibilidad de alcanzar una verdad superior, indecible con las palabras de las lenguas humanas. Aquí, la lengua de imágenes no es una representación directa de las cosas, sino un conjunto de símbolos de lo inefable. Y puesto que la oscuridad abre la vía a múltiples interpretaciones, ella permite el acceso a un mundo inaccesible a las palabras de la lengua: el signo dice más que el referente.

Francis Bacon (1561-1626), por su parte, había comparado los jeroglíficos con gestos: son signos que, como estos, designan directamente las cosas puesto que presentan *similitud* con estas. Son, de algún modo, el reemplazo (Bacon 1605 [1991: 180-181], citado en Thouard, 2009, p. 413). Es allí que aparece el ideal de un lenguaje motivado, que no tendría el carácter abstracto de un sistema de signos convencionales.

Se observa así un acercamiento doble, contradictorio y paradójico, sobre los jeroglíficos. Es un sistema de signos transparentes, que denotan directamente a su referente; pero, al mismo tiempo, es su opacidad la que permite entrever una realidad superior, inaccesible a las palabras de las lenguas humanas. De este modo, es porque el signo *oculta* que de hecho *revela*.

Por ejemplo, según *Hieroglyphica* de Horapolo, texto griego traducido al latín en 1514, los egipcios significan la edad representando metafóricamente el Sol y la Luna, o el mes mediante una palma. Esta obra abre una larga tradición de interpretación puramente ideográfica, o simbolista, de los jeroglíficos. A veces, se encuentra la lista de valores polisémicos de la misma imagen: por ejemplo, el buitre *significa* la madre, el hecho de ver, el final de una cosa, el conocimiento del futuro, el año, el cielo, la misericordia, Minerva, Juno, o dos dracmas. Pero la lista de las interpretaciones simbólicas nunca está cerrada.

Son *símbolos*, y por lo tanto expresiones que reenvían a un contenido oculto, desconocido, multívoco y rico en misterios. Para el jesuita alemán A. Kircher (1602-1680) el jeroglífico, en otras palabras “el símbolo es una *marca significativa* de algún misterio más oculto, es decir que la naturaleza del símbolo es conducir nuestro espíritu, gracias a alguna similitud, a la comprensión de alguna cosa muy diferente de aquello que nos es ofrecido por los sentidos exteriores; y cuya propiedad es la de ocultarse o disimularse bajo el velo de una expresión oscura [...]. No está formado de palabras, sino se expresa solamente a través de las marcas, de caracteres, de figuras” (Kircher, 1650, *Obeliscus Pamphilius II*, 5: 114-120, citado en Eco, 1994, p. 180).

La interpretación puramente icónica, pictográfica, de los jeroglíficos (un signo denotando estrictamente al objeto al que corresponde) parece extremadamente marginal en el Renacimiento. Hay, de hecho, una ecuación paradójica, a primera vista un oxímoron, entre iconicidad y sacralidad. Para Kircher, el jeroglífico toma toda su fuerza alegórica y metafórica de su rol como revelador de un saber oculto: dibujando un escarabajo, los escribas no veían el insecto, sino el Sol, y no el sol material que ilumina el mundo sensible, sino el Sol arquetipo del mundo inteligible (v. Eco, 1994, p. 180 sqq.). De la relación de la motivación entre el dibujo y la cosa se pasa a una relación de interpretación alegórica entre el signo y la idea.

Pero esa misma desconfianza hacia las palabras puede a la inversa interpretar a los jeroglíficos de manera transparente, tomándolos sin embargo de modo ideográfico. Así, el artículo “jeroglíficos” de la *Enciclopedia* de Diderot y d’Alembert (publicada entre 1751 y 1780), firmado por Jaucourt, propone una traducción inmediata y unívoca de una serie de jeroglíficos en lengua natural (el francés):

“... la famosa inscripción en el templo de Minerva en Sais, del cual se ha hablado tanto en la antigüedad. Un niño, un viejo, un halcón, un pez, un caballito de mar, sirven para expresar esa sentencia moral: ‘Todo quien entra en el mundo y quien sale, sabe que los dioses odian la imprudencia’. Ese *jeroglífico* estaba en el vestíbulo de un templo público; todo el mundo lo leía y lo entendía perfectamente.”

El texto emblemático de la investigación de desciframiento de los jeroglíficos egipcios³ es sin duda la traducción francesa de un capítulo de la obra del obispo anglicano William Warburton (1698-1779) *La legación divina de Moisés* [en inglés: *The divine legation of Moses*], bajo el título *Ensayo sobre los jeroglíficos de los egipcios (1744)* [en francés: *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*]. A diferencia de la perspectiva esotérica de Kircher, Warbuton, en una perspectiva de evolución teleológica por estado de simplificación progresiva, ubica a los sistemas gráficos después de los pictográficos (que representan cosas), pasando por los jeroglíficos (que representan cualidades y pasiones), hasta los ideogramas, representaciones abstractas y arbitrarias de ideas. Aquí, los jeroglíficos son relegados a una etapa inferior a la ideográfica, siendo la última la notación alfabética, signo de sonidos y ya no signo de cosas o de ideas.

Notamos que esa noción de “progreso” es reciente. Los escribas egipcios juzgaban perfectas sus propias escrituras. Ellas se prestaban a juegos de palabras y a lecturas secretas. El alfabeto no podía ofrecerles esa posibilidad. Debía parecerles pobre, indigno de notar sus lenguas en este, puesto que era no icónico. A la inversa, los autores judíos y luego los musulmanes consideraban a los jeroglíficos egipcios como una manifestación de idolatría (ver Assmann, 2001)

1.2. “...Imperfectas, tal como varias”⁴

Pero la desconfianza hacia las palabras de las lenguas humanas, correlativa a la punición de Babel (*confusio linguarum*), tiene una consecuencia inmediata: la idea que una notación de las ideas, o comunicación no verbal, puede redimir el castigo. Es el proyecto de un *lenguaje universal* de ideas, una ideografía independiente de la necesaria imperfección de las lenguas múltiples.

En los siglos XVII y XVIII, ese lenguaje universal, independiente de toda lengua natural, parece ya existir, y suscita el maravillado interés de los eruditos occidentales: se trata de la escritura china, recientemente descubierta, e inmediatamente calificada de jeroglífico. Aún allí, es una interpretación ideográfica que domina, obsesión de la época: los caracteres chinos, supuestamente, no transcriben una lengua particular y pueden ser utilizados entonces como base de un lenguaje filosófico universal, a construir o emplear directamente (ver David, 1965, Alleton, 1994). Pero la tentación ideográfica va aún más lejos en el asunto chino: la escritura no es una notación gráfica de una lengua preexistente, sino una lengua en sí misma, de la cual la oralidad es solo la “pronunciación”. Lengua visual y no oral, los “jeroglíficos” chinos, aunque no icónicos, se supone que transmiten las ideas de la vista a la mente, de modo que toda persona puede leer sus caracteres en su propia lengua, por más alejada que esté del chino oral (ver Fabre, 2015; O’Neil, 2016). Esto

³ Este inspirará una larga discusión en la época post-estructuralista en Francia, ver Derrida, 1977 y Tort 1977, 1981, 1988.

⁴ Stéphane Mallarmé : *Crise de vers*, 1897.

trae la idea de que la escritura (transparente) tiene una existencia anterior al oral (opaco)⁵, una teoría que reaparece, una vez más, en la lingüística marrista en la URSS. Se debió esperar a 1838 para que el orientalista Pierre Étienne Du Ponceau, emigrado a los Estados Unidos, ponga fin a esa interpretación ideográfica de la escritura china, demostrando su principio lexicográfico (los caracteres son signos de palabras).

La desconfianza hacia las palabras se va a extender hacia todas las notaciones gráficas existentes, comprendiendo también el alfabeto. Wilkins en su *Ensayo hacia un Carácter Real* (1668) [en inglés: *Essay Toward a Real Character*] trata de combatir “la estafa de las palabras” en su relación convencional con las cosas. Su proyecto consiste en reconstruir el lenguaje *ex nihilo, a partir de un sistema de signos no alfabético*: “Un Carácter Real universal que no debe significar palabras, sino cosas y nociones, y por lo tanto puede ser legible por cualquier Nación en su propia Lengua; que es el diseño principal de este Tratado” (citado por Clauss, 1982, p. 536).

El siglo XVIII ve así una tensión extrema en la controversia sobre la confianza que se debe tener a las palabras de las lenguas naturales para acceder al conocimiento de las cosas. Encontramos la mayor refutación satírica en Jonathan Swift (1767-1745). Gulliver visita la Academia de Lagado y encuentra a filósofos sabios que han encontrado el modo más expeditivo para deshacerse del obstáculo que representan las palabras: *hablar con las cosas sin utilizar las palabras*.

“[...] un plan para abolir por completo todas las palabras; [...] se ideó que, siendo las palabras simplemente los nombres de las cosas, sería más conveniente que cada persona llevase consigo todas aquellas cosas de que fuese necesario hablar en el asunto especial sobre que había de discurrir.[...] Otra ventaja que se buscaba con este invento era que sirviese como lengua universal para todas las naciones civilizadas, cuyos muebles y útiles son, por regla general, iguales o tan parecidos, que puede comprenderse fácilmente cuál es su destino.” (*Los viajes de Gulliver*: Parte III, capítulo 5)

Cuando Champollion publicó su clave para descifrar los jeroglíficos (*Precisiones acerca del sistema jeroglífico de los antiguos egipcios*, 1824), todo un universo de construcciones intelectuales míticas se derrumbó con el abandono de la interpretación ideográfica: los jeroglíficos egipcios son una lexigrafía o logografía, signos no de cosas o ideas sino de palabras, notadas mediante un sistema bastante incómodo de acertijos a partir de consonantes o grupos de consonantes, y determinantes que indican a qué categoría semántica pertenece la palabra en una serie homofónica. Los jeroglíficos egipcios no denotan un referente (el dibujo del sol para el sol),

⁵ Esta teoría vuelve a aparecer en el siglo XX, por ejemplo, en van Ginneken (1877-1945), para quien el lenguaje de gestos y las notaciones escritas preceden a la oralidad. Asimismo, atribuye el origen de los jeroglíficos a una transcripción gráfica de gestos, considerados como universales y por lo tanto independientes de toda lengua humana. Cf. van Ginneken, 1939, p. 142 sqq. La similitud con la teoría marrista de la lengua primordial de gestos es sorprendente, ver Sériot, 2005, igualmente ligado al tema de la lengua sin palabras.

sino se refieren al significante de un significado (el signo "sol", un punto en el medio de un círculo, es la primera sílaba de cualquier palabra que comience por *râ* o *ré*).

Asimismo, en 1838 Du Ponceau tira por tierra la idea de que los caracteres chinos serían un lenguaje filosófico universal: “[que] un sistema ideográfico de escritura es una criatura de la imaginación, y eso no puede existir” (Du Ponceau, *Dissertation*, xxiv. [citado en O’Neil: *Introd*, s.p.]).

Resta a evocar un último uso metafórico, aún marginal, del término jeroglífico, aquel de opacidad absoluta y definitiva: una escritura incomprensible, garabatos o patas de mosca. Aquí el jeroglífico ya no es un signo de algo, sino puro obstáculo, un callejón sin salida, la opacidad no tiene nada más que revelar.

“Esta [...] carta tiene un (defecto) que me costó mucho corregir; es una escritura difícil de descifrar [...] ya no es escritura [...] son jeroglíficos”. Ch. De Sévigné, en Mme de Sévigné, 1184, 12 de junio de 1689, citado en el *Dictionnaire Robert*, vols. 9.

Sin embargo, este uso marginal es el que, en lo sucesivo, sostendrá la renovación de la metáfora del jeroglífico.

2. ¿Signo o reflejo?

Una vez salida del mundo maravilloso para entrar en este desencantado, la metáfora del jeroglífico se verá arrastrada, desde la segunda mitad del siglo XIX, al torbellino de otra polémica, la cual implica la teoría del conocimiento ligada a aquella de la acción revolucionaria.

2.1. Jeroglífico y fetichismo

El texto de base para el nuevo uso de la palabra jeroglífico es el libro I del *Capital* de K. Marx (1867), que aborda el *fetichismo* de la mercancía, denunciando la *ilusión* y proponiendo *develar* su *secreto*: en el mercado capitalista el intercambio social de diferentes trabajos es ocultado por la compra de mercancías por medio del dinero.

“Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo que es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues

es evidente que el concebir los objetos útiles como valores es obra social suya, ni más ni menos que el lenguaje”⁶.

En este texto fundador, la mercancía es una abstracción, signo opaco, simple forma privada de contenido: el valor de uso se reduce al valor de cambio. Pero lo importante aquí es que el término “jeroglífico” es empleado en un sentido de solo signo, privado de realidad, puro impasse, obstáculo frente al acceso a la realidad: el signo está cosificado, toma el lugar de lo real. De pasaje, devine barrera.

2.2. El jeroglífico, ¿obstáculo o única vía de acceso al conocimiento?

En el desconcierto causado por el fracaso de la Revolución de 1905 en Rusia, entre los marxistas aparecen varias tendencias “revisionistas”, algunas de las cuales cuestionan la oposición entre materialismo e idealismo. En 1909 Lenin, bajo el seudónimo de V. Il'jin, escribe *Materialismo y empiriocriticismo* (de ahora en adelante *M&E*), un trabajo sobre la teoría del conocimiento, destinado a contrarrestar los argumentos de los revisionistas (Bogdanov, Bazarov, etc.) que se basan en las teorías de Mach (ver Kelly, 1981).

Su aparente adversario es precisamente la teoría empiriocrítica del físico austríaco Ernst Mach (1838-1916), una especie de empirismo radical, según el cual todo conocimiento, incluido el científico, solo puede provenir de los datos sensibles de la experiencia, es decir de *sensaciones* [*Empfindung*, en ruso: *oščuščenie*] (Mach, 1886). El término sensación probablemente no debería tomarse en un sentido estrecho, fisiológico, sino que el punto aquí es que esta teoría del conocimiento se basa en el principio de “ningún objeto sin sujeto”. En otras palabras, no tiene sentido imaginar lo que podría ser la realidad “en-sí”, por fuera de un proceso de conocimiento realizado por parte de un sujeto. El empiriocriticismo es una interpretación convencionalista de la ciencia: el monismo sujeto/objeto suprime la oposición entre lo físico y lo psíquico. Parece que Mach no habla de la inexistencia ontológica de los objetos en el mundo, sino de su posibilidad de conocimiento solo a través de nuestras sensaciones, idea que luego será la base del neopositivismo⁷.

⁶ “Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist. Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine *gesellschaftliche Hieroglyphe*. Später suchen die Menschen den Sinn der *Hieroglyphe* zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eignen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache” [subrayado por el autor, P.S.]

⁷ “Si fuésemos ciegos, no existiría la astronomía” (conocimiento), lo cual no es equivalente a “si fuésemos ciegos, no existiría el espacio sideral” (existencia).

Mach, físico y filósofo, anticipa las epistemologías constructivistas: su aproximación al conocimiento se basa en la idea de que nuestra imagen de la realidad, o las nociones que estructuran esta imagen, son producto de la mente humana en interacción con esta realidad, y no *el reflejo* exacto de la realidad misma. Se trata de una teoría fenomenalista según la cual el conocimiento de los fenómenos resulta de una construcción realizada por el sujeto, mientras que la “cosa-en-sí” permanecerá para siempre incognoscible. Por tanto, el conocimiento ya no puede ser considerado como la búsqueda de la representación icónica, imitativa, especular de una realidad ontológica, preexistente como tal.

Pero son los partidarios rusos de Mach, Plejánov en particular⁸, a quienes Lenin acusa de promover, mientras afirman ser marxista, una teoría según la cual “las sensaciones y representaciones del hombre no son copias de cosas y de los procesos reales de la naturaleza, imágenes [*izobraženija*], sino signos, símbolos, jeroglíficos convencionales. [...] Engels no habla de símbolos ni de jeroglíficos, sino de copias, de instantáneas [*snimki*], de imágenes, de reflejos en espejo de las cosas”. (Lenin, 1909, parte IV, capítulo 6).

Esta teoría del reflejo recuerda a las discusiones escolásticas medievales sobre la posibilidad de *hablar de cosas inexistentes*, de quimeras, como el unicornio. En 1933, la primera edición de la *Gran enciclopedia soviética* precisa que

“En su crítica de la teoría de los jeroglíficos, Lenin muestra que esta induce una desconfianza hacia la sensibilidad [*čuvstvennost'*], hacia el conocimiento, que esta separa el conocimiento del mundo objetivo, que cuestiona la existencia de objetos externos, porque los símbolos -o jeroglíficos- se pueden aplicar perfectamente a objetos imaginarios. Lenin llama a esta teoría un 'materialismo jeroglífico, o simbólico, o semi-materialismo', muestra que socava los principios básicos del materialismo, en la medida en que no se espera del jeroglífico ninguna semejanza con aquello de lo que es signo. [...] Que es una concesión al kantismo y que, por tanto, debe ser desafiada por el materialismo dialéctico”. (BSE, t. 27, 1933, art. “Teoría de los jeroglíficos”)

Vemos así la gran oposición que se establece entre signo-jeroglífico y reflejo-copia, la cual atravesará la recepción de Saussure en la URSS en los años 1920-1940. El antikantismo está en el centro de la polémica semiótica: la afirmación sobre la imposibilidad de conocer la cosa-en-sí es asimilada por Lenin al *agnosticismo* y al *subjetivismo*, síntomas del rechazo de la ideología

⁸ En 1892 apareció en Ginebra la primera edición rusa de la obra de Engels *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [en español: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*], traducida, prologada y comentada por G. Plekhanov. En esta expone su teoría materialista del conocimiento: “Nuestras sensaciones son una suerte de jeroglíficos, que traen a nuestro conocimiento lo que está sucediendo en la realidad. Estos jeroglíficos no se parecen a los hechos que nos informan. Pero nos informan con perfecta fidelidad tanto de los hechos como, y esto es lo principal, de las relaciones que existen entre ellos” (G. Plekhanov, *Œuvres philosophiques*, t.1, Moscú, 1961, p. 492).

burguesa reaccionaria a transformar el mundo. Para él, el agnosticismo no es solo una admisión de impotencia para conocer el mundo objetivo, sino también la afirmación *idealista* de que *no existe* como tal, por fuera de un sujeto conocedor. Tenga en cuenta que, a la inversa, en la cultura "occidental", el agnosticismo comúnmente significa ateísmo (que niega la existencia de Dios) y por lo tanto *materialismo*.

En la ecuación que realiza Lenin jeroglífico = símbolo = signo⁹, el *signo* siempre va acompañado del adjetivo *convencional*. Esto es lo que se “pone en lugar de”, por lo tanto, constituye un obstáculo para el conocimiento de la cosa, esta misma considerada sinónimo de “realidad objetiva”. Con *M&E*, pasamos de la analogía a la homología.

3. ¿Objeto real u objeto de conocimiento?

“En mayo de 1949 todo el pueblo soviético celebró el 40 aniversario de la publicación de la obra genial de V.I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*. Este libro, modelo clásico de partidismo en filosofía, jugó un papel excepcional en la derrota ideológica infligida a los oponentes del marxismo, en la defensa y fortalecimiento de los fundamentos teóricos del partido bolchevique. La obra de Lenin sigue teniendo vigencia en la actualidad. Si bien tiene una inmensa importancia en el campo de la filosofía, el estudio de Lenin ilumina el camino hacia toda una serie de ciencias particulares: física, ciencias naturales, historia, ciencia de la literatura, lingüística y muchas otras disciplinas científicas. En nuestra lucha contra el formalismo burgués y el cosmopolitismo en lingüística, debemos referirnos más a menudo a esta notable obra de V. I. Lenin, al igual que a otras obras pertenecientes a los clásicos del marxismo-leninismo, y, desde estas obras, no solo para criticar las posiciones de nuestros adversarios, sino también hacer avanzar nuestra ciencia del lenguaje”. (Budagov, 1949, pág. 509)

Esta indagación sobre los usos metafóricos de la noción de jeroglífico fue necesaria para llegar al meollo del asunto: el rechazo de la lingüística soviética a Saussure –en las décadas de 1920 y 1940– y a su idea sobre la lengua como sistema de signos. En la actualidad, estas cuestiones parecen haber perdido vigencia, sin embargo, nos permiten ver a Saussure desde un ángulo inédito.

¿Qué sucede cuando la gnoseología de Lenin *se aplica* a la lingüística? ¿Por qué la teoría del lenguaje como sistema de signos es “burguesa, idealista, metafísica y reaccionaria”? ¿Por qué esta devaluación de la dimensión semiótica simbólica? En el laberinto de afirmaciones dogmáticas, repetidas *ad nauseam*, se puede identificar una idea clave: la teoría de los signos –*alias* jeroglíficos– *separa* forma y contenido, es decir, el signo y el referente. En la ecuación sentido = contenido = referente = realidad objetiva, el signo se encuentra al otro lado de la línea: es lo que

⁹ El texto de Mach no utiliza ni la palabra *signo* ni *jeroglífico*, sino *símbolo*.

se pone en lugar de, lo que usurpa. Finalmente, la teoría de los signos es idealista, porque permite dudar de la existencia de objetos materiales y hablar de lo que no existe.

3.1. Si la lengua no es un sistema de signos, entonces ¿qué es?

Entre los lingüistas rusos de finales de los siglos XIX y principios del siglo XX, desde Potebnja (1835-1891) hasta Fortunatov (1848-1914), era corriente la idea de entender a la lengua como un sistema de signos. Sin embargo, la lingüística soviética de los años 1920-1940, en nombre del materialismo, revocará esta idea común.

“Toda superestructura social se eleva sobre una base material de producción. Por encima de las relaciones reales de producción está el lenguaje, junto a la conciencia. Como ideología social, refleja la conciencia social y la vida cotidiana [*bytie*]. N. Marr afirma, a diferencia de la lingüística indoeuropea, que el lenguaje refleja la conciencia social y la vida cotidiana. En el lenguaje tenemos un reflejo y no un sistema de signos. El dogma de los lingüistas de Europa occidental, adoptado acríticamente por algunos de nuestros lingüistas soviéticos, de que la lengua es un sistema de signos, tiene sus raíces en la conocida teoría de los símbolos-jeroglíficos, apoyada por los seguidores de Mach y revocada brillantemente por V. Lenin en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*”. (Serdjučenko, 1931, pág. 171)

De signo, la palabra se ha convertido en un reflejo, la reivindicación de una innovación no solo marxista, sino también anti-occidental. La teoría sobre las dos ciencias se modifica: de la ciencia burguesa/ciencia proletaria (Lenin o Bogdanov), pasamos a la ciencia occidental / ciencia soviética, al invertir lo que ha fundado la cultura europea desde Aristóteles:

“La gran mayoría de filósofos, psicólogos y lingüistas burgueses consideran la palabra como un signo, símbolo, jeroglífico y a la lengua como un sistema de signos o símbolos. Esta concepción se remonta a Aristóteles, quien afirmó que "las palabras expresadas por sonidos son símbolos de representaciones en el alma" (*Peri hermeneias*)”. (Reznikov, 1948, pág. 401)

La alternativa explícita a la teoría de los signos-jeroglíficos es la teoría del reflejo:

“La lengua en la teoría saussureana se presenta como un sistema de signos arbitrarios que cambian con el tiempo y no reflejan ninguna realidad objetiva [*real'naja dejstvitel'nost'*]”. (Danilov, 1934, pág. 3)

“En el campo de la lingüística, el agnosticismo encuentra su expresión principalmente en la teoría de la lengua como sistema de signos. [...] La teoría marxista-leninista del reflejo es la única base

científica para comprender correctamente todos los fenómenos ideológicos, su papel en la vida social, en el conocimiento de la realidad. También concierne plenamente a la lengua, que, según la definición clásica de Marx, no es otra cosa que la conciencia real, práctica.” (Reznikov, 1948, pág. 401).

“¿Podemos decir que una palabra es el signo de una cosa o de un fenómeno? No, eso es imposible, porque el contenido interno de la palabra es el concepto, y el concepto es un reflejo generalizado de la diversidad de objetos y fenómenos en la conciencia humana. La palabra no es un signo, sino el reflejo de la realidad expresada en forma oral” (ib., pág. 402).

La teoría del reflejo aplicada a la lingüística reposa sobre el principio del vínculo analógico entre signo y referente: si el signo es arbitrario, el conocimiento es imposible. Por tanto, debe estar motivado, pero esta motivación no es cratílana: el signo debe reenviar de manera inequívoca, transparente, al referente, que lo preexiste como tal. El triángulo palabra/cosa/concepto se reduce a los dos últimos miembros: el significante es eliminado en su autonomía.

En lugar de buscar una motivación formal del signo por la etimología (allí se agotaron tantos esfuerzos en esta dirección, desde Crátilo a J.-P. Brisset pasando por Court de Gébelin), se descarta la dimensión del signo a favor de la idea de *reflejo*, asimilada al contenido, equivalente al mismo al referente, que sería entonces la parte onomasiológica de la lengua, la única que importa. El signo se desvanece, ya no es peligroso, quedando relegado a la superestructura, es controlable. Sin embargo, no dejará de reaparecer en las discusiones sobre el sentido de las palabras.

“... si las sensaciones se asimilan a signos convencionales, a símbolos, de los que se niega cualquier analogía con las cosas, es claro que, entonces, se excluye cualquier posibilidad de conocimiento correcto del mundo. Entre las cosas y las sensaciones que estas provocan se ha abierto un abismo infranqueable. Bajo signo o símbolo se puede poner lo que se quiera. La sensación, en verdad, se convierte en una *x* en la que cabe cualquier magnitud, cualquier objeto, porque se niega cualquier analogía con el objeto que dio lugar a esa sensación. La sensación se convierte en algo independiente, habiendo perdido toda conexión con el objeto. De ahí caemos directamente en el kantismo que separa el fenómeno de la cosa-en-sí” (G., 1930, págs. 25-26)¹⁰

¹⁰ El autor de este texto semi anónimo no ha sido identificado aún en la actualidad.

La teoría del reflejo responde al problema de la desconfianza hacia el signo, acusado de tomar el lugar del referente, o de ocultar su acceso.

“Dado que el concepto constituye la significación, el contenido de la palabra, debe ser considerado como el reflejo de la realidad objetiva [*predmetnoj dejstvitel'nosti*]. La filosofía y la lingüística idealistas distorsionan esta cuestión. Por ejemplo, para Saussure, solo existe el problema de la relación entre el concepto y la imagen acústica. Ignora totalmente la relación entre la palabra y el mundo objetual. "El signo lingüístico –escribe–, no conecta una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica". Desde esta actitud idealista, convierte a la lengua en un sistema de signos arbitrarios. De esta manera, en el espíritu del más puro agnosticismo, se niega rotundamente a considerar la relación de la lengua con la realidad”. (Reznikov, 1948, pág. 417)

A esta visión “idealista”, Reznikov opone su acercamiento “materialista”, estrechamente referencialista, al punto de anunciar la *progresiva desaparición de la pantalla de las palabras*:

“... el desarrollo histórico del lenguaje, en el transcurso del cual el 'propio' contenido sensible de los signos lingüísticos es relegado gradualmente a un segundo plano en la conciencia, se desvanece y termina por no ser reconocido [*soznavat'sja*]. No ha desaparecido, sino está como descartado, este deja de ocultar la mirada mental [*umstvennogo vzora*] de las significaciones intelectuales de los signos lingüísticos”. (id. p. 415-416).

“La palabra tiene un carácter de imagen, es un reflejo que generaliza objetos y fenómenos. Como el ser [*bytie*] del signo verbal se reduce enteramente a su función referencial y no juega ningún otro papel, su aspecto sensible se desvanece y desaparece de la mirada inteligente del hombre que comprende la lengua¹¹. Desde este punto de vista, la forma fónica es menos un signo que una envoltura sensible y transparente de la significación, una forma específicamente humana de reflejo de la realidad”. (id., pág. 418)

La historia del signo sería así un progresivo olvido de la forma material de la palabra, para retener solo su contenido intelectual, una forma de deshacerse del engorroso espesor del signo, es decir, de la autonomía del significante. Aquí, el triángulo palabra/concepto/cosa ya no se reduce a la pareja signo/referente, sino a la utopía de un signo evanescente y transparente.

¹¹ Esta curiosa fórmula se enuncia así en ruso: “его чувственный облик совершенно ступшевывается и исчезает перед умственным взором понимающего язык человека”.

3.2. ¿Lengua o discurso?

La asociación de Saussure con los jeroglíficos es un espejo de aumento de las ambigüedades en la relación con el signo en la URSS entre las décadas de 1920 y 1940. Al igual que en la Europa occidental del siglo XVI, la ideología soviética se enfrentó a la necesidad de una lectura unívoca del sentido de las palabras. Para ello, tuvo que responder a una pregunta fundamental: ¿existe un orden específico del lenguaje? Pero eso conlleva otorgar a los lingüistas una misión imposible: la búsqueda de una mimesis no icónica.

Primero, téngase en cuenta que el uso de la palabra “jeroglífico” en ruso es más amplio que en francés. Así, para un lingüista como L. Ščerba (1880-1944), los jeroglíficos son signos convencionales, desconectados de lengua oral, definición técnica sin juicio de valor:

“... el espacio entre palabras o el guion debe considerarse como una especie de jeroglífico. Asimismo, un signo como las comillas es un jeroglífico, ya que no expresa absolutamente nada fonéticamente. Muchas comas en ruso, alemán, checo, tampoco expresan nada, y tienen uso jeroglífico. Estrictamente hablando, uno se pregunta si un elemento de nuestra escritura, como el signo de interrogación, expresa una pregunta o una entonación interrogativa. [...] Lo mismo ocurre con las letras mayúsculas después de un punto. En cuanto a la letra mayúscula de los nombres propios, es sin duda un elemento jeroglífico.” Ščerba, 1942 (1974, p. 192-193).

Mientras nos mantengamos en las declaraciones de la filosofía del lenguaje, la idea del desenfoque progresivo de las palabras-signos sigue siendo atractiva, aunque muy antigua. Las cosas se complican a la hora de aplicar esta filosofía en un trabajo práctico sobre el lenguaje. El texto fundador, *M&E*, no responde a la pregunta en torno a la relación entre palabras y cosas, ese no es su propósito. Para Lenin, la diversidad de lenguas es irrelevante para la teoría del reflejo. Por eso los esfuerzos por constituir una lingüística materialista se enredarán en un inextricable tejido de contradicciones, que la discusión de 1950 no logrará desenredar. De hecho, las interminables diatribas contra la teoría de los signos no proporcionan forma de pasar de la teoría del reflejo a la descripción de las lenguas vernáculas. *M&E* no pudo dar una solución al problema que surgió en la década de 1920: la constitución lingüística del pensamiento frente a la diversidad de lenguas habladas en territorio soviético.

No podía dejar de surgir una pregunta: si las lenguas son múltiples y todas son reflejos, entonces ¿hay varias realidades? La solución de Stalin es poner el “contenido” en la lengua. Una fórmula conocida pero un tanto enigmática quizás da acceso a esta nueva búsqueda de un signo transparente, enunciada por el propio J. Stalin en el XVI Congreso del PCUS en 1930:

“Las lenguas, nacionales por la forma, socialistas por el contenido”.

Si la lengua “tiene” un contenido, se convierte en un texto inmenso, que no hace diferencia entre lo decible y lo dicho. Lo que es un *discurso* particular, en condiciones particulares de producción e interpretación, se asimila plenamente a la lengua. Así, se encuentra en la URSS en este momento de los diccionarios de frecuencia *en lengua*¹². Desde una perspectiva saussureana, cada palabra tendría una frecuencia igual a uno, pero en este caso partimos de un corpus necesariamente circunscrito, aunque sea muy extenso, para contar las palabras más frecuentes. Es fácil concluir que palabras como “patria” o “socialismo” tendrán una frecuencia más alta que “fe” o “alma”. Pero, ¿qué tiene que ver la lengua con esta frecuencia? La dimensión discursiva está completamente ausente de la lingüística soviética de los años 1920-1940.

3.3. Una interpretación ontológica de la epistemología

La teoría leninista del reflejo no presenta un acercamiento fijo, pasivo, simple de registro o reduplicación de la realidad, es asintótica, tangencial: asciende de la sensación y la percepción al conocimiento, en una aproximación en espiral o zigzag, cada vez más exacta, adecuada, sin llegar nunca a la perfecta y completa coincidencia que sería el mapa a escala 1: 1¹³.

Por supuesto, este optimismo es atractivo. Pero se basa en un presupuesto perturbador para la lingüística, un obstáculo epistemológico real, a saber: que el objeto por conocer existe como tal antes del acto de conocer. Los objetos del mundo son, por tanto, enumerables, contables, esperando ser descubiertos, estudiados y descritos. Esta es una interpretación ontológica de la epistemología. El objeto-del-mundo es siempre idéntico a sí mismo, simplemente se conoce más y más aspectos de él. En este ideal de exhaustividad tangencial del conocimiento – antikantismo frontal¹⁴– no hay diferencia entre el objeto empírico real y el objeto construido en una teoría según una determinada hipótesis¹⁵. Lejos del punto de vista que crea el objeto, es aquí el objeto el que crea el punto de vista. Desde esta perspectiva, la teoría saussureana solo puede ser asimilada a un idealismo

¹² Ejemplo: Štejnfel'dt, 1963.

¹³ Sin embargo, tiene mala reputación entre muchos filósofos. Un ejemplo: “*Materialismo y empiriocriticismo* se caracteriza por generalizaciones materialistas vulgares, diatribas interminables y citas demasiado largas de sus oponentes, seguidas de burlas breves y altivas. Si los bolcheviques no hubieran ganado en 1917, es poco probable que el libro de Lenin se lea hoy” (Paul R. Josephson, *Physics and Politics in Revolutionary Russia*, Berkeley: University of California Press, 1991, p. 249-250), citado por Truchon, 2013, s.p. (edición en línea)

¹⁴ Se puede citar un ejemplo, en el estilo inimitable de esta época extrema: “A través de Humboldt, Lomtev intenta llevar el kantismo a su versión más reaccionaria. La consigna de Lomtev “¡de vuelta a Humboldt!” es equivalente a la consigna social-fascista “¡de vuelta a Kant!” Bajo la bandera de la fraseología marxista, Lomtev contrabandea el contrabando social-fascista, sin tener en cuenta el hecho de que está haciendo su presentación dentro de los muros de la Academia comunista.” (Filin, 1932, p. 40)

¹⁵ Para una defensa de la teoría del reflejo en Lenin, ver Truchon, 2013; Lavallard, 1982, cap. 6; Althusser, 1969. Es curioso que Althusser, quien en 1965 (*Para leer El capital*) hace una distinción precisa entre objeto real y objeto de conocimiento (2ª ed., 1996, p. 32-33), retoma sin comentario en 1969 la teoría del reflejo de Lenin (*Lenin y la filosofía*), y sin entrar en materia sobre la cuestión de los signos-jeroglíficos.

subjetivo, inadmisible ya que va en contra del principio de primacía de la materia sobre la conciencia:

“El enfoque holístico del fenómeno implica reconocer que el objeto de la ciencia no es creado por el punto de vista del investigador, sino que está determinado por el contenido real del fenómeno estudiado, por su especificidad”. (Panfilov, 1954, pág.250)

Saussure no es agnóstico porque nunca consideró que la realidad "no existe" (posición ontológica), se sitúa en otro terreno, que distingue el significado del referente, el cual es irrelevante para la teoría. La estricta oposición entre idealismo y materialismo no tiene cabida en su filosofía del lenguaje.

Saussure no utiliza la noción de modelo, pero sentó las bases de una epistemología construccionista. Aquí chocan dos interpretaciones del concepto de modelo:

- 1) Ontológico: el original a copiar;
- 2) Epistemológico: construcción hipotética para conocer lo que no es directamente observable.

A diferencia del modelo que imita al pintor o al escultor, en la epistemología construccionista el modelo es una hipótesis construida a la espera de ser confrontada con la realidad empírica. Si los resultados no cumplen con las expectativas, se vuelve hacia atrás a fin de modificar el modelo. La *lengua* de Saussure no es la descripción de un *idioma* realmente hablado, con todas sus variaciones. La lengua de Saussure es un objeto construido.

Ocurre que conviven modelos competidores e incompatibles sin poder “falsificarse” entre sí. Este es el caso de la teoría ondulatoria o corpuscular de la luz, o el número de fonemas en ruso¹⁶. El fonema no es algo observable, es un modelo *construido*.

La discusión sobre el fonema en la URSS después de 1956 (XX Congreso, inicio de la desestalinización) (v. Velmezova, 2019) es el inicio del colapso de la teoría del reflejo y de la aceptación de la epistemología construccionista del conocimiento por modelo, que entonces deja de ser una “teoría burguesa”.

¹⁶ La oposición entre la escuela de fonología de Moscú y la de Leningrado en los años 1960-1970 es el último eco de la resistencia a la epistemología construccionista (ver Comtet, 1995).

El sonido precede al trabajo de los fonéticos, no los necesita para existir. Es un *objeto real*. Por su parte, el fonema solo existe en el trabajo de los fonólogos. Es un *objeto de conocimiento*, o un objeto construido, en definitiva, un *modelo*. Pero la distinción entre estos dos tipos de objetos era incomprensible desde la perspectiva estrictamente ontológica de la teoría del reflejo¹⁷. Es esta interpretación ontológica la que permite, por ejemplo, considerar la sincronía como una diacronía corta, “de unos pocos años” (Budagov, 1949) o interpretar la sincronía saussureana como un *estado* estable e inmóvil. Fue fácil entonces considerar como *idealista* esta identidad inmaterial de los objetos de conocimiento, dando lugar al temor de perder el vínculo directo con la realidad material, el referente, es decir, la “vida”:

“La desintegración [*vyvetrivanie*] de todo lo material en la vida, en la lengua, en el pensamiento, conduce a las conclusiones más reaccionarias, más oscurantistas”. (Budagov, 1948, pág.520)

Lo que importa para Saussure no es que la realidad no exista, sino que esta es informal mientras no haya sido recortada por el signo en su forma dual significante/significado.

La lingüística soviética de las décadas de 1920 y 1940 se debatió entre el mandato de un cratilismo sin mimesis y la resistencia al espesor del significante.

Conclusión

La historia de la filosofía del signo en Rusia-URSS aún no se ha escrito. Contrariamente a la pretensión de una ruptura epistemológica radical con el mundo “burgués” que funda el argumento de las ciencias humanas y sociales soviéticas de los años 1920-1940, hemos propuesto aquí una historia cruzada que reposa en la idea de tiempo extenso y sin corte. La comparación permite poner en duda la autoproclamación de la singularidad absoluta.

El discurso sobre la lengua y el signo en la URSS en los años 1920-40, disputa entre espejo y medio, se debate entre la lingüística y la filosofía del lenguaje. La teoría del reflejo no proporcionó una base práctica para construir gramáticas. En cuanto a Saussure, no tenía ninguna posibilidad de ser incluido en esta interpretación ontológica de la epistemología.

La crítica a la teoría de los jeroglíficos, más allá de su problemática filosófica, nos recuerda: el hecho de que haya signos entre nosotros y las cosas es causa de sufrimiento, y el deseo obsesivo de una lengua sin palabras, de un mapa a escala 1: 1 parece estar en la base de una cultura que, en el este como en el oeste de Europa, no deja de repetir los mismos temas de la filosofía griega y del cristianismo. La lingüística marxista /materialista promovida en la URSS en los años 1920-40 no

¹⁷ Sobre la interpretación ontológica del materialismo dialéctico, ver Zapata, 1983, p. 25-26; 1988, p. 110.

es ajena a este marco de pensamiento, no logra borrar sus fuentes. Hemos pasado del par transparencia/opacidad al par forma/contenido. Pero la desconfianza hacia el signo sigue siendo la misma.

Sin embargo, el mapa no es el territorio, no podemos prescindir de los signos para conocer lo real, el mundo de los signos es nuestra condición humana.

Bibliografía

ALBRIGHT Daniel, 2000: *Untwisting the Serpent*, Chicago-London: The University of Chicago Press.

ALLETON Viviane, 1994 : « L'oubli de la langue et l' 'invention' de l'écriture chinoise en Europe», *Études chinoises*, vol. 13, n° 1-2, p. 259-282.

ALTHUSSER Louis, 1965 : *Lire le Capital*, Paris : Maspero; 2° éd. PUF, 1996.

ALTHUSSER Louis, 1969 : *Lénine et la philosophie*, Paris: Maspero.

ARDENTOV B., 1961: *Vvedenie v jazykoznanie* [Introducción a la lingüística], Kišinev: Izd-vo kišinevskogo gos. un-ta.

ASSMANN Jan, 2001: « Pictures versus Letters: William Warburton's Theory of Grammatological Iconoclasm », in Jan Assmann, Albert I. Baumgarten (eds.): *Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barasch (Studies in the history of religions 89)*, Leiden, Boston, Köln, p. 297-311.

BACON Francis, 1605 [1991]: *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Traduction française par Michelle Le Dœuf, Paris : Gallimard.

BOTZ-BORNSTEIN Thorsten; STAMATELLOS Giannis, 2018: *Plotinus and the Moving Image*, Leiden-Boston: Brill-Rodopi.

BSE, 1933: *Bol'shaja sovetskaja èncyklopedija* [Gran enciclopedia soviética], t. 27, Moskva: OGIZ.

BUDAGOV Ruben, 1949: « 'Materializm i èmpiriokriticizm' i sovetskoe jazykoznanie » ['Materialismo y empiriocriticismo' y la lingüística soviética], *Izvestija Akademii nauk SSSR, Otdelenie literatury i jazyka*, n° 6, p. 509-521.

CLAUSS Sidonie, 1982: «John Wilkins' Essay Toward a Real Character: Its Place in the Seventeenth-Century Episteme », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, n° 4, pp. 531-553.

COLLIER Mark, MANLEY Bill, 1998: *How to Read Egyptian, A Step-by-step Guide to Teach Yourself*, London: British Museum Press.

COMTET Roger, 1995: « L'école phonologique de Léningrad et l'école phonologique de Moscou », *Histoire Épistémologie Langage*, t. XVII, fasc. 2, p. 183-210.

DANILOV G., 1934: «Jazykovedy Zapada» [Los lingüistas de Occidente], *Za kommunističeskoe prosveščenie*, n° 222.

DAVID Madeleine, 1965: *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris : SEVPEN.

DEMONET Marie-Luce, 1992 : *Les voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris : Champion.

DERRIDA Jacques, 1977 : « Scribble : pouvoir écrire », préface à Warburton, 1977, p. 7-43.

DESNICKAJA Agnja, 1948: «K probleme istoričeskoj obščnosti indoevropskix jazykov» [El problema de la comunidad histórica de lenguas indoeuropeas], *Izvestija Akademii nauk SSSR, Otdelenie literatury i jazyka*, n° 3, p. 241-250.

DU PONCEAU Peter S., 1838: *A Dissertation on the Nature and Character of the Chinese System of Writing*, in a letter to John Vaughn, Esq., Philadelphia: American Philosophical Society.

DUBOIS Claude-Gilbert, 1970: *Mythe et langage au XVIe siècle*, Bordeaux : Ducrot.

ECO Umberto, 1984: *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris: Seuil.

FABRE Clément, 2015: *Idéogrammes, caquetages et ornements. Paris et la langue chinoise (1814-1900)*. Mémoire de Master, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne Centre d'Histoire de l'Asie Contemporaine.

FILIN Fedot, 1932: «Bor'ba za marksistsko-leninskoe jazykoznanie i gruppа Jazykofront» [La lucha por una lingüística marxista-leninista y el grupo Jazykofront], in S. Bykovskij (éd.): *Protiv*

buržuaznoj kontrabandy v jazykoznanii [Contra el contrabando burgués en lingüística], Leningrad: GAIMK, p. 28-46.

FILIN Fedot, 1948: «O dvux napravlenijax v jazykovdenii» [Sobre las dos orientaciones en lingüística], *Izvestija Akademii nauk SSSR, Otdelenie literatury i jazyka*, n° 6, p. 486-496.

FOUCAULT Michel, 1966 : *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard.

G., 1930: «Leninskaja kritika teorii ieroglifov» [La crítica leninista de la teoría de los jeroglíficos], *Revoljucija i kul'tura*, n° 21-22, p. 24-31.

GINNEKEN Jacques [*sic*, Jakob] van, 1939: *La reconstruction typologique des langues archaïques de l'humanité*, Amsterdam : Uitgave van de N.V. Noord-Hollandsche uitgevermaatschappij.

KELLY Aileen, 1981: « Empiriocriticism: A Bolshevik Philosophy? », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, Vol. 22, No. 1, p. 89-118.

KIRCHER Athanase, 1650: *Obeliscus Pamphilius*, Rome.

LAVALLARD Marie-Hélène, 1982: *La philosophie marxiste*, Paris : Éditions sociales.

LENIN Vladimir, 1909 (pseudonyme VL. Il'jin): *Materializm I èmpiriokriticizm. Kritičeskie zametki ob odnoj reakcionnoj filosofii* [Materialismo y empiriocriticismo: notas críticas sobre una filosofía reaccionaria], Moskva: Zveno.

MEILLET Antoine: «Compte rendu du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure», *Bulletin de la Société linguistique de Paris*, 1916, t. XX, p. 32-36.

MACH Ernst, 1886: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, trad. fr. par F. Eggers: *L'Analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*, Nîmes : Éditions Jacqueline Chambon, 1996.

MILLET Olivier, 2012: «Hiéroglyphes et allégories dans la première moitié du XVIe s.: de la reconfiguration humaniste de l'allégorisme », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 2, p. 263-276.

O'NEILL Timothy Michael, 2016: *Ideography and Chinese Language Theory: A History*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter.

PANFILOV E., 1954: « Protiv reakcionnoj metodologii sovremennogo strukturalizma » [Contra la metodología reaccionaria del estructuralismo contemporáneo], *Učenyje zapiski I-go Leningradskogo pedagogičeskogo instituta inostrannyx jazykov; Novaja serija*, n° 1, p. 246-258.

PLOTIN, 1924: *Ennéades*, texte établi et traduit par É. Bréhier, Paris : Les Belles-Lettres.

REZNIKOV L. 1948: «Protiv agnosticizma v jazykoznanii (Kritika znakovoj teorii jazyka)» [Contra el agnosticismo en lingüística (Crítica de la teoría de la lengua como sistema de signos)], *Izvestija Akademii nauk SSSR, Otdelenie literatury i jazyka*, n° 5, p. 401-417.

SCHUCHARDT, Hugo (1917): «Compte-rendu de Saussure, Cours de linguistique générale», *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie* (XXXIII) 1-2, p. 1-9.

ŠČERBA Lev, 1942: «Teorija ruskogo pis'ma» [La teoría de la ortografía rusa], non publié, repris dans *id.*, 1974: *Jazykovaja sistema i rečevaja dejatel'nost'* [Système linguistique et activité de langage], L. Zinder et Matusevič éd., Leningrad : Nauka, p. 191-228.

SERDJUČENKO Georgij, 1931: «Staroe i novoe v nauke o jazyke» [Lo viejo y lo nuevo en la ciencia del lenguaje], *Na pod"eme*, n° 4, p. 156-175.

SERIOT Patrick, 2005: «Si Vico avait lu Engels, il s'appellerait Nicolas Marr », *Cahiers de l'ILSL*, N° 20, p. 227-254. [<http://crecleco.seriot.ch/recherche/biblio/05MarrCB/Seriot.pdf>]

ŠOR Rozalija, 1933: Šor Rozalija Osipovna (1933), «Primečanija» [Comentarios], in *Sossjur* 1933, p. 208-260.

SOSSJUR [Saussure] Ferdinand de, 1933 : *Kurs obščej lingvistiki* [Curso de lingüística general], Moskva : OGIZ-SOCÈKGIZ.

ŠTEJNFEL'DT E., 1963: *Častotnyj slovar' sovremennogo ruskogo literaturnogo jazyka* [Diccionario de frecuencia de ruso literario contemporáneo], Moskva.

SWIFT Jonathan, 1726: *Gulliver's Travels*, London.

THOUARD Denis, 2009 : «Le déchiffrement de l'énigme. Humboldt, Champollion et la question de l'écriture », *Historiographia Linguistica*, xxxvi:2/3, p. 407-427.

TORT Patrick, 1977: «Transfigurations (archéologie du symbolique) », in Warburton, 1977, p. 45-88.

TORT Patrick, 1981: *La constellation de Thot. Hiéroglyphe et histoire*, Paris : AUBIER Montaigne.

TORT Patrick, 1988: *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien*, Paris: PUF.

TRUCHON Lilian, 2013: Lénine épistémologue : *Les thèses de Matérialisme et Empiriocriticisme et la constitution d'un matérialisme intégral*, Paris : Delga.

VELMEZOVA Ekaterina, 2018: «'Saussure le formaliste' dans les commentaires à la première édition russe du Cours de linguistique générale (1933) », *Cahiers de l'ILSL*, n° 56, Lausanne, p. 277-290.

VELMEZOVA Ekaterina, 2019: «Le triomphe du structuralisme et le triomphe du cours de linguistique générale en URSS dans les années 1950-1960 », *Linguistica e filosofia del linguaggio. Studi in onore di Daniele Gambarara*, Milano – Udine: Mimesis, p. 525-534.

VVEDENSKIJ Dmitrij: «Ferdinand de Sossjur i ego mesto v lingvistike» [F. de Saussure y su lugar en la lingüística], prefacio de la traducción rusa del CLG por A. Suxotin, Moskva: SOCEKGIZ, p. 5-21; trad. fr. por P. Sériot en *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n° 53, 2000, p. 199-221.

WARBURTON William [1744] 1977: (P. Tort, éd.), *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, Paris: Aubier Flammarion.

ZAPATA René, 1983: *Luttes philosophiques en U.R.S.S., 1922-1931*, Paris: PUF.

ZAPATA René, 1988: *La philosophie russe et soviétique*, Paris: Que Sais-je ?