



## **La semiótica y la acción social.**

### **Una aproximación a las propuestas de Ferruccio Rossi-Landi**

Antonio Méndez Rubio

*Semiosfera 9* (otoño 1998)

Bajo el título genérico *El lenguaje como trabajo y como mercado* reunió Ferruccio Rossi-Landi, hacia 1968, diversos artículos en torno a un denominador común: el intento de entrelazar los hallazgos de la lingüística y la semiótica con las tesis de Marx sobre economía política partiendo de la idea central de que en el espacio de intercambio entre las dos piezas del dispositivo teórico marxiano, base/modos de producción y superestructura/ideologías, cabía la inserción de un elemento fundamental para el engranaje de tal modelo de sociedad: los sistemas sígnicos, los lenguajes. Las "piezas del juego" no serían ya dos sino tres, y esto teniendo en cuenta que la tercera exige una reconsideración del lugar y los vínculos mutuos de las dos anteriores. Rossi-Landi inaugura así lo que será una constante en el resto de su obra: el método homológico como saber reconstructivo, antiseparatista, que encuentra relaciones imprevistas entre elementos de la realidad social aparentemente independientes. Y todo ello partiendo de la base de que ninguna persona o grupo puede obrar o (inter)actuar sin utilizar, consciente o inconscientemente, unos determinados sistemas significantes.

Quisiera tratar los contenidos más significativos de dicho texto en dos bloques básicos: en primer lugar, la cuestión del lenguaje como trabajo y como mercado así como el análisis de las nociones de

ideología y de alienación a la luz de esta perspectiva, y, después, la exposición de las relaciones entre semiótica y economía y otras cuestiones que puedan considerarse, en general, de interés metateórico. En el momento de introducir la reflexión rossi-landiana sobre lo ideológico recurriré a un texto suyo posterior, *Ideología*, publicado por primera vez en 1978, donde se recogen y sistematizan las aportaciones más avanzadas de Rossi-Landi en torno al tema.

*Lenguaje como práctica común.*

Rossi-Landi sigue a Wittgenstein cuando éste, con el paso del *Tractatus* a las *Untersuchungen*, rechazaba el formalismo de los esquemas teóricos fijos y se movía hacia una consideración de lo discursivo como laberinto signifiante por relación a cada contexto. La realidad no es ya, por tanto, un inmóvil paraíso lógico cuyas estructuras refleja el pensamiento sin llegarse a saber muy bien por qué. El significado de un signo nos viene dado por su uso compartido y, a su vez, los significados y, por debajo de ellos, los sentidos que cada entramado signico (de)genera, no son independientes de nuestra concepción de la realidad. De hecho, la realidad es en cierta manera el resultado de esa construcción discursiva, cultural: el punto inestable en que lo real y la imagen de lo real se (des)encuentran. Contra los presupuestos del realismo ontológico y del logicismo, comunicar y actuar se hallan vinculados, así como resulta razonable pensar que tras cada segmento lingüístico se encuentra un punto de vista sobre el mundo, una concepción de lo real según diversos grados de articulación y coherencia, unos intereses. El segundo Wittgenstein nos ayudaría a asumir la necesidad de interpretar lo que llamamos *mental* como trabajo en acto socialmente condicionado y condicionante. El lenguaje es la conciencia práctica. Pensamiento y lenguaje son sólo manifestaciones interconexas de la vida real. Si ésta la encontramos, como de hecho sucede, atravesada por la diversidad y el conflicto, es costoso, por tanto, tener

el lenguaje por una entidad ideal suprahistórica. Más bien se nos ofrece entonces como un medio múltiple, interactivo y abierto de (auto)construcción colectiva.

En toda cultura concreta, los mensajes, los signos que los forman son producto del trabajo humano lingüístico. Desde Marx, sabemos que lo humano, el hombre mismo se forja en el trabajo en común. Desde Hegel, que gracias al trabajo se constituye el hombre como ser universal en la ruptura de la inmediatez entre necesidad y satisfacción. Con estas premisas podemos considerar, entonces, que "el lenguaje y las lenguas como productos suyos, se forman *en* la dialéctica de la satisfacción de las necesidades, esto es, dentro del proceso de institución de las relaciones de trabajo y de producción; también el lenguaje es trabajo humano, y las lenguas son su necesaria objetivación" (Rossi-Landi, 1973: 66). Como en *La ideología alemana* pensaban Marx y Engels (1994: 44), el lenguaje es la conciencia compartida en la práctica, es decir, material e instrumento no ya del individuo sino del conjunto social, a través del cual el conjunto social y el individuo (se) construyen. Una supuesta lengua privada sería una contradicción en sus términos. Como ya señalara Voloshinov (1992), los paradigmas individualistas del subjetivismo y del objetivismo abstracto encuentran aquí límites importantes, se diluyen en el fluir multifacético del habla común, del *parlare comune*. Es preciso, igualmente, subrayar la simultaneidad cooriginaria del trabajo lingüístico —objetos signícos— y el trabajo no lingüístico —objetos físicos— y la homología consecuente de cada uno de sus esquemas de producción respectivos: "Para instituir relaciones trabajo y de producción, el hombre debía hablar, comunicar; lo que ha sucedido en el curso mismo de esa institución, de manera inextricablemente conexas y solidaria, puesto que el hombre no se habría puesto a hablar y a comunicar sino instituyendo esas relaciones. La producción de signos es una institución de relaciones de trabajo y de producción, así como estas relaciones *son* signos" (Rossi-Landi, 1973: 71-72).

Así pues, nada impide compaginar el funcionamiento de los

sistemas lingüísticos con la teoría económica. Como el dinero, el lenguaje funciona como medio de intercambio expresivo y comunicativo, lo que permite, en fin, diferenciar en éste: *capital constante*: lenguaje en tanto material, instrumento y dinero; el *capital variable* que representa la fuerza operativa de hablantes y oyentes; *capital total*: la comunicación como producción y circulación de mensajes en el ámbito de una comunidad lingüística dada.

Tal comunidad lingüística "se presenta como una especie de inmenso mercado, en el cual palabras, expresiones y mensajes circulan como mercancías" (Rossi-Landi, 1973: 83). Es propia de todo producto del trabajo humano la capacidad de asumir no sólo el *valor de uso* desprendido de la actividad transformadora que le ha dado origen, sino también un *valor de cambio* dependiente de las posibles actividades manipuladoras posteriores en que dicho producto toma parte. En el terreno del lenguaje, el valor de uso puede hacerse corresponder con la satisfacción de las necesidades elementales de expresión y comunicación. El valor de cambio lingüístico, por su parte, se derivaría de las relaciones recíprocas entre palabras y expresiones así como, a un nivel más externo, de la circulación de los mensajes en un mercado lingüístico concreto.

Contando con la noción de trabajo en común como espacio de realización de lo signico, el valor lingüístico puede ser capaz de transformar la tradicional teoría del significado acercándola al uso —en una línea cercana a Wittgenstein— siempre y cuando no se confunda el uso con el consumo o el cambio, operaciones en las que el producto se presenta ya elaborado. En esta dirección, el valor de uso lingüístico vendría determinado por un trabajo concreto y específico según necesidades variables, mientras que el valor de cambio se deduciría de la propia fuerza del trabajo lingüístico considerado en su abstracción como actividad productiva genérica. Convendría, asimismo, hacer dos distinciones. La primera repercute en tres niveles, copresentes y en relación circular, para la dialéctica valor de uso/valor de cambio lingüísticos. En palabras de Rossi-Landi: "Los saltos dialécticos

principales son, pues, *dos*, entre los siguientes tres niveles: (i) Cuando una única palabra es usada es ya una unidad de partes reunidas sintéticamente, tiene ya el valor que le viene del ser producto de tal trabajo de síntesis. (ii) Cuando dos o más palabras vienen unidas en una expresión, cada una de ellas se conectó a las otras dentro de la expresión según el valor de uso y el valor (de cambio) que tiene en la lengua: las palabras actúan así entre ellas con sus valores, y estas acciones contribuyen a formar la unidad de la expresión. (iii) Un mensaje contiene a su vez una dualidad de valor de uso y valor (de cambio) cuando es transmitido y recibido” (1973: 91-92). La segunda distinción remite a la consideración de tres –y no dos– nociones de valor: el valor de uso, de utilidad práctica, se diferencia del *valor* como tal, es decir, como posición de un cierto elemento en el interior de la lengua, del que el valor de cambio sería la forma fenoménica que se realiza en la trama del *common speech*.

Desde la perspectiva de una teoría crítica de la cultura, Rossi-Landi reivindica con decisión la necesidad de un diagnóstico en torno a un tema crucial y, sin embargo, generalmente dejado de lado por la semiótica: *la alienación lingüística*. Para ello, sin abandonar el esquema categorial descrito, será preciso integrar lo lingüístico en el ámbito global de lo signico, integración que posibilita la conexión de lo lingüístico con lo no lingüístico, pues “no se da, en efecto, lenguaje sin sociedad, ni viceversa” (Rossi-Landi, 1973: 102). En este sentido, el sujeto comunicativo contemporáneo, el hablante o productor cultural experimenta, al igual que el trabajador asalariado de la empresa capitalista, una situación netamente deficiente, de expropiación y reglamentación opresiva: “Como repetidor de modelos obligatorios y suprapersonales, el trabajador lingüístico viene a encontrarse en la situación de no saber *qué hace* cuando habla, de no saber *por qué* habla *como habla*, y de pertenecer a procesos de producción lingüística que lo condicionan desde el principio, que lo obligan a ver el mundo de determinadas maneras y que le hacen difícil el trabajo original o simplemente diferente” (1973: 104). Habermas hablaría de la imposición



neutralizadora de los imperativos sistémicos sobre los ámbitos donde lo vital circula y toma cuerpo. El productor cultural se halla subordinado a la presión de los códigos y de las formas de producción dominantes, a las que con frecuencia no tiene ni siquiera acceso. En esta relación de dependencia, con todo, sus interpretaciones y sus usos son susceptibles de promover espacios de resistencia y lucha: sitios para la libertad donde la paradoja acude.

Por lo demás, la convicción de que "es la *muerte lingüística* o *muerte comunicativa* tan grave como la muerte por hambre o la civil de los trabajos forzados" (1973: 104) empuja a la dedicación de un capítulo específico completo del ensayo de Rossi-Landi a profundizar en la cuestión de la alienación y la ideología. La cuestión, ya en estos términos, no parece en absoluto ornamental o puramente abstracta. En "Ideología como proyección social", Rossi-Landi quiere empezar sentando la imprescindible premisa de que la alienación no afecta exclusivamente a la conciencia, al habla o al pensamiento sino que se encarna en una existencia sociohistórica real. En principio, "la alienación es una falsificación, una disfunción general en el instituirse y en el desenvolverse de la historia" (Rossi-Landi, 1973: 134). La lucha por una posible *desalienación* debe partir entonces inductivamente de la historia presente para delimitar, frente a ésta, una situación antitética, tal vez contaminada por lo que no existe, es decir, por lo utópico, que desenmascare las tensiones inherentes ya al contexto actual. Alienación y no-alienación se desarrollan juntas. En realidad, estamos en la alienación desde siempre, lo que no impide, como escribiría el primer Eco, que ésta pueda constituir, "para el hombre moderno, una condición parecida a la ausencia de gravedad para el piloto espacial; una condición en la que hay que aprender a moverse para identificar las nuevas posibilidades de autonomía, las direcciones de posible libertad" (Eco, 1985: 265). La alienación no es necesariamente un castigo divino. Sin embargo, sí merece una atención crítica intensa cuando entre sus efectos se cuentan la devastación a gran escala de los

ecosistemas de vida o la explotación, la marginación y la masacre de miles de millones de seres humanos.

En una realidad social alienada, habría que distinguir entre *falsa conciencia* y —un más desarrollado y determinado— *falso pensamiento*. La *ideología* sería falsa conciencia cuando se hace falso pensamiento a través de la elaboración signica y el uso del lenguaje en una lengua. “La falsa conciencia es conciencia separada de la praxis, y es también, de este modo, praxis separada de la conciencia; la ideología es pensamiento separado de la praxis, y es así también praxis separada del pensamiento. La ideología, por tanto, es falso-pensamiento-y-falsa-praxis. (...) Entre falsa conciencia-o-pensamiento y falsa praxis se da, pues, una recíproca implicación dialéctica” (Rossi-Landi, 1973: 138). Pero la ideología, admite, además, ser concebida en sentido amplio como proyección social, visto que la vida humana, así entendida, es, en cualquier caso, “conciencia-praxis dialéctica” (1973: 142). Según Rossi-Landi, la falsedad de la existencia podría precisamente venir descrita en cuanto pérdida de este carácter dialéctico, en cuanto des-dialectización que es, a la vez, des-espacialización y des-temporalización. En suma: des-valorificación, des-conflictualización.

Lo ideológico constituye un componente motivacional en toda actividad humana —y, por consiguiente en las distintas disciplinas. Su latencia se inmiscuye en el espesor de lo histórico. Las acepciones del término *ideología* pueden oscilar entre la más frecuente que lo considera peyorativo (*ideología* como falso pensamiento) y una acepción más descriptiva en la que signifique visión de mundo, justificación y promoción, voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente, de determinados modos de organización política y social. Rossi-Landi cree que esta segunda perspectiva dispone de una mayor movilidad y aplicabilidad teórica y práctica. Es menos rígida por cuanto es menos apriorística. Lo importante, en la visión de Rossi-Landi, es, por un lado, no insistir en el estudio de lo ideológico *en sí* sino relacionándolo con situaciones más vastas, dentro de las cuales, trazando invisiblemente sus fronteras, por otro, habría que considerar el papel que ahí juegan

los sistemas contemporáneos de signos verbales y no verbales. En un detallado "vistazo histórico-terminológico" (1980: 29-62) Rossi-Landi recoge y revisa hasta once concepciones diversas del concepto de ideología: como mitología y folklore, como ilusión y autoengaño, como sentido común, como mentira, deformación y oscurantismo, como estafa o engaño consciente, como falso pensamiento en general, como filosofía, como visión del mundo, como intuición del mundo, como sistema de comportamientos, como sentimiento. Todas ellas dibujarían un círculo de progresión en el grado de gravedad, consciencia y generalidad, de manera que la concepción séptima (filosofía) representaría el punto más alto de esta gradación y, por otra parte, las concepciones primera y undécima (mitología y folklore, sentimiento) conllevarían el grado más bajo o mínimo en este sentido.

Però, como sugiere el propio Rossi-Landi, esta clasificación es tan clarificadora como estéril. Deja inexplicados puntos tan relevantes como la cobertura real de cada concepción y las orientaciones sociales de tal cobertura, la eficacia, capacidad de impulso o función de poder de cualquier ideología, la no valoración de las ideologías en sentido descriptivo, las limitaciones de los criterios de consciencia y voluntariedad tomados aisladamente, y, en fin, el alcance posible de una distinción tan frágil como la que se presenta entre ideología/falso pensamiento e ideología/visión de mundo.

Por eso Rossi-Landi ve necesario reconectar radicalmente lo ideológico y la práctica social. En esta dirección, propone entender lo ideológico como forma de *proyección social*: "En toda proyección ideológica se expresan los intereses de la clase hegemónica y se refleja, a través de mediaciones, la modalidad de producción dominante, o bien la proyección es iniciada por representantes de una clase subalterna, en vista de una diferente modalidad de proyección y de una diversa organización de las relaciones humanas" (1980: 64). En sentido ancho, la ideología como pseudodescripción del presente (descripción no limitada estrictamente a lo existente) es empleada para promover un futuro diferente y mejor según ciertos criterios en pugna: reaccionarios

o conservadores, innovadores o revolucionarios. Aunque Rossi-Landi reserva una concepción desdialectizante de lo utópico (1980: 226-230), sus reflexiones permiten ser conectadas con las de Ricœur (1994) cuando éste argumenta que, en este punto abierto, no reductible a lo real dado, toda ideología enseña sus potencialidades utópicas de un signo o de otro. Las ideologías, encarnadas en formas diferentes de lenguaje y de acción, de la acción que los lenguajes implican, de la dimensión significante de toda acción, juegan un papel crucial en el proceso por el cual los hombres se relacionan para producir(se en) la historia. Median —problematizando su escisión— en las relaciones entre estructura y superestructura, como en las distinciones entre *homo sapiens*, *homo loquens* y *homo faber*.

Para Rossi-Landi, “no hay nada que *no* pertenezca a la reproducción social, que no sea el producto histórico de una forma de práctica social. [...] La reproducción social no es sólo conciencia o lenguaje o pensamiento, sino que es también un conjunto de procesos de varias maneras más directamente materiales, que se desarrollan realmente en el planeta Tierra y de los cuales conciencia, lenguaje y pensamiento son en todo caso los productos” (1980: 70). Todo, y de forma fundamental los discursos y las culturas, se constituye en la reproducción social —realidad ésta no sobrepasable: la metafísica, al intentarlo, acaba siéndole funcional a la inercia de lo que hay. Incluso la *naturaleza*, tomada como noción sin especificaciones, regida por leyes universales, sustraída a la práctica social, es también una invención humana históricamente condicionada. Por lo demás, el componente de lo imprevisible, del azar que se aferra a lo real de la historia —con minúsculas— nos sirve de índice de la transitoriedad y provisionalidad que afecta tanto a ideologías conservadoras como revolucionarias. La semiótica pone de relieve la inserción inevitable de todo comportamiento en los programas de la reproducción social, ya estén orientados hacia el mantenimiento de formas de opresión o a su transformación en función de una praxis desalienante.

En efecto, este lugar de la ideología, de lo discursivo y lo cultural,

hace de estos factores un elemento ineludible a la hora de la producción del consenso y la hegemonía. Siguiendo las reflexiones de Gramsci, lo ideológico no puede aislarse de su co-presencia en las diferentes áreas donde se gestiona el control social, tanto en lo político como en los momentos de producción, intercambio y consumo en que se descompone lo económico. Los sistemas signícos se convierten en lugar privilegiado para la interferencia política en sentido amplio. Las relaciones entre cultura y poder son constitutivas. Todo poder requiere unas formas simbólicas, unos signos que, en la forma de gestos o banderas, lo hagan representable. Y a la inversa: toda forma cultural defiende e impulsa formas de organizar y distribuir el poder social, concentrándolo o repartiéndolo, en una perspectiva de verticalidad y opresión o de horizontalidad y solidaridad... pero nunca obviándolo o siéndole *neutralmente* indiferente. Ocultar esto es ya una manera de obstaculizar el debate.

La falsedad la provoca entonces la separación de la praxis concreta, la abstracción o la naturalización que descuida el valor de lo social, ya sea tranquilizante o combativo. Sería necesario un análisis específico de cada segmento discursivo para dilucidar los diversos grados de funcionalismo o crítica inherentes a estas operaciones de abstracción y discursivización, sin olvidar que, en rigor, la separación entre ideología y praxis es tan inevitable en sentido estricto como imposible en sentido total. Como muestra, las invenciones formales y tecnológicas de la ciencia dependen, en cada caso, de la modalidad de producción económica establecida, de las pautas políticas hegemónicas, de las diferentes necesidades y prácticas culturales, etc. y cumplen funciones ideológicas determinadas respecto a ellas. *Determinadas*, tal vez sea necesario repetirlo una vez más, no implica una limitación total, no quiere decir absorbidas por ellas, como tampoco quiere decir por fuerza que los hallazgos científicos no puedan ser también socialmente determinantes. Entre todos estos elementos (tecnología, cultura, economía, política...) no son tan mecánicas como el pesamiento uni- o bidimensional quisiera.

Rossi-Landi nos ayuda a pensar que “en la falsa conciencia y en la ideología estamos todos hundidos hasta el cuello, e incluso es difícil mantener la cabeza fuera lo suficiente como para echar una mirada no efímera a la superficie tempestuosa de las aguas” (1980: 230). Frente al borrado conservador del conflicto ideológico así como de los desequilibrios reales que éste implica, el pensamiento revolucionario ha de ser restaurado en tanto proyección social dirigida a la reunificación de conciencia y praxis en la acción: “Es revolucionaria la acción que tiende a reconjuntar conciencia y praxis; es conservadora la acción que de un modo cualquiera obstaculiza tal reconjunción. Son éstas las dos proyecciones sociales fundamentales, ambas internas a la situación de falsa conciencia y, así pues, ambas ideológicas” (Rossi-Landi, 1973: 152). El discurso políticamente transformador debe asumir su carácter ideológico en oposición a la ideología reaccionaria de la no-ideología, al pensamiento que sustrae el objeto de sus condicionamientos histórico-sociales presentes y acaba, puesto que es imposible la sustracción absoluta, en una fundamentación privilegiada en el pasado, en lo ya establecido —difícil no recordar a White, a Baudrillard, a Vattimo... El pensamiento dialéctico prima lo temporal concreto sobre lo espacial abstracto, lo dinámico sobre lo estático, la proyección hacia el futuro sobre el pasado, puesto que sólo así podrá reevaluarse como razón creadora, constructora de una nueva realidad. “Realizar tal pensamiento y hacer permanentes estas experiencias por medio de proyecciones sociales quiere decir construir un futuro del todo diferente del pasado y del presente que nos oprimen. Pero entonces no hay elección: *es necesario* construirlo; y éste es el sentido de la revolución” (1973: 161).

La relevancia de la caracterización rossilandiana de la *alienación comunicativa* y de sus probables alternativas para la reflexión sobre el tránsito moderno de una cultura popular a una cultura de masas podría ser considerable. Su utilidad se ve reforzada tras un posible encuentro, a través de Marx, con la descripción de Habermas (1987) de la imposición de los imperativos sistémicos característicos de la administración del capitalismo avanzado sobre las potencialidades

emancipadoras de la integración social. La colaboración recíproca de ambas teorías ilumina aspectos decisivos a nivel estructural para la comprensión crítica de la dinámica cultural popular-masiva y, a través de ella, de la programación social hegemónica a finales del siglo XX. Lo masivo puede ser interpretado entonces dentro de un marco histórico y teórico de problemas que arroje luz sobre el proceso por el cual "la explotación lingüística se ejercita en los tres momentos: en las relaciones de producción, distribución, consumo de los mensajes. Para que la explotación sea mantenida, la clase dominante debe mantener coordinadamente la propiedad de las modalidades de codificación de los mensajes, de los canales atravesados por los mensajes, de las modalidades de descodificación e interpretación de los mensajes" (Bonfantini/Ponzio, 1994: 12). Por eso el estudio cultural de lo masivo no puede alejarse demasiado del estudio del ordenamiento económico y político de nuestras sociedades ni de las exigencias de esa especie de "interdisciplinariedad predisciplinar" o "pluridiscursividad dialogizada" (Bonfantini/Ponzio, 1994: 16) a la que Rossi-Landi continuamente invita. Fruto de esta invitación han sido precisamente aplicaciones de sus argumentos a terrenos, sólo en principio distantes, como, entre otros, las relaciones entre comunicación y poder (Ponzio, 1994), la crítica de la lingüística generativa de Noam Chomsky (Ponzio, 1974), la construcción sociodiscursiva de diferencias sexuales (Calefato, 1994) o la clarificación de un marco semiótico general disponible para análisis textuales transdisciplinares (Talens, 1978).

#### *Semiótica y teoría crítica.*

Quizá la más interesante aportación de Rossi-Landi sea la importancia que el autor de *El lenguaje como trabajo y como mercado* concede al planteamiento de cuestiones metateóricas, especialmente en lo tocante a la conexión de la semiótica con la teoría de la sociedad y de la economía. Este entretejido complejo se pone teóricamente de

manifiesto en la noción de *programación social*, la cual permite (Rossi-Landi, 1980: 280) de manera singular ampliar las nociones de cultura, economía y sociedad cortando de través las distinciones entre consciente e inconsciente o entre individual y social. En este aspecto, pese a lo explícita, la deuda con Marx no deja sin embargo de requerir matices en algunos casos fundamentales. Veámoslo siguiendo el propio itinerario de las argumentaciones de Rossi-Landi.

Más arriba se insinuó la equivalencia entre producción y circulación de bienes-mercancías y la producción y circulación de enunciados-mensajes. Si es cierto que "el hombre comunica con toda la propia organización social" (Rossi-Landi, 1973: 107), no podrá soslayarse la intrínseca relación de la semiótica general con una teoría general de la sociedad. La apreciación afecta también a la relevancia universal de sistemas comunicativos no verbales, casi siempre inconscientes, pero organizados en signos y, por tanto, teorizables. Justamente el éxito de la teoría económica marxiana radica en cómo logra considerar los mensajes-mercancía en su entero recorrido social según un modelo dialéctico global. La integración de economía y semiótica se justifica por el hecho de que "la tripartición entre producción, intercambio y consumo reaparece en efecto (al margen de los ajustes terminológicos que pueden siempre intervenir) también en el campo de lo signico: como se constata con volver el pensamiento a la producción, al intercambio y al consumo *de un mensaje* cualquiera, verbal o no-verbal" (1973: 117). En otras palabras, "el trabajo manipulador y transformador con que se producen objetos físicos presenta él mismo, a través de todas sus fases, semejanzas y analogías impresionantes con el trabajo lingüístico; la razón es que los dos tipos de trabajo constituyen las dos maneras fundamentales de la objetivación y de la comunicación humana" (1973: 127). El enlace del problema económico con una teoría de la sociedad mediante el análisis comunicativo, como, por ejemplo, explícita Augusto Ponzio en el capítulo "Sociolingüística como crítica de la sociedad" de *Producción lingüística e ideología social* (1974: 227), está ya muy próximo a las ideas de Habermas en la *Teoría*

de la acción comunicativa. Para Rossi-Landi, la homología entre los diversos sectores de la producción humana, exige una metodología a la vez analítica y contextual, estructural y genética, lógica e histórica, que podría tener mucho que ver con la propuesta general habermasiana. Así lo confirman anotaciones de Rossi-Landi como la que sigue: "Así como no se da lenguaje sin sociedad, ni viceversa, y es más bien en el lenguaje que la sociedad se manifiesta (en el sentido positivo de *erschaint*), emerge como fundamental el siguiente principio: es preciso ponerse en grado de ver las cosas también en términos histórico-políticos, esto es poseer y aplicar una teoría general de la sociedad y de las acciones aptas para cambiar la sociedad misma" (1973: 234). Con todo, mirar, en sentido contrario, desde Habermas a Rossi-Landi, no dejaría de provocar algún pequeño conflicto teórico.

Para Habermas, las ventajas de Marx —registrables muchas de ellas en Rossi-Landi— son numerosas. Su teoría del valor, por ejemplo, "nos suministra reglas que nos permiten traducir enunciados sistémicos (sobre relaciones anónimas de valor) en enunciados históricos (sobre relaciones de interacción entre clases sociales)" (Habermas, 1987, II: 475). Sin embargo, dicha teoría no queda exenta de debilidades relativas, entre otras cosas, a un ambiguo concepto de alienación. Al respecto, puede leerse en las páginas de *El discurso filosófico de la modernidad* que, "si la ruptura de la totalidad ética ha de pensarse como trabajo alienado y si tal escisión tiene que poder quedar superada *a partir de sí misma*, entonces es menester que la praxis emancipatoria pueda brotar también del trabajo mismo. Y en ese punto Marx se ve enredado en dificultades categoriales similares a las de Hegel. Pues la filosofía de la praxis no ofrece medios con los que pensar el trabajo muerto como intersubjetividad mediatizada, como intersubjetividad *entumecida y paralizada*. Se queda en una variante de la filosofía del sujeto, bien que ahora no se ponga a la razón en la reflexión del sujeto cognoscente, sino en la racionalidad con respecto a fines del sujeto productor. En las relaciones entre un actor y un mundo de objetos perceptibles y manipulables sólo se puede hacer valer una racionalidad cognitivo-

instrumental; pero lo que no puede caber en tal *racionalidad con arreglo a fines* es el poder unificador de la razón" (Habermas, 1989: 86). Las dificultades que Habermas encuentra en las categorías de la filosofía de la praxis y de su concepto de razón podrían ser, resumidas en tres:

a) Marx deja inexplicada la relación de la racionalidad de la actividad orientada a la consecución de fines con la de la actividad autónoma que se vislumbra en la praxis social como asociación de productores libres.

b) Si la razón reconciliadora sólo es posible a partir de la desdiferenciación, fácilmente podrá ser tenida esta razón por idealista ante la complejidad de nuestro mundo.

c) El esquema de la exteriorización de sí mismo en el trabajo, como sucede en Hegel con la relación cognitiva consigo mismo, lleva implícita la exigencia de una autobjetivación que se impone sobre la naturaleza externa a medida que reprime su propia naturaleza interna.

En Marx, la alienación se entiende, simplificando, como escisión de los mundos subjetivo y objetivo que deberían repertenerse. En Habermas, la alienación, o mejor, la cosificación, en el sentido de Weber, derivaría más de un anquilosamiento de la acción encaminada al entendimiento lingüístico-racional como consecuencia de una hipóstasis sistémica, no ya del mundo objetivo, sino de un modelo de racionalidad cognitivo-instrumental y de acción teleológica que debería reequilibrarse con aquel otro. Ante el final histórico inminente de la sociedad del trabajo proletario —en sentido decimonónico— que ya apuntaba Marcuse y que Habermas tiene a la vista, implícitamente, al constatar la transformación a estado de latencia de los conflictos de clase, se hace precisa una *reformulación* del paradigma marxiano de la producción, de sus restos expresivistas dependientes todavía de un concepto de subjetividad trascendente, de su crítica a la cosificación que desemboca en una defensa de lo propio en sí mismo. Tal revisión del paradigma de la teoría de la sociedad que Habermas plantea en términos de paso de la actividad social de base productiva individual a

la de base comunicativa interpersonal, da en los argumentos de Rossi-Landi con un momento de singular tensión.

La apropiación que Rossi-Landi hace de Marx en los aspectos descritos, es clara. Habría que detenerse en la frase final de este certero elogio del trabajo teórico interdisciplinar donde manifiesta Rossi-Landi que "quien trabaja en el ámbito de una especialización determinada descuida numerosísimas cuestiones que le resultan excluidas por los protocolos constitutivos de aquélla, y el examen de las cuales podría darle la incómoda sensación de salirse de los propios límites y merecerle la reprobación de los colegas. Pero es precisamente de este modo como el separatismo académico y cultural se transmite; y contra éste no hay más que ponerse a trabajar de manera lo más interdisciplinar posible, sin perder nunca de vista *la raíz de las cosas, es decir, el hombre que trabaja y que produce*" (1973: 180). El subrayado es mío. Este privilegio teórico de la acción teleológica sobre la comunicativa le lleva a contemplar, como única alternativa a aquélla, la manipulación sin finalidad alguna, "la simple manifestación de sí" (1973: 186). Tal vez podría interpretarse como consecuencia de este olvido epistemológico del carácter crucial del diálogo y de la interacción lingüística la inclinación por una lingüística más semanticista que pragmática en la aseveración de que, a diferencia de la reconstrucción ofrecida por el esquema homológico de la producción, la doctrina -sólo- glotológica de la doble articulación del lenguaje desatiende "el momento más importante, el de la emergencia de los significados" (1973: 213).

Ante esto, no sería, pese a todo, exacto, afirmar que los límites de Marx resulten sencillamente equivalentes a los límites de los argumentos de Rossi-Landi. La traducción -que ocupa a éste- de la crítica económico-política de aquél al terreno comunicativo no puede dejar más que en el conflicto el alcance teórico de unas reflexiones que se desarrollan, precisamente, en el campo del lenguaje y de los sistemas de comunicación: si se habla, por ejemplo, de trabajo, como Rossi-Landi lo hace, se piensa en trabajo común, y tanto en la dimensión lingüística del trabajo como en la dimensión operativa, constructiva,

actuante, de todo lenguaje. Lo que en Marx, se forma más o menos clara, es un primado —insuficiente hoy día en nuestras sociedades de servicios— del paradigma productivo frente al comunicativo, no logra apreciarse en Rossi-Landi, a pesar de la continuidad con aquél, con la misma nitidez. Justamente el esfuerzo por integrar lo económico y lo semiótico impide una correspondencia tajante. El propio texto de Rossi-Landi corrobora esta dificultad por su preferente insistencia —a pesar de lo insoslayable de ciertos matices como los indicados en el párrafo precedente— en la materialidad dialógica, social, de los aspectos lingüístico-comunicativos frente a las deducciones de raíz filosófico-subjetivista que se colaban en Marx y que Habermas considera necesitadas de una revisión urgente.

La dependencia/alejamiento de Marx en este sentido se resuelve, finalmente, en un aprovechamiento de los elementos teóricos más eficaces del autor de los *Fundamentos de la crítica de la economía política* que, operando ahora decididamente en cuestiones lingüísticas, facilitan en la obra de Rossi-Landi, como en la paralela de Augusto Ponzio, diagnósticos no poco precisos, como éste: “Tendremos, en fin, una *producción lingüística capitalista*: un capitalismo lingüístico correspondiente a la producción capitalista encaminado al beneficio, con sus crisis y depresiones. En una producción lingüística para el beneficio, éste se limitaría a quien posee las fuentes y los medios de comunicación, o sea, el control de los códigos y de los canales; mientras el trabajador lingüístico, o sea el hablante común, continuaría produciendo para el consumo” (1973: 243). Ahondando en ello, en el último apartado de *El lenguaje como trabajo y como mercado*, “Algunas posibles conclusiones”, leemos que “la clase dominante posee privadamente el lenguaje en las tres dimensiones de (i) control del código o códigos y de las modalidades de codificación; (ii) control de los canales, esto es, de las modalidades de circulación de los mensajes; (iii) control de las modalidades de decodificación e interpretación. La clase dominante aumenta la redundancia de los mensajes que confirman la propia posición e inviste de rumor o, si es necesario, de verdadera molestia la codificación

y circulación de los mensajes que podrían, sin embargo, debilitarla” (1973: 249-250). En este momento, por cuanto la interacción discursiva entra en relación con jerarquías y conflictos concretos de poder social, y deja de ser una especie de universal racional, podría decirse sin embargo que la efectividad crítica de Rossi-Landi rebasa a la del último Habermas.

La institucionalización de los procesos de producción y circulación de mensajes como externos a la acción de los sujetos que comunican, junto a la marginación de toda oposición que se pretenda conflictiva, tiende a la extensión de un sentido de la producción —lingüística y no lingüística— en tanto simple uso naturalizado de productos ya disponibles para los individuos que quedan, de esta forma, reducidos a la mera función de engranajes, portavoces y víctimas de todo un proceso social de carácter represivo. Para combatirlo, Rossi-Landi argumenta que “se trata no sólo de una primera toma de conciencia, intuitiva pero colectiva, de la alienación lingüística; se trata también de la formación de una conflictualidad enderezada hacia la desalienación del lenguaje y de la comunicación. La desalienación lingüística, en efecto, pertenece al futuro; ésta no puede no requerir una praxis revolucionaria” (1973: 252). En efecto, la preocupación por una redefinición teórica y práctica de la tarea revolucionaria es una constante en la obra de Rossi-Landi. Su inquietud activa por un “cambiar las cosas” que buscarse reconectar las divisiones entre lo que se piensa, lo que se siente y lo que se hace, aparece aquí y allá no sólo como una temática legible muchas veces entre líneas sino, sobre todo, como una actitud ideológica y política que, al trasluz, articula el devenir de sus investigaciones más importantes. Por otro lado, la búsqueda de dicha reconexión no se detiene: hacerlo sería parar el motor de la historia.

Concibiendo la teoría como proyecto práctico, por *revolución* entiende Rossi-Landi menos un estallido repentino y violento que un proceso prolongado y continuo, jalonado quizás por estallidos mínimos e invisibles, en donde la sucesión de destrucción y construcción requerirá grandes dosis de paciencia y de capacidad de trabajo. De cara al

cambio histórico, “la construcción de conciencias nuevas y de una nueva mentalidad, que se manifieste en todos los niveles de la praxis y en todos los recovecos de la vida cotidiana, equivale a la institución de prácticas sociales radicalmente nuevas. Se trata de corregir toda la reproducción social, entre otras cosas sustituyendo en ella todos los sistemas signícos principales por otros más adecuados, que rijan la producción de *hombres nuevos*, es decir, hombres que actúen en *relaciones sociales nuevas*. En tan largo período, tal misión no puede menos que ceder la palma a alguna otra misión, y en ello radica el núcleo más íntimo de la *primacía de la política*. En el ponerse a su servicio reside el deber más profundo y constante de cada revolucionario, cualquiera que sea el lugar del círculo praxis-teoría-praxis en el que se inserte su trabajo personal” (Rossi-Landi, 1980: 341). Puede apreciarse que aquí, como en Volshinov, lo humano equivale a las relaciones humanas y éstas están siempre preñadas de lenguajes, de signos, de culturas.

La voluntad de transformar lo establecido no se reduce a contrarrestar la labor aventajada de las ideologías e instituciones conservadoras sino que, además de esto, necesita una labor adicional creativa, inventiva, imaginativa, capaz de construir programaciones sociales alternativas donde la libertad no esté reñida con la igualdad —como lo está en los regímenes descendientes del liberalismo moderno. Desde este punto de vista, renunciar a la crítica y a la lucha equivale a dejar vacante nuestra posición en los espacios, cotidianos y concretos, donde las programaciones hegemónicas se refuerzan.

Universitat de València

### Referencias bibliográficas

- BONFANTINI, M./PONZIO, A. (1994): “Introduzione. Ferruccio Rossi-Landi: senso e prospettive”, BERNARD, J. et al.: *Reading su Ferruccio Rossi-Landi (Semiosi come pratica sociale)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, págs. 5-16.
- CALEFATO, P. (1994). “Parlare comune e differenza sessuale”, BERNARD, J. et al.: *Reading su Ferruccio Rossi-Landi (Semiosi come pratica sociale)*, Napoli,

Edizioni Scientifiche Italiane, págs. 175-188.

ECO, U. (1985). *Obra abierta*, Barcelona, Planeta/Agostini.

HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I-II*, Madrid, Taurus.

HABERMAS, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

MARX, K./ENGELS, F. (1994). *La ideología alemana*, Valencia, Universitat de València.

PONZIO, A. (1974). *Producción lingüística e ideología social*, Madrid, Alberto Corazón.

PONZIO, A. (1994). *Poder de la comunicación y comunicación del poder*, Valencia, Episteme/Eutopías.

RICEUR, P. (1994). *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.

ROSSI-LANDI, F. (1973). *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani.

ROSSI-LANDI, F. (1980). *Ideología*, Barcelona, Labor.

TALENS, J. (1978). "Práctica artística y producción significativa. Notas para una discusión", TALENS, J. et al.: *Elementos para una semiótica del texto artístico*, Madrid, Cátedra, págs. 15-60.

VOLOSHINOV, V. N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.