



Semiosis, conocimiento y comunicación

Óscar Quezada Macchiavello

SEMIOSIS, CONOCIMIENTO Y COMUNICACIÓN

Óscar Quezada Macchiavello

Óscar Quezada Macchiavello

*Semiosis, conocimiento y
comunicación*

*Universidad de Lima
Fondo de Desarrollo Editorial
1996*

82153



Colección Biblioteca Universidad de Lima

Primera edición 1996

© Óscar Quezada Macchiavello

© De esta edición

Fondo de Desarrollo Editorial

Universidad de Lima

Av. Javier Prado Este s/n, Lima 33

Casilla postal 852, Lima 100, Perú

Teléfono 437-6767

Fax 437-8066

E-mail fondo_ed@ulima.edu.pe

Internet <http://www.ulima.edu.pe>

Diseño y edición Fondo de Desarrollo Editorial

Carátula Tapul

Impreso en el Perú

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcial, sin permiso expreso del Fondo de Desarrollo Editorial.

ISBN 9972-45-029-2

Índice

<i>Prólogo</i>	9
<i>Λόγος - Lenguaje en Heráclito</i>	13
<i>Breve apunte sobre semiótica medieval</i>	43
<i>El concepto-signo en la gnoseología de Ockham</i>	59
<i>Breve apunte sobre la semiótica en la modernidad</i>	69
<i>Semiosis de las representaciones a través de algunos textos de Kant</i>	87
<i>Inventario en torno a los presupuestos de la teoría marxista del lenguaje</i>	113
<i>La interpretación de la escritura (un aspecto de la cuestión)</i>	133
<i>Comunicación y/o significado (convergencias/divergencias)</i>	149
<i>Semiótica de la comunicación educativa/comunicación educativa de la semiótica: en torno a una reversibilidad</i>	173
<i>Problemas éticos de comunicación en la construcción social de la paz (algunas reflexiones)</i>	201

Prólogo

Esta selección de ensayos está organizada en torno a un interés que, a grandes líneas, se puede circunscribir al ámbito de la filosofía del lenguaje y al de los procesos comunicativos. No obstante, la inquietud por asuntos gnoseológicos ha ido quedando plasmada en las articulaciones centrales de esta búsqueda.

Y es que la semiosis, ya sea entendida desde la vertiente pragmática como “acción de los signos” o desde el enfoque estructural-generativo como “operación productora de signos”, se constituye como cuestión de fondo o, más exactamente, como fundamento conceptual de una constelación semántica que involucra términos como “lenguaje”, “lengua”, “código”, “discurso”, “mensaje”, “significación”, “sentido”, “texto”, por sólo citar algunos. Pero desde hace mucho tiempo los portavoces de la especialización, aturridos con el árbol, olvidan el bosque. Me refiero a quienes encargan este “fardo de problemas” a la lingüística y a las semiologías particulares, olvidando que ciertos temas no tienen nada de específicamente lingüístico sino que emergen del ámbito de la teoría del conocimiento.

Estructuras análogas a las que la semántica estructural o la fonología suponen para la lengua se encuentran en la base de todo conocimiento. Sin embargo, no todo modo de conocimiento pasa necesariamente por una lengua y, como contraparte, toda lengua, más aún, toda semiótica de la cultura, entraña un modo de conocimiento. No es de extrañar entonces que haya posturas que sostienen sin ningún empacho que la historia de “la semiótica” debe empezar con De Saussure, olvidando o no queriendo darse cuenta de que la historia del pensamiento sobre el signo o, para ser más exactos, la filosofía de la significación tiene raíces muy profundas y fecundas que en estos ensayos intentamos explorar, aun cuando sea de modo parcial y fragmentario.

Muchos de estos trabajos surgen de las lecturas, discusiones y monografías que el autor realizó en el marco de los Seminarios de la Maestría de Historia de la Filosofía en la Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Precisamente, la primera sección recoge un trabajo que condensa preguntas metafísicas que, como apunta Heidegger, no pueden ser preguntadas sin que los interrogadores, en cuanto tales, se encuentren dentro de ellas. Es decir, nos preguntamos aquí y ahora. Para nosotros. Al preguntar, desde nuestra situación esencial, vamos envueltos en nuestras preguntas. Este trabajo escudriña textos inspiradores de preguntas sobre la relación ser-lenguaje. Fue desarrollado gracias a la palabra responsable del doctor Fernando Bobbio en el seminario de Filosofía Antigua en el que trabajamos colectivamente la traducción de todos los fragmentos de Heráclito.

Dice Peirce, gran conocedor de Escoto, citando a Hallam, que pocos, muy pocos, han interrumpido el reposo de las inmensas obras de los escolásticos. Umberto Eco no sólo trabaja su doctorado estudiando a santo Tomás sino que en el cuarto capítulo de su libro *Signo* esboza una aproximación a los problemas filosóficos del signo en la que corresponde un papel central a Guillermo de Ockham. En otros escritos más livianos vuelve sobre el medioevo; en *Semiótica y filosofía del lenguaje* retoma con fuerza la exégesis del nominalismo como postura fundadora de las realidades del lenguaje y, por último, arma al personaje central de *El nombre de la rosa* pensando en el *Venerabilis Inceptor*.

Peirce identifica lógica y semiótica. Eco no pierde de vista el papel que, desde Aristóteles y los estoicos, tienen los procedimientos de inferencia para la comprensión de cualquier fenómeno de significación. De nuevo, no es casual que quienes nos interesamos por temas de lógica y semiótica hayamos reestructurado la revolución científica de Kepler, Galileo y Newton y sus actuales consecuencias. Y es que, desde una óptica estrictamente correspondiente a las ciencias naturales, el salto es innegable; pero desde la pertinencia del lenguaje hay tal continuidad que la sutileza y la potencia lógica de los debates medievales siguen plenas de productividad, no sólo en los tiempos modernos cuando racionalistas y empiristas se erigen herederos de las posturas realistas y nominalistas, sino también en las discusiones actuales entre semánticos y pragmáticos. El redescubrimiento del medioevo, tarea en la que he encontrado un apoyo invaluable en los seminarios, asesorías y tertulias con el doctor Antonio Peña, se da desde la perspectiva histórica de la semiótica contra los exorcismos de cierto cientificismo positivista que

lo tildaba alegremente de "oscurantista" y contra los cantos de sirena de una moral práctica regida por criterios de rentabilidad y eficacia inmediata (que lo repudiaban por el excesivo "formalismo" de sus argumentaciones y la supuesta intrascendencia de sus problemas).

En este contexto crítico presentamos aquí dos textos: un resumen didáctico de los grandes lineamientos de lo que se puede llamar semiótica medieval y una reflexión seminal que debe dar lugar a un trabajo más amplio sobre el signo en la gnoseología de Ockham.

Muchos autores, en particular Emilio Garroni, sostienen que la semiótica puede ser entendida como radicalización de la filosofía crítica de Kant. El trabajo sobre la semiosis de las representaciones pretende desmenuzar en sus contornos menos sutiles la trascendentalidad representativa mediante la cual todo lo real es referido al conocimiento del sujeto. ¿En qué medida esta trascendentalidad representativa da lugar, en la semiótica, a una trascendentalidad significativa que transforma todo en signo? Si bien, a la distancia, creo expresar mejor las motivaciones de este trabajo, también es cierto que en dicho ensayo queda el testimonio de aquel momento de ebullición teórica, práctica y estética propiciado por las lecturas de las *Críticas*, y de algunos otros textos, acompañadas por la entusiasta y lúcida orientación del doctor Miguel Giusti.

Hacia mediados de los setenta, los presupuestos neomarxistas eran tomados con no disimulada admiración por las ciencias sociales y por la semiótica, cuidándose no sólo de no contradecirlos sino también de instrumentarlos metodológicamente de la mejor manera posible. Desde la perspectiva de mi interés, el recuerdo de esta circunstancia me movió a hacer un inventario revisando textos en los que el mismo Marx se refiere al lenguaje y confrontándolos con las interpretaciones de conspicuos epígonos como Schaff, Sebag, Rossi-Landi. La idea de un corto inventario me fue recomendada por el doctor Raymundo Prado con el objetivo de "destilar" las líneas maestras de la problemática. Por ello dejé en el tintero a varios autores (como Baudrillard, de quien me vengo ocupando actualmente) y otros, como Desiderio Blanco, aparecen recuperados pero implícitos en momentos claves de la disquisición.

La cuarta sección, de temas contemporáneos, inicia un estudio que parte de la constatación de posturas antitéticas: la semántica clásica y la mayor parte de gramáticas estructurales y generativas reconstruyen mecanismos de producción (anclados en ciertas pautas de corrección sintáctica). Por otro lado, la pragmática, desde los mecanismos de comprensión, explica la aceptabilidad de lo comunicado a partir de razones constitutivas de interlocución. Pues bien, el estatuto ontológico

que aquellos pueden otorgar a los mecanismos de producción y éstos a los principios y máximas (Grice), o a las condiciones (Searle), o a los juegos de lenguaje (Wittgenstein), permiten pensar una oscilación entre realismos semióticos (de inspiración semántica) y nominalismos comunicativos (de inspiración pragmática). Esas son las líneas de fuerza de la confrontación (convergente y/o divergente) entre significado y comunicación. Debo agradecer al doctor Julio Sanz y al doctor Arsenio Guzmán por sus cuestionamientos ontológicos, lógicos y epistemológicos; en suma, por sus observaciones y recomendaciones en el marco del Seminario de Grandes Temas.

El segundo trabajo de esta cuarta sección, recogiendo la crítica de Eco a Derrida respecto de la interpretación de la escritura, la posición deconstructivista de este último contrasta con la semiosis infinita de Peirce. Para ello resumimos la posición de Derrida en su *pars destruens* y en su *pars construens* y, en base a dicho referente, presentamos la objeción de Eco a Rorty cuando éste intenta asimilar el paradigma de la deconstrucción con el de la semiosis.

La quinta sección se articula con escritos aparentemente distintos a los anteriores. No obstante, partiendo de la convicción de que las llamadas "ciencias humanas" tienen por objeto estructuras semióticas, planteamos que el examen de estas estructuras no se identifica con el estudio del conocimiento *in abstracto*, sino de conocimientos reales que se procuran los grupos humanos y de los cuales se sirven; y, simultáneamente, con el estudio de las formas de la *praxis* humana. Justamente, la comunicación educativa y la construcción social de la paz se tornan objeto y problema en los dos últimos ensayos.

Hitos de la semiosis examinados bajo la certeza de que los límites de la semiótica y la filosofía son sólo institucionales. Vías del conocimiento que se entranan en las prácticas comunicativas reales. Semiosis, conocimiento y comunicación. He aquí, condensado, el perfil de estos escritos.

Una vez más debo reiterar un reconocimiento especial a todos mis maestros y condiscípulos de San Marcos. Cuántas conversaciones y tareas en común son materia prima de estos textos. Repito también el agradecimiento a Cicosul en las personas de José Perla, Mario Razzeto y Jaime Urco. A Desiderio Blanco y Julio Hevia por sus enriquecedoras reflexiones. A Jacqueline Donoyan por su apoyo con las traducciones. Y, con especial cariño y gratitud, debo mencionar a José David García y a Edward Perales, quienes con su valiosísima colaboración práctica, su inquietud teórica y su eufórica identificación tímica, hicieron posible la realización de este libro.

Λόγος - Lenguaje en Heráclito

I. Φύσις: **cosmos** / Λόγος: **lenguaje**

En el presupuesto de que la φύσις divina se transforma y manifiesta parcialmente en todas las cosas sin dejar de existir unitariamente en sí y por sí, el cosmos infinito aparece “lleno de ella”. La φύσις, fuente y reserva, impasible repertorio (το περιέχον), existió antes (ἀρχή), existe ahora y existirá después de que el universo suceda o acaezca. Es (en) lo que siempre está. Está (en) lo que siempre es. No puede no ser/estar en lo que es/está. Llena el tiempo infinito. Y la inconmensurable ποιεσις del tiempo como temporalidad es constitutiva de nuestra esencia. En esa medida, estamos expuestos en el ser develado. En el ser de lo que nos es entregado.

No obstante, el aspecto misteriosamente simple del devenir de la φύσις, su “proporción”, su “razón”, el Λόγος, dice que Uno es todo (“Εν Πάντα”). Justamente porque el λόγος *dice y es audible*, aparece, *ipso facto*, tematizado como LENGUAJE. Subyace a la φύσις, variada en sus contrastes, la unidad del λόγος. La idea-fuerza en la exploración que iniciamos es, pues, *logos-lenguaje*.

En este trajín constatamos con Heidegger que el cosmos o mundo del que aquí tratamos no es una “idea” de la razón teórica. “Mundo” se muestra en la noticia del ser histórico. Esta noticia, sobre todo en el repaso de Heráclito, es el develamiento del ser-de-lo-que-es en el misterio. Este ser domina el mundo en la noticia y mediante ella. Y esta noticia sucede en el protoacontecer que es el lenguaje. Allí acontece la exposición. La entrega al ser.

A propósito de estos lineamientos, detengámonos en la siguiente constelación de fragmentos de Heráclito marcada por la primera comprobación de Kirk & Raven al tratar sobre su pensamiento: los hombres deberían

tratar de comprender la coherencia subyacente a las cosas; está expresada en el logos la fórmula o el elemento de ordenación de todas ellas¹.

1. [2 Bywater]. *Sext. adv. math.* VII 132 (Vgl. A 4. 16. B51) τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἤακούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσιν, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνονται.

[De este logos que está aquí siempre existente los hombres se separan, no sólo antes de haberlo oído sino también habiéndolo oído por primera vez. Sucediendo pues todas las cosas según este logos, ellos parecen ignorantes (in)tentando con palabras y obras cuanto yo expongo minuciosamente, distinguiendo cada cosa según su naturaleza y explicando su estado. A los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos así como olvidan cuanto dormidos hacen].

¹ La tarea de explorar algunos fragmentos de Heráclito preguntando por la esencia del logos-lenguaje se engarza con la concepción heideggeriana de la existencia como cura del saber acerca del ser. Uno de los métodos de esta cura puede estar en relación con la lectura concienzuda de algunos fragmentos del maestro de Efeso. En esta línea de meditación presento este párrafo que justifica su extensión con su también evidente carácter inspirador teórico y metodológico: "El lenguaje no es nada que sucede dentro de un sujeto encapsulado y que pasa de boca en boca como un medio de comunicación entre sujetos. El lenguaje no es ni algo subjetivo ni algo objetivo, él no pertenece en modo alguno al ámbito de esta distinción carente de fundamento. El lenguaje, en tanto que algo histórico, es el acontecimiento del quedar expuesto y entregado al ser en medio de todo lo que es. La dulzura del valle y lo amenazante de la montaña, lo sublime de las estrellas y la serenidad del mar agitado, el ensimismamiento de las plantas y la timidez de los animales, la furia calculada de las máquinas y la dureza de la acción histórica, la embriaguez dominada de la obra lograda y la fría audacia del preguntar sapiente, la firme sobriedad del trabajo y el sigilo del corazón, todo esto "es" lenguaje, algo que conquista y pierde el ser sólo en el acontecer del lenguaje. El lenguaje es el dominio del centro de la existencia histórica del pueblo que crea y conserva el mundo. Sólo allí en donde se temporaliza la temporalidad, sólo allí acontece el lenguaje y viceversa.

Pero, ¿por qué nos preguntamos nosotros por la esencia del lenguaje? Porque nuestra existencia es cura por la determinación, por despertarla, por asumirla y por conservarla. Porque la cura como cura por la libertad es la cura del saber y del poder saber acerca de la esencia de todo lo que es. Porque el saber no debe ser para nosotros un fugaz conocimiento de simples hechos, ni tampoco la charlatanería que pasa ocupándose así de todas las cosas. Porque el saber sólo puede ser fundado y acuñado, transmitido y despertado por la palabra responsable, esto es, mediante la acrecentada solidez del lenguaje creador en el trabajo histórico. Y, ¿por qué deno-

El λόγος no solamente es eterno sino también verdaderamente eterno (έόντος αεί). El adverbio αεί (que, como notaremos en B 30, se aplica al fuego mediante el verbo εἶναι: existir) se refiere aquí al λόγος mediante el participio de εἶναι: τό έόν (que existe). Dicho participio tiene una fuerza particular que no sólo significa "lo verdadero", sino que, como anota Calogero, remite al triple significado de "real-existente-verdadero"².

Entonces, pues, aunque el logos-lenguaje es eterno, los hombres, en ningún caso, aciertan a comprenderlo (pienso en la actitud de obsesión frente al lenguaje que caracteriza al pensamiento contemporáneo). Por otro lado, apunta Jaeger, "éste no es el lenguaje de un maestro ni de un intelectual, sino el de un profeta que trata de arrancar a los hombres de su sopor"³. Esto significa que aún cuando se admita que este λόγος sea primariamente la palabra de Heráclito, no es simplemente su palabra como la de un hombre cualquiera entre otros, "sino una palabra que expresa una eterna verdad y realidad y por consiguiente es eterna ella misma"⁴.

minamos nosotros también, a la esencia del lenguaje, "lógica"? Porque la lógica se ocupa del logos y logos significa habla, esto es, el lenguaje, y porque justamente mediante la así llamada lógica fue convertida la esencia del lenguaje en algo superficial, exterior y equívoco. Por eso es la lógica un cometido aún no asumido de la existencia humana histórica (...). "Lógica" no es para nosotros algo que un individuo puede construir de un día al otro a fin de llevarlo al mercado en forma de un manual. La lógica no existe ni existirá nunca como la lógica misma. La interrogación sobre ella acontece como aquella cura del saber acerca del ser, de lo que es, que adviene en tanto que ser al poderío, en tanto que el dominio del mundo acontece en el lenguaje".

Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss. Introducción y traducción de Víctor Farías. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 125-126.

La referencia a la función ordenadora del logos está en Kirk & Raven: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 1970 (reimpresión oct. 1981), p. 26.

Cabe señalar aquí que a lo largo del trabajo haré uso del código de referencia a los fragmentos estipulado por Diels & Krantz en *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Asimismo, con excepción de B 1 y B 2, cuya referencia inicial es la de DK, los demás fragmentos han quedado con una referencia más concisa tomada de la presentación que hace Mondolfo en su obra *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (cf. infra nota 8).

² Calogero, Guido. "Eraclito" - *Giornale critico della filosofia italiana*, 1936, p. 196 y ss. citado por Capelletti, Ángel: *La filosofía de Heráclito de Efeso*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1969, p. 67.

³ Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 114.

⁴ Este efecto de sentido también lo percibe Jaeger en B 50. Jaeger, Werner. *Ibid.*

Cabe decir que, en la posición destinataria de esta palabra eterna, Heráclito despliega la imagen del dormir y el despertar que, por su frecuente uso en los fragmentos, parece haber sido muy relevante para el profeta-poeta de Efeso⁵. La vigilia aludida es intelectual, no meramente fisiológica. Sin embargo, en el habla cotidiana de los hombres, dicho “estar despierto” no tiene nada que ver con la conciencia intelectual respecto de la forma en que suceden real y verdaderamente las cosas; por lo tanto, difícilmente se lo puede distinguir del “estar dormido”.

En ese contraste entre el sujeto que porta y enuncia la palabra, y el conjunto de los demás hombres que no aciertan a comprenderla a pesar de que todo lo que hay en el mundo está ordenado de acuerdo con ella, ratificamos el tono profético de un discurso que no proclama la voluntad de un dios (como muchos doxógrafos de la cristiandad pretendieron), sino un principio de acuerdo con el cual ocurren real, eterna y verdaderamente todas las cosas y al cual deben acatar los hombres en sus palabras y acciones; es decir, en lo teórico y en lo ético⁶. Para dar énfasis a la presentación del λόγος, hagamos ya la referencia explícita a B 30:

(de Clem., *Stromat.*, V, 105) κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν πάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

[Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres. Fue siempre, es y será fuego siempre vivo encendiéndose y apagándose con medida].

La metáfora de una pulsación o, más bien, de una serie de pulsaciones regidas por una ley y por un λόγος, conviene a la descripción de la

⁵ En B 89 veremos que “los despiertos tienen uno y el mismo cosmos”. El contraste entre estar despierto y estar dormido se reitera en B 21, B 26 y B 73.

⁶ “Heráclito es el profeta de una verdad de la que tiene conocimiento intelectual, pero esta verdad no es puramente teórica, como la revelación de Parménides. Se ha prestado demasiado poca atención al hecho de que mientras que Parménides siempre emplea las palabras νοεῖν y νόημα cuando quiere designar la actividad del espíritu filosófico, Heráclito prefiere la palabra φρονεῖν, el término griego tradicional para “pensar justo” o “intuición justa”, con una paladina referencia a la conducta práctica del hombre. La palabra es, pues, particularmente apropiada en conexión con el conocimiento moral y religioso”. Jaeger, Werner. Op. cit., p. 115.

realidad⁷. De este modo, la expresión de B 1: ἔόντος ἀεὶ, que equivale a “real y verdaderamente siempre existente”, guarda paralelismo semántico con el ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται de B 30 que, por otra parte, recusa cualquier “creación” *ex nihilo* a cargo de un demiurgo. El cosmos no ha sido, pues, creado ni por dioses ni por hombres. Existe ya desde siempre. Reinhardt, a propósito de este fragmento, señala que *esti* tiene un sentido existencial y no copulativo⁸.

Ahora bien, el fuego, en cuanto φύσις, es lo eterno que se enciende y se apaga conforme a medidas ocultas. La eternidad (ἀεὶ) también es predicada del λόγος. Por ende, λόγος se identifica con el fuego. Por otro lado, si consideramos que el adverbio ἀεὶ, en la literatura anterior a Heráclito, se aplica a la divinidad⁹, entonces se puede colegir, al menos

⁷ “Los contrastes deben arraigar en una ley. De este modo, no sólo quedan ordenados los contrastes, sino también, y muy especialmente, el cambio. Todo fluye y cambia, pero no de cualquier modo. Cambia según un orden, que puede compararse con el fuego por cuanto es a la vez lo inestable y lo permanente o, mejor dicho, lo inestable *en* lo permanente. Y por eso dice Heráclito, *en uno de los fragmentos que consideramos más reveladores de su doctrina*, que ‘este cosmos [el mismo para todos] no fue hecho por dioses o por hombres, sino que siempre fue, y es, y será al modo de un fuego eternamente viviente, que se enciende con medida y se extingue con medida’ (30). La realidad puede describirse metafóricamente como una pulsación o serie de pulsaciones regidas por una ley y por un Logos”. Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía* (2da. reimpresión de la 5a. ed.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971. Entrada: Heráclito, pp. 832-833 (la cursiva es nuestra).

⁸ “Platón había opuesto la inmutabilidad eterna del cosmos heraclíteo al ciclo de la concepción de Empédocles; y Heráclito, en efecto, no sólo habla siempre de cosmos en el sentido del orden actual, sino que, dice Reinhardt, en su fragmento 30 (Diels) sostiene que este cosmos no ha sido creado ni por dioses ni por hombres, sino que existe siempre (*esti*, según Reinhardt, tiene aquí sentido existencial y no copulativo) como fuego que se enciende y se apaga conforme a medidas. Es decir, siempre con equilibrio y límites de cambio que excluyen una conflagración universal, cuya idea quiso introducir Clemente, agregando en el fragmento, a las palabras “este cosmos”, la interpolación: “el mismo de todos” (los anteriores y los sucesivos)”. Mondolfo, Rodolfo: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI Editores, 1966, p. 59.

⁹ “(...) es preciso tener en cuenta que el adverbio ἀεὶ (siempre), única expresión de la eternidad en Heráclito, aunque fuera de B 1 no aparece en ningún otro lugar como vocablo independiente, es empleado en el compuesto ἀείζων, el cual, según hemos visto, se refiere directamente, como calificativo, al fuego, en B 30. Si se considera que el fuego, en cuanto φύσις, es lo único propiamente eterno, y se advierte que la eternidad (aquí expresada mediante el adverbio ἀεὶ) es predicada del λόγος, nos vemos obligados a concluir que éste se identifica esencialmente con el fuego y representa un aspecto del mismo. En la literatura anterior a Heráclito, el adverbio ἀεὶ aparece, por otra parte, frecuentemente usado en relación a la Divinidad. Así, por ejemplo, Homero se refiere a los θεοὺς ἀεὶ ἔόντας (los dioses que siempre existen) (*Odisea* I 263), uniendo inclusive el adverbio con el mismo participio. En otro lugar, aludiendo también a los

culturalmente, el carácter divino del logos-fuego¹⁰. Es lícito hacer un esfuerzo de imaginación para pensar la relación entre λόγος y πῦρ: el fuego, al hacer ser el cosmos en tanto φύσις, pronuncia o profiere su discurso, repliega/despliega su razón. Cosmos equivale a orden sistemático de las cosas, opuesto a la dispersión caótica. De ahí, λόγος remite a lo que se sostiene en sí, a la totalidad reunida, al ser ordenado por una ley, medida o proporción; y, recogiendo la oposición, σάρμα remite a lo amontonado, a lo disperso, a lo que no tiene ser. Heráclito, con Jenófanes y contra Anaximandro, afirma la unicidad de este orden ("el mismo para todas las cosas"), y contra Hesíodo (*Theogonia*, 74 ss.), su eternidad ("nadie lo creó...siempre fue, es y será"). Pero añade su identidad eterna con su contrario. Identidad del universo (multiplicidad) con el fuego (unidad). En última instancia, identidad de φύσις y λόγος. B 7 quizá quiere proponer esta coincidencia al plantear la presunta conversión de todas las cosas en humo, en cuya unidad la nariz distinguiría la multiplicidad¹¹.

Justamente, en el cosmos de los milesios, el fuego era una parte frente

dioses, usa el adjetivo compuesto ἀειγενετῶν (siempre existentes) (*Ilíada* II 400), en lo cual se evidencia un empleo del adverbio muy similar al de Heráclito, cuando éste compone, en B 30, el término ἀείζων (siempre viviente).

Teniendo en cuenta todo esto, no resulta difícil concluir que Heráclito identificaba al λόγος con la divinidad (dios = θεός) o, si se quiere, con un aspecto de la divinidad, la cual, como vimos ya, no es sino fuego". Capelleti, Ángel. Op. cit., pp. 67-68.

¹⁰ "Esta identidad de λόγος y fuego, que ya Gomperz reconocía en el efesio, aunque la consideraba como resultado de una poco clara afirmación mística, si bien ha sido negada por algunos historiadores, como Aall, es aceptada por Zeller, Brieger, Bauch y otros muchos, aunque con diferentes matices y no sin ciertas salvedades (Gigon, Kirk, etc.)". Capelleti, Ángel. Op. cit., p. 68. A propósito de esta polémica y de las relaciones logos-fuego, ver Mondolfo, Rodolfo. Op. cit. Capítulos I y IV.

¹¹ Mondolfo, Rodolfo: Op. cit., pp. 74-75. Precisamente el ítem g del capítulo IV del mencionado libro versa sobre la discusión relativa al origen del término κόσμος y sobre la evolución de su significado. Hay consenso en la idea de "orden regulado" en la mayor parte de autores citados (Cassirer, Gigon, Kirk, Kranz). En cuanto al uso de la palabra con anterioridad a Heráclito en el sentido de *totus mundus*, o de todo lo que se halla reunido bajo la esfera celeste, se presenta una discrepancia parcial de Kranz con Reinhardt y Gigon respecto de los antecedentes de Anaximandro, Anaxímenes, de Pitágoras y de Petróon pitagórico (este mundo es único, encierra en sí todo lo existente: es "el mismo para todas las cosas" –τὸν αὐτὸν ἀπάντων– de igual modo que, como veremos en B 114, es "común para todos" –ξυνὸν πάντων– la única eterna ley divina). Kranz también enriquece la interpretación del fragmento recordando precedentes más remotos relativos a la creencia de que el orden cósmico fuera obra de dioses. Justamente por eso, Heráclito, frente a esta idea corriente entre los griegos y orientales, postula no sólo la negación de un dios personal sino también la de cualquier creador. Otros temas relativos a los segmentos presuntamente auténticos, a

a otras (aire, mar, tierra), pero Heráclito lo convierte en el todo. Los negadores de la conflagración lo limitan a una parte del cosmos, en equilibrio con las demás, allí donde el sabio de Efeso lo afirma como totalidad, eterno igual que el cosmos, siempre viviente por ser fuente de toda vida, y siempre en movimiento tal como la ἀρχή milesia. Como totalidad unificada, se identifica con su opuesto, la totalidad desplegada en el cosmos. La aparente paradoja de la identificación se resuelve en la sucesión alternada de los contrarios (B 65), donde cada uno vive la muerte del otro (B 36 y B 76). Por eso, las medidas de encendimiento y apagamiento del fuego siempre viviente en B 30 hay que entenderlas, según Gigon, en sentido temporal y no espacial: como ciclos alternativos o pulsaciones de un mismo discurrir de dos momentos contrarios¹².

Jaeger entiende que Heráclito supera la antítesis previa entre cosmología y religión. Aquella ofrecía una visión del ser como algo separado de lo humano. Ésta, representada por el orfismo, afirmaba el carácter divino del alma frente al torbellino del devenir cósmico regido por una Diké. El Oscuro, al unificar el alma humana con el fuego cósmico

los agregados y a interpretaciones correlativas son también tratados en el ya referido ítem.

Por otro lado, la oposición λόγος vs σάρμα es interpretada por Heidegger tratando de recuperar su sentido originario: σάρμα es lo amontonado, la mezcla, lo disperso, lo que no tiene ser; λόγος es lo que se sostiene en sí, la totalidad reunida, el ser. Así, la máxima "πάντα ρεῖ" = "todo fluye", atribuida al pensamiento de Heráclito, no está dando a entender que todo es mero cambio continuo y en sí fluente, pura inconstancia; más bien estaría afirmando que: "el todo del ente en su ser está, en cada caso, arrojado de un contraste a otro, hacia arriba y hacia abajo; el ser es la totalidad reunida de esta cambiante inquietud". Heidegger, Martin: *Introducción a la Metafísica*. (Traducción y estudio preliminar de Emilio Estiú). Editorial Nova. Buenos Aires, 1959, p. 167.

B 7 se recoge de Aristóteles: *De sensu*, 5, 443 a 23: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνας ἂν διαγνοίεν. [Si todas las cosas se volviesen humo las distinguiríamos con las narices]. En este contexto, la suposición de que todas las cosas se vuelvan humo sirve para explicar la unicidad y eternidad del orden cósmico además de su profunda identidad con su contrario. La identidad del universo (lo múltiple) con el fuego (lo único), su coincidencia, es tal que, de acuerdo al supuesto planteado, en la unidad la nariz distinguiría la multiplicidad.

¹² Mondolfo, Rodolfo. *Ibid.*

B 36 está tomado de Clemente: *Stromat.* VI, 16. ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. [Para las almas es muerte convertirse en agua y para el agua es muerte hacerse tierra. De la tierra nace el agua y del agua el alma]. B 76 está presentado en el *corpus* mismo de este trabajo (cfr. infra IV).

Es pertinente señalar, además, que, por su singularidad, las tesis de Spengler suscitan dudas y exigen una comparación con otras explicaciones y, por cierto, una detenida lectura de los textos originales. En efecto, Spengler niega que el fuego sea, en Heráclito,

eternamente viviente, unifica también la ley cósmica con la humana. Así, también, la religión cósmica del *nomos divino* funda en la norma del mundo la norma de la vida del hombre filosófico.

A todo esto, la apreciación de Gomperz también resulta relevante para reestructurar la problemática del λόγος. Este autor asevera que la originalidad de Heráclito reside en el descubrimiento de las relaciones entre la vida de la naturaleza y la del espíritu, por cuyo motivo el orden natural se le manifiesta, más que a Anaximandro, como un orden moral. Salvando las trampas que oposiciones modernas (tales como naturaleza *versus* espíritu) pueden tender, es importante notar que Heráclito relativiza a individuos e instituciones que están-ahí, en el tiempo; y, por ende, explica y justifica los cambios y las contradicciones de los que no podían dar cuenta de concepciones más rígidas y estáticas. La coexistencia de los contrarios fundamenta toda valoración. *Pólemos*, al ser padre y rey de todos los seres vivos, rige toda jerarquía de valores. La vida y los valores serían imposibles sin el choque de fuerzas opuestas en el cosmos y en la sociedad humana. Su elección del fuego como materia primordial lo ayuda a unificar el mundo natural con el anímico y social. A comunicar y co-ajustar cosmos y lenguaje¹³.

II. Hablar: decir / oír: escuchar

Λόγος proviene de λέγειν (decir, hablar). Por lo tanto, equivale a λέγειν (enunciar) y a λεγόμενον (lo enunciado). La mayor parte de autores, apoyados en la evidencia de la acepción lingüística, educen un pensamiento subyacente y entienden logos como contenido no ético. Así, "palabra", "discurso", reenvía al plano de los signos gramaticales o de las expresiones proferidas. El correlato de dicho plano resulta ser el logos "en profundidad", la idea expresada, el pensamiento, la razón. Esta interpretación dualista no es la original. Si bien Heráclito parece admitir la conciencia de sí, o lo que se podría denominar "razón subjetiva"

el principio de las cosas. Lo declara pura metamorfosis transitoria sólo que más apto estéticamente para representar la inquietud y el poder del cambio. Niega también que Heráclito sostenga una identidad real de los opuestos, atribuyéndole únicamente la afirmación de una identidad de forma. Los considera, pues, antinomias: ninguno de los dos puede existir sin su opuesto, cada uno vive la muerte del otro. Niega, por último, que el λόγος, ley de movimiento y de lucha, se pueda identificar con el fuego o entenderse como principio intelectual o como Dios. Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., p. 52.

¹³ Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., pp. 53-54 (Gomperz) y p. 67 (Jaeger).

en hombres y dioses, lo fundamental no reside en esta engañosa individualidad sino en la razón cósmica, razón de la φύσις, que es también razón de la divinidad (τὸ Θεῖον). Un individuo será más racional cuanto más participe o se arraigue en el logos universal.

El texto de B1 no deja de resonar como lamento: desgraciadamente, casi todos los hombres están encerrados en sí mismos. Son incapaces de abrirse al constante contraste del λόγος, que es un decir, pero también un oír con su escucha. En contraparte, B 50 irrumpe como interpelación o, más exactamente, como exhortación:

(de Hippol., *Refut.*, IX, 9) Η. μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγέννητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι ὃ Η. φησι.

[El todo es divisible e indivisible, engendrado e inengendrado, mortal e inmortal, logos tiempo, padre, hijo, dios justo. Tras haber escuchado al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una].

El logos muestra un vaivén de cualidades predicables de la totalidad de la φύσις. La totalidad reunida es indiferente a estas predicaciones, negativamente (porque ninguna le conviene) y positivamente (porque todas le convienen). Ese mostrar es un decir algo a alguien. Esa comunicación, como oír correlativo al Ser del ente, que es un decir, se realiza muy raramente: tanto por distracción (personas que permanecen en el “antes” y nunca oyen), como por incompetencia para descifrar (personas que “después” de haber oído soslayan y no escuchan porque olvidan lo oído). En la metafísica de Heráclito escuchamos porque hemos entendido. He aquí la noción heideggeriana de noticia. Una distinción científica moderna nos señala que el oír es un fenómeno fisiológico, mientras que el escuchar es ya un acto psicológico que, encadenado a otros, constituye una acción que alguien “atento” debe sostener. Oír es una apertura sensorial. Escuchar es una percepción con sentido. Las condiciones físicas de la audición se pueden describir con ayuda de la acústica y de la fisiología del oído. Pero eso, según Heidegger, nada tiene que ver con el λόγος de Heráclito. Aquí, cuando se mencionan los “oídos”, no se hace una mera referencia a los órganos del sentido de la audición. El acto de escuchar sólo puede definirse por su objeto o por su alcance, pero “los oídos que cabe hallar en la

anatomía y la fisiología no efectúan el escuchar en tanto que órganos de los sentidos, ni siquiera cuando lo tomamos exclusivamente como percibir ruidos, voces y notas. Este percibir no se puede ni establecer anatómicamente ni acreditar fisiológicamente ni en general tomar biológicamente como un proceso que transcurra en el interior del organismo, si bien la percepción sólo vive en tanto que en un viviente. Así, pues, en la medida en que al pensar en el oír partamos de la acústica al modo de las ciencias, todo resulta cabeza abajo. Opinamos erróneamente que la actuación del órgano físico del oído es el propio oír¹⁴.

Heráclito asevera que el logos está-allí resonando continuamente en las cosas con las que el individuo trata, pero éste no está abierto a aquel. No está notificado. Aunque tenga orejas, no oye. No llega a "ser todo oídos". No se recoge en el logos ni lo recoge. Por eso, B 50 reconviene a ese destinatario y aparece como persuasión exhortativa.

Cabe decir que soy consciente del serio escollo que, para la cabal interpretación de Heráclito, resulta el plantear todo este asunto en términos de "entendimiento". Y es que λέγειν significa originariamente lo mismo que su homófona *legen*: co-locar abajo y prolocar. El *legere* latino, el recolectar, como alcanzar y juntar, abre la significación a un colocar abajo y prolocar que se recoge y recoge otras cosas. Heidegger alude así al acto de colocar-junto, uno hacia otro, esto es, al acto de re-co-lectar. Dicho acto da sentido al flujo decir/hablar/oír/escuchar. "Si nos fijamos únicamente en la sucesión de los momentos, al colectar y levantar sucede el juntar, a éste el dar entrada, a éste el depositar en recipientes y graneros. Así se afirma la apariencia de que el conservar y el preservar no son inherentes al recoger. Sin embargo, ¿qué es una re-co-lección que no saca su rasgo fundamental de un poner a cubierto y no se apoya fundamentalmente en él? El poner a cubierto es lo primero en la estructura esencial de la recolección"¹⁵. El poner a cubierto lo que está colocado en lo desoculto no es arbitrario, es una selección "determinada por lo que dentro de lo seleccionable se muestra como lo elegido"¹⁶. No nos vamos a detener en la exploración filológico-metafísica que se desencadena aquí. Nos interesa, en primer lugar, seguir el acontecimiento

¹⁴ Heidegger, Martin: "Logos (Heráclito, fragmento 50)". (Traducción y notas de José Russo Delgado). En: Revista *Letras*. Lima: UNMSM, 1965, p. 183.

¹⁵ Heidegger, Martin. "Logos (Heráclito, fragmento 50)", p. 179.

¹⁶ Heidegger, Martin. "Logos (Heráclito, fragmento 50)", p. 180.

(*ereignis*), apofansis del Ser, que plasma el sentido propio (co-locar) en la significación decir/hablar. Esta última significación, cuando retrata y relata a los mortales, se despliega originariamente, como λέγειν, como co-locar. Domina todo lo desoculto. Re-lega así, de antemano, el ser del decir y el hablar en el dominio del propio co-locar. En segundo lugar, esta impronta del co-locar llega hasta el punto más remoto del posible provenir del ser del lenguaje. Así, pues, "el decir recibe su modo de ser a partir del desocultamiento de lo que está colocado conjuntamente delante. Sin embargo, el descubrimiento de lo oculto en lo desoculto es el presente mismo de lo presente. Nosotros lo llamamos Ser del ente. Así, lo que es el hablar del lenguaje en el λέγειν en cuanto co-locar no se determina ni como pronunciación (φωνή) ni como significación (σημαίνειν). Expresión y significación funcionan desde hace mucho tiempo como los aspectos que ofrecen incuestionablemente los rasgos esenciales del lenguaje, pero ni alcanzan propiamente el dominio de la impronta inicial del ser del lenguaje ni pueden en general determinar este dominio en sus rasgos capitales. El hecho de que imprevistamente y en buena hora, como si nada hubiese sucedido, el decir rija como co-locar y por tanto el hablar aparezca como λέγειν, ha hecho que se desarrolle una extraña consecuencia. El pensar humano no se ha asombrado jamás ante la propiedad de este acontecimiento ni se ha percatado de que encubre un secreto, una destinación esencial del Ser al hombre, que acaso se reserva para ese instante destinal en que el hombre no sólo resulta sacudido en su lugar y situación sino que hasta su ser vacila"¹⁷. ¿Cómo no vincular esta destinación esencial, esta noticia, con el λόγος del que la mayor parte de los hombres se ha separado? ¿Con el olvido del Ser del ente? ¿No es acaso este sacudón, esta vacilación de nuestro ser, el despertar metaforizado por Heráclito? "El λόγος trae lo que aparece, lo que viene hacia adelante en el colocarse delante, al brillar, al mostrarse iluminado desde sí mismo"¹⁸; pero ese brillo, ese mostrarse, no es recogido por los hombres, ni los hombres se recogen en él (menos aún se recogen asombrados ante él).

Asimismo, la razón moderna "ha dado mucho vuelo" al lenguaje modelado como expresión/significación y ha ocultado así sus orígenes. Si recuperamos el hablar como λέγειν, entonces no puede estar determinado por el sonido que expresa el sentido. "Si el decir no resulta determinado

¹⁷ Heidegger, Martin. "Logos (Heráclito, fragmento 50)", p. 182.

¹⁸ Heidegger, Martin. *Ibíd.*

a partir de la pronunciación, entonces tampoco el oír que le corresponde puede consistir en primer término en que se capte un sonido que alcance los oídos, en que sean transmitidas voces que acosen el sentido auditivo”¹⁹. Efectivamente, si no nos recogemos sobre lo que se nos ha hablado entonces los sonidos entran por un oído y salen por el otro. Oír equivale, pues, a ese recogerse que se concentra sobre el hablar que demanda o aconseja. Oír es, ante todo, el recogido escuchar. La mayoría de los hombres no se recoge a escuchar el λόγος²⁰. Despiertos hacen muchas cosas que no son recogidas. Es como si estuviesen dormidos.

III. Despertar : recordar / dormir: olvidar

Esta contraposición, despiertos/dormidos, es fundamental. Tiene como correlato una realidad propia de los que siguen al λόγος en lo común: abierta, participable, universal, imparcial; enfrentada a otra realidad cerrada, imparticipable, exclusiva, parcial. Sin embargo, la alusión de B 1 subsume a los despiertos y dormidos en el mundo de los dormidos ya que los hombres, en general, no se dan cuenta de lo que hacen despiertos con la misma facilidad con la que olvidan lo que hicieron en sueños. Los ignaros, que se guían exclusivamente por los sentidos y la opinión, son asimilados así a los que sueñan²¹. En este mismo fragmento, el embrague al “yo” por el que el sujeto de la enunciación se marca en el texto alude, entonces, al sabio, al que posee el λόγος e identifica su pensamiento y su decir con él: está en condiciones de exponer las cosas según su naturaleza, de analizarlas y explicar su estado. Mientras tanto, en B 50, la estrategia es otra: el sujeto de la enunciación hace referencia a sí mismo para eximirse de lo enunciado y presentarse como *médium* del λόγος. En suma, sea cual fuere la estrategia discursiva, el sabio conforma su razón singular con la razón universal, tiene un mundo único y común. Merece ser llamado “despierto” por contraposición a los incipientes que,

¹⁹ Heidegger, Martin. *Logos* (Heráclito, fragmento 50), p. 183.

²⁰ En Romanos 10: 17 tenemos una lectura religiosa del oír en términos similares a los de B 1: ἄρα ὡς πίστις ἐξ ἀκοῆς, ὡς δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος Χριστοῦ. [Pues la fe viene del oír y el oír de la palabra de Cristo] Cabe notar que este uso del oír se reitera entre otros pasajes, en Gálatas 3: 2,5 y Colosenses 3: 16.

²¹ Retomando la referencia bíblica podemos notar cómo en varios pasajes aparece metaforizada la oposición despertar / dormir con un uso similar al de B 1. Por citar algunos: Marcos 13: 35-37, 1ª Corintios 11: 30, Efesios 5: 14. Incluso en 1ª Tesalonicenses 4: 13-14; 5: 10 dormir se equipara a la muerte física.

al desconocer el λόγος universal, creen tener cada uno un λόγος privado, un mundo particular y exclusivo, por lo cual se les denomina "dormidos".

En este sentido, el fragmento B 89 es un deslinde:

(de Plut., *De Superst.*, 3, p. 166 C) ὁ Η. φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν
ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον
εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

[Heráclito dice: los despiertos están en un mundo único y común; de los dormidos, cada uno se vuelve hacia su mundo particular].

Los despiertos tienen un cosmos en común y, por ende, imparcial. Los que yacen en sopor, mientras tanto, tienen su propio cosmos particular, parcial. El mundo "particular" al que se vuelven los dormidos es designado en griego por el adjetivo ἴδιος. De allí se deriva ἰδιότης, que originariamente hace referencia a aquel que sólo se ocupa de sus asuntos particulares olvidando la *res pública*. Al pasar al latín y a las lenguas neolatinas adquiere el significado de "torpe", "imbécil" o "necio", es decir, βλάξ²².

Estos dormidos, "idiotas", pretenden, a veces, explicarlo todo proponiendo sus opiniones particulares como verdadera ciencia. La obstinación (ἰδία φρόνησις), cerrada al λόγος, sólo se atiene, en cada caso, a uno u otro aspecto y cree tener así lo verdadero.

Esta pretensión, intento, tanteo (ἡ πεῖρα), al que también hace referencia B 1, se efectúa con "palabras" (ἔπεα: plural de ἔπος). Ya en tiempos de Heráclito, este término designaba la poesía épica, en particular la de Homero; precisamente Heráclito opone su λόγος al ἔπος homérico. El λόγος no es cualquier "palabra" que haga referencia a vivencias y pasiones de dioses y hombres, sino aquella que remite a la realidad de la φύσις. Coincide, pues, con la palabra del filósofo. Aquélla que le permite distinguir, separar, discriminar cada cosa particular en la φύσις y determinar en qué consiste²³. Si bien la distinción despiertos/dormidos puede tomarse literalmente, esto no es óbice para destacar su carácter simbólico:

²² B 87 está tomado de Plutarco; *De auditi*; 7, p. 41 A. βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῖσθαι φιλεῖ. [El hombre imbecil tiende a encandilarse ante cualquier discurso].

²³ Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., p. 130.

los despiertos participan de un mundo común; contrariamente, el mundo del durmiente resulta inaccesible a los demás. En este sentido es pertinente suscribir la interpretación de Reinhardt: κόσμος no significa aquí el mundo, sino el estado de división o unidad. El hombre es, a la vez, un ser particular y un ser universal. Los despiertos se hallan en un estado imparcial de cosmos único; los dormidos, en un estado parcial de cosmos dividido. Sin embargo, su ser particular –sumido en sueño e incompreensión– no deja de ser parte del todo, del ser universal. El durmiente se relaciona con su entorno del mismo modo en que el intelecto común se relaciona con la esencia de todo el ser. Gigon entiende que el mundo de quien vive conforme al logos es el mundo real de los despiertos; el mundo particular imaginado contra el logos es el irreal del sueño. La oposición ξυνός vs. ἴδιος tiene el matiz político de la antítesis entre el bien universal y lo útil particular, vinculada a su vez con la lógica de verdad vs. error. Ramnoux sesga de otro modo estas interpretaciones leyendo el fragmento como descripción casi fenomenológica de nuestras experiencias de vigilia y de sueño: en la vigilia se intercambian trabajos y palabras de un único orden común; en el sueño, cada uno se halla cerrado en su capullo sin posibilidad de comunicación. Estos hechos de la experiencia corriente dan la pauta para la oposición entre nuestros sueños inconsistentes y las duras tribulaciones comunes de la vida. De este modo se eliminan interpretaciones relativistas y se robustece la referencia a la vida cívica en la que se contraponen la generosidad de los pocos, preocupados por la *res pública* y el horizonte de la mayoría limitado por sus egoísmos. La banal experiencia de la vigilia y del sueño brinda así una escala ascensional según la formulación de Fraenkel: abajo, la vida del durmiente en su lecho; arriba, la vida en defensa de los baluartes de la ciudad, en la unidad del *nomos* y del *logos* comunes. Como se ve, B 89, a pesar de las prolongadas discusiones sobre su autenticidad, ofrece una polisemia que involucra tanto a la realidad como a la verdad teórica, moral o civil²⁴. Replegarnos sobre B 2 nos permite re-coger y condensar lo expuesto:

²⁴ Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., pp. 287-289. El autor presenta los detalles sobre la discusión en torno a la autenticidad del fragmento y los aportes que hemos reseñado de Reinhardt, Gigon y Ramnoux.

[92]. Sext. VII 133 [vgl. I 148, 26] διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶι, τοὔτέστι τῷ> κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὥς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

[Por tanto, conviene comprender lo impersonal, esto es, lo común; pues lo impersonal es lo común. Pero aún siendo el logos impersonal, la mayoría vive como teniendo entendimiento particular].

Se trata, pues, no de prestar oídos a las palabras de los individuos sino a la palabra o λόγος común y universal. Esta manera de ver las cosas es solidaria con el ser/estar-despierto que re-coge y a-coge al λόγος. Que lo re-cuerda²⁵. A la larga, lo “particular”, siendo siempre parcial, carece de entendimiento. Conduce al olvido del λόγος. Las opiniones humanas, los particulares modos de pensar y de sentir, las expresiones aisladas del pensamiento individual, son como “juegos de niños” en comparación con la razón universal, común y, por ende, imparcial²⁶.

Sin embargo, no bien el sabio empieza a demandar seriamente a los hombres que sean conscientes en su conducta de vida, encuentra el camino cerrado por la ausencia de esta comunidad de comprensión o, más rigurosamente, por la presencia de lo que la masa toma erróneamente por ella. Nunca más vigente esta crítica que en nuestra vida contemporánea en la que el ruido repetido hasta la neurosis se presenta como “comunicación”. Asimismo, la doble ilusión se despliega: la mayor parte de la *elite* de los que aparentan preocupación por la *res* pública viven atentos a sus propias cuitas. Como contraparte, muchos hombres “comunes y corrientes” aparentemente están encerrados en su mundo y, sin embargo, son más coherentes con el logos común.

Ya que hablamos de ilusiones, leamos la persuasión de B 73:

(de Marc. Aur., IV, 46) οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν· καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν.

[Es preciso no obrar y hablar como dormidos, pues aún en ese caso creemos obrar y hablar].

²⁵ Re-cordar es a-coger, man-tener algo en el cor (τό κῆρ, *coeur*, *cuore*, corazón).

²⁶ B 70 está tomado de Jámblico; *De aníma*—en Stob; Ecl; II, 1, 16. πόσωι δὴ οὖν βέλτιον ἢ παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα. [Cuanto mejor, juzgó Heráclito que juegos de niños son consideradas las opiniones de los hombres].

Pragmáticamente, decimos y hacemos algo “como dormidos”. Cognoscitivamente multiplicamos esa ilusión puesto que creemos que hacemos y decimos algo de provecho. El sueño aparece tradicionalmente como imagen de la muerte, pero, tal como se señalaba en B 1 y en otros fragmentos como el B 26, aún en la vigilia el común de los hombres vive dormido²⁷. No obstante, esto no altera el flujo universal ya que quienes duermen y viven un ilusorio mundo privado, regido por un *pseudologos* parcial y engañoso, sin saberlo son también artífices de lo que acaece en el universo único y común del λόγος. Colaboran con él²⁸. Hay, pues, en la misión de Heráclito un temperamento religioso: sin esta sabiduría, expresada en tono profético, el pensador de Efeso no habría resistido la presión de la abrumadora mayoría de los ignaros ni habría dado trascendencia social a la llamada “reclusión” del filósofo. “Así, pues, el pensamiento autoemancipador del filósofo, que a primera vista parece ser simplemente un ejemplo más de la decadencia intelectual de una sociedad ya de todo punto individualizada, es para Heráclito el lazo con que estos individuos pueden quedar ligados en una nueva comunidad”²⁹.

Esta serie de fragmentos no deja duda: Heráclito, con la enseñanza del φρονεῖν que concuerda con el conocimiento del universo, quiere influir en la conducta práctica de los hombres. La sabiduría, en B 112, se muestra como un hablar-actuar de acuerdo con la verdad:

(de Stob., *Floril.*, I, 178) σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφὴν ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

[Ser prudente, virtud máxima y sabiduría decir la verdad y actuar de acuerdo a la naturaleza escuchándola].

Es conveniente recordar, con Jaeger, que en *la plegaria a Zeus* del Agamenón de Esquilo “se llama φρονεῖν a la comprensión que tiene el creyente de los acontecimientos trágicos sometidos al gobierno divino,

²⁷ B 26: Clem; *Stromat.*, IV, 143 (texto y significado discutidos). ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτοὶ [ἀποθανόν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεώτος εὐδῶν, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορώς ἄπτεται εὐδοντος. [El hombre enciende para sí la luz en la noche (después de muerto) cerrando los ojos; los vivos durmiendo, (al cerrar los ojos), se relacionan con los muertos, los despiertos con los dormidos].

²⁸ B 75: Marc. *Aur.*, VI, 42. τοὺς καθεύδοντας οἶμαι ὁμ. ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων. [Los que duermen, creo lo dijo el Heráclito, son también artífices y colaboradores de lo que en el cosmos acaece].

²⁹ Jaeger, Werner. Op. cit., p. 117.

siendo, pues, la actitud humana consciente de aquello a que da origen tal comprensión. Análogamente se llama $\phi\rho\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu$ a la sabiduría délfica que reclama la autolimitación en toda conducta humana e instala el temor de toda $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ más allá del mundo del hombre³⁰. La prudencia está, pues, inextricablemente unida a la sabiduría. Conduce necesariamente a la comprensión de todo acontecimiento. Esta correlación no sólo imprime un sello específico a la prédica de Heráclito (cf. nota 6); además, lo presenta como "el primer pensador que no sólo desea conocer la verdad, sino que además sostiene que este conocimiento renovará la vida de los hombres. En su imagen de los despiertos y los dormidos deja ver claramente lo que espera que aporte su logos. No tiene deseo alguno de ser otro Prometeo, enseñando a los hombres nuevos y más ingeniosos métodos de alcanzar sus metas últimas; más bien espera hacerles capaces de dirigir sus vidas plenamente despiertos y conscientes del logos de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas"³¹.

IV. Reunión: constancia / Dispersión: inconstancia

Un sesudo análisis de B 1 y B 2 permite a Heidegger concluir que:

1. Al logos le pertenece la constancia, el permanecer; 2. El logos se presenta como lo común dentro del ente, como lo común de lo entitativo, como lo que reúne; 3. Todo lo que acontece llega a ser y está-ahí conforme a este común constante, que es lo que impera³². Hay un vínculo inextricable de logos con /reunión/. Logos es reunión constante. Lo reunido que reúne originariamente. Dicha reunión se plasma como "discursividad"; sin embargo, no se puede soslayar, menos en B 1, la interpretación

³⁰ Jaeger, Werner. Op. cit., p. 115.

³¹ Jaeger, Werner: Ibíd. La simple asociación de la prudencia y del acuerdo con la naturaleza no basta. Lo más importante está en que las enseñanzas de Heráclito pretenden influir en la conducta práctica de los hombres. A propósito de este afán Wilhelm cita a Kungtsé, quien respondiendo a una pregunta de su discípulo predilecto Yán Hui sobre cuál era la esencia de la moralidad, señala: "Vencerse a sí mismo y orientarse hacia la ley de la belleza; así se consigue la moralidad. Si los hombres pudieran vencerse a sí mismos, aunque sólo fuera un día, y orientarse hacia la ley de la belleza, entonces todo el mundo se haría moral (...) No mires lo que no está de acuerdo con la ley de la belleza. No digas lo que no está de acuerdo con la ley de la belleza. No hagas lo que no está de acuerdo con la ley de la belleza". Wilhelm, Richard. *Confucio*. Madrid: Alianza Editorial, 1966, p. 84. La misma referencia aparece en relación al logro de la bondad en las páginas 139 y 191.

³² Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. (Cf. nota 11), p. 161.

vicaria del λόγος como discurso “a través de lo humano”. La alusión a los oídos y, por ende, al escuchar, es contundente al final de B 50, a pesar de que, como ya sabemos, no es lo mismo escuchar un ruido que escuchar al λόγος (aunque el λόγος, de hecho, está en todo para quien sabe escucharlo). El mero oír se dispersa. Se destruye en la δόξα, en el parecer, en las ilusiones cambiantes e inconstantes. El real y verdadero ser-oyente no remite a las orejas ni al hablar. Significa seguir y hacer-seguir a lo que el λόγος es: la totalidad reunida del ente mismo. Significa obedecer y hacer-obedecer al λόγος. No olvidemos que *obedecer*, proviene de *ob* - *audere*, oír, acatar a lo que está-ahí.

A todo esto, B 73 y B 112 oponen e integran el actuar (ποιεῖν) y el decir (λέγειν). Lo fundamental es que prevalece el λόγος como reunión originaria que, en incesantes flujos, reúne. Ahora bien, no cuesta mucho imaginar lo que ese reunir dice. El λόγος habla y hay que escucharlo. No para hundirnos en un estéril quietismo, sino para obrar de acuerdo a él³³.

Al ser humano le corresponde escuchar-pensar para comprender-actuar. “El efecto de una disposición de acuerdo con un plan común o medida es el de que todas las cosas, aunque plurales en apariencia y totalmente discretas, están, en realidad, unidas en un complejo coherente, del que

³³ “Es indudable que en Heráclito el logos aparece a veces con un sentido especial, y otras veces con significados corrientes. El sentido especial atribuido por él al logos puede reconocerse, además de en los tres fragmentos 1, 2, y 50 donde lo encuentra Kirk (“Logos, ἄρμονίη, etc”, en *Rev. philos.* 1957), también en B 72, para no hablar de algunos testimonios (A 8, A 16, A 20) que se refieren a él; en los otros casos, en cambio, pueden reconocerse con Kirk los significados corrientes de esa época, o sea: palabra, relación, discurso, fama (B 97, 108 y 39); medida y proporción (B 31 y 115)”. Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., p. 131. Más allá de la compleja discusión que aquí se suscita es interesante, en el marco de este trabajo, destacar la interpretación lingüística que hace Burnet del logos: se trata del discurso de Heráclito, discurso de un profeta o “Verbo”. Esta interpretación, a la que Kirk (*Cosm. Fragm.* 37) objeta justamente que en B 50 Heráclito distingue el logos del propio discurso (“escuchando no a mí, sino al logos”, etc.), había sido sostenida inicialmente por Diels (*Herakleitos*), que sin embargo reconoció sucesivamente (en *N. Jahrb.* 1910) en el logos la parte más profunda de la filosofía heraclítea, la norma eterna que subyace en el flujo de los fenómenos, la medida y el fin de todas las cosas”. Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., p. 132. La objeción de Kirk a Burnet pasa por alto el hecho de que el profeta oficia como *médium* del logos. No hay contradicción entre el reconocimiento ontológico del logos como norma que ordena los fenómenos cósmicos y su manifestación lingüística intermediada por la palabra responsable de un “hombre despierto”, de un sabio. Precisamente la interpretación de Heidegger muestra cómo la discusión acerca de si el logos es algo “objetivo” o “subjetivo” es producto de una lectura que ha desvirtuado la poética originaria de la palabra y, por ende, genera un falso problema que, a su vez, da lugar a aporías de todo tipo.

los hombres mismos constituyen una parte y cuya comprensión es, por tanto, lógicamente necesaria para la adecuada promulgación de sus propias vidas"³⁴.

V. Unidad / contraste: justeza de los nombres

A todo esto, la concepción del lenguaje descansa en la convicción fundamental de que "toda realidad es siempre unión de tensiones opuestas, y de que el flujo universal, como paso inevitable de un opuesto a su contrario, está determinado por esta naturaleza intrínseca de todo lo real. La esencia de toda realidad es esta lucha interna de los opuestos; la ὀρθότης de todo nombre puede consistir, pues, en su correspondencia con la indicada realidad de la cosa, con su íntima concordia *discors*, con su constitutiva *coincidentia oppositorum*"³⁵. Salvando las connotaciones que esta última fórmula pueda provocar por referencia a tesis medievales o modernas, hay que captar que, en Heráclito, la indistinción entre lo ontológico, lo lógico y lo lingüístico genera un co-ajuste entre la semiosis lingüística de la verdad enunciada y la entitatividad ontológica de la verdad percibida, existente de por sí. De aquí se desprende una natural correspondencia entre los signos y los significados, o bien, una natural justeza (ὀρθότης) de los nombres. El nombre es sentido como algo sagrado o mágico.

El λόγος, hemos visto, es algo divino, revelador de lo oculto en el cosmos (reiteramos: τό ἔὼν quiere decir, al mismo tiempo, real y verdadero). Como discursividad oculta que se desoculta, no denomina nada en particular. En tanto y en cuanto no es vocablo sino proposición sintética que recoge los opuestos, expresa la ley, la proporción, la medida. Ahora bien, a pesar de que las palabras particulares (ἔπεα) pertenecen al mundo de la contradicción, también son justas (ὀρθά), revelan a su modo la esencia de la cosa. Por eso la etimología (ἔτυμος = verdadero) debe revelar la verdad de las cosas, la esencia de los seres naturales o de las personas humanas y divinas (opuesta a la apariencia engañosa de sus imágenes sensibles)³⁶.

³⁴ Kirk & Raven. Op. cit., p. 267.

³⁵ Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., p. 299.

³⁶ Hoffman (*Die Sprache u. archaische Logik*, Tübingen, 1925) destaca un contraste importante entre Heráclito y Parménides, "Para Parménides los ἔπεα son puros nombres (ὀνόματα) que los mortales pusieron creyéndolos verdaderos, pero que sólo existen por efecto de casualidad y arbitrio (τύχη, νόμος); en cambio, para Heráclito no sólo el

Entonces pues, las aliteraciones, los oxímoron y demás figuras no son meros “juegos de palabras” o *calembours* sino, más bien, intentos de penetrar el ἔτυμον, lo veraz de la cosa; o, más exactamente, la verdad-realidad inherente simultáneamente a los referentes y a los signos. La φύσις se re-presenta en λόγος. En discurso que transparenta la propia entidad o naturaleza del ser real. De ahí que, por ejemplo, B 114 presenta, bajo una semejanza fonético-gráfica un parentesco profundo entre la inteligencia reflexiva (ξὺν νόῳ) y lo común universal (τῶι ξυνῶι):

(de Stob., Floril., I 179) ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁ κόσμος ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

[Los que hablan con inteligencia reflexiva es preciso que se fortalezcan en lo común a todos; como la ciudad en la ley, y más firmemente aún. Pues todas las leyes humanas se sustentan sobre una: la divina; ésta, en efecto, domina cuanto quiere y abarca a todas y es superior].

El εὖν, lo entitativo, según su esencia es ξυνόν, presente reunido; ξυνόν no significa meramente lo “universal” de la lógica de clases, sino lo que reúne todo en sí mismo y lo sostiene junto. La unidad

logos es algo divino, revelador del secreto cósmico (y se lo llama εἶν, es decir, real y verdadero al mismo tiempo), sino también las palabras particulares son justas (ὀρθά), expresan la esencia de la cosa, pertenecen a la esfera de la necesidad, y son por naturaleza (φύσει), por la misma razón por la que Parménides las considera falsas, o sea en cuanto ‘llevan el signo de la oposición y con ello de la naturaleza en sí’. La opuesta actitud que los dos filósofos asumen frente a las diversidades y a las oposiciones está en las raíces del modo contrario de ver los εἶν, que para Heráclito son φύσει, y para Parménides son por convención”. (...) “Parménides, señala Hoffman, considera falsos los nombres múltiples en cuanto llevan el signo de la oposición; en cambio, Heráclito, precisamente por esto los considera verdaderos, es decir, correspondientes a la realidad. Por su parte, Cratilo, que también debe haber comenzado sosteniendo, a la par de Heráclito, la ὀρθότης de los nombres se adhiere después por reacción contra el inmovilismo eleático a la pura tesis del flujo universal incesante, concebido como simple mutación o corrimiento, sin hablar más ni de unidad de las tensiones opuestas en todas las cosas, ni de la ley del traspaso de un opuesto al otro, en que consistía el flujo heraclíteo. Y así, de la teoría del incesante flujo, que no nos permite sumergirnos en el mismo río no ya dos veces, como decía Heráclito, sino ni siquiera una sola vez, Cratilo se encuentra llevado a repudiar el uso de las palabras, cuya inmovilidad contrasta con la inestabilidad proteiforme atribuida por él a los seres, y a admitir por lo tanto sólo la legitimidad de los gestos, instantáneos y siempre variables”. Hoffman citado por Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., pp. 297-299.

originariamente unificante de lo que tiende a separarse. Ese ξυνόν es como el νόμος para la πόλις: la posición, el ensamble interior de la πόλις y no un universal entendido como algo que flota sobre todos y nadie capta³⁷. Podría dar la impresión de que, por su carácter, el contenido del λόγος sería ético-político. Esto es, en cierto sentido, verdad. La prueba más contundente está en la reiterada insistencia en su ser algo común (ξυνόν), independientemente de su vínculo con las “palabras y acciones” de los hombres. Jaeger coincide con Heidegger en que no nos asiste ninguna razón para convertir esta concepción eminentemente social de Heráclito en “un simple expediente figurado para expresar una universalidad lógica. Heráclito es realmente el primer hombre que abordó el problema del pensamiento filosófico poniendo la vista en su función social. El logos no es sólo lo universal (*das Allgemeine*), sino también lo común (*das Gemeinsame*). Pero si bien esto hace de él algo afín a la ley del Estado que liga a todos los ciudadanos, es aún mucho más que la ley incluso de la república más grande y más poderosa, pues el logos es lo común a todas las cosas (ξυνόν πᾶσι). Su órgano es la mente o el νοῦς. Hablar “con la mente” (ξὺν νῷ) no significa para Heráclito otra cosa que hablar “con lo común” (ξυνῷ)³⁸.

Cabe acotar, de nuevo con Jaeger, que es la primera vez que la idea de “ley” aparece en el pensamiento filosófico; incluso “ahora se la considera como el objeto del más alto y más universal conocimiento; el término no se usa en su simple sentido político, sino que se ha extendido hasta cubrir la naturaleza propia de la realidad misma. Este cambio de significación está ya presagiado en el designar el mundo como un orden conjunto o κόσμος, término cuya pista seguimos retrocediendo hasta la vieja filosofía de la naturaleza y que Heráclito emplea libremente en un sentido casi técnico”³⁹.

A pesar de que B 114 parece redundante respecto de algunos fragmentos ya estudiados, vale la pena detenerse en las peculiaridades que suscita. “Seguir lo común” no es sólo una regla en la que se resume la enseñanza moral de Heráclito, como bien lo señala Burnet. Si recogemos la acepción del logos-lenguaje como morada donde el ser se abre, se expone y se entrega, vislumbraremos este per-seguir lo común como apertura de los oídos a la noticia del ser. Esta apertura a lo común debe legislar toda inteligencia reflexiva. Lo “común” en lo que Heráclito insiste

³⁷ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, p. 164.

³⁸ Jaeger, Werner. Op. cit., p. 117.

³⁹ Jaeger, Werner. *Ibíd.*

es, pues, algo muy diferente del llamado "sentido común" que, en realidad, es el "menos común de los sentidos" ya que remite a la multitud en la que cada uno vive su propio mundo engañoso e ilusorio. Cabe, pues, de nuevo, confirmar la interpretación que Burnet hace de esta regla en el sentido de que es el corolario de las observaciones antropológicas y cosmológicas de Heráclito⁴⁰. No obstante, creo que la contextualización que venimos construyendo permite ir más allá: la ley divina remite al momento mismo en el que el lenguaje deviene abismo metafísico. Este seguir lo común tiene que ver con las preguntas y pre-preguntas (ocupaciones y pre-ocupaciones) en torno al fundamento y a la esencia del lenguaje. "La pregunta por la esencia del lenguaje no es filología ni filosofía del lenguaje, sino una urgencia humana en la medida en que el hombre toma en serio al hombre"⁴¹. Seguir lo común es persistir en la pre-ocupación por esta urgencia.

Hablar/escuchar con la razón verdadera de un pensar que se piensa (el giro ξὺν νόῳ reenvía al pensar reflexivo) presupone la necesidad de fundarse en el ξὺν νόῳ entendido como logos-lenguaje universal, común. La etimología así entretejida debe revelar el valor real del principio divino propugnado y fortalecer con su poder superior e imperativo a los hombres del logos, así como cualquier *polis* que se precia se fundamenta en su ley más que en sus murallas⁴². Entonces, no estamos ante un mero ludo verbal, sino ante un tipo de texto que conjuga con la fuerza del aforismo solidaridades fonéticas y semánticas. Tal como en B 48:

(de *Etymolog. Magn.*, 198, 23: voce Βίος) βίος: τῷ οὖν τόξῳ
ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

[Vida: ciertamente el nombre del arco es vida, su obra es muerte].

⁴⁰ "The moral teaching of Herakleitos is summed up in the rule "Follow the common". The "common" upon which Herakleitos insists is, nevertheless, something very different from common sense, for which, indeed, he had the greatest possible contempt (fr. III). It is, in fact, his strongest objection to "the many", that they live each in his own world (fr. 95), as if they had a private wisdom of their own (fr. 92); and public opinion is therefore just the opposite of "the common". The rule is really to be interpreted as a corollary of his anthropological and cosmological views'. Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. New York: The Meridian Library, 1957, p. 168. (Hay que señalar que Burnet hace referencia a los fragmentos en la compilación de Bywater).

⁴¹ Heidegger, Martin. *Lógica* (cf. nota 1), p. 7.

⁴² B 44 de *Diogen. Laert.*, IX, 2. μάχεσθαι χρή τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου δκωσπερ τείχεος.
[Es necesario que el pueblo luche por su ley como por sus murallas].

Aquí se actualiza un problema semántico muy poco estudiado y, sin embargo, de suma pertinencia para la filología: la naturaleza del *enantiosema*. Este neologismo, acuñado por Barthes, designa la propiedad de ciertos significantes que contienen, en sí mismos, significados contradictorios⁴³.

Pues bien, Heráclito escudriña y entresaca el *enantiosema*. Está atento a la realidad de palabras que extreman la anfibología hasta significar conceptos absolutamente opuestos entre sí. Por su nombre, el arco alude a la vida. Por su uso, a la muerte. Pero la palabra en cuestión es βίος: que significa "vida" y alude mediante la acentuación βίός al arco "instrumento de muerte". No se trata, pues, en la segunda significación, de una relación directa sino figurada. De ahí que Heráclito debe interpretar para deducir la antítesis. No es el caso de los significantes explícitamente bifrontes, de ambigüedad extrema como el radical latino *sacer* (de donde deriva "sacerdote") que significa, simultáneamente, "bendito" y "maldito", "consagrado a los dioses" y "manchado con una suciedad imborrable", "digno de veneración" y "que suscita horror"; o como la palabras castellanas escatológico: "creencias sobre la vida eterna y de ultratumba" y "referente a excrementos y suciedades"; mitra: "dignidad

⁴³ El término se compone de dos radicales griegos ἐναντίος (= "oponer la fuerza a la fuerza", "enfrentar cara a cara, en presencia", "ser contrario", "adverso", "hostilidad") y σημά (= "señal", "distintivo", "marca"). Barthes lo acuña en *Lo obvio y lo obtuso*. Luego, en su obra autobiográfica titulada *Roland Barthes* vuelve sobre él: "en el plano de los valores, el dinero tiene dos sentidos contrarios (es un *enantiosema*): se le condena con ardor, sobre todo en el teatro (muchos reproches contra el teatro comercial más o menos por el año 1954), y luego se le rehabilita, siguiendo a Fourier, para reaccionar contra las tres morales que se le oponen: la marxista, la cristiana y la freudiana. Sin embargo, lo que se defiende no es, desde luego, el dinero retenido, envarado, tragado; es el dinero gastado, despilfarrado, acarreado por el propio movimiento de la pérdida, dinero al que da brillo el lujo de una producción; el dinero se convierte así, metafóricamente en oro: el Oro del Significante". Más adelante, en esta misma obra, Barthes retoma más analíticamente el tema: "La palabra 'inteligencia' puede designar una facultad de intelección o una complicidad; por lo general, el contexto obliga a escoger uno de los dos sentidos y a olvidar el otro (...). Es por esto que a estas palabras se las llama en varias ocasiones 'preciosamente' ambiguas"; no por esencia léxica (pues cualquier palabra del léxico tiene varios sentidos), sino porque gracias a una especie de suerte, de buena disposición, no de la lengua sino del discurso, puedo actualizar su anfibología, decir 'inteligencia' y simular que me estoy refiriendo principalmente al sentido intelectual, pero dando a entender el sentido de "complicidad".

Luego de presentar una lista de palabras anfibológicas sugerentemente seguidas de un "etc.", Barthes suma al catálogo de la doble audición los *addad*, esas palabras árabes que tienen dos sentidos absolutamente contrarios; la tragedia griega, espacio

de arzobispo u obispo" y "rabadilla de las aves"; encatusar: "encantar" y "engatusar" (engañar, "dar gato por liebre")⁴⁴.

Así, pues, la convivencia de las marcas, rasgos o semas de la contradicción, de la antítesis subterránea en βίος, es descubierta por Heráclito en la medida en que la función y el nombre son considerados en el mismo plano como determinaciones igualmente objetivas de lo real (como "significados", dirían el semántico o el filólogo). Y, tal como apunta Mondolfo, aquí reside "el nudo de la teoría heraclítica del lenguaje. La esencia de la realidad es el *pólemos*, la relación de unidad-lucha entre los opuestos, en que consiste el mismo flujo universal: la verdad de los

de doble sentido, en el cual el espectador oye siempre más de lo que cada personaje proclama por cuenta propia o a cuenta de sus compañeros; los delirios auditivos de Flaubert (presa de sus "errores" de estilo) y de Saussure (obsesionado por la audición anagramática de versos antiguos). Para terminar, Barthes asevera que "no es la polisemia (lo múltiple del sentido) lo que se elogia y se busca; es muy exactamente la anfibología, la duplicidad; no es la ilusión de oírlo todo (cualquier cosa), sino la de oír otra cosa (en esto soy más clásico que la teoría del texto que defiende)". Resulta sintomático que Barthes no haga alusión a Heráclito; no obstante, hace gala de la misma búsqueda pero orientada en otro sentido. El denominador común es la fascinación que produce la presencia de los opuestos. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona: Editorial Kairos, 1978, pp. 50 y 79-81. "El teatro griego" y "Brecht, Diderot y Eisenstein" en *Lo obvio y lo obtuso*. Barcelona: Paidós, 1986. La referencia inicial a Barthes y el catálogo de palabras aludidas en el trabajo, en: Ballón Aguirre, Enrique: "Hare (una técnica fotográfica)". En *Contratexto* Nº 3. Revista de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Lima. Julio, 1988, p. 163. Cabe señalar que, desde una óptica filológica, Emile Benveniste analiza exhaustivamente el significante contradictorio en su *Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*. Vol II. París: Minuit, 1969, pp. 187-198.

- ⁴⁴ Ballón (cf. *ibíd.*) anota que "los semas de la contradicción (+/-) conviven subterráneos en un solo significante produciendo esa terrible antítesis de atracción-repulsión que Sigmund Freud denominó 'lo sórdido'. Semejante reunión violenta –algo diabólica y macabra– de significados contradictorios en un único significante, es insoportable, escandalosa, y así el empleo discursivo de esas palabras ha inclinado el astil de la balanza tan exagerada y descomedidamente en sentido positivo, que la experiencia social de la lengua no recuerda más el aspecto negativo de la coyunda significativa. En ellas como en tantas otras expresiones, el tabú censura el significado indecible". La connotación "diabólica y macabra" que Ballón concita a través de Freud resultaría, a la luz de Heráclito, lo real y verdaderamente natural y existente. El lenguaje surge de una violencia fundamental por la que el hombre se sale de sus límites y sigue la dirección de lo que subyuga. El hombre, además de τὸ δεινότερον, lo más pavoroso entre lo pavoroso, es mostrado por Heidegger mediante dos juegos de opuestos: παντοπόρος ἄπορος (se abre camino en todo ámbito físico, pero, por eso mismo, es arrojado fuera de todo camino y queda atrapado en la condición del pavor); ἐνὶ πόλιν ἄπολιν (destaca en el "allí", en el sitio de la historia, como creador y actor pero, al mismo tiempo, se queda sin lugar, sin ciudad, sin sitio, aislado, atrapado, arrojado sin salida en medio del cosmos). Hay, pues, en el hombre un comienzo excesivo y misterioso. Por ello, lo más originario del lenguaje se oculta. El hombre, en su ser histórico, se aviene al lenguaje creyendo que lo domina cuando es el poder de

nombres consiste en reflejar esa esencia"⁴⁵. De este modo la concepción de un flujo que relaciona y contrasta incesantemente contrarios se concilia con la búsqueda etimologizante que persigue en los nombres la esencia de la realidad a condición de que se reconozca en ellos la misma coincidencia de los opuestos que se reconocía en la realidad. Esta conciliación tiene dos vías: mostrar que un mismo nombre puede significar realidades contrarias (*Jano bifronte* significa vida y muerte al mismo tiempo), o dar cuenta de cómo a una misma realidad se le pueden atribuir nombres opuestos (lo que para un contendiente es victoria para el otro es derrota)⁴⁶.

Es por ello que cuando una palabra tiende a contener un significado unívoco parece inadecuada para expresar a plenitud el valor de la realidad. La conciliación mencionada líneas arriba exige, pues, que como en el caso de βίος, un mismo nombre encierre dos sentidos antitéticos, o que una misma realidad posea nombres opuestos. Los fragmentos ofrecen una gama de casos. En B 59, el movimiento del tornillo, recto y curvo a la vez:

éste el que lo subyuga. Lo pavoroso del lenguaje reside en su aparente familiaridad y facilidad. Parece ser lo más próximo pero, en realidad, es más lejano y prepotente que el mar, la tierra y las estrellas. El hombre es tan violento en su esencia que se cree el inventor del lenguaje cuando, en realidad, éste fue algo que le aconteció cual misterioso poder violento. Se trata, pues, de un acontecimiento pre-potente que el hombre acató para encontrarse a sí mismo, en el quebrar, en el romper, en el encerrar, en el abatir. Ver: Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica* (cf. nota 11), p. 179 y ss. Esta interpretación, basada en el primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles (versos 332-375), permite enmarcar "lo sórdido" de Freud de otro modo: ya no como algo "diabólico" o "macabro" (significado superficial que nos recuerda B 9: "los asnos prefieren la paja al oro", o B 97: "los perros ladran a los que no conocen" y nos permite parafrasearlos "ante el *enantiosema*, los necios se escandalizan"), sino como liberación esencial del discurso frente al tabú fijado por la experiencia social de la lengua. Incluso la denominación "sórdido" puede ser puesta en tela de juicio. Cabe anotar que Cratilo, llevado por la susodicha experiencia social de la lengua, se adhiere al tabú cuando, a raíz de la presentación de las dos etimologías del nombre Zeus abandona el polo-muerte y actualiza solamente el polo-vida (cf. nota 48).

⁴⁵ Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., p. 300.

⁴⁶ Ibíd. Mondolfo hace referencia al artículo "Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito". *Riv. crit. storia filos.* 1954, en el que, con más profusión, muestra que la concepción del efesio de un flujo que es relación de contrarios (*coincidentia oppositorum*), podía conciliarse con el hábito etimologizante que busca en el nombre la esencia de la realidad, sólo con la condición de reconocer en los nombres la misma coincidencia de los opuestos que se establece en la realidad.

Mondolfo recuerda cómo, entre otros motivos que Hegel recogió de Heráclito, está el de B 48 de *Etymolog. Magn.*, 198, 23: *voce Bíos*, Jano bifronte que significa vida y muerte al mismo tiempo, es el ejemplo típico de la ὁρθότης de los nombres. En

(de Hippol. *Refut.*, IX, 10, 4) γναφείωι ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή (ἢ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου ἐν τῷ γναφείωι περιστροφῇ εὐθεῖα καὶ σκολιή· ἄνω γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλῳ περιέρχεται) μία ἐστὶ, φησί, καὶ ἡ αὐτή.

[En el torno la vía recta y curva (la rotación del instrumento llamado torno es recta y curva pues rota hacia arriba y también en círculo) una es, dice, y la misma].

En B 60, el camino pendiente que es ascenso y descenso al mismo tiempo:

(de Hippol., *Refut.*, IX, 10, 4) ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή.
[Vía hacia arriba (y) hacia abajo, una y la misma].

En B 103, todo punto de la circunferencia que es tanto principio como fin del círculo:

(de Porphy., *Quaest. homer.* ad S 200) ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.
[Es común, pues, el comienzo y el final del círculo en la periferia].

Y, por último, el dios al que convienen por igual todos los nombres de realidades opuestas que pueden aparejarse en contrarios (*tanantia panta*); éste cambia, tal como, en B 67, el fuego que asume nombres diversos según el aroma que se le mezcla:

(de Hippol.; *Refut.*, IX, 10, 8) ὁ θεὸς ἡμάρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τάναντία ἅπαντα·

efecto, en el prefacio a la 2da. edición de la *Ciencia de la lógica*, Hegel declara que la capacidad de expresar significados opuestos, característica de muchas palabras en alemán, documenta el espíritu especulativo de esa lengua. "Puede ser objeto de alegría para el pensamiento (escribe Hegel) el encontrarse con tales palabras y verse en presencia de la unión de los contrarios contenida de modo ingenuo y según el léxico de una palabra de significados opuestos". Posteriormente explica Eco que, "fascinada por el infinito, la civilización griega elabora, junto al concepto de identidad y no contradicción, la idea de la metamorfosis continua, simbolizada por Hermes. Hermes es volátil, ambiguo, padre de todas las artes, pero dios de los ladrones, *iuvēns et senex* al mismo tiempo. En el mito de Hermes se niegan los principios de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, las cadenas causales se enroscan sobre sí mismas en espiral, el después precede al antes, el dios no conoce fronteras espaciales y puede estar bajo formas diferentes, en lugares distintos en el mismo momento". Eco, Umberto: *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1992, p. 51.

οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὅπότεν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

[El dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartazgo-hambre todos los opuestos; esta inteligencia cambiante como (fuego) cuando se mezcla con aromas lo llamamos según el gusto de aquéllos].

Este fragmento, por todas sus enmendaduras e incisiones, es uno de los que propicia más discusiones filológicas y hermenéuticas. Pasándolas por alto (no sin cierta irresponsabilidad), recojo lo esencial para la reflexión sobre el logos-lenguaje. Diversos autores reparan aquí en la concisión expresiva: la divinidad, cual sustancia, permanece única y la misma. Las formas mudables le confieren nombres igualmente mudables (tal como el aceite inodoro recibe los perfumes)⁴⁷. Así, el dios se transmuta, como el fuego (o el vino, o el aceite). Al recibir aromas cambia de nombre según el olor de éstos. Hay, pues, una clara equivalencia entre "transformación física" y "denominación lingüística". Transformarse es tomar nombre. El ὀνομάζειν caracteriza el mundo de las cosas particulares en la unidad arcaica de las determinaciones. Gracias a dicha unidad, cada una de dichas cosas es, a la vez, existente, pensada y expresada. Para Heráclito, el nombre no designa la cosa en su propia realidad puesto que el nombre es particular y la realidad es total (por lo que comprende necesariamente las mutaciones de la cosa). Cratilo extrema el problema de la mutabilidad de lo real y llega a rechazar todos los nombres⁴⁸. Heráclito, mientras tanto, quiere dar a cada nombre la integración de su opuesto. La mutabilidad de lo real, como paso de un contrario a otro, exige que a todo particular ser real se le atribuyan los nombres de ambos opuestos para cada uno de los aspectos en que pueda considerarse. Ahora bien, si al dios le pertenecen aspectos innumerables, entonces no sólo no es adecuado ningún nombre particular, sino tampoco ningún par particular de nombres opuestos. A la suprema realidad universal sólo le conviene la totalidad de los posibles pares de

⁴⁷ Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., p. 183.

⁴⁸ El problema de la mutabilidad de lo real conduce a Cratilo a la extrema consecuencia de rechazar todos los nombres (cfr. Mondolfo, "Il problema di Cratilo", en *Riv. crit. di storia della fil.* 1954, en polémica con Kirk, "The probl. of Cratilo", en *Am. Journ. Philol.* 1951). Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., p. 184.

contrarios: τάναντία πάντα. Únicamente una infinita polinomia puede expresar la realidad del dios⁴⁹.

Admitiendo que la ley universal del flujo ordena la conversión de todo contrario en su opuesto, la ὁρθότης de los nombres implica la atribución de nombres contrarios a una misma realidad: día-noche invierno-verano, guerra-paz, hartazgo-hambre, como estamos viendo, se atribuyen al dios en B 67. Otros casos como discorde-concorde (B 8), convergente-divergente y consonante-disonante (B 10), ἀθάνατοι-θνητοί-θνητοί-ἀθάνατοι (B 62), vivo-muerto, despierto-durmiente, joven-viejo (B 88) informan del mismo procedimiento⁵⁰. Asimismo, en una de las más reveladoras imágenes de la poética heraclítica, B 76 encadena la vida del fuego con la muerte de la tierra, la vida del aire con la muerte del fuego, la vida del agua con la muerte del aire, la vida de la tierra con la muerte del agua:

(de Maxim. Tyr. XII, 4) ζῆι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆι τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος. (de Plut., De E., 18, 392c) πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις (Vgl. de primo frig. 10. 949 A). (Marc. Aur. IV, 46) ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν.

[Vive el fuego la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua.

⁴⁹ "Dios es realmente para Heráclito lo que era el dios supremo en la teología egipcia (y análogamente en la caldea y en otras teologías orientales): 'el dios de los nombres innumerables' (cfr. Zeller-Mondolfo, I, p. 40)". Mondolfo, Rodolfo. Ibíd. Este parangón, así como otros que menciona Mondolfo (Fraenkel con la sabiduría india, Mlle. Ramnoux con la multiplicidad de atributos y modos en la sustancia spinoziana, el mismo Mondolfo que, en el afán de dar la razón a Kirk definiendo a Heráclito como panteísta, compara sus enseñanzas con las de la doctrina cusiano-bruniana de la relación entre *complicatio* y *explicitatio*) no dejan de comportar serios riesgos de distorsión. Con las teologías antiguas se puede aceptar alguna similitud que no necesariamente debe llevar a la homologación total, pero creo que, a veces, es bueno controlar el gusto por ciertas analogías producto de aficiones personales que más es lo que confunden que lo que aclaran.

⁵⁰ He aquí cuatro fragmentos que, por su afinidad con el tema tratado en el trabajo, pudieron ser seleccionados en el *corpus* del mismo. En todo caso, su lectura apoya contundentemente lo sustentado:

B 8 (de Aristót., *Eth. Nic.*, IX, 2, 1155 b 14). 'Ἡ τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσται = B80].

Heráclito: Los contrarios armonizan y de los discordantes la más bella armonía [y todo desde la discordia surge].

Muerte del fuego es nacimiento para el aire, y muerte del aire es nacimiento para el agua. Porque muerte de la tierra es convertirse en agua, y muerte del agua es convertirse en aire, y del aire convertirse en fuego, e inversamente].

El fuego eternamente viviente no es una parte del cosmos frente a otras. Es anterior a los cuatro elementos. Les insufla poder. Y logos-lenguaje es fuego uno con el ser. Queda claro que el fuego como elemento del cosmos encadenado al flujo de los otros tres elementos, al que hace alusión B 76, es otro muy distinto de aquél que, metafísicamente, designa, por ejemplo en B 30, a la totalidad reunida. Por otro lado, el único hecho del que se habla en B 76 no es, en sí mismo, ni vida ni muerte. Lo que es vida para *x* es muerte para *y*. Luego, tanto en la realidad de las cosas cuanto en la del lenguaje, fundidas y fundadas en una sola, impera la ley del flujo. No es posible denominar correctamente a algo con un solo nombre ya que siempre involucra a su contrario. Esta teoría de la ὀρθότης natural y real de los nombres es la auténtica doctrina heraclítea

B 10 (de Ps. Aristót., *De mundo*, 5, 396 b 7). Ἰσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίσχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων· ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θήλυ καὶ οὐχ ἑκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων συνήψεν, οὐ διὰ τῶν ὁμοίων. ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν· ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων ὄχρων τε καὶ ἐρυθρῶν χρομάτων ἐγκερασαμένη φύσει τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους, μουσικὴ δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς μακροὺς τε καὶ βραχεῖς φθόγγους μείξασα ἐν διαφόροις φωναῖς μίαν ἀπετέλεσεν ἁρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φονηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κρᾶσιν ποιησαμένη τὴν ὅλην τέχνην ἀπ' αὐτῶν συνεστήσατο. ταῦτόν δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

[La naturaleza se deleita igualmente con los opuestos y de éstos ejecuta su concierto, no de los semejantes; así como ciertamente el macho se une con la hembra y no cada uno con su homófilo y la primera concordia la compuso a través de los opuestos y no por medio de los iguales. Parece que también el arte a la naturaleza imita haciendo esto. Pues, por un lado, la pintura mezcla cualidades de los colores blanco y negro, amarillo y rojo ejecutando imágenes acordes con sus modelos. La música, por otro lado, combinando juntamente sonidos diferentes graves, largos y cortos compone una armonía única; la gramática, por otro lado, poniendo juntas letras sonoras y mudas fusionadas construye todo su arte sobre éstas. Todo esto es a juicio del oscuro lo dicho por Heráclito. Conexiones: entero y no entero, convergente divergente, consonante disonante y de todo uno y de uno todo].

B 62 (de Hippol., *Refut.*, IX, 10, 6). ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων ἀνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες.

del lenguaje de la que se separó Cratilo⁵¹. No puede reducirse a un *divertimento* dado por un mero juego de palabras. Debe, más bien, reconocerse como posición teórica coherente con la tesis sobre la realidad: el juego del lenguaje manifiesta las pulsaciones del fuego del ser. El lenguaje encendido, en acción, entendido, es el fuego del ser. En consecuencia, realidad y lenguaje se fundamentan recíprocamente. Φύσις está en Λόγος. Λόγος no es sin Φύσις. Parecen distintos para los que duermen en lo parcial. Son lo mismo; o bien, un todo idéntico a sí-mismo, para los que despiertan en lo común.

[Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos].

B 88 (de Plut., *Consol. ad Apoll.*, 10, p. 106 E). ταῦτο τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρεγορὸς καὶ καθεύδων καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

[Lo mismo y uno viviente y muerto y despierto y dormido y nuevo y viejo. Esto, pues, al cambiar aquello es y aquéllos al cambiar éstos].

⁵¹ "Cuando en Cratilo (396 A) se presentan las dos etimologías del nombre de Zeus –Ζηνός y Ζήνα de ζῆν, Διός y Δία de δι'δν–, lamentando que no se haya mantenido su unidad (el principio δι'δν ζῆν = por vía del cual existe la vida), se hace evidente la separación de Cratilo de Heráclito, por el abandono de uno de los miembros del binomio vida-muerte, que significa abandono de la idea del nexo entre los opuestos, sin la cual la ὁρθότης de los nombres no puede conciliarse con la ley del flujo". Como contraparte, sostiene Mondolfo que el "verdadero significado de la teoría heraclítea del lenguaje es el que hemos visto expuesto por Platón en *Theaet.* 152 d: que no puede darse correctamente un nombre (único) a una cosa o a una cualidad porque nada es uno solo, sino que es siempre también su contrario". Mondolfo, Rodolfo. Op. cit., pp. 300-301. Con fines didácticos se puede admitir esta aseveración ya que en los fragmentos mismos no hay una teoría con un significado verdadero (en el sentido aristotélico), sino un conjunto de enunciados que inducen a un destinatario-modelo a imaginar lo que pudo haber pensado Heráclito sobre eso que nosotros llamamos "el lenguaje". Incluso es difícil concebirlo discretando "el lenguaje", al estilo racionalista occidental, como algo separado, distinto o autónomo.

Breve apunte sobre semiótica medieval

La filosofía medieval se ha constituido en una fuente muy importante para la semiótica. Hallamos allí, en el marco de la lógica, una teoría del signo, de los términos y de las proposiciones. Dicha teoría, en la medida en que parte de una incipiente formalización del lenguaje natural u ordinario (gramática lógica del latín), interviene en la fundamentación filosófica del lenguaje en general.

En uno de los artículos más célebres de sus *Selected Writings*, Peirce, coincidiendo con muchos historiadores y filósofos, asevera que a partir del siglo XII, y durante todo el período reconocido como escolástica, se dio un gran despertar de la inteligencia. Incluso llega a lamentar que los siglos XIII, XIV y XV se confundan con otros bajo el nombre de “edad media” ya que son tan disímiles con los demás de este largo período como el renacimiento lo es de los tiempos modernos.

Ahora bien, si bien el influjo agustiniano llegó hasta la escolástica, tuvo que confrontarse con el rebrotar del aristotelismo producto de la difusión –gracias a los árabes– de la obra del Estagirita. No obstante, la definición de signo dada por san Agustín perduró, se mantuvo aun cuando fuese co-mo referencia para la crítica y la reformulación. Algunos la daban por supuesta en sus investigaciones. Otros, como Ockham, sin aludir explícitamente a ella la tomaban para modificarla. Ciertamente, con esta actitud se vio enriquecida, pero también precisada, pues se notaba que la definición agustiniana se reducía al signo sensible, y hubo que generalizarla de manera que abarcara al signo intelectual (el concepto), definiendo al signo –con notable simplicidad lógica– como *aquello que está en lugar de algo distinto*, y que puede ser conocido tanto sensible como intelectualmente.

Según una doctrina muy difundida en la edad media, la razón humana tiene la facultad de producir tres actos: 1) El acto de conocer los objetos

como indivisibles (*indivisibilia intelligentia*), llamado *acto simple* (*actus simplex*); 2) El acto de componer, de dividir y de confrontar (*compositio et divisio*), llamado *acto comparativo* (*actus comparativus*); 3) El acto de pasar (de discurrir) de un objeto a otro, de lo conocido a lo conocido (*discursus ab uno ad aliud*). Estos tres actos corresponden a la concepción, al juicio y al razonamiento. Los dos primeros actos constituyen las dos “operaciones” principales de nuestra razón mientras que el tercero (razonamiento) ocupa un lugar de algún modo secundario.

Una constante de todos los pensadores de este período es ligar, aristotélicamente, el signo con el intelecto. Dice Juan Duns Scoto (1265-1308) que “cuando un hombre recibe de otro una cadena de signos (lingüísticos), a partir de esos signos ordenadamente compone entre sí los conceptos simples, como los compone el que habla y le transmite; y, uniendo [después] ordenadamente los conceptos complejos, tal como están los signos juntados ordenadamente en el hablante, a partir de esos signos percibe la verdad de los complejos de términos, y la relación de un complejo con otro complejo” (Op. Ox. lib. 2, dist. 11 N° 5). Como se ve, tanto en Scoto como en la mayor parte de teóricos de este período, el pensamiento o concepto media entre la palabra y la cosa. El presupuesto indiscutible es que significar es representar algo al intelecto; luego, lo que se significa es concebido por el intelecto. Pero, apunta Scoto, todo lo que es concebido por el intelecto se concibe bajo una noción distinta y determinada porque el entendimiento es cierto acto y por ello lo que entiende lo distingue de otras cosas. Luego, todo lo que se significa se significa bajo una razón distinta y determinada (*ratio formalis*). Ya Alberto Magno –Alberto de Bollstad (1206-1280)– se había detenido en el tratamiento aristotélico de la relación entre signo, concepto y cosa del carácter convencional del signo lingüístico, de los mecanismos de institución e imposición de los vocablos y, sobre todo, de la proposición (a la que da el nombre de enunciación) y del enunciado como signo del juicio (así como en la elaboración de una compleja teoría de los enunciados modales). Tomás de Aquino (1225-1274), discípulo de Alberto, entra también en la tradición de los grandes comentaristas del *Organon* aristotélico: en su obra, el juicio aparece como acto central del intelecto (los conceptos son las partes del juicio y las inferencias, sobre todo silogísticas, no son más que un tipo de juicios: los mediatos o con término medio). La expresión del juicio es el enunciado o proposición (que se compone de términos, los cuales son signos de los conceptos y de las cosas). El signo (lingüístico) es aquello que en sí mismo nos manifiesta otra cosa, la cual no conocemos directamente, pero a cuyo conocimiento

nos conduce (*IV Sent.* dist. 1 q.1, art. 1). El signo verbal es "término" porque es el fin en el que acaba la intelección y con el cual apunta a las cosas (*De Veritate*, q.18 a.4). Esto quiere decir que con el signo conceptual comienza naturalmente la intelección como abstracción.

Ahora bien, tomando a Aristóteles, los escolásticos llamaban al concepto *signo natural*. Asumían que por la *specie* inteligible el alma intelectiva poseía un conocimiento de la esencia de las cosas. Pero, gracias a la precedencia de la verdad respecto del conocimiento, en los griegos se daba una identificación del alma con las cosas mientras que los escolásticos, al tratar del acto simple, no podían explicar las pasiones del alma sin recurrir a la noción de intención. Antes que haber una identificación del alma con las cosas, lo que aquí hay, gracias al influjo árabe, es una intencionalidad, una búsqueda, una orientación, un señalamiento por el cual el alma se guía hacia la cosa. De ahí que la intención ocupe un lugar central para comprender tanto el acto simple de concepción como el acto comparativo de construcción de juicios y proposiciones, a modo de una significación natural articulada con términos mentales.

Entonces, ¿qué papel desempeña el lenguaje? Siguiendo la tradición agustiniana, los primeros escolásticos, con Anselmo de Canterbury a la cabeza (1033-1109) distinguían lo anterior: interior (lenguaje interno: ámbito de lo intencional, perteneciente para Anselmo a la inteligencia) de lo exterior: posterior (lenguaje externo: ámbito de lo convencional, mera expresión física del anterior para Anselmo) y en concordancia con Aristóteles aceptaban que con vistas a la expresión y a la comunicación las voces articuladas (orales) representaban a las pasiones del alma y que las palabras escritas representaban a las voces orales. Pero en el análisis de esta cadena de representaciones orientado a explicar la correspondencia entre lenguaje interno y externo, acuñaron la noción de imposición (o institución). Por la imposición las voces representan intenciones del alma o del intelecto, es decir, representan conceptos (que a su vez representan a las cosas). Por lo tanto, las imposiciones convencionales son diferentes de las intenciones naturales, pero precisamente por eso las representan.

Dados los fines de la lógica, el pivote de estos estudios era el lenguaje oral constituido por voces. Lo interesante era seguir el proceso por el que una voz se configura como voz significativa. Y como hemos visto éste era el proceso, más bien pragmático, de la institución o imposición de las voces. El sonido oral o vocal exhalado por la boca de un ser animado es la materia de la voz. Las voces pueden ser articuladas o inarticuladas (éstas incluyen muchas que son signos, como el grito de

alegría, el gemido, etc., y se toman como signos naturales, pues la naturaleza es la que los ha instituido e impuesto para que signifiquen; o, sencillamente, en términos de Abelardo, escapan a la imposición). Las voces articuladas son las que atañen o conciernen propiamente a la lógica puesto que, para llegar a la articulación, tuvo que intervenir la institución y la imposición de los seres racionales, esto es, la convención humana (productora *ad placitum* de signos convencionales). Atendiendo a la posibilidad de la escritura, si los signos articulados se pueden, además, escribir, se llaman literados (o letrados); en caso contrario, iliterados (o iletrados).

En el medioevo se discutió mucho la correspondencia entre los diversos tipos de imposiciones y de intenciones mentales que se adjudicaban a los vocablos, así como la correspondencia de las voces con las cosas, pues algunos postulaban que lo hacían por la mediación de los conceptos, y otros decían que, a pesar de que las voces tenían correspondencia con los conceptos, se referían directamente a las cosas reales. La voz como signo lingüístico tiene dos niveles de correspondencia. En primera instancia designa el contenido mental del que lo usa, y en segunda instancia designa la realidad extramental que se quiere manifestar. El signo lingüístico designa la realidad extramental a través del significado mental. Incluso hay signos que sólo designan contenidos o estados anímicos. De tal manera que puede haber modos objetivos y modos expresivos en el lenguaje. Por eso el lenguaje exterior es convencional, pero el lenguaje mental viene a ser un lenguaje natural.

Los términos mentales, en un acto simple (y luego comparativo) significan las cosas (y las relacionan entre sí), y los términos orales o escritos significan primero los términos mentales y después –y a través de ellos– las realidades. Si nos centramos en el término oral vemos que su *designatum* es un término mental (concepto), llamado también “intención” –dentro de esa teoría escolástica de la intención que recogió la fenomenología–, y tiene dos grados, primera intención y segunda intención; ya que el *designatum* del vocablo es una intención, ésta puede ser primera o segunda. Queda claro que esta distinción entre primera y segunda intención concierne solamente a conceptos o términos mentales que, como ya sabemos, son signos naturales de sus objetos.

La primera intención es la realidad misma que, por un acto simple, pasa a la mente en estado de realidad conocida (gnoseológico/ psicológico); por eso se le denomina “concepto directo”. Las primeras intenciones significan, pues, cosas reales, es decir, cosas que no son intenciones o conceptos. Por ejemplo: “ciudad”, “bella”, “gusta”, “hombre”, “piedra”, “blanco”, “Pedro”, etc., son conceptos de primera intención.

La segunda intención ya tiene que ver con lo que se podría llamar la estructuración de esa realidad en cuanto ya conocida (esto es, en estado de estructuración gnoseológica). Por lo tanto, las segundas intenciones significan primeras intenciones. O, en otras palabras, las segundas intenciones son predicadas de las primeras intenciones, pero no viceversa. Por su modo de ser, la segunda intención da lugar al llamado "concepto reflejo" o "concepto reflexivo". Por ejemplo: "género", "especie", "universal", "particular", "sustantivo", "adjetivo", "verbo", "propio", "accidente", "individuo", etc., son conceptos de segunda intención (que, como vemos, corresponden a —o se predicán de— los de primera intención). Esto en lo relativo al acto simple.

Asimismo, en lo que respecta al acto comparativo, "Pedro es bueno" es una expresión de primera intención; en cambio, "proposición", "sujeto", "cópula", y "predicado", en cuanto se refieren a los anteriores (de primera intención), son de segunda intención. Finalmente, "todo hombre es mortal, Pedro es hombre, luego Pedro es mortal" es una expresión de primera intención; en cambio, "consecuencia", "silogismo", "premisas", "conclusión", "término mayor", "término medio" y "término menor", en cuanto se refieren a los anteriores (de primera intención), son de segunda intención.

En virtud de esta gradación de intenciones se desarrolla una jerarquía de lenguajes que corresponde a la distinción entre lenguaje-objeto y metalenguaje en los lógicos actuales.

En lo que respecta al lenguaje hablado o escrito se formula la noción de imposición para referirse explícitamente al acto de imponer un nombre en un objeto, o de asignar a una palabra la función de significación. Esas palabras que significan cosas extramentales que no son partes de nuestro lenguaje son llamadas de primera imposición; por ejemplo: "hombre", "piedra", "blanco", etc., son palabras de primera imposición. Por otro lado, hay palabras que significan partes de nuestro lenguaje y son llamadas de segunda imposición por ejemplo: palabras como "sustantivo", "adjetivo", "declinación", "conjugación", etc., son palabras de segunda imposición (suposición material) en las que el gramático está interesado.

En resumen, el lógico distingue diversas esferas o niveles en la (relación del universo del discurso con el universo de la realidad referida). Primero está el nivel de los objetos que no son signos. Segundo está el nivel de aquellos signos naturales que significan a los objetos del primer nivel (primera intención). Tercero, está el nivel de aquellos signos naturales que significan a los del segundo nivel (segunda intención) Esto se refiere al orden conceptual o de las intenciones.

En lo concerniente al (orden de términos hablados o escritos) está primero el nivel de cualquier cosa que no es una palabra hablada o escrita; prácticamente, cualquier cosa contenida en los tres niveles recién mencionados. En segundo lugar está el nivel de aquellas palabras habladas o escritas que significan el primer nivel de objetos (primera imposición). En tercer lugar está el nivel de aquellas palabras habladas o escritas que significan las palabras del segundo nivel (segunda imposición).

Una vez que ha ocurrido la imposición, la voz se vuelve significativa. Se constituye en vocablo o dicción, pertenece a las partes de la oración o del discurso. La lógica se interesa en la oración indicativa llamada proposición. Ésta consta de dos extremos, sujeto y predicado, y de cópula. Por eso los vocablos que pueden entrar en la proposición como sujetos o predicados, en cuanto son extremos suyos, reciben el nombre de "términos". Los términos son voces incomplejas o simples (ligados al acto simple). Las oraciones y proposiciones (ligadas al acto comparativo) son voces complejas, resultantes de la combinación de las simples. Pero también los términos pueden ser compuestos, como "hombre blanco", sin que por eso sean proposiciones; para que una voz sea proposición se atiende a la complicación o complexión que añade la cópula.

Pedro Abelardo (1079-1142) hace surgir, a través de sus investigaciones y polémicas sobre la significación, la teoría de las propiedades de los términos. Los términos más dispuestos para ser sujetos son los nombres (entre los que se incluyen tanto los sustantivos como los adjetivos) y los más dispuestos para ser predicados son los verbos (por lo cual, el predicado incluye tanto al verbo como a sus complementos). Así, las dicciones (sean o no términos sujetables o predicables) tienen como propiedad la significación, consistente en presentar algún concepto a la mente. Guillermo de Sherwood (1200-1267), primer gran sistematizador de las propiedades lógico-semánticas de los términos, define la significación como presentación de la forma de algo al intelecto y sustenta que todos los términos tienen, de un modo o de otro, significación. Pedro Hispano (P. Juliani, nace en Lisboa hacia 1205, Juan XXI, muere en 1277. Su *Summulae Logicales* es el texto más extendido y editado hasta el renacimiento. Editado con comentarios de principales estudiosos de lógica y filosofía del lenguaje hasta fines del siglo XVII) da la definición más general de significación: es la representación de algo (*rei*) a través de una expresión según convención. Y esto lo hacen tanto el término como el enunciado. En realidad, son estos dos autores aquellos en los que el análisis de las propiedades lógicas de los términos llega a su

mayor sofisticación. Como vemos, la propiedad más general es la significación. Ya Pedro Abelardo había avanzado más allá de Anselmo en la precisión de la naturaleza de la significación sustentando que es propia tanto de los términos como de las proposiciones. Se diferencia de Anselmo, quien quería demostrar que a Aristóteles no le interesaban los términos en las categorías en tanto se refirieran a las cosas concretas, sino que más bien le interesaban en cuanto significan una forma, esencia o categoría. Por eso distinguía la apelación como referencia o denotación (relación del término con una cosa existente y concreta) y la significación como sentido o connotación (esto es, como relación del término con la cosa como contenido conceptual en cuanto esencia) [En este contexto defendía la idea de que Aristóteles no quería tratar sobre la apelación de los términos (ni de las cosas que apelan en concreto), sino de la significación de los términos (y de las cosas que pueden significar)]. Contrariamente, Abelardo sustentaba que la sola significación de las palabras tiene dos aspectos: (i) la significación tiene una función de sentido: producir una intelección en el alma del oyente. Intención, connotación, contenido significativo a modo de algo abstracto; por ejemplo: hombre significa la "humanidad" y blanco significa la "blancura". Es decir, hay una significación de conceptos (*significatio intellectuum*), mediante la cual los vocablos significan una intención que no es ninguna cosa real sino un significado abstracto que se da en la mente, y (ii) tiene una función referencial: denotar las cosas exteriores. Se trata de la extensión, la denotación o el dominio de los individuos a los que se aplica la expresión; por ejemplo: "hombre" significa este hombre, o este grupo de personas y "blanco" significa el conjunto de las cosas blancas. Ésta es la significación de objetos (*significatio rerum*) que corresponde a la apelación, a la designación, a la nominación, a la demostración.

Esta distinción entre función de sentido y función de referencia, aplicada a los enunciados complejos (*propositiones*) consiste en producir una intelección compuesta por la relación entre las intelecciones parciales y, también, en producir una referencia a los estados de cosas que designa la proposición.

Guillermo de Sherwood profundizará el análisis entendiendo que la apelación es la propiedad con respecto a la cual lo que el término significa puede ser verdaderamente dicho de algo a través del verbo ser; del uso de "es". Hay apelación, o llamada, en los sustantivos, adjetivos y participios. Para Pedro Hispano, mientras tanto, se trata de "la acepción del término en lugar de la cosa existente", es decir, de la cosa real que se da de hecho; por ejemplo: el término "Anticristo" significa al individuo

actor que como tal aparece en el lenguaje bíblico, supone personalmente por el sujeto que lo encarne, pero apela efectivamente por nadie, ya que ese individuo no existe. (ejemplo: Batman). "Julio César" significa al individuo histórico, supone por ese individuo que existió en el pasado, pero no apela por nadie, ya que ese hombre no existe en el presente. (Apelación: llamada: verosímil: construcción de realidad).

Retomando la problemática de la significación como propiedad en virtud de la cual los términos presentan algún concepto al intelecto, cabe añadir la propiedad correlativa de la consignificación consistente también en presentar ese concepto al intelecto, pero de un modo determinado por el lugar del término en el enunciado, es decir, por su categoría sintáctica o gramatical; por ejemplo: los verbos consignifican el tiempo, los adverbios el modo del verbo. Pero sólo el nombre y el verbo significan por sí (de suyo) ("categoremáticos"). Los restantes significan sólo por acompañar y determinar a los anteriores ("syncategoremáticos"). Precisamente por eso, al esquematizarse formalmente la inferencia, se llamó a los categoremáticos la "materia" de la proposición, y a los syncategoremáticos la "forma". [Esquemas válidos atienden a syncategoremas ("y", "o", "si... entonces..."): verdad y falsedad son consecuencia formal. Syncategoremáticos: originan tratados especializados: conectivos, operadores, funtores lógicos, estrecha vinculación con las actuales "constantes lógicas"].

Se ve que, atendiendo a la autonomía de la significación en el uso normal, sólo los términos categoremáticos (TC) pueden ser sujeto o predicado; por eso se les considera a ellos, o a las expresiones formadas por ellos, términos en sentido estricto, mientras que los términos syncategoréticos (TS) no son términos en este sentido estricto. Los TC, así restringidos, pueden tomarse de dos maneras: (i) como signo con significación independiente (significación), y (ii) como signo que, con esa significación propia, es decir, en su uso normal, puede ser sujeto (o predicado) en una proposición (suposición).

Suppositio se deriva de *suppositum*, que era lo mismo que individuo, substancia o cosa. La suposición sub-ordena la significación de los nombres (Sherwood: ordenación del entendimiento de algo debajo-de algo distinto. Suposición: significación de algo como subsistente, como substrato, substancia denotada por nombres). Hemos visto que es consenso que la significación es la propiedad más general de los términos. Ahora bien, la significación es doble: substantiva (se hace por un nombre substantivo: "hombre"), y adjetiva (se hace por un adjetivo o un verbo: "blanco" o "corre"). Aquí se marca una diferencia en los TC, mientras

que los substantivos, de acuerdo a su significación supositan, suponen o tienen un valor de suplencia, esto es, tienen suposición; los adjetivos y los verbos copulan, esto es, tienen copulación (Sherwood: ordenación del entendimiento encima de algo distinto. La copulación significa una cosa como adyacente a otra. Adjetivos y verbos son aptos para ser supraordenados. Versan o tratan SOBRE el substantivo. Lo adyacente: forma determinante, esencial o accidental, del substrato individual, substancial. Predicado: forma determinante, *formaliter*). Así, pues, todos los términos tienen significación. No todos tienen suposición o copulación. Los nombres son los términos más aptos para ser sujetos (y los términos que se equiparan a ellos: pronombres, expresiones substantivas, descripciones definidas). Los adjetivos y verbos son los términos más aptos para aparecer como esa otra cosa debajo de la cual se ordena lo que tiene suposición, es decir, para funcionar como aquella forma que adviene o sobreviene al substrato. El lugar de la cosa representada lo tiene, pues, el término con suposición.

La suposición ordena, pues, la significación. Precisa el grado semántico de los términos (su pertenencia al metalenguaje o al lenguaje objeto) y su cuantificación lógica.

El esquema predominante de clasificación de la suposición es: (i) un término tiene suposición material cuando supone por su expresión, esto es, cuando remite a una descripción metalingüística o metalógica que designa al término como forma; por ejemplo: "el hombre es un substantivo"; (ii) un término tiene suposición formal si es una expresión del lenguaje objeto; por ejemplo: "el hombre construye ciudades". Ahora bien, la suposición formal puede ser: a) suposición simple si supone por un contenido conceptual o por un universal como en el ejemplo recién citado en el que el término supone por el conjunto histórico en cuanto tal, y no sólo por sus individuos o, por ejemplo, "el hombre es una especie", en donde, claramente, el término supone por el concepto en general; b) suposición personal si supone por un individuo o por un objeto concreto; por ejemplo: "este hombre aún respira", "este hombre batió el *récord*".

Precisamente Ockham (1295-1349), considerado como el lógico más relevante del siglo XIV, afirmará que la suposición más realmente significativa, y que está en la base de todas las demás, es la personal. La cosa individual es lo único que existe realmente. El universal, en la suposición simple, es solamente signo de los individuos significados por la suposición personal. Toda la filosofía de Ockham es una especie de revolución, el paso de la vía antigua (ontológicamente realista) a la vía

moderna (ontológicamente anti-realista en cuanto al problema de los universales, pues veía en las doctrinas tradicionales un peligro de platonismo).

[Y aquí marca una distancia radical respecto de lo anterior. Su lógica se acercará a los inicios del formalismo proposicional. Su gnoseología se orientará mediante su famosa "navaja" contra la metafísica de las esencias. Para él no hay especies entre Dios y sus criaturas. La cognición intuitiva puede aprehender directamente los objetos sin necesidad de un intelecto que elabore representaciones "esenciales". En Tomás, por ejemplo, la semejanza es esencial. Si digo "el hombre es racional" estoy ante un predicado esencial, /racionalidad/, esencia de lo que es el hombre en sí. En Ockham, la semejanza es accidental. Aquella proposición es verdadera sólo si existen hombres. El mundo en sí no sabemos si está ordenado o no (contingencialismo: no sabemos si Dios ha creado "ideas" o "esencias", lo único evidente son los individuos singulares). La mente no imita a la naturaleza, sino que construye proposiciones y las compara en la realidad. Ya no hay semejanzas metafísicas sino signos que se unen o desunen. El concepto ya no es *species*, imagen de la realidad, sino algo así como una intención-signo. El concepto, equiparado a la intención-signo, vale-por (está-por) lo que no es, por lo que en absoluto se le parece. Teológicamente, un Dios que es pura voluntad, que es todopoderoso (*potentia Dei absoluta*) ha creado criaturas singulares y concretas. Dios no necesariamente ha pensado el mundo antes de hacerlo, no hay una "idea" o una "esencia" de hombre que sea anterior al hombre singular. Al Dios de la inteligencia (*intellectus infinitus*) de Tomás y del siglo XIII, Ockham opone un Dios que es puro poder, pura voluntad. Frente a la presunta necesidad de lo creado postulada por el realismo, Ockham destaca su contingencia. Dios es tan poderoso que puede hacerme conocer algo sin que exista].

Luego, a pesar de que en Ockham se encuentran nociones ya conocidas antes, su manera de explicarlas es novedosa la mayor parte de las veces, gracias a este original enfoque general.

Así, en Ockham, (la intención aparece como "algo en el alma" que puede estar-por otra cosa) esto es, que puede suponer significativamente por la cosa en la proposición. El alma sólo conoce formando proposiciones en las que los términos son signos que significan naturalmente a las cosas (por lo cual pueden suponer por ellas en la proposición mental). Así, pues, la primera intención, en sentido amplio, corresponde a la súposición personal; un signo intelectual existente supone por uno o varios singulares significados (de aquí el carácter

extensionalista de su propuesta frente al intensionalismo de sus predecesores). Entonces, pues, el concepto de primera intención puede ser producido inmediatamente por el objeto en la cognición intuitiva (prescindiendo de un acto de entendimiento o de razón que lo elabore). Obviamente, la segunda intención también es signo que, esta vez, significa naturalmente a la primera intención. La intención aparece en Ockham como función semiótica (la primera intención, de la ciencia real, es la que conoce proposiciones acerca de las cosas) y como función metasemiótica (la segunda intención, de la ciencia racional, es la que conoce proposiciones acerca de otras proposiciones).

Yendo, entonces, a lo específicamente semiótico, hallamos dos sentidos de "signo": uno amplio y otro estricto. El primero corresponde al signo en general y el segundo específicamente al signo lingüístico. En su acepción más general, llama signo a "todo aquello que al ser aprehendido hace conocer otra cosa, aun cuando no se trate de un primer conocimiento, sino que requiera un previo conocimiento habitual". Se trata de una definición lo suficientemente amplia como para abarcar la generalidad de los signos (la aprehensión que se menciona es tanto la sensible como la intelectual, pero se refiere directamente al intelecto, dando por supuesto lo sensible). Al cumplir con esta representación, el signo adquiere cierta naturalidad; en este sentido, la palabra hablada significa naturalmente a la manera como el efecto significa la causa. Entonces, pues, en este sentido de "signo", la naturalidad es tal que la palabra hablada es signo natural de una cosa, el efecto es signo de su causa, el racimo de uvas sobre la puerta es signo del vino en la taberna.

Sin embargo, Ockham aclara que en sus estudios lógicos no usa el término "signo" en este sentido amplio. Más bien lo usa en sentido restringido, el signo: (i) trae algo a la mente y puede suponer por esa cosa. El signo, en tanto palabra significativa, es "aquello que hace conocer algo y que está destinado a suponer por ello" (a sustituirlo); (ii) puede ser añadido a un signo categoremático en una proposición; o sea, lo que puede añadirse a (i) en una proposición (Ockham se refiere con esto a aquellas palabras que carecen de significado completo por sí solas); (iii) puede estar compuesto de signos categoremáticos y sincategoremáticos (como la proposición). Como se comprenderá, según este sentido más estricto, la palabra hablada no es ya un signo natural, sino que es signo convencional. Así es como la significación lingüística, puesto que tiene una orientación proposicional, está directamente orientada a la suposición. El signo lingüístico, que es el término, está llamado a formar

proposiciones, y en ellas adquiere su función plena de significación al tener suposición.

Queda claro que el término es el signo artificial y convencional que es elemento de proposición. Una tesis revolucionaria que abrirá la vía moderna en semiótica es que, tal como en Aristóteles y en la escolástica, los términos exteriores (orales y escritos) corresponden a los términos mentales. Pero (y aquí está el gran cambio) la intención *terminal* de los términos exteriores es significar las cosas extramentales y por ello los términos externos no significan primariamente a los conceptos –o cosas en cuanto pensadas–, y secundariamente a las cosas reales, sino que todos ellos –mentales y externos– significan directamente a las cosas reales, todos tienden igualmente a ellas. Esto distingue netamente a Ockham de sus predecesores. Sólo hay que observar que los términos mentales tienen carácter de signos naturales (son los mismos para todos los hombres) y los términos orales y escritos tienen carácter de signos convencionales (pueden cambiar a voluntad, como se ve en los distintos dialectos y lenguas).

Trascendencia semiótica del debate de los universales

Decir “universales”, es decir, con otro nombre, lo que denominamos “conceptos”, “ideas generales”, “nociones genéricas”, “entidades abstractas” (el hombre, el triángulo, el cuatro). Se contraponen, pues, a los particulares o entidades concretas. Los universales son un tema-problema de la especulación filosófica en lo relativo a su *status* ontológico: ¿qué clase de entidades son los universales? Haciendo la pregunta en términos medievales, ¿cómo es que en un mundo donde todo lo real es particular e individual puede el entendimiento humano distribuir lo múltiple de la realidad en clases que incluyen las cosas particulares? Dicha operación es posible: de hecho, constantemente estamos pensando en términos de géneros y especies. Pedro Abelardo (1079-1142) se ocupa extensamente de este asunto y se pregunta: ¿qué es una clase de cosas?, ¿cuál es la esencia de la universalidad?, ¿qué es lo universal? Responde: Universal es lo que puede predicarse de varias cosas individuales tomadas una por una. “Hombre” –por ejemplo– es universal porque este término puede ser aplicado a cada hombre individual. He aquí una definición lógica. Pero la filosofía entra en escena cuando Abelardo se plantea la cuestión de ¿cuál es la naturaleza de lo que puede predicarse de muchos?, ¿es una cosa? Guillermo de Champeaux (1070-1121), profesor de lógica de Abelardo en París, afirmaba que los géneros y las especies no son



meras concepciones de nuestro entendimiento, sino cosas reales actualmente existentes fuera de la mente. Era, pues, realista, en el sentido medieval de admitir la existencia real de cierto elemento que responda en las cosas mismas a la generalidad de nuestros conceptos. Sustentaba la tesis realista explicando que damos nombres diferentes a Juan y a Luis porque son distintos como individuos. En cada uno de ellos hay algo que no se encuentra en el otro, por ejemplo: sus cuerpos. Al mismo tiempo, no hay dificultad en decir que los dos son hombres. Ahora bien: por razón del mismo principio podemos decir que si "hombre" puede predicarse con igual verdad de Juan y de Luis, debe existir cierto elemento (*natura*) común entre ambos. Lo que se halla en los dos y explica que uno y otro sean hombres tendrá que ser tan real como lo que constituye a cada uno en su ser particular individual. Más aún: puesto que este elemento común es lo que hace que Juan y Luis sean hombres, por lo tanto este elemento común debe constituir su verdadera sustancia. La naturaleza humana o la "hominidad" es, pues, una sustancia real que, aunque está parcialmente presente en cada ser individual, es sin embargo común a todos los hombres.

Abelardo no tarda en detectar una falacia en este razonamiento: si la naturaleza humana sólo está parcialmente presente en Juan y en Luis no se puede decir en rigor que Juan y Luis sean hombres. Si, por el contrario, la naturaleza humana está enteramente presente en uno de ellos, no puede en modo alguno estar presente en el otro. Entonces: si no se encuentra en ellos ni parcial ni enteramente, no es posible que sea algo; luego no es (realmente) nada.

Ahora la tarea de Abelardo no era decir lo que no son los universales, sino lo que son. En otros términos: después de haber probado claramente que no se puede considerar a la naturaleza humana como una cosa real que exista actualmente fuera del entendimiento, el problema para él era precisar con qué fundamento adscribe (atribuye) el entendimiento la misma naturaleza a diferentes individuos.

Cabe aquí una explicación: para los hombres del siglo XII, la ruta normal de acercamiento a la filosofía era la lógica puesto que era la única que prácticamente conocían. Pero, a su vez, antes de estudiar lógica habían estudiado gramática de tal modo que la gramática era la ruta de acercamiento a la lógica. Y, ¿cuál es el objeto de la gramática? El lenguaje. Pero el lenguaje está hecho de palabras. El gramático las clasifica, define sus funciones, formula las leyes que determinan sus conexiones. La gramática, como ciencia especial, no admite más que palabras. De aquí la famosa sentencia de Abelardo: "Si hasta ahora se ha demostrado

que no se puede atribuir la universalidad a las cosas mismas, ni tomadas en particular ni tomadas colectivamente, puesto que las cosas no se predicán de muchos sujetos, no queda sino atribuir la universalidad solamente a las palabras”.

En efecto, cuando pronunciamos la palabra “hombre” hacemos mucho más que expresar un sonido. Hablamos. Y hablar es expresar sonidos dotados de significado. Cada uno de los sonidos significativos es una voz o palabra. Cuando nos preguntamos cómo la palabra “hombre” puede significar, a la vez, dos individuos radicalmente distintos, lo que se discute es su significado (y no la naturaleza física de la palabra). ¿Cómo puede una misma palabra significar algunas veces varias cosas diferentes? Era patente que su significado permanece idéntico incluso a pesar de ser aplicada a toda clase de individuos.

Sabemos que, físicamente hablando, todo lo que existe es individual; por otra parte sabemos que, lógicamente hablando, nuestros universales tienen un significado. Pero lo significado por ellos no puede ser una cosa individual, puesto que (lo significado) es universal. Entonces, si los nombres universales no tienen un objeto definido, ¿en qué sentido es exacto decir de ellos que tienen significado?, ¿qué se entiende por significación?

Como Abelardo no pudo encontrar en las cosas físicas un fundamento objetivo para la imposición de nombres comunes, lo buscó en el entendimiento. El entendimiento, cuando desea, construye por sí y para sí presentaciones mentales (tales como el concepto de hombre). Los conceptos son semejanzas existentes, pero imaginarias y ficticias (*fictum*), de sus objetos reales, “como esas ciudades imaginarias que vemos en sueños o la forma de un edificio en proyecto”. Entonces, aunque lo representado en el concepto puede ser algo real en sí mismo, lo que llamamos concepto no tiene más realidad que el reflejarse de algún objeto en un espejo. Además, entre nuestros conceptos, algunos son representaciones mentales de alguna cosa realmente existente; otros, no. Cuando oigo la palabra Juan, puedo imaginarme el rostro peculiar de esa persona que conozco; mi concepto tiene un objeto definido. Cuando oigo la palabra “hombre”, sucede lo contrario: no puedo pensar en un individuo particular que represente a la naturaleza humana en su universalidad. Lo que entonces ocurre es, según las propias palabras de Abelardo, que “surge en mi entendimiento cierta figura que se refiere a los individuos humanos de modo que sea común a todos sin ser propia de ninguno” (¿mito? ¿estereotipo?).

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (segunda edición), 1991.
- *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (primera edición), 1987.
- Bochenski I.M. *Historia de la lógica formal*. Madrid: Gredos, 1976.
- Peirce, Charles S. *Obra lógico-semiótica*. Madrid: Taurus, 1987.
- Swiezawski, Stefan "Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot". En: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Dirigées par Et. Gilson et G. The.y, O.P. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1934.

El concepto-signo en la gnoseología de Ockham

Antes de entrar de lleno en el tema anunciado debo plantear algunas aclaraciones con el ánimo de definir sus alcances.

En primer lugar, me aproximo al siglo XIV tentado por el inicio de una etapa de desconcierto marcada por una crisis de modelos o, con el término consagrado por Kuhn, de paradigmas, que culmina en el XV y que, en muchos sentidos, se asemeja a la logósfera de escepticismo en la que nos ha tocado vivir. Creo que algunos paralelos con el período XIV-XV tienen mucho que decirnos. Advierto que esta aproximación no es la de un medievalista. Lejos estoy de tal competencia. Mi acercamiento a este tema es el de un semiótico que entiende su disciplina como práctica originariamente filosófica.

Precisamente, desde esta pre-ocupación permanente pretendo elaborar desde hace años apuntes relativos a hitos de una posible historia del pensamiento sobre el signo o, más exactamente, sobre la "signidad". De algún modo, mis intereses se parecen a los de otro semiótico que, por oposición a mí, sí es un reconocido medievalista; me refiero a Umberto Eco. En sus *Apostillas a El nombre de la rosa*, cuando medita sobre la novela como hecho cosmológico, dice: "Si debía escribir una historia medieval, hubiese tenido que situarla en el siglo XIII, o en el XII, que conocía mejor que el XIV. Pero necesitaba un detective, a ser posible inglés (cita intertextual), dotado de un gran sentido de la observación y una sensibilidad especial para la interpretación de los indicios. Cualidades que sólo se encontraban dentro del ámbito franciscano, y con posterioridad a Roger Bacon; además, sólo en los occamistas encontramos una teoría desarrollada de los signos; mejor dicho, ya existía antes, pero entonces la interpretación de los signos era de tipo simbólico o bien se tendía a leer en ellos la presencia de las ideas y los universales. Sólo en

Bacon y en Occam los signos se usan para abordar el conocimiento de los individuos”¹.

En efecto, en Ockham se concreta la crisis de la *species* como fundamento del conocimiento universal (o del universal) y, también, la sustitución de la *species* por el *signum*, o, más exactamente, por el concepto-signo natural y universal en cuyo ámbito se consuma el conocimiento de los individuos. Rastrear este proceso, hurgar en su discursividad, supone remontarse hasta la semilla lógico-semiótica plantada por Pedro Abelardo en el siglo XII. Y es que, a final de cuentas, el fenómeno histórico de producción de conocimientos (en este caso, de conocimientos sobre el conocimiento) no tiene la unidad de un acontecimiento singular; es un proceso. No tiene tampoco la unidad de un acto cuyo origen sería un agente humano personalizado y, menos aún, la unidad de un lugar ni de un espacio; por lo tanto es absurdo e inútil buscarlo en “alguna parte”. En este sentido Verón argumentaba que nos hace falta elaborar una teoría de las fundaciones como procesos sin fundador: “no existe complejo de Edipo para la práctica de producción de los conocimientos o, más bien: la idea del (o de los) fundador(es) es, tal vez, para el funcionamiento de esta producción, una ilusión necesaria”².

No se trata aquí de ahondar en la sugestiva propuesta que da a un proceso de fundación la forma de un tejido extremadamente complejo de conjuntos discursivos múltiples, es decir, de una red intertextual que se despliega sobre un período temporal dado. De lo que se trata, en realidad (y advierto que éstos son los objetivos de una investigación de largo aliento respecto de la cual esta ponencia es sólo la “punta del iceberg”), es de seguirle la pista a un proceso que, aparentemente originado en los textos de Pedro Abelardo, se despliega y enhebra poco a poco dando sustento a determinadas formas del subjetivismo moderno que culminan en los textos de Charles Sanders Peirce con lo que he denominado la semiotización de la filosofía: “No podemos pensar sin signos”. [Urban no puede ser más explícito cuando detecta la continuidad contemporánea de este proceso y la llama “neonominalismo”]³. A la luz de la crisis del realismo medieval ¿qué rol cumplen los textos de

¹ Eco, Umberto. *Apostillas a El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen, 1985, p. 30.

² Verón, Eliseo. *La semiosis social*. Buenos Aires: Gedisa, 1987, p. 27.

³ Urban, Wilbur M. *Lenguaje y realidad*. México: Fondo de Cultura Económica (primera reimpresión), 1979.

Ockham en este proceso? He aquí la pregunta que motiva estas breves líneas.

Una segunda aclaración se refiere al hecho de que si bien mi "centro de operaciones" es la gnoseología, resulta ingenuo pretender restringir los alcances de la reflexión a este dominio. La irrupción del signo en Ockham no se puede descontextualizar de su opción teológico-metafísica. Un escepticismo fideísta ha descoyuntado fe y razón. El Venerabilis Inceptor, como bien lo hacen ver Boehner y otros, es, antes que nada, un teólogo⁴. Postula que un *esse reale* necesariamente inteligible limitaría la libertad y potencia de Dios. La fe en una *Potentia Dei* absoluta deviene plataforma de ruptura con el Dios *intellectus infinitus* del realismo escolástico.

Esto da lugar a una metafísica del individuo que, en confrontación con la metafísica de *species* universales del mencionado realismo medieval, sustentará que, sencillamente, es imposible saber si existe en realidad un orden necesario del mundo. [Aunque hay que tener cuidado con las etiquetas, Moody dice que Ockham es un nominalista en lógica porque es un realista en metafísica]⁵. El caso es que del *esse reale* sólo tenemos "estados de cosas", eventos o individuos singulares y contingentes. Y eso parece suficiente.

El paradigma de la imitación ontológica de la realidad, de su consistencia eidética, es reemplazado por un modelo que se funda precisamente en la espontaneidad del conocimiento, en la contingencialidad liberada de presupuestos fijos, en la absoluta voluntad de Dios. La reducción de lo real a un mero juego de contingencias regido por una libérrima voluntad divina da otro sentido a la temporalidad, a la historia. Los individuos (singulares concretos) dependen directamente de Dios Omnipotente (que incluso puede causar la cognición de algo inexistente). Se difumina ese orden metafísico marcado por la necesidad. La universalidad del individuo se puede aprehender en el plano racional, pero no tiene ningún fundamento real.

⁴ Boehner, Philotheus. *Ockham philosophical writings*. Toronto. New York. Paris: 1959. Introduction. También Jolivet, Jean. *Historia de la filosofía*. México: S. XXI, 1969, p. 300. Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía II (filosofía judía, musulmana, alta escolástica: desarrollo y decadencia)*. Madrid: BAC, 1975, p. 567.

⁵ Moody, E. A. *The Logic of W. of Ockham*, p. 300 [citado por De Andrés, Teodoro: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1969, p. 18.]

Considerando este marco de referencia teológico-metafísico es que se pueden ponderar cabalmente los presupuestos de la gnoseología que abriría la "vía moderna". Como sabemos, en nuestro autor el fundamento último de todo conocimiento verdadero reside en una cognición intuitiva, puntual, de singulares concretos o de existentes individuales. Se trata de aquella cognición originada en la experiencia inmediata, no-compleja, sensible e intelectual, transitiva y reflexiva, mediante la cual el entendimiento conoce con toda evidencia si la cosa existe o no-existe. Pues bien, esta cosa singular, numéricamente una, no es ni puede ser *signo* que pertenezca en común a varias cosas. Así, la cosa singular conocida se define, por vía negativa, como todo aquello que no es (ni puede ser) *signo común*.

Y aquí sobreviene la tercera, y última, aclaración. El *terminus conceptus*, correlato de la cosa habitualmente conocida, sí aparece como *signo natural*. La cognición intuitiva de una cosa cualquiera *causa* de modo natural un *concepto-efecto* que *está-por* dicha cosa. Gracias a esta operación secreta de la naturaleza, la intención del alma es algo que hay en ella apto para *significar* otra cosa.

Aquí reside el *quid* de mi pesquisa: cómo se da la apertura de esta interpretación significativa (o psicosemiótica) de la intención y, por ende, del conocimiento. Al cumplir el ritual de poner título a esta ponencia reparé en que una cosa era decir "el concepto de signo" y otra cosa era decir "el concepto-signo". Al principio parecía algo irrelevante. Sin embargo, madurando esta duda encontré que, en el primer caso, hablar del "concepto de signo" implicaba postular al signo como un concepto entre otros. Por el contrario, en el segundo caso, al hablar del "concepto-signo" se plantea más bien que todo concepto es ya, por el mismo hecho de ser concepto, signo.

La naturalidad del concepto-signo se expresa en su dependencia causal de la realidad significada y, por lo tanto, conocida. Los conceptos, en tanto universales, ya no son más *esse objectivum* o *fictum* (tesis del primer Ockham y de Auriol, el Doctor Facundus) menos aún *species* semejantes a las cosas individuales que cumplirían la función de reproducirlas. Entre cosas y conceptos hay, más bien, una relación de causa y efecto. La intencionalidad del concepto-signo natural, en tanto efecto, manifiesta entonces su dependencia *causal* de una realidad virtualmente significante y actual(o accidental)mente significada (en la que sólo se admite la distinción real entre individuos).

No es ésta la ocasión para ahondar en la cognición abstractiva que prescinde del saber sobre la existencia actual del objeto y que propicia

una significación rememorativa o representativa. Tampoco para abundar en torno a las teorías por las que evolucionó Ockham, la del *fictum* y la de la *qualitas mentis*, antes de adherir a ésta que nos ocupa: la de la *intellectio ipsamet*. Esta teoría afirma que, en el acto del universal, que es el acto mismo de entender (*passio animae*, acto que “nos pasa”, “que nos sucede”), el efecto (concepto-signo) está por la causa (cosa individual). En la cognición intuitiva, la cosa individual (causa real) se presenta, el concepto-signo (efecto intencional en el alma) la denota extensionalmente y, luego, la re-presenta. De ahí que el *intellectus* de que consta cualquier proposición mental no es otra cosa que un signo en el alma que, por la intención, significa-supone cosas singulares. La universalidad del concepto no tendrá que ver con la realidad del acto intelectual, sino con su función significativa (*intentio*). Esta intenciónfunción (o intención-semiosis) se realiza antonomásicamente en la suposición personal. Para Ockham “la suposición auténtica y plenamente tal es la suposición personal, o significativa, que viene de esta forma a constituirse en un “*analogatum princeps*” con respecto a las otras dos”⁶ (la simple y la material). En la suposición personal se actualiza la función significativa del término suponente (*significative supponere*).

Por su intención, el concepto-signo está en-lugar-de la realidad en toda proposición, en todo razonamiento. Sabemos que Ockham postula la suposición del término como propiedad que le conviene sólo en la proposición. En este sentido, la ciencia no es el conocimiento de las cosas mismas, sino de proposiciones acerca de las cosas. Pues bien, la suposición personal es aquella que se da cuando el término supone por su significado. “Así que en cualquier momento en que el sujeto o el predicado de la proposición suponga por su significado, es decir, que se considere significativamente, siempre hay suposición personal”⁷. Entonces no es que el término “hombre” represente a cada hombre en particular más bien supone por su significado en cada proposición. La suposición simple se da “cuando el término supone por la intención del alma, pero no se toma significativamente (...) la intención del alma no es propiamente el significado del término, porque tal término significa cosas reales y no intenciones del alma”⁸. Por último, “hay suposición material cuando el

⁶ De Andrés, T. Op. cit., p. 245.

⁷ De Ockham, Guillermo. *Sobre la suposición*. Universidad Panamericana [Edición: Luis Guerrero. Traducción: Antonietta Vatta]. México, 1992, p. 2.

⁸ Ibíd., p. 3.

término no supone significativamente, sino supone por su voz o por su escrito"⁹.

Las tres formas canónicas de la suposición van a ser correlato de tres tipos de ciencia: La ciencia *real o filosófica*, correspondiente a la suposición personal, se define como ciencia de intenciones primeras que ocupan el lugar de las cosas: los términos de la proposición están-por cosas reales supuestas significativamente; la ciencia *racional o lógica*, correspondiente a la suposición simple, se define como ciencia de intenciones segundas que ocupan el lugar de intenciones primeras: los términos de la proposición están-por términos mentales previos meramente supuestos; la ciencia *gramatical*, correspondiente a la suposición material, se define como ciencia de imposiciones (en particular, de segundas imposiciones) que ocupan el lugar de primeras o segundas intenciones.

La mente ya no aparece más imitando a la naturaleza, sino construyendo proposiciones (en el caso de la ciencia, universales y necesarias) que *se refieren* a ella, que la denotan; y comparando estas proposiciones con una realidad hecha de "estados de cosas" singulares y contingentes. Esto da pie a De Andrés para postular en Ockham un "realismo de la proposición". El caso es que las intenciones no realizan ya semejanzas necesarias entre mundo y alma. Ésta ya no es más *similitudo* de aquél. La universalidad de los conceptos ya no se explica como "espejeo", vía imagen, de una hipotética natura sino como pura "referencia a muchos" generadora de intelección y capaz de integrarse proposicionalmente a través de la función supositiva¹⁰. Ya no hay semejanzas sino signos que se unen y desunen en proposiciones. El concepto-signo, en tanto *esse intentionale*, no es representativo, no es *species* o imagen de la realidad como en las doctrinas tradicionales. El rechazo de esa "natura" define la intención como función semiótica. El concepto de la cognición intuitiva, válido en su ordenamiento molecular, proposicional (y no en estado atómico), despliega su ser-signo por la suposición. Aparece como efecto que, cual "boomerang", vuelve sobre la cosa señalándola (cual deíctico). Equivale a un signo lingüístico natural. Vale por lo que no es. La causa de la verdad ya no está en la *quiditas* de la cosa, sino en el hecho de que el sujeto y el predicado de la proposición tengan una coincidencia o identidad suposicional. El ordenamiento proposicional es la garantía de la validez objetiva del conocimiento. La intención ya no es repro-

⁹ Ibíd., p. 4.

¹⁰ De Andrés, Teodoro. Op. cit., p. 259.

ducción de la *species*, sino sustitución o reemplazo de otra cosa. He aquí su carácter meramente referencial, designativo, indexical, por el que “envía-a” otra cosa o a muchas cosas en simultáneo. Caracter indexical en virtud del cual la única suposición significativa es la personal. Es esta suposición personal la que concluye el proceso de significación que el concepto inició y la que, por ende, lo realiza como signo. El universal no es otra cosa que un signo que supone representativamente por otro signo que es el que realmente significa. Por ello, tanto la suposición simple como la material son no significativas pero toman formalmente como “*analogatum princeps*” a la suposición personal. En ese sentido, toda ciencia reposa en un sustrato ontológico de índole filosófica. La natura no ha desaparecido: está en la intención-función que se despliega supositiva y significativamente en toda proposición.

De todos modos, el tema de la verdad de nuestro conocimiento parece deslizarse del dominio ontológico al dominio lógico. Ya no se trata del ser en sí mismo sino del ser en tanto es sustituido por otra cosa.

En resumen, tomando un esclarecimiento de Antonio Peña Cabrera, “La semejanza que pudiera haber entre las cosas y el universal que les conviene es la de causa y efecto, pero de ningún modo la semejanza por imago”¹¹. Explicado este cambio en términos acuñados por Charles S. Peirce podemos decir que en el realismo medieval el conocimiento de la verdad descansa en un iconismo en continuo tránsito entre mundo y pensamiento. La “vía moderna” desbrozada por Ockham puede leerse como el paso del ícono al índice. [En orden a esto, no es casual que el héroe de *El nombre de la rosa* sea un detective maestro de la inferencia indexical que Peirce denominaba abducción y que Eco confiese: “...al principio decidí que el detective fuese el propio Ockham, pero después renuncié, porque la persona del Venerabilis Inceptor me inspira antipatía”¹². A pesar de su presunta antipatía, Eco no se resistió a bautizar a este héroe-detective, lector de los indicios puestos por la insondable voluntad divina con el nombre de Guillermo. Cabe anotar que este actor resulta paradigmático del “nuevo científico”: así como el Dios Arquitecto o Relojero conoce el mundo haciéndolo, así también el investigador afina su sentido de observación, su sensibilidad para interpretar indicios y, de este modo, se convierte en maestro de la explicación causal-lineal.

¹¹ Peña Cabrera, Antonio. “Los universales y el problema del concepto en el medioevo”. En *Dianoia*. Anuario de Filosofía. México: UNAM, 1976, p. 13.

¹² Eco, Umberto. Op. cit., p. 30.

Recordemos que, a partir de la “navaja” del Venerabilis Inceptor, lo decisivo en la explicación de la naturaleza es la causa eficiente: saber en qué condiciones se producen los fenómenos para saber cómo serán después].

Retomando la tesis del paso gnoseológico del ícono al índice cabe observar que, ahora, el mundo marca al pensamiento que intenta entenderlo, pero nada garantiza una semejanza necesaria entre éste y aquél. El concepto-signo es una reacción espontánea del entendimiento (efecto, huella) frente a la realidad exterior (causa, pasión).

Todo parece indicar que, en la teoría ockhamista, la suposición personal concierne, al menos en principio, a todo acto simple: la primera intención se explica en este despliegue proposicional en virtud del cual el término funciona significativamente “estando por” la cosa significada¹³. Se desprende de esta consideración el hecho de que los otros dos tipos de suposición conciernan más bien al acto comparativo. Basta leer otro pasaje del *Tratado sobre la suposición* para autenticar estas aseveraciones y para contatar, de paso, el giro pragmático de la teoría: “el término siempre, en cualquier proposición que se ponga, puede tener suposición personal, *si no es limitado por la voluntad de los que usan* a otra suposición, así como un término equívoco en cualquier proposición puede suponer por cualquiera de sus significados *a no ser que sea limitado a un cierto significado por la voluntad de los que usan*. Pero el término no puede tener suposición simple o material en toda proposición, sino solamente cuando tal término se compara con el otro extremo que toma en consideración la intención del alma o la voz o el escrito”¹⁴.

Aquí hay que acotar dos cuestiones:

a) La gravitación otorgada en la determinación del significado a “la voluntad de los que usan los signos” puede hacer recordar el discurso de cualquier filosofía (del lenguaje) pragmática contemporánea. Además, cuando plantea “distinguir” los modos de equivocidad de una proposición hace alusión, como cualquier semiótico o semántico de nuestros días, a las diversas lecturas que virtualmente existen en el discurso, esto es, a los distintos sentidos del sentido. No es, pues, que se distinga una proposición de otra (como si se tratase de dos entidades), sino las diversas lecturas (*token*, ocurrencia) que hay en la misma proposición (*type*, tipo).

¹³ De Ockham, Guillermo. Op. cit., p. 5.

¹⁴ Loc. cit.

b) De Andrés confirma que, en Ockham, “la polarización espontánea de un signo lingüístico es a suponer ‘personaliter’; y, solamente en caso de que expresamente se le desvíe de esa su tendencia natural, se dará una suposición no significativa, es decir, simple o material”¹⁵. Esa desviación remite pragmáticamente a la voluntad del usuario. Es éste quien adrede adiciona algún elemento a la proposición o la estructura de tal modo que reoriente su sentido (es decir, su suposición).

Ese “algo” que hay en el alma de cualquier “alguien” es, entonces, la intención que hace suponer al concepto-signo (término) en la proposición. Esto conduce a homologar, al menos en teoría, la suposición personal con una primera intención plena de significación, de señalamiento, de denotación; y las suposiciones simple y material con segundas intenciones que, en sentido estricto, no son significativas sino meramente supositivas (o, analógicamente, metasignificativas).

Hemos visto que, a partir de esta consideración pragmática, Ockham afina “modernamente” la sutil distinción escolástica entre signos-de-cosas (uso primo-intencional) y signos-de-otros-signos (uso segundointencional). El conocimiento se convierte en un sistema de sistemas de signos lingüísticos; esto es, en un lenguaje. Así definida, la “significatividad” del conocimiento no se confunde con una determinada “semantización” convencional de las maneras de concebir la realidad (tesis de la lingüística estructural desde Saussure). Las maneras de concebir la realidad no se *hacen* significativas, lo *son* naturalmente. De Andrés evidencia esto cuando apunta que, para Ockham, “lo esencial de las reflexiones lingüísticas recae sobre el lenguaje interior y natural, y únicamente en función de este lenguaje interior, y como trampolín para el salto analógico al lenguaje exterior, tienen importancia las reflexiones sobre el fenómeno del lenguaje arbitrario hablado o escrito”¹⁶. Me permitiría proponer una relectura de esta cita retornando al inglés *semiotics* (el francés con el término *langage* y el castellano con el término *lenguaje* obnubilan una expresión clara del asunto) y decir que lo esencial de las reflexiones lingüísticas de Ockham recae sobre una intención-semiosis interior y natural. Éste parece ser el hilo de una meditación desbrozada por el Venerabilis Inceptor en la que Eco sigue y persigue “el auxilio racional para penetrar los misterios

¹⁵ De Andrés, Teodoro. Op. cit., p. 257.

¹⁶ De Andrés, Teodoro. Ibíd., p. 282.

del Signo en aquellos aspectos donde Saussure aún es oscuro"¹⁷. Y es que ciertos problemas tratados por la lingüística no tienen nada de específicamente lingüístico, sino que emergen del dominio de la teoría del conocimiento¹⁸. No es que todo modo de conocimiento sea una lengua, sino que toda lengua es un modo de conocimiento. Ockham preserva una semiosis gnoseológica natural como fundamento para de ahí dar el salto analógico a los lenguajes exteriores de manifestación (que hoy, con otra perspectiva cultural y tecnológica, podemos extender más allá de lo hablado y de lo escrito).

¹⁷ Eco, Umberto. Op. cit., p. 23.

¹⁸ Una interesante discusión a propósito de las fronteras entre lingüística y teoría del conocimiento en: Prieto, Luis. *Pertinencia y práctica*. Barcelona: G. Gili, 1977.

Breve apunte sobre la semiótica en la modernidad

1. Panorama inicial

En los prolegómenos de la época moderna suele hablarse de dos actitudes respecto al lenguaje: una actitud de confianza en el lenguaje y su poder lógico y una actitud de desconfianza hacia el lenguaje. La primera es representada sobre todo por los racionalistas, especialmente en la medida en que fueron realistas (en la cuestión de los universales), éstos se ocuparon poco del lenguaje como “tema aparte” aunque en el caso de Leibniz esta problemática fue fundamental. La segunda es representada sobre todo por los empiristas, y, en particular, por los que fueron, además, nominalistas. Los empiristas sí solieron tratar el lenguaje extensamente: tal fue el caso de Hobbes, Bacon, Locke, Berkeley y Hume. En todos ellos se pone de relieve que el lenguaje es el instrumento capital para el pensamiento, pero que a la vez hay que someterlo a “crítica” con el fin de no caer en las trampas que puede tendernos al abusar de él. Recogiendo la herencia nominalista los empiristas denunciaron, por ejemplo, la creencia de que porque hay un término o una expresión en el lenguaje, hay una realidad designada por este término o expresión.

No obstante las diferencias entre estas dos grandes corrientes, es interesante notar cómo las definiciones de signo de un racionalista como Wolff y de un empirista como Hobbes tienen en común la relación de remisión basada en un mecanismo inferencial de implicación (tal como el que pensaban los estoicos cuando decían que el signo es “una proposición-antecedente constituida por una conexión válida y reveladora del consecuente” [Sexto, *Adv. Math.* VIII, 245]); Wolff: “un signo es un ente del que se infiere la presencia o la existencia pasada o futura de otro ente”

[*Ontología*, 952]. Hobbes: “un signo es el antecedente evidente del consecuente o, al contrario, el consecuente del antecedente, cuando se han observado antes otras consecuencias semejantes; y cuantas más veces se han observado, menos incierto es el signo” [*Leviatán*, 1,3].

En otra línea de investigación del lenguaje (quizá más próxima al empirismo) se hallan los que como, por ejemplo, Vico (1668-1744) o Herder (1744-1803) se interesaron ante todo por el estudio del modo o los modos como el lenguaje o los lenguajes surgen en la sociedad y a lo largo de la historia. El lenguaje aparece así como uno de los elementos constitutivos de la realidad sociohistórica y no sólo como un tema de investigación gramatical o lógica. Vico postula que: “sólo puede entender el hombre las cosas que él mismo hace”. Reduce la verdad a lo hecho. Iguala *verum* y *factum*. Contra Descartes, no cree que la claridad y la distinción puedan llegar al fondo de lo real, pues lo real parece ser todo lo contrario de lo claro y distinto.

2. El racionalismo cartesiano y su influjo

Descartes, por su parte, sostiene que, por la certeza de sus demostraciones y la evidencia de sus razonamientos, el conocimiento matemático es el único digno de tal nombre (es decir, el único necesario, los demás son sólo probables). Las matemáticas son la clave del conocimiento universal. Este conocimiento puede dar lugar a un método general aplicable a cualquier clase de problemas (que, o son matemáticos o pueden ser tratados matemáticamente). Lo aplica a la física. Descubre la geometría analítica: lenguaje algebraico, etc. A final de cuentas este método conduce a postular que todas las ciencias son una y la misma. El método común les da unidad. Descartes se siente llamado a conocerlas todas con certeza absoluta. Para hacer a todos los objetos de conocimiento lo más similares que fuese posible a los de las matemáticas, los redujo a tres: el pensamiento (*res cogitans*) la extensión (*res extensa*) y Dios (*res divina*); entendidos como ideas claras y distintas que cada uno puede ver en sí mismo por una intuición simple. Estas entidades claras y distintas son “naturalezas simples”.

¿Qué es claridad?: cada naturaleza simple tiene su esencia determinada, independiente de las mentes que las conciben. La nueva filosofía, al igual que la matemática, tenía que ir de las ideas a las cosas y no de las cosas a las ideas. [Recordemos que el círculo real para la mente de un matemático no es éste o aquel círculo que puedo dibujar sino la definición de círculo y nada más. De aquí el principio (de la filosofía cartesiana y del idealismo

moderno): todo lo que se puede afirmar clara y distintamente de la idea de la cosa se puede afirmar de la cosa misma. Es, en realidad, la cosa.

¿Qué es distinción?: conocer un círculo no sólo es saber lo que es sino, al mismo tiempo, lo que no es. Porque un círculo es un círculo tiene todas las propiedades de un círculo y ninguna de las propiedades que hacen a un triángulo ser un triángulo o a un cuadrado ser un cuadrado.

Así pues, el "material" para conocer el mundo son ideas claras y distintas. Para saber por cuál idea comenzar propone su método (ir de los objetos simples a los complejos): se pregunta entonces si se puede conocer algo con evidencia pero ya no en el campo de la especulación abstracta, como en la matemática, sino en el orden de las cosas actualmente existentes. La única manera consistirá en hallar un juicio que pudiese resistir a las más extravagantes objeciones de los escépticos. Recuerda un pasaje del diálogo de la razón con san Agustín (*Soliloquios*, libro II, cap. I):

"Tú, que quieres conocerte a ti mismo, ¿sabes al menos que existes?

—Sí, lo sé.

—¿Cómo lo sabes?

—Eso no lo sé

—¿Eres una cosa simple o compuesta?

—No sé.

—¿Sabes si estás en movimiento o no?

—No lo sé.

—Pero ¿sabes que piensas?

—Sí, eso lo sé.

—Entonces sabes que, cuando menos, eso es verdad.

—Cierto.

—Luego sabes que existes, que vives y que piensas".

Ésta fue la evidencia que Descartes puso como cimiento inmutable de su filosofía: pienso, luego existo.

Y, de nuevo san Agustín (*Ciudad de Dios*, lib. XI, cap. XXVI):

"Si me engaño, existo, porque quien no existe no puede ser engañado; así que del mismo hecho de que sea engañado se deduce que existo. ¿Cómo podría estar engañado al creer que existo, si es evidente que para estar engañado es preciso que exista?"

Éste era, pues, el tipo de conocimiento claro y evidente, porque ponerlo en duda era a la vez demostrarlo: si dudo de que existo, pienso; luego, existo. Sé que existo porque sé que estoy pensando. Por lo tanto si pregunto ¿qué soy yo?, respondo: una cosa que piensa.

Saberme una cosa pensante es tener una idea clara de mí mismo. Tener una idea distinta es entender que la cosa pensante no implica nada que pertenezca a la cosa corporal. Decir que la idea de alma no implica nada que pertenezca a la idea de cuerpo es decir que el alma es realmente distinta del cuerpo, esto es, que está separada del cuerpo. Las sustancias se excluyen entre sí tan radicalmente como nuestras ideas de ellas. Cuando el filósofo se ocupa de la metafísica no necesita un cuerpo porque su pensamiento no tendría nada que ver con él. Si, por el contrario, se ocupa de física, sería preferible que olvidase que tiene un alma puesto que, en caso de que haya cuerpos, su alma nada tiene que ver con ellos. Como el alma es sólo pensamiento, así el cuerpo es sólo extensión en el espacio tridimensional. La metafísica exige un espiritualismo puro. La física, un puro mecanicismo.

Así, pues, se admite que después de la muerte del cuerpo la mente puede continuar existiendo y funcionando. El cuerpo humano está en el espacio, sujeto a leyes mecánicas que gobiernan a todos los cuerpos espaciales, y sus procesos y estados pueden ser controlados por observadores externos. De este modo, la vida corporal es algo público, como lo es la vida de los demás animales y aún el desarrollo de los árboles, de los minerales y de los planetas.

Pero la mente no se encuentra en el espacio ni sus funciones están sujetas a leyes mecánicas. Las operaciones de la mente no son observables y su desarrollo es privado. Sólo yo puedo tener conocimiento directo de los estados y procesos de mi propia mente. En consecuencia, toda persona vive dos historias paralelas: una está formada por lo que le acaece a su mente y la otra por lo que le acaece a su cuerpo. La primera es privada; la segunda, pública. Los eventos que forman la primera historia pertenecen al mundo mental; los de la segunda, al mundo físico.

La mente está siempre pensando. Es pensamiento. La mente encuentra sus ideas en sí misma y sólo ahí. Para Agustín y los neoplatónicos las ideas brillaban sobre la mente. Para Descartes están *en* la mente. Incluso las sensaciones aparecen como ideas innatas despertadas en la mente con ocasión de un cambio ocurrido en un cuerpo. Aunque existan cuerpos —cosa que aún dudamos— no podrán ser causa de nuestras ideas; son meras ocasiones para que la mente las conciba.

Descartes no trató el lenguaje como problema especial. Hay referencias en cartas. En una a Mersenne (20/11/1629) Descartes insiste en el carácter inseparable de la relación entre mente (o sea razón) y lenguaje. Así como la razón (matemática) es la forma fundamental de conocimiento, así debe existir en todas las diferentes lenguas una forma fundamental de lenguaje universal, racional. El ideal matemático de conocimiento trae la exigencia de un lenguaje universal. La exigencia de una *Mathesis universalis* incluye, para todas las áreas no matemáticas de conocimiento, la exigencia de una *Lingua universalis*. He aquí el estímulo inicial de los muchos sistemas de lengua universal (previamente Lull, luego Leibniz y otros).

Por otro lado, todos los aspectos de la conducta animal se pueden explicar partiendo de la hipótesis de que el animal es un autómata. Las facultades únicas del hombre no pueden explicarse mecanicistamente aunque, en gran parte, se pueda proporcionar una explicación mecánica de la función corporal humana. Es precisamente en el lenguaje humano donde reside la más clara distinción entre hombre y animal, en particular en la facultad humana de formar nuevas expresiones que manifiesten nuevos pensamientos y que sean apropiadas para nuevas situaciones. Los autómatas (léase animales) no pueden, como nosotros, usar signos cuando expresamos nuestros pensamientos en beneficio de los demás. El hombre tiene una capacidad específica, un tipo único de organización intelectual que no puede atribuirse a órganos exteriores y que se manifiesta en el "aspecto creador" del uso del lenguaje y de la producción de lenguaje. Este aspecto creador es ilimitado en cuanto a alcance y, además, no precisa de estímulo. Descartes sostiene, entonces, que el lenguaje existe para la libre expresión del pensamiento o para dar una respuesta apropiada en cualquier situación nueva. La conducta animal puede ser ilimitada pero nunca está libre de estímulos; de aquí que no sea "creadora" como por ejemplo el habla humana. El "control de la conducta por los estímulos" propio de los autómatas debe, pues, distinguirse de la "adecuación de la conducta a las situaciones". Es, entonces, imposible explicar mecanicistamente el aspecto creador del uso del lenguaje. Así como un "principio mecánico" explica la función corporal, un "principio creador" explica la función de la mente. Al ver que nuestros semejantes hablan como nosotros podemos atribuirles una mente, es decir, una sustancia cuya esencia es pensamiento. Carta al marqués de Newcastle (1646): La facultad de lenguaje es el signo de que nuestro cuerpo es algo más que una máquina que se mueve por sí misma y de que tiene una mente que piensa.

No podemos, pues, establecer analogías entre la función intelectual humana y la animal. Los animales viven en un mundo de “situaciones” y no de “objetos” en el sentido humano. El llamado principio de la “espontaneidad inteligente” (Schlegel) proporciona la base para el lenguaje humano. Da coherencia y unidad a la experiencia. El lenguaje aparece fundamentalmente como órgano formal del pensamiento, como medio para fijar el conocimiento y sólo secundariamente como vehículo para los propósitos de la “comunicación social”.

Precisamente, continuando con la distinción fundamental cuerpo/mente, la lingüística que se desarrolla bajo el influjo de Descartes –Port Royal: *Grammaire générale et raisonnée* (1660)– supone que el lenguaje tiene dos aspectos. Se afirma allí (p. 5) que se puede estudiar un signo lingüístico desde el punto de vista de los sonidos que lo constituyen y de los caracteres que representan estos signos, o desde el punto de vista de su “significación”, es decir, “la manera en que los hombres se sirven de ellos para expresar sus pensamientos”. En términos similares Cordemoy, preocupado por las observaciones de Descartes, anuncia en el prefacio de su estudio denominado *Discours Physique de la Parole* (1666), el objetivo de su investigación: “En este estudio he hecho un juicio exacto de todo lo que la palabra tiene del alma y de todo lo que toma del cuerpo”. Del mismo modo, Lamy comienza su retórica distinguiendo entre “el alma de las palabras” (es decir, “lo que tienen de espiritual”, “su capacidad de expresar las ideas”) y “el cuerpo de las palabras” (“lo que tienen de corporal”). En resumen, con todas las reminiscencias agustinas y escolásticas, el lenguaje tiene un aspecto interno y otro externo. Se puede estudiar una frase desde el punto de vista de cómo exprese un pensamiento o desde el punto de vista de su apariencia física, es decir, desde el punto de vista de su interpretación semántica o desde el de su estructuración fonética.

Es difícil sustraerse de comparar la tesis de Port Royal con la de Chomsky cuando distingue una estructura profunda: abstracta, básica y una estructura superficial: organización de unidades que se relacionan con la forma física de la expresión efectiva, es decir, con las formas percibidas. Tal como Chomsky, la lingüística cartesiana sostiene que no es preciso que las estructuras superficiales (o corporales) sean idénticas a las estructuras en las que el pensamiento es significado. La organización básica de una frase, a propósito de su interpretación semántica, no se revela necesariamente por la efectiva colocación y situación de los elementos físicos en la frase. Esto queda muy claro en la *Gramática* de Port Royal, en la que, por primera vez se desarrolla, con notable discernimiento y sutileza, una aproximación cartesiana al lenguaje.

[No obstante, Hobbes, en el período histórico en que se configura el ideal universal y nacionalista de Port Royal, afirma que términos como "esencia" y "entidad" nunca hubieran podido surgir entre pueblos que no conocieran el uso copulativo del verbo ser (*De Corpore*, I,2,4). Este empirista tenía una clara percepción del "genio" de cada lengua y una noción incontrovertible relativa a cómo cada lengua es un modo de ver el mundo (cuestión que será confirmada no sólo por un sensualista como Condillac y por un historicista como Vico sino también por Leibniz). En efecto, Leibniz, por lo general, era conocido sólo como descubridor de un cálculo lógico en el que una serie perfecta de reglas sintácticas de los signos habrían de expresar los movimientos del pensamiento. Es obvio que su *Characteristica Universalis* y sus proyectos de *Ars Combinatoria*, cuyo más conspicuo antecedente es Raymundo Lull, tienden a la fundación de una ciencia universal por medio de la articulación de un sistema semiótico. Pero la decisión de construir un sistema así obedece a la honda convicción que tenía de la profunda diferencia que existe entre las lenguas que no coinciden ni en su estructura sintáctica ni en la semántica. Por ello cada lengua no sólo refleja la historia de un pueblo sino que condiciona su mentalidad y sus costumbres. Entonces, precisamente por esto, el objeto de la ciencia es elaborar un instrumento lógico que sea capaz de superar estas diferencias y de establecer una correspondencia rigurosa entre un sistema de signos y el sistema de ideas lógicas, puesto que, en las lenguas naturales, no existe esta correspondencia. La gramática universal propuesta por Leibniz como ideal científico de univocidad racional no es un esquema *a priori*, como pretendían los lingüistas lógicos de Port Royal, sino un ideal que se ha de alcanzar siguiendo el camino de los usos empíricos e históricos del lenguaje humano].

3. El influjo de Descartes

El énfasis cartesiano en el aspecto creador del uso del lenguaje, como característica esencial y definidora de la facultad semiótica del ser humano, encuentra su más potente expresión en el intento de Von Humboldt de desarrollar una teoría completa de la lingüística general en la que destaca su caracterización del lenguaje como *energeia* ("actividad") antes que como *ergon* ("producto"), como "producción" antes que como "producto muerto". La única definición cierta del lenguaje es "genética": "el trabajo del espíritu siempre repitiéndose a fin de capacitar al sonido articulado para la expresión del pensamiento. El factor constante y uniforme subyacente a

este "trabajo del espíritu" es lo que Von Humboldt denomina "forma" del lenguaje (equivalente a las leyes básicas de generación, esto es, a las reglas de construcción de palabras y frases).

El carácter creador del uso del lenguaje señalado por Von Humboldt es rehabilitado por Chomsky, quien plantea que esta forma no es algo debido a un acto particular del lenguaje sino la fuerza misma del lenguaje, la posibilidad siempre abierta de engendrar (nuevos) productos lingüísticos bajo las condiciones que impone el pensamiento. De la raíz *gigno* se desprende una constelación de términos: engendrar: generar: ingenio: ingeniería. El lenguaje, al ser el medio por el cual la verdad de lo conocido se expresa más o menos adecuadamente y, también, el medio por el cual lo no conocido se descubre, resulta inseparable del conocimiento. El supuesto base de Von Humboldt es que una misma fuerza o energía creadora, es decir, una misma ingeniería, unifica conocimiento y expresión.

4. El empirismo de Locke y la necesidad de la semiótica

Locke, en tanto médico, no cae en la tentación de deducir la naturaleza humana de algo abstracto. Rechaza así la deducción de que todas nuestras ideas son innatas. Niños, idiotas e incluso hombres normales mueren sin conocer principios tales como "toda cosa que es, es" o como "es imposible que la misma cosa sea y no sea". Si tienen alma y mente ¿cómo es que desconocen estos principios supuestamente impresos en sus mentes? Entonces no hay ideas innatas. Todas son adquiridas. Los sentidos dan entrada a ideas particulares que van imprimiéndose en el entendimiento. La mente aloja esas ideas en la memoria y les da nombres. Luego, la mente abstrae las ideas, y poco a poco aprende el uso de los nombres generales. Tanto las ideas como los nombres tienen el *status* de signos. Los signos son materiales propios para que el entendimiento ejercite su facultad discursiva.

Un niño sabe con certeza, antes de poder hablar, la diferencia entre la idea de lo dulce y lo amargo (es decir, que lo dulce no es amargo), del mismo modo que, más tarde, cuando llega a hablar, sabe que el ajo y los caramelos no son la misma cosa. Mucho después llegará a conocer que "es imposible que una misma cosa sea y no sea".

Locke afirma que la tesis cartesiana destruye la impresión. No hay principios ni ideas innatas. Todas llegan a través de la sensación y la reflexión. Las cosas externas materiales son objeto de sensación; las operaciones internas de la mente son objeto de reflexión. Tener ideas y percibir son la misma

cosa. La percepción de ideas es para el alma lo que el movimiento es para el cuerpo: no su esencia, sino solamente una de sus operaciones. Así como el cuerpo no está siempre moviéndose, el alma no está siempre pensando. Muchos hombres no sueñan al dormir. Diremos que entonces piensan, pero ¿no son capaces de recordar luego sus pensamientos? Pero si no recuerdan, ¿cómo podría demostrarse que piensan? No es evidente que el alma sea una sustancia pensante radicalmente distinta de un cuerpo que es pura extensión. No sólo pienso, también quiero, y tengo motilidad, es decir, capacidad para poner el cuerpo en movimiento mediante el pensamiento. Y movilidad: el alma puede pensar, querer y obrar sobre el cuerpo en el lugar donde está, pero no puede actuar sobre un cuerpo que se halle a cien millas. El coche que lleva el cuerpo de Oxford a Londres conduce al mismo tiempo su alma; luego ésta cambia constantemente de lugar durante el viaje.

Es, entonces, absurdo decir que el alma no tiene nada que ver con el cuerpo. Si el alma puede moverse, ¿por qué no ha de poder pensar el cuerpo? No hay, por lo tanto, un lenguaje universal, anterior a la experiencia. La experiencia es la fuente del conocimiento y, por lo tanto, del lenguaje. Precisamente el libro III titulado *De las palabras* dedicado a problemas lingüísticos permite a Locke, *a partir de los usos del lenguaje*, hacer la crítica a la idea de sustancia. Las palabras no expresan las cosas, porque las cosas se conocen mediante un proceso de combinación de ideas simples que permite ir construyendo ideas complejas. Las palabras se refieren a las ideas como a su significado más inmediato. Por ello existe una relación arbitraria entre palabras y cosas. Y no sólo en el sentido de que no existe una motivación profunda, tal como sostienen los teóricos de las onomatopeyas originarias, sino también por la razón de que el elemento mediador entre palabras y cosas, en sí ya es arbitrario. El concepto ya no es una imagen de la cosa, como en los escolásticos, sino que es una construcción selectiva. Las ideas abstractas no reflejan la esencia individual de la cosa, que nos es desconocida: suministran su esencia nominal. La idea, como esencia nominal, ya es signo de la cosa, resumen, elaboración, composición de algunas propiedades, abstracción, que precisamente no tiene los aspectos y atributos de la cosa. El procedimiento abstractivo que encabeza la esencia nominal es del mismo tipo de aquel que rige la elección de un nombre para indicar un complejo de experiencias. Para Locke (al contrario de Berkeley y Hume), la esencia nominal como idea abstracta tiene todavía cierta dignidad y consistencia mental, pero es ya un producto semiótico. Que en el curso de la comunicación se utilicen las palabras como si indicaran cosas, esto ya es un dato empírico; desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, las

palabras se refieren a aquellos signos mentales que son las ideas abstractas como esencias nominales. Sobre esta base, Locke puede desarrollar una crítica de los usos y abusos del lenguaje (y una teoría sobre el control crítico del lenguaje filosófico y común) que todavía parece de una modernidad sorprendente. Lo que vincula su teoría del significado a su propia época y la hace inadecuada para la nuestra es la naturaleza psicológica de las ideas; pero, como dice Eco, bastaría con sustituir la noción de idea por la de unidad semántica, que se identifica no en “la mente humana” sino en el contexto de la cultura que define las mismas unidades de contenido, y la teoría de Locke sobre el significado aparecería como ampliamente aplicable a los actuales análisis semánticos.

Este breve recorrido por los lineamientos de la teoría de Locke permite entender por qué cree en la necesidad de una disciplina semiótica. Al poner las ideas y las palabras bajo la perspectiva común deparada por la noción de signo asume la “responsabilidad” de la introducción del término semiótica (*semiotics*) y funda su proyecto. En efecto, en su célebre *Essay on Human Understanding* (libro IV, capítulo XXI, párrafo 1), divide la ciencia en tres áreas: La “*Physica*” o filosofía natural (Φυσική) que se ocupa de “la naturaleza de las cosas tal como son en sí mismas, sus relaciones y sus maneras de operación”; la “práctica” (Πρακτική) que estudia “lo que el hombre mismo debe hacer, en cuanto agente racional y dotado de voluntad, para alcanzar una finalidad, y particularmente su dicha”; y la Σημειωτική, “las maneras y medios por los cuales se adquiere y se comunica el conocimiento de esas cosas”. Esta última ciencia es llamada también doctrina de los signos (párrafo 4)

“y, como las palabras constituyen la parte más útil, también puede llamarse con suficiente propiedad Λογική, (lógica). El asunto de esta ciencia consiste en considerar la naturaleza de los signos de que se vale la mente para entender las cosas, o para comunicar sus conocimientos a los otros. Porque, como entre las cosas que la mente contempla no hay ninguna, salvo sí misma, que sea presente para el entendimiento, es necesario que alguna otra cosa se le presente como signo o representación de la cosa que considera, y esas son las ideas. Y como la escena de las ideas, que constituye los pensamientos de un hombre, no puede exhibirse de una manera inmediata a la vista de otro hombre, ni guardarse en ninguna parte que no sea la memoria, que no es un almacén muy seguro, por eso tenemos la necesidad de signos de nuestras ideas para poder comunicar nuestros pensamientos los unos a los otros,

así como para registrarlos en beneficio propio^ Los signos que los hombres han encontrado más convenientes, y, por lo tanto, aquellos de que se valen más comúnmente son los sonidos articulados. Por eso, la consideración de las ideas y de las palabras, en cuanto que son los grandes instrumentos del conocimiento, constituye una parte nada despreciable de la contemplación de quienes pretendan ver en toda su extensión el humano conocimiento. Y si esos instrumentos fueran objeto de una esmerada ponderación y de un estudio cuidadoso, quizá nos ofrecerían otra clase de lógica y de crítica, distintas a las que nos han sido familiares hasta ahora".

Palabras proféticas. Sencillas. Elocuentes. Reveladoras de una profunda exigencia de renovación.

Luego de Locke, el nominalismo de los empiristas se dispone a alcanzar su forma extrema. Para Berkeley sólo tenemos percepciones individuales y, por lo tanto, ideas particulares: "si queremos dar un significado a nuestras palabras y hablar solamente de lo que podemos entender, creo que podemos reconocer que una idea, que en sí misma se considera como particular, se convierte en general cuando se la hace representar y se la hace estar por todas las demás ideas particulares de la misma especie" (*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, intr. 12). Eco se percata de cómo Berkeley utiliza las mismas palabras que utilizará Peirce para definir el signo: algo que se pone en lugar de otra cosa. La diferencia entre ambos está en que la nominalización absoluta de las ideas no sirve, en la teoría de Berkeley, para redefinir el lenguaje como instrumento de operaciones lógicas sino para rodearlo de una sombra de sospecha, considerando que no se pueden fundar conocimientos seguros sobre él.

Hume reafirma la posición nominalista: una idea es asumida como signo de otras ideas, sólo que, para que funcione esta asociación, hace falta que exista una fuerza que instituya la correspondencia, y ésta será la costumbre. Podemos discutir si esta costumbre es solamente uso social, hábito mental o incluso código convencionalizado (como ya decía Locke en el *Ensayo*, II). En cualquier caso, la parábola se ha cerrado. Kant reconocerá que Hume lo sacó de su sueño dogmático: la cosa-en-sí ya no tiene derecho de ciudadanía en el universo del conocimiento; los signos, mientras tanto, ya no se refieren a las cosas sino a las ideas, que a su vez no son otra cosa que signos.

En este esbozo del pensamiento moderno está el origen de una teoría de los interpretantes y de la semiosis ilimitada.

5. Un paréntesis: la tradición fenomenológica

Antes de ocuparnos de Peirce, hay que señalar la obra de algunos autores considerados por Jakobson como hitos modernos de la semiótica. Comencemos con Jean Henri Lambert, quien, conociendo la obra de Locke y criticando su sensualismo, formula, en la tercera parte de su *Neues Organon*, una *Semiotik* como “la investigación de la necesidad del conocimiento simbólico en general y del lenguaje en particular”, puesto que este reconocimiento simbólico “es para nosotros un instrumento indispensable para pensar”. En nueve capítulos de su *Semiotik* se ocupa de la lengua y dedica un capítulo a las otras especies de signos. Esta decisión está sustentada en la tesis (precursora del postulado de Barthes) de que “el lenguaje no sólo es necesario en sí y extraordinariamente vasto, sino que interviene también en signos de cualquier otra clase”. En nuestras lenguas lo arbitrario, lo natural y lo necesario están mezclados; la diferencia entre estos tres elementos de los signos revela una relación estrecha con el hecho decisivo de que las primeras causas del lenguaje se encuentran ya en la naturaleza humana. Se preocupa, además, de deslindar diferencias en el empleo de estos tres elementos o componentes.

Pese al carácter sumario de las anotaciones sobre la comunicación no verbal, ni la música, ni la coreografía, ni el blasón, ni los emblemas, ni las ceremonias escapan a su atención. Profundiza, por ejemplo, (i) el papel significativo de los gestos, que aclaran lo que yace oscuramente en el alma o, por lo menos, lo insinúan a nosotros mismos o a otros; (ii) el alcance semiótico de los “simulacros” (que reaparecen luego de un siglo en Peirce como *icons* o *likenesses*) suscita la cuestión de signos cuya estructura interna se funda en relaciones de similaridad e, interpretando los signos de orden metafórico, evoca los efectos de sinestesia; (iv) actualiza la problemática de las transformaciones de los signos (*Verwandlungen*) y las reglas de su combinación (*Verbindungskunst der Zeichen*).

La facultad de signación (*facultas signarix*), restringida a los actos de la cognición y excluida de los actos de la voluntad y de los “sentimientos”, es examinada por Joseph Hoene-Wronski, pensador polaco del siglo XIX que, en un ensayo especulativo: *Philosophie du langage*, estudia la naturaleza de los signos en relación con las categorías de existencia. Según su programa, es la “perfección de los signos” (ya prevista por Locke y Lambert) la que forma el objeto de la *séméiotique*.

Uno de los capítulos, que abarca los dos últimos volúmenes de la *Wissenschaftstheorie* (1837) de Bernard Bolzano, está reservado a la teoría

de los signos o semiótica. En éste y en algunos otros capítulos de su obra, luego de repasar críticamente los aportes de Locke y Lambert, se centra en la prueba de la perfección o utilidad relativa de los signos (y particularmente de aquellos que sirven al pensamiento lógico) e introduce nociones fundamentales bajo el título: "Designación de nuestras representaciones". Allí plantea una definición bilateral del signo: "Un objeto (...) por medio de cuya representación queremos ver renovada en un ser pensante otra representación vinculada con la primera". Encadena, luego, una serie de conceptos, algunos novedosos y otros tomados de fuentes anteriores pero precisados y profundizados. Pone así de relieve la diferencia entre acepción del signo tal cual es ("*Bedeutung*") y sentido que dicho signo obtiene en el contexto de la circunstancia presente (*Sinn*); diferencia, además, entre el signo (i) producido por el emisor, y (ii) percibido por el receptor que, por su parte, oscila entre la comprensión y el equívoco. Elabora luego un conjunto de sofisticadas distinciones y clasificaciones que ya no es ocasión de detallar y añade lúcidas notas sobre la distinción entre signos (*Zeichen*) e indicios desprovistos de emisor (*Kennzeichen*) y sobre la relación entre comunicación interpersonal e interna.

El estudio de Edmund Husserl, *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, escrito en 1890, pero inédito hasta 1970, es una tentativa de clasificar las categorías de los signos y de responder a la cuestión de saber en qué sentido la lengua favorece y, a la vez, obstaculiza el pensar. La crítica de los signos así como su perfeccionamiento son concebidos como una tarea urgente para la lógica. En el manuscrito de 1890 toma como modelo metodológico la doble intención estructural y reguladora de la *Semiotik* de Bolzano, a quien más tarde calificará como uno de los mayores lógicos de todos los tiempos. Además, en los pensamientos semióticos de sus *Investigaciones lógicas*, Husserl reconoce influencias decisivas de Bolzano (tanto así que Holenstein descubre muchas notas al margen en su ejemplar de la *Wissenschaftslehre* además del subrayado del término semiótica y de su definición en la traducción alemana del *Essay* de Locke).

El segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, con su tratado fundamental de semiótica general erigida en sistema, ejerció una profunda influencia sobre los comienzos de la lingüística estructural y ejerce actualmente notable influjo en los presupuestos y en los desarrollos teóricos de la semiótica estructural-generativa postulada por Greimas y la Escuela de París (sobre todo en lo relativo a la imbricación de la percepción con la significación y a la articulación de las pasiones con la intencionalidad).

6. La crítica trascendental y su transformación semiótica

El intento de Kant de hacer que las cosas giren alrededor del conocimiento ha marcado indeleblemente a las distintas disciplinas modernas. Ya no se investigan las cosas mismas sino más bien cómo el sujeto conoce o piensa las cosas. Ya no se trata del objeto de conocimiento (como algo dado) sino de las condiciones de posibilidad del conocimiento (desde el sujeto). El término "trascendental" denomina a una filosofía que no se ocupa tanto de los objetos sino del modo de conocerlos.

Esta "revolución copernicana" de la filosofía consiste, entonces, en poner al sujeto cognoscente como factor central del proceso de conocimiento. El orden tradicional: realidad, conocimiento se encuentra invertido. Si, además, recogemos los desarrollos neokantianos de autores como Cassirer y Langer que definen al hombre como "animal simbólico" extenderemos dicha inversión prolongándola al universo del lenguaje.

Gran parte de las metodologías semióticas contemporáneas, muchas veces de modo más implícito que explícito, parten de presupuestos que contienen una radicalización de la filosofía kantiana: la trascendentalidad representativa en virtud de la cual todo lo real es referido al conocimiento humano da lugar en la semiótica a una trascendentalidad que puede transformar (y de hecho transforma) todo en signo. La transformación semiótica del conocimiento se da de tal modo que las cosas mismas no son ya más cognoscibles "en sí" sino más bien construidas por el conocimiento a través de una semiosis de representaciones. Dirá Peirce: "cada vez que pensamos, tenemos presente en la conciencia algún sentimiento, imagen, concepción, u otra representación que funciona como signo" (*Collected Papers* 5.283).

Pero de nuestra propia existencia probada por la aparición de la ignorancia y el error —entiende Peirce— se sigue que todo lo que está presente para nosotros constituye una manifestación fenoménica (de algo que existiría con o sin nosotros). Esto se fundamenta a partir de cuatro tesis anticartesianas: (i) no tenemos facultad de introspección, sino que todo el conocimiento del mundo interno deriva por un razonamiento hipotético de nuestro conocimiento de los hechos externos; (ii) no tenemos ninguna facultad de intuición, sino que toda cognición es determinada lógicamente por cogniciones anteriores; (iii) no tenemos facultad de pensar sin signos; (iv) no tenemos ninguna cognición de lo absolutamente incognoscible.

El signo deviene condición de posibilidad del pensamiento. El hombre mismo es, pues, un pensamiento-signo. Cuando pensamos, nosotros mismos,

tal como somos en ese momento, aparecemos como un signo. La inferencia semiótica invade las regiones "internas" de la conciencia. No hay diferencia alguna entre inteligencia e inferencia por signos. Pensamiento y semiosis son lo mismo. La fenomenología de la conciencia se fusiona así con la semiótica.

De este modo, las formulaciones kantianas, en tanto lógicas teóricas, prácticas y estéticas, conducen a Peirce hacia una reconstrucción crítica de las *Críticas* y convierten su filosofía en una lógica de la investigación, de la interrogación (*a logic of inquiry*). Esta transformación semiótica de la lógica trascendental identifica el análisis del conocimiento, de la conciencia, con el análisis del lenguaje. Al proponer una teoría semiótica de la mente, Peirce garantiza el conocimiento a través de la semiosis intersubjetiva. Si en la *Crítica* kantiana se trataba de la representación del objeto para el entendimiento, en Peirce se trata de la representación del objeto mediante los signos: si en Kant el objeto es determinado por una mente que regula la realidad, en Peirce es la acción de los signos la que mide y legisla lo real construyendo realidad.

Hay, entonces, una analogía entre la preocupación de Kant por la unidad sintética de la conciencia trascendental y la de Peirce por la unidad de una interpretación intersubjetiva del mundo realizable mediante signos. La consistencia lógica y la verificabilidad empírica de la ciencia están garantizadas por la comunicación creadora de consenso: las teorías o hipótesis científicas no se confrontan con hechos sino con proposiciones y, para establecer la validez de las proposiciones básicas, se requiere un acuerdo intersubjetivo de los científicos, es decir, de los intérpretes pragmáticos de las proposiciones científicas. La garantía del conocimiento ya no está en la unidad de un sujeto trascendental sino en la unidad de una interpretación semiótica consistente y coherente. La existencia del conocimiento es potencial: depende de lo que será, esto es, del conocimiento futuro de la comunidad de estudiosos.

Si el giro copernicano en la filosofía se refiere a la distinción entre la cosa-en-sí que es incognoscible pero que afecta los sentidos, y los fenómenos que en cuanto a su estructura formal son predeterminados por la mente, entonces Peirce concuerda con el segundo término de la distinción mas no con el primero. El giro copernicano de la mente como facultad de los principios *a priori* no es pertinente en Peirce. La mente opera, más bien, mediante una facultad de inferencias sintéticas llamada abducción.

La abducción o hipótesis así "descubierta" es una inferencia que explica la posibilidad de la experiencia. La inferencia abductiva realiza la síntesis como reducción de la multitud de impresiones sensoriales y de las

cualidades de lo sentido a la unidad de coherencia estructurada en los juicios perceptuales. No se puede decir que realmente conocemos el percepto; lo que conocemos es un juicio perceptual como hipótesis que explica el percepto: una proposición que nos dice lo que el percepto no-lingüístico es. El conocimiento se reduce a hipótesis, es decir, a inferencia abductiva (a una interpretación de algo *como* algo mediante signos); por lo tanto la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa-en-sí, entre lo cognoscible y lo incognoscible, queda rechazada por Peirce quien contradistingue entre lo real como lo cognoscible “a la larga” y el resultado de una cognición puntual susceptible de falibilidad. El problema de la cosa-en-sí incognoscible se transforma en un problema de aproximación infinita, asintótica.

Se mantiene una trascendentalidad para la objetividad de la ciencia y, concomitantemente, se postula que la experiencia puede corregir las proposiciones científicas en tanto éstas son hipótesis. A lo real se llega mediante la información y el razonamiento, sin depender de ninguna manera de lo que individuos aislados piensen o digan. La noción de lo real implica la de una comunidad capacitada para aumentar ilimitadamente en sus conocimientos: la “última opinión” acerca de lo real se nos da a través de una comunidad indefinida de investigadores (comunidad de intérpretes de signos) que, “a la larga”, garantiza la validez de la experiencia.

El conocimiento se torna interpretación. Función mediada por signos. Relación triádica. La cognición no se reduce a la acción/reacción diádica entre dos objetos (o *subjects*) intramundanos (secundariedad), sino a la interpretación de algo *como* algo que debe ser mediada por signos (terceridad). Esta mediación por signos (semiosis) es la estructura triádica proporcionada por el enfoque moderno de la teoría del conocimiento y de la ciencia: las teorías presemióticas del conocimiento –limitadas a la relación sujeto/objeto, metodológicamente solipsistas– son incapaces de aceptar un proceso cognoscitivo mediado por signos (y descartan al lenguaje como mediador que, en dicho proceso, hace que el conocimiento sea de algo *como* algo).

La comunicación aparece como hecho decisivo. Si se olvida el lenguaje, se olvida también la relación de sujeto a sujeto propia de la cognición interpretativa. Se soslaya la mediación intersubjetiva de la tradición. La comunicación intersubjetiva como mediación de la tradición se convierte, en una comunidad de intérpretes, en la condición hermenéutico-trascendental que posibilita la objetividad del conocimiento y garantiza su validez. Luego, el intercambio perceptivo, cognoscitivo, que el hombre tiene con las cosas presupone, a su vez, un intercambio interpretativo,

también cognoscitivo, entre los hombres. La interpretación hermenéutico-trascendental de la semiótica de Peirce (en el umbral de lo moderno y lo posmoderno) impide que caigamos en el solipsismo de una teoría del conocimiento que no admite el papel mediador del lenguaje entre sujeto y objeto. La comunidad sin límites definidos refleja el intento de evitar el solipsismo.

En resumen, (i) el conocimiento de algo *como* algo no se puede dar sin una mediación de signos; (ii) si los signos han de tener una función representativa para alguna conciencia, entonces se tiene que suponer la existencia de un mundo real que debe ser representable, es decir, cognoscible al menos en varios aspectos; (iii) sin la interpretación de un interpretante (socialmente: intérprete) no puede haber conocimiento de algo *como* algo mediante signos.

Es lícito concluir que, si el conocimiento se ha convertido en representación sígnica y si esta representación no se puede llevar a cabo sin una interpretación, entonces el conocimiento es igualmente interpretación. La conciencia trascendental kantiana que conocía su objeto es reemplazada por una interpretación de signos. Esta sustitución requiere la trascendencia de toda subjetividad finita mediante un proceso cognoscitivo como proceso interpretativo. Lo real no es cognoscible para una conciencia finita; lo real sólo se puede postular como lo que está para conocer y como lo que es cognoscible pero que nunca se llega a conocer definitivamente.

Por todo eso, Peirce concibe una comunidad sin límites definidos pero capaz de un incremento definido de conocimiento. El conocimiento ya no se entiende como función de una conciencia (síntesis trascendental de la apercepción del sujeto) sino más bien como un proceso histórico, real, de interpretación. La realidad y la verdad no están, entonces, en función del conocimiento puntual y verificable de la presente comunidad; están en función de esos procesos de inferencia y de interpretación que convergen en una comunidad ilimitada. El consenso de la verdad, en particular, resulta ser la meta filosófico-trascendental dentro de esa comunidad de estudiosos. Esa convergencia y este consenso se erigen en principio regulador o normativo garante, en última instancia, de un conocimiento objetivo.

El conocimiento padece, pues, una transformación semiótica: se convierte en la interpretación de algo *como* algo mediante signos. Lo cognoscible es lo representable, y como lo que *es* es lo cognoscible, entonces lo que *es*, es también representable y, finalmente, sin un interpretante que realice tal interpretación de representaciones, no puede haber conocimiento alguno.

Bibliografía

- Apel, Karl Otto *La transformación de la filosofía, I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Madrid: Taurus Humanidades, 1985.
- Beuchot, Mauricio *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*. México: UNAM, 1987.
- Chomsky, Noam *Lingüística cartesiana: un capítulo de la historia del pensamiento racionalista*. Madrid: Gredos, 1969.
- Eco, Umberto *Signo*. Barcelona: Editorial Labor, 1976.
- Gilson, Etienne *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Ediciones Rialp, 1960.
- Jakobson, Roman "Ojeada al desarrollo de la semiótica". En: *Lingüística y literatura* N° 5. Venezuela: Revista de la Universidad de Antioquía. No. 5, 1982, pp. 97-114. (Comunicación presentada al Primer Congreso de la International Association of Semiotic Studies, Milán, junio, 1974).
- Locke, John *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Lotman, Jurij
Escuela de Tartú *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra, 1979.
- Peirce, Charles *Obra lógico-semiótica*. Madrid: Taurus, 1987.
- Urban, W. M. *Lenguaje y realidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Semiosis de las representaciones a través de algunos textos de Kant*

Introducción

Debo comenzar aclarando que soy consciente de lo pretensioso y desmesurado que puede parecer un título como el presentado. Sin embargo, por ello mismo, es preciso señalar las fronteras de este ensayo remarcando la trayectoria en la que se halla empeñado, y, por lo tanto, los objetivos de su búsqueda.

La multiplicidad de aplicaciones del vocablo "representación" lo hace de uso incómodo tanto en filosofía como en psicología. Es, pues, necesario, cuando se habla de representación, especificar en qué sentido se emplea el concepto. Me permito hacer al respecto dos atingencias. La primera es que sitúo al vocablo "representación" en lo que para Kant es la aprehensión general (que, *grosso modo*, puede ser intuitiva, conceptual o ideal). La justificación puede resultar de Perogrullo: este trabajo versa sobre Kant.

La segunda es que me he propuesto despojar al término de toda la carga psicologizante que pueda conllevar. Por ello es que, operativamente, me "recuesto" en el concepto de semiosis. Concepto estrictamente formal que me permite imaginar simple y llanamente un encadenamiento tal de representaciones que unas remiten a otras (hay, entre ellas, acción, cooperación, influencia). Esto es coherente con la definición propuesta por Ch. S. Peirce, quien puede ser ubicado en una tradición lógico-filosófica neokantiana.

* Este texto ya ha sido publicado en la revista *Llenzo* Nº 13. Lima: Universidad de Lima, diciembre de 1992.

En la "Dialéctica trascendental", Kant traza un "mapa" de las representaciones. Por comodidad expositiva lo convertiré en árbol y procederé a trajar especulativamente por sus ramas.

Mi reflexión se articula en base a un contrapunto permanente entre la primera y la última *Críticas*. Empezaré interrelacionando la "Estética y la lógica trascendentales" en lo que será un estudio sucinto de la *Crítica de la razón pura*, siguiendo y persiguiendo la metástasis de representaciones que la constituyen. Pretendía centrar exclusivamente mi atención en las distinciones de la "Analítica" para hacer un trabajo confinado disciplinadamente a sus límites. Pero algo relajó esta proyectada disciplina. El contraste casi instintivo con la *Crítica de la facultad de juzgar*¹.

En realidad es un eufemismo decir que la disciplina se relajó. Más bien muchas cosas se complicaron y continúan complicándose. Pero, en compensación, creo que, simbólicamente al menos, hay una rentabilidad teórica insoslayable: desde la *Crítica de la facultad de juzgar* se toma el pulso y se percibe en conjunto la arquitectura crítica. He ahí, simultáneamente, el provecho y la dificultad. Estoy seguro de que sacrifico la profundidad de muchas lecturas en pro de un afán más extensivo que intensivo. Sin embargo, no creo tampoco que por ello me quede en un nivel deleznable.

Ahora bien, ¿qué será lo específico de esta digresión? Me guía el propósito de escudriñar y destacar algunas de las modificaciones que se fueron dando al "árbol" original de la *Crítica de la razón pura*. Correrán paralelas a este empeño una permanente lucubración sobre la naturaleza discursiva de la síntesis del entendimiento así como una sistemática conjetura sobre el rol del lenguaje en el contacto entre representaciones.

La estrategia general y natural para considerar los constitutivos posibles *a priori* de la filosofía crítica se formuló —señala Körner— en la introducción a la *Crítica de la razón pura*, "y Kant la siguió durante muchos años de intensa investigación: partió del examen de la sensibilidad pura al del entendimiento puro y, en consecuencia, a un examen de la razón pura teórica y de la razón pura práctica. Hacia el final de la vida de Kant, el gran esquema debió modificarse un poco como resultado de lo que consideró ser el descubrimiento de nuevos principios sintéticos *a priori* implícitos en la apreciación estética y en la explicación teleológica"².

¹ Me refiero a la obra traducida comúnmente como *Crítica del juicio*. La traducción correcta es *Crítica de la facultad de juzgar* (*Urteilkraft*).

² Körner, S. *Kant*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 30.

En sus líneas maestras es esta transformación, en lo referido a la problemática de la representación, la que da la pauta en lo que respecta al orden del presente trabajo. Aclaro que, por sus límites, este trabajo, ni por asomo, podrá dar cuenta de la modificación a lo largo de todos los capítulos y párrafos del gran esquema de la filosofía crítica. Me conformaré básicamente con los planteamientos iniciales de la primera y de la tercera *Críticas*. Incluso, en lo relativo a la última tendré que dejar de lado una profundización de la apreciación estética y de la explicación teleológica. He preferido quedarme en los extramuros de estas problemáticas antes que abordarlas con apuro e improvisación.

Para Körner y otros autores la modificación del esquema original es sutil. Pero resulta que este asunto es polémico desde que las opciones posmodernas desdeñan en la práctica todo lo anterior a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Es esta obra lo verdaderamente rescatable del experimento crítico kantiano. Un trabajo en el que muchos ven, leen e "inventan" a otro Kant que logra sobrevivir al embate contra el paradigma de la conciencia. Latente, por ello, está la preocupación por rastrear las huellas de lo que puede constituirse en reflexión sobre el lenguaje a partir de la obra crítica; concretamente, de la tercera que, gramatológicamente, aparece como un texto de placer.

Desde luego, no pretendo involucrarme en un proyecto de descripción/explicación. Ello excedería con largueza el límite de lo que este trabajo se propone. Aspiro solamente a formular trazos, pistas, marcas de una posible hermenéutica desde el lenguaje y desde la actualización discursiva de fragmentos cardinales de la escritura kantiana. Después de todo, el autor empírico, biográfico de las *Críticas* no está más. Lo único que tenemos entre manos es ese sujeto-efecto de su lenguaje, incluido en los enunciados de su ciencia (que no es otra cosa que ciencia de los efectos de su lenguaje).

Presentaré, pues, de arranque, el árbol de las representaciones. A lo largo del trabajo, algunas ramas como la de la imaginación (productiva/reproductiva), como la de los sentidos (objetivos/subjetivos) y la de la sensación (objetiva/subjetiva) irán creciendo. Además, la savia del árbol será la síntesis (o enlace) como representación que hace posible a todas las demás. Continuaré lucubrando sobre las relaciones entre entendimiento y sensibilidad, y al final trataré de imaginar el recorrido de las representaciones a lo largo de las *Críticas* y su correlación, de acuerdo a su configuración, con el contrato y el conflicto entre facultades.

1. El árbol de las representaciones

Percatémonos de un equívoco metafísico consuetudinario respecto del lenguaje. Al operar ilegítimamente con criterios reguladores (como si fueran constitutivos), se podía incurrir fácilmente en la ilusión de confundir al lenguaje con la realidad esencial y profunda. Esta trampa ya había sido advertida y denunciada por empiristas y especialmente por nominalistas al prevenir contra la creencia de una correspondencia necesaria entre los términos y expresiones del lenguaje y la realidad designada por estos términos o expresiones.

Sin embargo, muchos autores continuaron equiparando, abierta o sutilmente, el lenguaje al *logos* metafísico hasta que la filosofía trascendental sentó las bases de una concepción del lenguaje como facultad del sujeto: *algo* funciona como lenguaje en cuanto se refiere (o remite) a otra cosa que no es lenguaje. Este *algo* es, en principio, una *representación*.

Pues bien, la hipótesis que orienta el presente trabajo se puede formular en estos términos: para rastrear el rol (o la posición) del lenguaje en el edificio de la filosofía crítica hay que atender el tema de la *representación* (*Vorstellung*). La ubicuidad de este término no es casual. Se trata probablemente del lexema más genérico y polisemémico del metalenguaje kantiano (y quizá de gran parte de la filosofía). Esto no más justifica con creces un ejercicio de seguimiento del engranaje de representaciones o, en otros términos, de su progresiva *semiosis*³.

³ Peirce, Ch. S. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1931-1935. Por «semiosis», Peirce (5.484) entiende «an action, an influence, which is, or involves, a cooperation of three subjects, such as a sign, its object and its interpretant». Los sujetos de la semiosis no son necesariamente sujetos humanos, sino tres entidades semióticas abstractas. Un signo, para Peirce, es algo que está en lugar de otra cosa para alguien en ciertos aspectos o capacidades (2.228). La relación de representación se da gracias a la mediación de un interpretante. Este es otro signo que traduce y explica el signo anterior y así hasta el infinito: el interpretante de un signo será otro signo y el de éste otro... Un desarrollo más profundo en Eco, U. *La estructura ausente*. Barcelona: Editorial Lumen, 1973; *Tratado de semiótica general*, Ed. Lumen. Barcelona, 1976. También: Tordera, A. *Hacia una semiótica pragmática*, Fernando Torres, editor. Valencia: 1978. En lo relativo al estudio que vengo haciendo, resulta de mucho interés leer al concepto como interpretante que traduce y explica una multiplicidad de representaciones que la intuición sensible le provee. Asimismo, un concepto será, desde otra posición, aquél será interpretado por otro concepto y éste por otro... Salvando la distancia con lo postulado por Peirce, se perfila en Kant lo que podemos denominar una semiosis de representaciones.

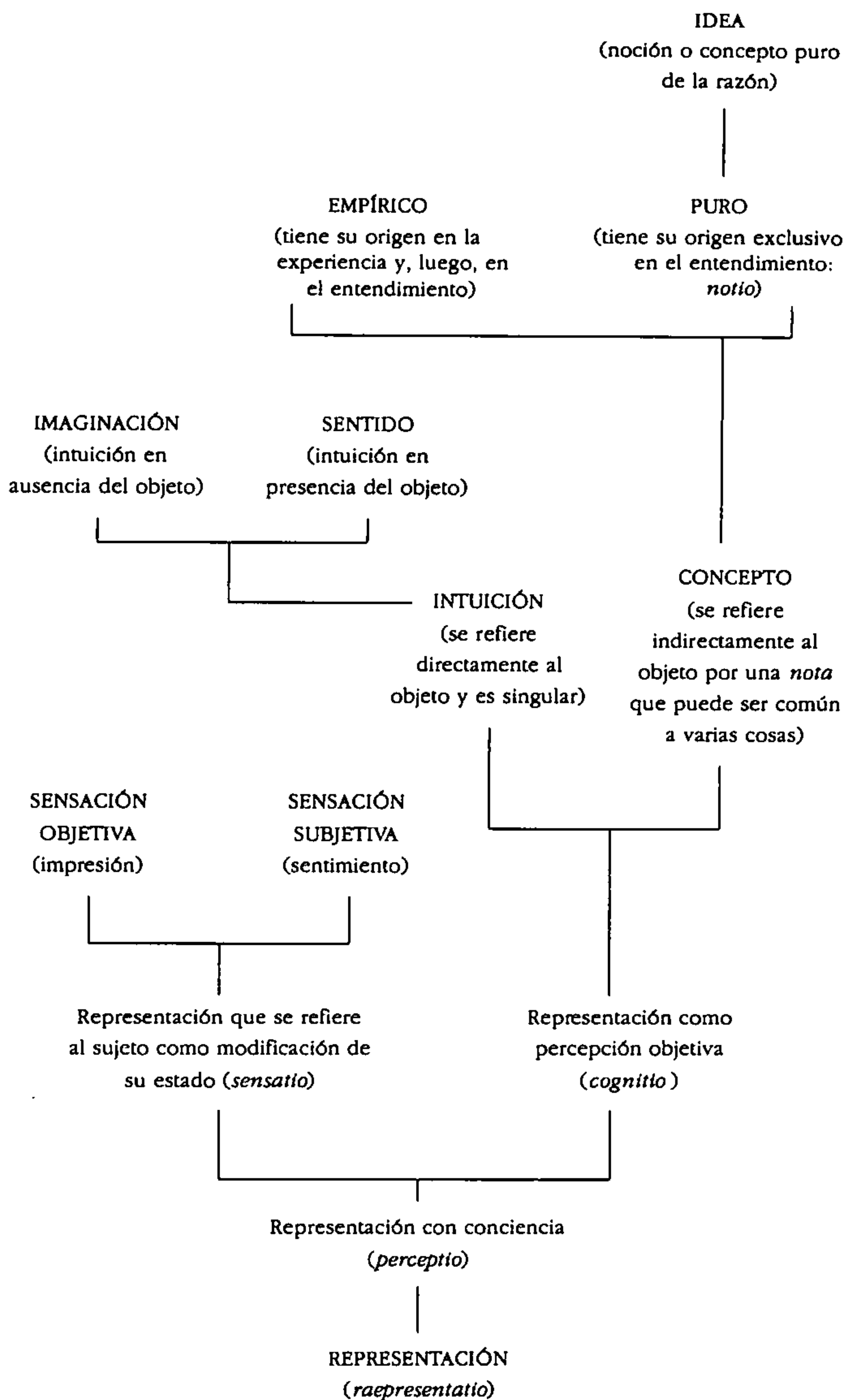
He preferido mantener esta especulación al margen en tanto y en cuanto mi intención es trabajar operativamente con la noción de semiosis y no adentrarme, al menos por ahora, en las complejidades de la teoría lógica de Peirce. Parto simplemente de la función representacional de todo enunciado: si un enunciado es decir algo sobre

Al tratar de las ideas (*Dialéctica trascendental*, libro 1, capítulo I), Kant señala que no faltan denominaciones adecuadas a cada clase de representación y procede a presentar una clasificación: “el género es la representación propiamente dicha (*raepresentatio*), debajo de la cual está la representación con conciencia (*perceptio*). Una percepción que se refiera simplemente al sujeto como modificación de su estado es sensación (*sensatio*), y una percepción objetiva, conocimiento (*cognitio*). Esta puede ser intuición o concepto (*intuitus vel conceptus*); la primera se refiere directamente al objeto y es singular; el concepto se refiere al objeto indirectamente, por medio de una nota que puede ser común a varias cosas. El concepto puede ser empírico o puro, y el concepto puro se llama noción (*notio*) si sólo tiene su origen en el entendimiento. Un concepto a base de nociones, que rebase la posibilidad de la experiencia, es la *idea* o concepto de la razón”.

Observamos que la raíz “primitiva” del árbol es el género mismo; las diferentes “ramas” designan estados mentales de un recorrido a través del cual la facultad representativa se va haciendo menos densa y más “enrarecida” (abstracta). Todas estas estaciones son instrumentalizables en función de intereses cognitivos, afectivos y prácticos. Las ideas de la razón ocupan la “copa” del árbol y formulan reglas heurísticas para el conocimiento objetivo (hacia abajo: lógica/estética) y para el desborde de la ilusión nouménica (hacia arriba: dialéctica/metafísica). En esto, las ideas se diferencian de todas las demás representaciones que, de uno u otro modo, se proyectan sobre los objetos a las que están referidas (bien sea para otorgarnos sus propiedades o cualidades empíricas (*a posteriori*) o para determinar el marco de categorías *a priori* que condicionan el conocimiento o el pensamiento hipotético relativo a esas propiedades o cualidades).

Notemos que a partir de la percepción objetiva (*cognitio*) se da la bifurcación que remite a las dos fuentes del conocimiento: sensibilidad y entendimiento. A nivel de la primera constatamos una insuficiencia en la presentación de la “Dialéctica trascendental”: se trata del *sentido* y la *imaginación* como “ramas” de la intuición sensible. En realidad, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, concretamente en la

algo; si, a su vez, el signo es algo que para alguien se refiere a algo en algún aspecto o carácter, entonces: el enunciado puede ser aprehendido con un *status* de signo. En la óptica nominalista se tratará de un signo complejo (constituido por signos no-complejos o términos categoremáticos y por enlaces, o cópulas de orden sincategoremático).



“Analítica trascendental”, Kant hace referencia a la síntesis reproductiva de la imaginación y, a lo largo de esta misma obra, se pueden “pescar” referencias a la imaginación como facultad básicamente reproductora de representaciones. Sin embargo, no es tomada en cuenta en la clasificación propuesta en la “Dialéctica”. Parret, haciendo referencia a la *Antropología*⁴ y en el contexto de una apología a la sensibilidad precisa que “la sensibilidad, en la facultad de conocer, contiene dos elementos: el sentido y la imaginación. El primero es la facultad de la intuición en la presencia del objeto; la segunda lo es también *sin* esta presencia”.

Para los fines del presente trabajo es muy provechoso ahondar algunas precisiones de Parret respecto de esta *Antropología*. Los sentidos son aquel ámbito por el que el afectado es el cuerpo humano mismo. Ahora bien, el objeto pueden ser las cosas físicas o puede ser el *Gēmut*; de ahí la distinción entre los sentidos externos y el sentido interno tan gravitante al momento de establecer las especificidades de espacio y tiempo en el marco de las formas *a priori* de la intuición en la “Estética trascendental”. Las distinciones continúan en lo que serían “ramas” más refinadas del árbol ya que hay dos sentidos externos llamados “subjetivos” en razón de que surgen del *deleite* (*Genuss*); y tres sentidos llamados “objetivos” que producen el conocimiento del objeto como una cosa exterior. Aquellos son el gusto y el olfato; éstos, la vista, el oído y el tacto.

Asimismo, en lo relativo a la imaginación hay un conjunto de afectos del cuerpo humano provocados por esta facultad, de los que cabe distinguir, con Kant, la imaginación *productiva a priori* que, antes de toda experiencia, da lugar a las intuiciones puras del tiempo y del espacio; y, la imaginación *reproductiva* (o de *llamado*) que hace retomar al espíritu una intuición que uno ha tenido antes. No es difícil equiparar aquella a una intuición pura y ésta a una intuición empírica *a posteriori*.

A todo esto, lo importante es que, cooperando con los sentidos, la facultad de la imaginación es siempre reproductiva. Ejemplos en el campo del arte sobran para dar cuenta de esta dinámica reproductiva ayudada por un conjunto de “técnicas” de transformación, asociación y contraste de intuiciones originales (inspiradoras). Estas dilucidaciones las hace

⁴ Parret, H. «La teoría kantiana del afecto y la tonalidad afectiva del texto kantiano». En *Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant*. Compilación de David Sobrevilla. Lima: Instituto Goethe, 1991.

Iniciando su ensayo, Parret cita la *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), obra cuya publicación es posterior a la de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Se refiere a la traducción de Pierre Jalabert en el tercer volumen de las *Obras filosóficas* de Kant, La Pleiade, Gallimard, 1986, y la compara con la traducción de Michel Foucault. París: Ed. Vrin, 1970.

Parret en el marco de la lectura de la *Antropología* y se articulan con su tesis de la *doble afección de la sensibilidad*, íntimamente engarzada con el tema del presente trabajo: hay, *a la vez*, una afección por la cosa-en-sí (causa y fundamento de nuestras impresiones) que engendra una representación que, a su vez, es otra afección. “Una representación no actúa sin duda sobre la sensibilidad de la misma manera que una cosa-en-sí: ‘afección’, cuando se trata de una representación, no significará, indudablemente, más que ‘modificación’ o ‘determinación’. La idea de una *doble afección* debe ser comprendida sobre el fondo de otra tensión presente en el tratamiento kantiano del afecto. La afectación de la sensibilidad puede ser considerada como pura *receptividad* (muchos textos invitan a eso, por ejemplo siempre que Kant habla de la sensibilidad como facultad *inferior* de conocimiento, opuesta al entendimiento, facultad *superior*), pero puede ser más ricamente caracterizada por la estructura misma de la *subjetividad*”⁵. La determinación de la representación, su específica afección, es lo que estará en juego de ahora en adelante. Claro que enmarcada en este reestructuramiento de la sensibilidad que caracteriza el trayecto de la primera a la tercera *Críticas*. Iniciemos, pues, el periplo.

2. La existencia discursiva del entendimiento

En el parágrafo 8 de la “Estética trascendental”, Kant formula una *demarcación* para la experiencia cognoscitiva por la que muchos lo tacharán, sin más, de “agnóstico”. Dice que “por más alto que fuera el grado de claridad que pudiéramos dar a nuestra intuición, nunca nos aproximariamos a las cosas en sí, porque en todo caso sólo conoceríamos perfectamente nuestra manera de intuición, es decir, nuestra sensibilidad, y esto bajo las condiciones de tiempo y espacio originariamente inherentes al sujeto. El más perfecto conocimiento de los fenómenos, que es lo único que nos es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos”.

No tenemos acceso a lo real. Lo máximo que podemos hacer es *representarnos* lo real, esto es, construir realidad. Lo real, la cosa-en-sí, es un supuesto. El objeto se configura como tal a partir de la impresión de “realidad” producida en la receptividad de nuestros sentidos al entrar en contacto con esto que se supone es la naturaleza de las cosas-en-sí. Los

⁵ Parret, H. Op. cit., p. 75.

objetos no son otra cosa que los fenómenos bajo los cuales yacen las cosas-en-sí. Los objetos que afectan al sujeto son así el fundamento (*Grund*) o la causa (*Ursache*) de sus impresiones sensibles.

De este modo, se puede afirmar que el mundo del sentido común es el *efecto de sentido* producido por el encuentro del sujeto humano y el objeto mundo. Por consiguiente, no conocemos el mundo tal como es en sí mismo, sino sus *efectos de sentido*, esto es, sus fenómenos. Nuestra experiencia sensible, señala Strawson, "es el resultado causal de nuestro ser afectado por los objetos que decimos percibir. Es tanto inteligible como verdadero decir que los fenómenos que las cosas nos manifiestan dependen causalmente del carácter tanto de las cosas mismas como de nuestra constitución fisiológica, que son el efecto conjunto de ambas cosas. El sentido común y la observación cotidiana nos pueden decir algo sobre los mecanismos causales implicados, y aún más puede hacer la ciencia"⁶.

La razón por la que conocemos las cosas sólo como se nos manifiestan y no como son en sí es precisamente que el modo de intuición o de conocimiento que poseemos es tal que el objeto *afecta* nuestras facultades de conocimiento de tal forma que el objeto y la facultad producen conjuntamente, por lo tanto, las representaciones, las "sensaciones" o las experiencias concretas de conocimiento empírico que poseemos. Hay, pues, algo así como una cooperación del objeto y la facultad de conocimiento en la producción de la representación y la función del lenguaje, al menos en este punto incoativo: es la de *denominar* a la representación no bien ha sido discretada y reconocida. Por ende, constituirse en puente de lo percibido a lo nombrado. Estas consideraciones nos inducen a dejar, por ahora, esta primera fuente de conocimiento llamada sensibilidad.

La "Analítica trascendental" se presenta como descomposición (o disolución) de la facultad superior del entendimiento. Nos hemos desplazado a la otra fuente de conocimiento. Sabemos que ambas fuentes se fundamentan en representaciones. Si bien el factor representacional asemeja sensibilidad y entendimiento, cabe acotar que la representación de la intuición sensible se refiere inmediatamente al objeto, mientras que un concepto nunca se refiere de inmediato a un objeto, sino a cualquier otra representación (objeto) de este objeto (sea intuición, sea concepto).

⁶ Strawson, P. F. *Los límites del sentido*. Madrid: Editorial de la Revista de Occidente, 1975, p. 223.

Queda claro que las intuiciones sensibles se fundan en la inmediatez de la *receptividad* de las impresiones mientras que los conceptos se fundan en la *espontaneidad* del pensamiento mediatizado por la experiencia. Las intuiciones sensibles están como entramadas en las afecciones mientras que el conocimiento por conceptos (o conocimiento del entendimiento) opera discursivamente por medio de enunciados que suponen funciones ordenadoras de las diferentes representaciones bajo una común a todas ellas.

El *juicio* es, por lo dicho, el conocimiento *mediato* de un objeto (o de varios, de acuerdo a su complejidad); ergo, la representación de una representación del objeto. Una representación, por lo menos, de segundo grado cuya funcionalidad es tal que relaciona conceptos. Puesto que la sensibilidad no juzga, cualquier verdad o error estará a cargo de los juicios del entendimiento. Es real lo que es sujeto de un juicio, o a la inversa, la función del juicio es poner la realidad en la escena del lenguaje y, una vez puesta, determinarla. Dos funciones del intelecto son, entonces, equivalentes: formular juicios y estatuir realidades. Así, las variedades de los juicios contendrán las variedades de toda la realidad posible.

Como contraparte, el entendimiento no está, pues, facultado para intuir objetos; más bien, "está condenado a *discurrir*, esto es, a *deletrear* (*buchstabieren*) o *sintetizar* las apariencias paso a paso, por intermedio de conceptos, notas características, *signos*, trabajando con procesos lineales y discretos"⁷.

El entendimiento es, pues, el semiotizador: su discursividad mediatiza la relación entre el sujeto cognoscente y el llamado mundo "objetivo". En tanto sistema de sentido, el discurso del entendimiento no se libra de opacar lo real. La filosofía crítica se asemeja aquí a la *semeiotiké* que los estoicos utilizan como máquina de guerra contra la ontología que preconiza la transparencia del ser. Deletreo. Discurrencia. Síntesis. Conceptos. Notas. Signos. He ahí los velos que se inter-ponen entre el hombre y la realidad.

La pertinencia de una aproximación entre *semeiotiké* y *crítica trascendental* reside, pues, antes que nada, en la impugnación al ontologismo ingenuo. Sin embargo, en un autor inmediatamente anterior a Kant (y que éste cita en varios pasajes de la *Crítica de la razón pura*) se

⁷ Loparic, Z. «La finitud de la razón: observaciones sobre el logocentrismo kantiano». En: *Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant*. Compilación de David Sobrevilla. Lima: Instituto Goethe, 1991, D. 34.

vislumbraba ya esta aproximación a los estoicos desde la filosofía moderna; se trata de Locke, quien introduce la *semeiotiké* en el corazón mismo del estudio de la naturaleza humana para indicar con acierto que la subjetividad, en su libertad y en su creatividad, se encuentra fuertemente constreñida por los sistemas de signos, los cuales forman un *a priori* que se intercala entre el hombre y la realidad. Así, el sentido *precede* al hombre estructurante y al mundo estructurado⁸.

En este "deletrear" progresivo del entendimiento, Kant privilegia la noción de discurso como dianoia (*discursus*). Esta acepción dianoética abarca la filosofía griega, medieval y gran parte de la filosofía moderna y se distingue de la noción de discurso como logos (*oratio*) en la lógica aristotélico-escolástica. El discurso como dianoia se contrapone a la intuición. Esto es una constante "en Platón, en Aristóteles, en Plotino, en Santo Tomás y --en parte-- en Descartes, Kant y otros autores modernos. La contraposición no equivale, sin embargo, a la completa exclusión de un término en favor del otro. Lo normal es considerar el proceso *discursivo* como un pensar que se apoya últimamente en un pensar intuitivo. Éste proporciona el contenido de la verdad; aquél, la forma"⁹.

Esta tipificación general es susceptible de ser aplicada, al menos en parte, a la formulación discursiva del entendimiento en Kant. El problema surge en la última afirmación ya que la aprehensión intuitiva no deja de otorgar formas (en concreto, el tiempo y el espacio son *formas a priori* de la intuición sensible); estas formas de la intuición pura sobredeterminan a los contenidos *a posteriori* de la intuición empírica. Strawson es consciente de esto cuando llama a la sensibilidad elemento otorgador de formas (para señalar su pasividad) y al entendimiento elemento productor de formas (para señalar su actividad). Son más bien los factores residuales, que entran en la relación cuasi causal compleja de afectación, los que pueden denominarse elementos productores de materia¹⁰. Lo discursivo del entendimiento está, pues, en su actividad productora de

⁸ Estas relaciones históricas están desarrolladas por Parret, 11. En: «Lo agradable, lo obscuro, lo sublime del cuerpo femenino: a propósito del jardín y del seno según Kant». *Contratexto* N° 4. Lima: Revista de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Lima, julio, 1989.

⁹ Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971, tomo I. Discurso, p. 471.

¹⁰ Strawson, P. F. Op cit., p. 210. Es pertinente aclarar que para este autor la antítesis "materia-forma" es eficaz en la explicación de la generación de la experiencia: "El elemento productor de materia y el elemento productor de formas deben afectar al elemento otorgador de formas para que la experiencia se genere."

formas que, a su vez, conecta conceptos de tal modo que las intuiciones tienen el carácter de percepciones de un mundo *legislado de objetos*. Estas conexiones se deben, por cierto, al elemento activo o afectante que hay en las cosas; elemento que induce al entendimiento a procesar discursivamente *formas conceptuales* que tienden a unificar la diversidad de intuiciones. Tomando en cuenta la intención del sujeto, el concepto es, entonces, un *signo*, o sea, un símbolo de la realidad-objeto; y, como tal, *está en lugar de* ella en todos los juicios y razonamientos en los cuales interviene.

La espontaneidad del entendimiento nos conduce a algo parecido a lo que alguna corriente de la lingüística actual denominaría el plano del contenido de las lenguas naturales; o, para ser más exactos, a la forma(ción) del contenido. El entendimiento se encarga de la forma(ción) de los contenidos de conciencia. Forma(ción) que no puede no ser discursiva. El conocimiento intuitivo, en tanto percepción, sería aquel lugar no-lingüístico donde se sitúa la aprehensión de los elementos que la facultad del entendimiento va a hacer significar. La inmediatez característica de la percepción intuitiva nos permite “depurarla” de lenguaje y, recalco, definirla como tópico no-lingüístico en el que, sin embargo, comienza a situarse la aprehensión de la significación.

La incógnita –en esta pesquisa de la posición del lenguaje en el marco de la arquitectónica develada por la “Teoría elemental trascendental”– estaría en la problemática de la expresión, *grosso modo*, de la palabra hablada, escrita o, incluso, de otros artificios sígnicos, es decir, la cuestión de los significantes. Sería muy fácil estipular que al ser estos significantes *formas sensibles* podrían ser confinados al estrato de la intuición. Sin embargo, esto entrañaría una falacia de proporciones, desde el momento en que se soslayaría el carácter gramatical o convencional de las funciones semióticas; además, esto supondría perder de vista la *espontaneidad* de

La experiencia consta de intuiciones, ordenadas temporalmente, conceptualizadas y conectadas de manera tal que: 1) Muchas de tales intuiciones tienen el carácter de un mundo legislado de objetos (los cuerpos que están en el espacio y el tiempo) que disfrutan de sus estados y relaciones propias con independencia de que tenga lugar cualquier estado de conocimiento de ellos. 2) En todas estas intuiciones existe al menos la potencialidad de que un sujeto autoconsciente se las adscriba como estados propios de conocimiento” (ver op. cit., p. 210 y ss.).

La sensibilidad es, entonces, elemento pasivo otorgador de formas porque la experiencia tiene carácter temporal (sentido “interno”) y porque algunas intuiciones poseen una espacialidad tal que les permite ser ordenadas de tal forma que se les puede conferir el carácter de percepciones de objetos que están en el espacio (sentido “externo”).

la expresión humana reduciendo la producción de significación a la mera *receptividad* de impresiones sensibles entendidas, quizá, como artificios.

En esta instancia es cuando mayor cautela hay que observar. En primer lugar, no se trata de “hacer calzar” a como dé lugar una preconcepción estructural del lenguaje con una arquitectónica metafísica, ontológica, estética y gnoseológica como la de Kant. El hecho de que admitamos que en dicha arquitectónica el lenguaje no puede no tener una función (o un espacio) no quiere decir que para imaginarla o asignársela debamos imponer una forzada remodelación del edificio teórico de la filosofía crítica.

En segundo lugar, dice Gilson que “el acto de escribir es la única manera de acabar con una obra, como el acto de hablar es la única manera de acabar con un pensamiento”. Esta ingeniosa apreciación nos permite destacar la diferencia de naturaleza entre el pensamiento y su expresión, que no es otra cosa, invirtiendo el término, que *presión exterior* al pensamiento, sino también el hecho de que el lenguaje es para el pensamiento algo así como un cuerpo extraño al que trabajosamente se acomoda¹¹.

Tomando en consideración estas observaciones es que no debemos caer en la simpleza y en la ingenuidad de hacer equivaler el pensamiento con el contenido de las lenguas. Estos significados, en tanto convenciones necesarias para la comunicación social, no son otra cosa que conceptos homogeneizados y uniformados con vistas a la realización de interacciones pragmáticas concretas. No son de la misma naturaleza que el concepto en tanto categoría *a priori* de la facultad de entendimiento. Se trataría, más bien, de conceptos empíricos *a posteriori* esquematizados y gramaticalizados. Por otro lado, sería absurdo identificar la *dianoia* del entendimiento con las relaciones crónicas (sintagmáticas) propias de la actualización del lenguaje (por cierto, eso no quiere decir que no se pueda discutir la posibilidad de que éstas sean manifestación de aquella).

Volvamos, entonces, al asunto de la *representación* para retomar la coherencia de esta disquisición. Tanto las intuiciones sensibles como los conceptos del entendimiento caen bajo el rubro de “representación”. En la medida en que las “representaciones” iniciales de la cadena de razonamiento sean naturales, esto es, provengan de la cosa-en-sí; o artificiales;

¹¹ Gilson, E. *Lingüística y filosofía*. Madrid: Ed. Gredos, 1974, p. 186.

es decir, fabricadas especialmente por el hombre para significar/comunicar, será pertinente distinguir signos naturales y signos artificiales. Este segundo caso estaría despejando hipotéticamente el problema de la expresión (o de los significantes). El complemento del artificio expresivo sería la afección impresiva.

Ahora bien, *discurrir* es *sintetizar* las apariencias (o los fenómenos) por medio de conceptos que las caracterizan; esto es, de signos que las señalan e interpretan. Los conceptos son signos del entendimiento. Las cosas devienen –por síntesis– lexemas. Denominar algo es aplicarle un concepto con la ayuda de una convención expresiva; la síntesis de la convención y el concepto es el signo que reúne la complejidad concreta de ese *algo*. Las cosas se transforman así en objetos reconocidos y manejados por un sujeto. Gracias a esos objetos así conceptualizados, el sujeto puede entender lo que percibe y, en consecuencia, expresar ese conocimiento en *enunciados*. Esta objetivación sobredetermina el uso que del lenguaje hará el sujeto: el objeto condiciona cualquier experiencia inteligible. La legislación discursiva del entendimiento (y ulteriormente de la razón) hará que en el entramado sintáctico de la lengua se manifieste un mundo legislado de objetos representados (y los contenidos de estas representaciones conducirán a un universo semántico trascendental).

3. Enlace y síntesis

En el párrafo 15 de la *Crítica de la razón pura*, Kant inicia la “Deducción de los conceptos” puros intelectuales. De la multiplicidad de representaciones de la intuición sensible a los conceptos del entendimiento hay una *reducción*, o mejor, una *simplificación*. El enlace (*conjunctio*) queda estipulado como acto espontáneo de la facultad representativa llamada entendimiento: “(...) resulta siempre que es un acto intelectual todo enlace, consciente o inconsciente, ora abraza intuiciones o conceptos diversos, ora sean o no sensibles estas intuiciones. Llamaremos este acto en general *síntesis* para hacer notar con esto que no podemos representarnos nada enlazado en el objeto sin haberlo hecho antes nosotros mismos, y que de todas las representaciones el enlace es la única que no puede sernos dada por los objetos, sino solamente por el sujeto mismo, por ser éste un acto de su espontaneidad”.

Dos acepciones de enlace aparecen en la cita: es un *acto* y también es una *representación*. Esto quiere decir, en nuestros términos, que está en la enunciación y en el enunciado. *En* el sujeto y *entre* los objetos (entendiendo que el enunciado es una expansión *relacional* del predica-

do). Obviamente, se trata de una representación *sui generis* que ni siquiera tiene lugar en árbol alguno. El enlace opera la síntesis y es por esto de naturaleza estrictamente sintáctica. Los objetos son términos. Percibimos diferencias. *A priori* se convierten en enlaces.

Gracias a la percepción de diferencias, el mundo “se forma” ante nosotros y para nosotros. Esto quiere decir que el sujeto capta, al menos, dos términos-objeto como simultáneamente presentes, y que capta también la relación entre los términos-objeto *vinculándolos* de una manera u otra. Este acto espontáneo de enlace conduce a un concepto mínimo de *estructura*: presencia de dos términos y de la relación existente entre ellos. El enlace *estructura* el entendimiento espontáneamente. Da lugar al juicio sintético¹².

De lo anterior podemos desprender dos consecuencias. La primera es que la significación que el entendimiento da a las intuiciones no depende tanto del contenido de los términos-objeto como de la vinculación establecida entre éstos. Un solo término-objeto puede tener cierto sentido establecido lexicalmente por el lenguaje, pero sólo adquiere significación plena en el discurso. Es más, podemos decir que, por sí mismo, no conlleva significación. La segunda es que toda significación que se dé a cualquier percepción presupone la existencia de la relación, del enlace que proviene del sujeto. Por consiguiente, la condición de cualquier significación conceptual (o conceptualización a secas) es la aparición del enlace o, más generalmente, de la síntesis entre dos, o más, términos-objeto (lógicamente, a más términos, más complejidad estructural del juicio). De todos modos, la dinámica del enlace, siguiendo la metáfora kantiana, es la del “abrazo” que junta, que reúne.

Todo esto nos lleva nuevamente al postulado trascendental: las cosas del mundo no son cognoscibles en sí mismas, sino únicamente por sus determinaciones que son reconocidas como valores, esto es, como resultado de relaciones al interior del sistema discursivo del entendimiento. La verdadera conceptualización ¿es más producto de diferencias que de contenidos? Si contestamos positivamente, estaremos ante un paradigma sintáctico para el entendimiento. Si, más bien, procedemos a equilibrar la relación, nos aproximaremos a un paradigma sintáctico-semántico.

¹² Lo trascendental representativo en Kant, que reenvía las cosas al conocimiento del sujeto, origina en la semiótica una trascendentalidad significativa que convierte todo en signo. A este respecto resulta provechosa la asimilación de la arquitectura trascendental con la metodología estructural. Especialmente con la propuesta por A. J. Greimas. Ver: *Semántica estructural*. Madrid: Ed. Gredos, 1976, pp. 27-45.

Este asunto puede ser, de hecho, materia de discusión y, por ende, de mayores análisis. Sin embargo, como hipótesis, se puede plantear al entendimiento como facultad discursiva de síntesis sintáctico-semánticas.

Continuando con la cita aludida y derivando la reflexión de lo expuesto, se puede plantear la semejanza y la diferencia entre los términos-objeto. En efecto, el hecho de que puedan ser captados a la vez nos informa de la posibilidad de que posean algo en común y, concomitantemente, el hecho de que puedan ser distinguidos nos informa de que deben ser diferentes sea del modo que fuere. El enlace pone aquí de manifiesto una doble naturaleza: es a la vez conjunción y disjunción. Junta y separa los términos.

De ahí que, así como, por ejemplo, "metal" y "cuerpo" se pueden aproximar en la inclusión: Todo metal es un cuerpo; también se pueden distanciar en la intersección: No todo cuerpo es un metal¹³. La exclusión se refiere, por último, a la separación total; en este caso, no se puede plantear sin caer en contradicción. De todos modos, las proposiciones universales negativas son una muestra clara del enlace en su máxima tensión de separación. Por otro lado, el análisis de las funciones dinámicas de relación y modalidad es el que permite estudiar más a fondo esta doble naturaleza de la síntesis (su elasticidad, diríamos metafóricamente).

Ahora bien, el enlace, dirigido por el intelecto puro, opera consciente o inconscientemente. Si atendemos la zona inferior del árbol (cf. *supra* 1) nos percataremos de que el enlace existe antes que cualquier percepción y que, incluso, es la condición de posibilidad de toda percepción. Esto quiere decir que así como el sujeto puede darse cuenta del enlace que opera, así también puede no darse cuenta del enlace que, automáticamente, opera. Se trata de una maquinaria que funciona más allá o más acá de toda conciencia. Más allá de la discusión sobre el influjo newtoniano que pueda haber en este automatismo, este asunto pone en tela de juicio la apercepción como unidad de conciencia, a menos que despsicoanalizando el planteamiento se ubique a la conciencia trascendental más allá de toda conciencia o inconsciencia empírica.

El caso es que la síntesis es una "función ciega del alma". Quiérase o no, Kant parece en esto precursor de Lacan porque imagina el fun-

¹³ Quizá más exacto hubiera sido hacer la referencia con la proposición particular negativa: "Algunos cuerpos no son metales", cuyo sentido es que "No-todos los cuerpos son metales". Sin embargo, he preferido formularlo negando al cuantificador universal positivo pues así resulta más explícito en su relación con el ejemplo anterior.

cionamiento ciego de la síntesis en un plano, al menos, empíricamente inconsciente. Este plano inconsciente funciona discursivamente. De aquí a la tesis del inconsciente como lenguaje hay un paso. No nos meteremos en los vericuetos de esta comparación: la síntesis podría ser sinónima de la represión originaria o podría estar más allá de dicha represión. Por el momento tendremos que dejar estas conjeturas a los psicoanalistas que en ellas se interesen.

Queremos, más bien, destacar que sin la síntesis no tendremos conocimiento de nada. Y el acto del enlace, en general, es la síntesis: todo lo que nos representamos enlazado en el objeto ha sido ya previamente enlazado en el sujeto. Se trata, como hemos visto, de la única representación exclusivamente subjetiva y espontánea. Me pregunto si no será ésta una pista para comprender en germen lo que en la tercera *Crítica* se presentará como el rescate y el enriquecimiento de la estructura de la subjetividad. El hecho de que no puedan existir conocimientos en el sujeto ni enlace y unidad entre ellos sin esta unidad subjetiva de la conciencia que precede y condiciona a todos los datos de las intuiciones va a marcar, a la larga, la pauta de la superioridad jerárquica de la cognición.

4. El encadenamiento de los principios

Sin duda, la síntesis se manifiesta en la sintaxis del discurso producido por el intelecto. Resulta que, el entendimiento, en tanto apela a un instrumental expresivo, es una facultad sintética y sintáctica. Ahora bien, una lectura del texto de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* —en un pasaje casi paralelo al de la cita anterior— distingue “estratos” de la síntesis (a cada uno de los cuales dedica sendos apartados), a saber: síntesis de la aprehensión en la *intuición*, síntesis de la reproducción en la *imaginación* y síntesis del reconocimiento en el *concepto*. Este recorrido culmina en la unidad de conciencia de la apercepción pura (o primitiva) que funda la posibilidad de toda representación de objetos y que hace que el espíritu permanezca consciente de sí en el conocimiento de lo diverso.

Es aquí donde resulta pertinente deslindar lo que es *juicio* de lo que es mera *proposición*. Körner es, a este respecto, terminante cuando afirma que “...la clasificación de Kant no es de proposiciones, sino de juicios; esto es, de proposiciones afirmadas *por alguien*. Se refiere no a la proposición ‘el gato está en el felpudo’, sino al juicio que sobre este

hecho hace una persona..."¹⁴. Aquí reside una crítica de fondo al "representacionalismo" que confunde por un lado sentido y referencia y, por otro, lenguaje y discurso.

Así, la concepción según la cual el lenguaje es *transparente* se fundamenta en la prevalencia de la función representativa producto de la puesta entre paréntesis de la dimensión pragmática del lenguaje, es decir, de su utilización en el discurso. El discurso, en este plano, es esa actividad por la cual la gente al enunciar oraciones se sirve del lenguaje para comunicarse con otra gente a propósito de todo tipo de temas. Los filósofos del antiguo análisis independizaron radicalmente la relación "semántica" que se establece en el discurso entre las proposiciones y sus temas de la relación "pragmática" entre las oraciones y los que las enuncian. Como si las proposiciones fueran *intrínsecamente representativas* o transparentes respecto del contenido o tema que se supone les es inherente. La realidad aparece como un referente neutro. Las expresiones referenciales designan objetos, y las proposiciones (u oraciones declarativas en general) representan estados de cosas que, si son reales, las vuelven verdaderas.

Si en el ejemplo propuesto por Körner hacemos abstracción de la enunciación de la proposición (esto es, del juicio), enunciación a cargo de un sujeto en una situación determinada de discurso, la expresión referencial aislada "el gato" no designa a ningún gato en particular, y la proposición entera no representa ningún estado de cosas determinado, de lo que se sigue que no es ni verdadera ni falsa, no pudiendo ser confirmada ni rechazada por la realidad a la que concierne ya que no concierne a ninguna realidad.

Tanto la unidad de conciencia garante, de la síntesis, como la distinción entre proposición y juicio nos lleva a una afirmación pragmática (que la filosofía analítica y las teorías del *speech act* han recogido): la relación de las palabras con aquello de lo que hablamos gracias a ellas, está mediatizada por la utilización intencional que los hablantes hacen de ellas: según la persona que hable y según la situación, el término "gato" designará a tal o cual gato, y no designará a ningún gato si no es utilizada para hacerlo. Ese término no es intrínsecamente representativo de su referencia. La expresión adquiere una referencia concreta en el discurso. Su sentido, mientras tanto, le pertenece propiamente, sea o no sea enunciada, ya que ese sentido, contrariamente a la referencia, pertenece al lenguaje y no al discurso.

¹⁴ Körner, S. Op. cit., p. 19.

Siendo discursiva la facultad del entendimiento, se entiende que los conceptos *hacen referencia a las intuiciones*. Esto es, que conceptos e intuiciones son heterogéneos entre sí. ¿Qué mediación establecer entonces entre ambos? Kant analiza esto interrogándose por la posibilidad de que las intuiciones queden subsumidas bajo los conceptos, y por lo tanto de que las categorías se apliquen a los fenómenos.

Pues bien, ese mediador homogéneo con la categoría y con el fenómeno y que posibilita la aplicación de aquella a éste es una *representación* pura que, en tanto intermediaria, es, por un lado, sensible y, por otro, intelectual: el esquema trascendental. Ese esquema hace posible el "encadenamiento" de sucesivas síntesis (de la intuición, de la imaginación, del concepto). De este modo, el intelecto "recorre" sin sobresaltos este camino de síntesis. Se conduce a través de estos esquemas. A este recorrido se le denomina esquematismo trascendental.

Haciendo un repaso de la "estética" sabemos que el espacio es la forma *a priori* de la intuición de los fenómenos externos mientras que el tiempo es la forma *a priori* de la intuición de los fenómenos internos. Que los fenómenos externos —una vez aprehendidos— se convierten en internos al sujeto; de esta manera es evidente la preponderancia del tiempo como forma *a priori* de la intuición que conecta todas las representaciones sensibles; es más, sabemos que el tiempo, al ser condición de todas las representaciones sensibles, es homogéneo respecto a los fenómenos. Por todo esto, sólo se puede dar una representación empírica a través del tiempo. Como forma (o regla de la sensibilidad) es *a priori*, puro y, también, homogéneo a las categorías. De ahí que, a su vez, sea la única condición general según la cual puede aplicarse a un objeto la categoría.

Hecho este repaso se comprende por qué el esquema trascendental se convierte en una determinación *a priori* del tiempo y, por consiguiente, es susceptible de recibir la aplicación de todas las categorías que, junto con las funciones del juicio, son subsumidas por los principios del entendimiento. La cadena de los principios puede diseñarnos, a grandes rasgos, el esquematismo (en la semiosis de las representaciones).

El principio de los axiomas de la intuición es que *todas las intuiciones son cantidades extensivas*. La totalidad de las intuiciones es su pluralidad misma considerada como unidad. Múltiples representaciones de la intuición sensible serán "abrazadas" por el enlace. La intuición, como facultad que percibe directamente los objetos, está en contacto con una *res extensa* (entendida como totalidad).

En lo relativo a las anticipaciones de la percepción hay que considerar el principio de que en todos los fenómenos lo real, que es un objeto de sensación, tiene una cantidad intensiva, es decir, un grado. Las funciones y categorías de cualidad son remitidas a grados cuantitativos de intensidad directamente proporcionales a la manifestación de lo real. Los límites del sentido aparecen cuando la realidad es sobredeterminada por la negación. La percepción equivale, pues, a la conciencia empírica acompañada de sensación.

Antes de pasar a las analogías de la experiencia es preciso resaltar la *trascendentalidad* de los principios ya reseñados. La intuición es ella misma extensa. No es que, cartesianamente, sea, en tanto facultad de conocimiento, *otra cosa* distinta de la materialidad que aprehende. Si bien dicha materialidad puede ser extensa, lo es efectivamente en relación con una intuición constituida como cualidad extensiva. En lo que respecta al grado de realidad de los fenómenos, éste se mide en función de una cuantificación intensiva referida necesariamente al universo de las sensaciones por lo que su *status* trascendental es, así, evidente.

El principio-guía de las analogías de la experiencia es clave en la digresión de nuestro trabajo. Afirma que la experiencia es sólo posible por la representación de un enlace necesario de percepciones. Haciendo equivaler la percepción al género representación podemos concluir que la experiencia solamente es posible por la *representación de un enlace necesario de representaciones*. No puede ser más clara la preponderancia de la representación en la definición misma de la experiencia. Si consideramos que la experiencia delimita el territorio (o dominio) sobre el cual se extiende la legislación de la razón y que, además, la experiencia es cognitiva, práctica y afectiva, será fácil colegir la gravitación de esta tesis a lo largo de las tres *Críticas*.

La razón humana no es únicamente razón teórica, capaz de conocer, sino también razón práctica, capaz de determinar libremente la voluntad y la acción moral. La voluntad aparece como facultad que produce objetos correspondientes a las representaciones. La voluntad se representa en su objeto y en esa medida lo produce. Los conceptos *a priori* especulativos que legislan a nombre de la razón teórica son, sabemos, representaciones. Los conceptos *a priori* que legislan a nombre de la razón pura práctica no se refieren a objetos ni inquietan por su conocimiento. Sin embargo, tienen un "valor objetivo" en sentido práctico, en el contexto de la acción. Los conceptos morales, al igual que las representaciones teóricas, son representaciones. Pero no como aquellas, que *se refieren a* objetos, sino representaciones que se dan (o que tienen) objetos y que, por lo mismo,

amplían los límites de la experiencia ya no sólo al conocimiento, sino también a la acción¹⁵.

Por último, los sentimientos de placer y displacer, aunque se distingan de las representaciones, están condicionados por éstas puesto que dependen causalmente de las representaciones que se puedan tener en relación a cosas empíricas. Volveremos sobre esto. Por el momento, baste señalar que la percepción es sólo la estación inicial de una sobredeterminación de las formas *a priori* que recae en el terreno de la experiencia, mejor dicho, de una cadena de sobredeterminaciones que se definirá de diverso modo de acuerdo a intereses teóricos, prácticos o estéticos. Esa cadena de sobredeterminaciones adopta la forma de una cadena de referencias entre representaciones que *se remiten a* objetos o que *tienen objetos*. En el primer caso, el esquematismo es un instrumento de determinación a cada paso. En el segundo, la determinación de la voluntad se hace a través de su capacidad para acoplarse al imperativo categórico, esto es, a la receptividad que tenga respecto a él. Por otro lado, los sentimientos de placer y displacer, si bien son estados de ánimo no representacionales, reciben el influjo de representaciones. Obviamente, se trata de estados "tenidos" o "sentidos", pero no "intuidos", "concebidos" o "reglamentados"¹⁶.

Si retomamos el esquema del árbol (cf. *supra* 1) podremos formular distintos recorridos de acuerdo a los intereses e intenciones del sujeto. Los sentimientos, como estrato prerrepresentacional (o, sencillamente, no representacional), reciben el influjo de sensaciones (que son representaciones que no conocen al objeto). En principio, un entramado de sensaciones causa sentimientos. Digo "en principio" porque los sentimientos no tienen por qué no relacionarse con intuiciones y conceptos. A lo que quiero aludir es a un estado en el que no hay cognición alguna (simbolizado por una cadena de sensaciones).

¹⁵ Es útil hacer referencia al apartado II de la "Introducción" a la *Crítica del juicio*. En un párrafo, Kant observa que "el entendimiento y la razón tienen, por lo tanto, dos legislaciones distintas en un solo territorio: el de la experiencia, sin que ninguna de las dos pueda perjudicar a la otra, puesto que tan poco como el concepto de naturaleza tenga influencia en la legislación por el concepto de libertad, tan poco estorba a ésta la legislación de la naturaleza. La *Crítica de la razón pura* demostró la posibilidad de concebir en el mismo sujeto, por lo menos sin contradicción, la coexistencia de ambas legislaciones y de las facultades a ellas correspondientes, pues rebatió las objeciones hechas contra esa posibilidad poniendo de manifiesto la ilusión dialéctica en ellas" (versión de Losada. Bs. As., 1961).

¹⁶ Estas distinciones las desarrolla Loparic en el ítem 1 del trabajo citado en la nota 6.

No bien planteamos recorridos de conocimiento, podemos generar un encadenamiento tal que nos lleve a intuiciones del sentido, de la imaginación, a conceptos y, por último, a ideas. Queda así diseñada la semiosis aparentemente ilimitada de las representaciones (en el metalenguaje del neokantiano Peirce); en tanto unas designan a otras, o unas son significadas por otras.

La vía representada por el encadenamiento de sensaciones queda de alguna manera confinada a la reflexividad estética y, en referencia a los postulados del pensamiento empírico generalizado se trata de una vía *real* que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia.

La otra vía (la del encadenamiento de intuiciones y conceptos) es, en referencia a los postulados del pensamiento empírico en general, la *vía* posible articulada en conformidad con las condiciones formales de la experiencia.

Por un acto especial de entendimiento (al que hace referencia Kant en la segunda observación del párrafo 11 de la "Analítica trascendental") unimos las dos vías para comprender la necesidad de aquello en lo que la conexión con lo real está determinado según las condiciones generales de la experiencia. En rigor, ninguna de estas conexiones de la semiosis de las representaciones se excede de la experiencia, al menos mientras estemos sujetos a los límites del entendimiento sin dejarnos llevar por la aventura metafísica de la razón.

5. Validez lógica y cualidad estética

En la representación de un objeto podemos operar una distinción entre validez lógica y cualidad estética. Esto es lo que plantea Kant en el primer párrafo del ítem VII de la "Introducción" a la *Crítica del juicio* (que, en realidad, es *Crítica a la facultad de juzgar*): "Lo meramente subjetivo es la representación de un objeto, es decir lo que constituye su relación con el sujeto, pero no con el objeto, es la cualidad estética de aquella, y lo que sirve o puede utilizarse de ella para la determinación del objeto (para el conocimiento), es su validez lógica. En el conocimiento de un objeto de los sentidos se dan juntas ambas relaciones".

En pocos párrafos aparece tan claro el carácter trascendental de la filosofía crítica: la representación está *entre* sujeto y objeto. Los rasgos que de ella se pueden aprovechar para el conocimiento del objeto van a ser rasgos determinantes (o determinativos). El acento está puesto en la

relación de la representación con el objeto. Los rasgos de la representación que se religan con el sujeto van a ser rasgos reflexionantes (o reflexivos). El acento está puesto en la relación con el sujeto.

Ahora bien, la validez lógica parece necesitar de ambas relaciones (sobre todo considerando que, por ejemplo, tal como argumenta Kant casi de inmediato, la forma (o cualidad) *a priori* del espacio constituye el componente subjetivo de la representación en virtud del cual el objeto se concibe como fenómeno (aunque permanezca indeterminado lo que pueda ser en-sí). La cualidad estética, mientras tanto, expresa lo que en la representación del objeto es estrictamente subjetivo. Se trata ya no de espacio y tiempo como formas *a priori* subjetivas que en la representación de un objeto se convierten en elementos del conocimiento objetivo, sino del sentimiento de placer o displacer unido a la representación.

En este punto es útil retomar las instancias de la representación de las que venimos tratando, pero esta vez a la luz de una distinción planteada en el parágrafo 3 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. A modo de resumen, Kant distingue aquí entre la sensación como representación objetiva de los sentidos relacionada con el objeto para posibilitar su conocimiento (hacia arriba en nuestro árbol), y la sensación como determinación del sentimiento de placer y displacer, donde la representación se relaciona sólo con el sujeto y no es aprovechable para ninguna cognición, ni siquiera para aquella por la cual el sujeto se conoce a sí mismo. En el marco de la *Crítica de la razón pura*, el sentimiento parecía ser una facultad no-representacional. Eso es lo que formulábamos en el ítem anterior. En esta tercera *Crítica*, esta facultad aparece ya incorporada al árbol al haber desarrollado Kant dos “ramas” nuevas: la sensación objetiva en sentido estricto y la sensación subjetiva o *sentimiento*.

El *sentimiento* no expresa referencia alguna de la representación al objeto (en función de lo que es la formulación de un juicio de experiencia), sino al sujeto (en función de la formulación de un juicio estético).

6. El recorrido crítico de la representación (A manera de conclusión)

A la razón pura le interesa la facultad teórica, el aspecto cognoscitivo de la razón humana en función del cual no puede representarse sus objetos como cosas-en-sí, sino como fenómenos. Ésta es la esfera de la

experiencia real o posible. Los fenómenos regulados o conocidos por los esquematismos y principios del intelecto constituyen la naturaleza (caracterizada por la causalidad mecánica y la necesidad).

A la razón pura práctica le interesa la legislación regida por la libertad; pero, en contraste con la anterior, que se manifestaba en un ámbito teórico, ésta lo hace en uno práctico. La razón práctica sí puede representarse sus objetos *como si* fueran cosas en sí (suprasensibles) aunque no puede conocerlos teóricamente. A las cosas-en-sí y a los noúmenos les podemos otorgar, por la vía de la representación, valor práctico.

Muchos exégetas e intérpretes de Kant ven en esto una fisura o abismo entre fenómeno y númeno que Kant tenía que resolver. Así, en la tercera *Crítica* se lleva a cabo la mediación entre las dos anteriores y se aprehende su unidad. En el último párrafo del ítem II de la "Introducción" leemos:

"Y aunque se haya establecido en firme un abismo insalvable entre la jurisdicción del concepto natural, en cuanto jurisdicción de lo sensible, y la del concepto de libertad, como jurisdicción de lo suprasensible, de suerte que no hay posibilidad alguna de pasar de la una a la otra (por ejemplo: mediante el uso teórico de la razón), como si fuesen dos mundos tan diferentes, que el primero no puede tener influencia alguna en el segundo: al fin y al cabo, el segundo tendría una influencia en el primero, en el sentido de que el concepto de libertad ha de hacer real en el mundo de los sentidos el objetivo propuesto por sus leyes y, en consecuencia, la naturaleza debe poder concebirse asimismo de suerte que la legalidad de su forma coincida por lo menos con la posibilidad de los fines en ella logrables en virtud de leyes de libertad. Por lo tanto, tiene que haber, a pesar de todo, un fundamento de la unidad entre lo suprasensible, que yace en el fondo de la naturaleza, y lo que el concepto de libertad contiene prácticamente, y de ahí que el concepto, si bien ni teórica ni prácticamente, puede llegar a un conocimiento de ese fundamento (y sin tener, por lo tanto, jurisdicción peculiar), haga posible el paso del modo de pensamiento según los principios del uno al modo de pensamiento según los del otro".

Me he permitido una cita tan extensa porque aquí se halla contenida la culminación del proyecto de la filosofía crítica, su síntesis concebida como aplicación de la razón práctica a la razón teórica y, sobre todo,

porque ese fundamento es una “facultad de juzgar” estrechamente vinculada al sentimiento puro y puente entre el intelecto (facultad cognoscitiva) y la razón (facultad práctica).

En el primer párrafo del ítem IV de la citada “Introducción”, la facultad del juicio, en general, designa la facultad de subsumir lo particular en lo universal (como si lo particular estuviese contenido dentro de lo universal). Si lo universal está dado, la facultad de juzgar que subsume en él lo particular se llamará *juicio determinante* o *determinativo*; si está dado lo particular y hay que buscar lo universal en lo cual subsumir lo particular, estamos ante el *juicio reflexionante* o *reflexivo*. Hasta aquí el repaso.

Ahora bien, el universal del que parte el juicio determinante no es aquel que pretende hallar el juicio reflexionante. Aquel es una ley *a priori* del intelecto (suficientemente estudiada en la primera *Crítica*); éste procede de un principio de reflexión sobre objetos carentes objetivamente de una ley. Y llegamos a nuestro punto. Lo que hace la reflexión es comparar y conjugar (jugar con) representaciones (relacionándolas con la intuición y el entendimiento). Si bien el universal de la reflexión difiere de aquel del intelecto es, sin embargo, parecido o análogo al de las ideas de la razón. El parentesco está en la idea de finalidad (o de sentido entendido como intencionalidad). La naturaleza, concebida de manera finalista, *como si* fuera obra de un Dios inteligente, viene a coincidir con la finalidad moral. Su finalidad así implantada hace perder a la naturaleza esa rigidez mecanicista propia del paradigma newtoniano y abre la vía de su acuerdo con la libertad.

Una jerarquía se perfila así luego de este recorrido. La facultad cognitiva determina el ejercicio de la voluntad y del sentimiento. Dentro de la facultad cognitiva, las reglas constituyentes de la competencia cognoscitiva pura rigen a las operaciones de la competencia cognoscitiva empírica. De esto se desprende la actividad representacional como fundamento de las facultades de querer y sentir. Señala Loparic que “ésta es la razón por la cual la cognición, el sentimiento y la voluntad –las tres facultades básicas e irreductibles del ánimo (*Gēmut*) humano– constituyen no solamente un agregado, sino un sistema, un *sistema* de poderes organizado jerárquicamente”.

Esta tesis en virtud de la cual en la filosofía de Kant prima la representación, se expone a la argumentación de la antítesis:

“Según el propio Kant, la contemplación del mundo (*die Betrachtung der Welt*) recibe su valor del interés práctico al

cual sirve (...) incluso la existencia del mundo recibe su valor de un fin práctico del hombre; (...) el orden de los valores es instituido por nuestro poder apetitivo y no por nuestro poder cognitivo; siendo así, es más correcto decir que la voluntad es el poder supremo en el ser humano y que, por consiguiente, la filosofía kantiana no es un *logocentrismo representacional*"¹⁷.

El argumento con el que la tesis contraataca a esta antítesis es el que afirma que:

"para el filósofo de la Ilustración, la voluntad no es buena en y por sí misma, sino únicamente en la medida en que obedece a los intereses de la razón práctica y lo supremo y último de esos intereses está en la determinación completa del hombre por la razón (...), esto es, por el concepto o representación del deber"¹⁸.

Sin duda, aquí se tiene un tema polémico. El primado de la representación *versus* el primado de la voluntad. Lo que sí no ofrece dudas es el hecho de que los límites del poder del logocentrismo kantiano coinciden con los límites del poder de nuestra facultad de juzgar sobre nuestra sensibilidad y nuestra libertad. Esta coincidencia es la que me ha llevado por la ruta de las representaciones expuesta en este trabajo. Quizá presupuestos aún desordenadamente asumidos me mantienen tercamente afirmado en la tesis del primado de la representación. Por eso es que creo percibir a lo largo de las lecturas de Kant y sobre Kant una coordinación, un contrato de facultades (un sistema de poderes) que no deja de ofrecer fisuras por las que se filtran conflictos. Esa sintaxis de los poderes del ánimo es lo que se devela sobre todo en la tercera *Crítica*. En todo caso, el texto kantiano es el lugar privilegiado para tomar el pulso de esas sucesivas y simultáneas distensiones y tensiones (entre facultades) que, alternadas, remiten a puntos de acuerdo o a puntos de conflicto. Puntos, al fin y al cabo, imbricados en una semiosis de representaciones.

¹⁷ Loparic, Z. Op. cit., p. 31.

¹⁸ Loparic, Z. Ibíd.

Inventario en torno a los presupuestos de la teoría marxista del lenguaje

I

Señala Schaff que el problema del lenguaje se ha convertido en el problema central de la filosofía no marxista del siglo XX. Para visualizar el camino que impuso la tesis del lenguaje como objeto de la investigación filosófica hace alusión al simbolismo de la escuela neokantista de Cassirer, al empirismo lógico del Círculo de Viena, anclado en el positivismo, al atomismo lógico de Russell y su escuela (vinculado al empirismo inglés y a la vez al platonismo), a la filosofía lingüística de la moderna Escuela de Oxford (ligada al último Wittgenstein), a la tendencia del análisis semántico de la escuela de Lemberg-Varsovia, que enlaza con Brentano y al mismo tiempo con el positivismo. Luego de citar otros paradigmas teóricos acota que la problemática lingüística no es un hecho nuevo en la historia de la filosofía. Ya fue destacada en la antigüedad por indios y chinos, y en la filosofía griega desempeñó un papel esencial. Impregna, pues, gran parte de la historia de la filosofía y es el eje temático de las investigaciones sobre la inseguridad y la inexactitud del lenguaje para el conocimiento humano. No obstante, la "erupción" de la problemática lingüística dentro de la filosofía del siglo XX se relacionó con una serie de causas, que transformaron el papel de la lingüística en la moderna filosofía, tanto cuantitativa como cualitativamente. Schaff no pretende explorar exhaustivamente dichas causas sino solamente enumerar los factores que han desempeñado un papel central en este cambio. Rememorando las antinomias de la teoría de conjuntos y las paradojas semánticas concluye que gracias al análisis de estos asuntos se demostró que las antinomias eran producto del uso inadmisible de determinadas

palabras ("cada", "todos") y que, por lo tanto, había que diferenciar entre el lenguaje del que se habla y el lenguaje en que se dice algo. Luego de hacer el recuento de éstas y otras realizaciones de los lógicos y de aceptar que constituyen un logro permanente de la ciencia, advierte que estas realizaciones deben ser diferenciadas de ciertas interpretaciones y generalizaciones filosóficas erróneas de dichos descubrimientos. Entiende, en suma, que el resultado más general y valioso de estos análisis fue la constatación de que el lenguaje no es únicamente el instrumento de la investigación filosófica, sino también su objeto. Aquí reside para Schaff el núcleo racional del "auge" de la problemática lingüística en la filosofía del siglo XX.

Luego de abundar en puntualizaciones y críticas relativas a la historia de la ciencia y de la filosofía, se traza un objetivo: demostrar que, en nombre de la fidelidad a los principios y a la efectividad de la crítica marxista de la llamada filosofía semántica, no podemos rechazar de modo nihilista la problemática suscitada por esta filosofía, si dicha problemática es real; pero que, al diferenciar la problemática real de su errónea interpretación filosófica, hay que abordar esta problemática real desde el punto de vista marxista, en un esfuerzo constante por dar con su solución nueva, filosóficamente exacta. Esto entraña la necesidad de profundizar la investigación en el campo de la teoría marxista del conocimiento. Recuerda Schaff, a este respecto, que Lenin, en sus esbozos sobre la dialéctica, concibe el plan de la gnoseología marxista tomando como base, entre otras cosas, la historia del lenguaje. La conciencia humana se concibe como pensamiento del lenguaje y todo análisis del proceso de pensar debe ser a la vez un análisis del proceso de lenguaje, sin el cual es sencillamente imposible el pensamiento. Si nos situamos en el terreno de la dialéctica marxista, el abandono de la problemática filosófica del lenguaje, del que da testimonio el estado actual de la filosofía marxista, es difícilmente comprensible y prácticamente imperdonable por diversas razones, pero resulta, sin duda, explicable: la falsa concepción de las tareas y los métodos de la crítica a la filosofía burguesa, la concepción nihilista de dicha crítica, ha llevado al rechazo de una verdadera y necesaria problemática filosófica por el simple hecho de que ésta haya sido fomentada y a veces incluso monopolizada por el adversario ideológico.

Al abordar la problemática filosófica del lenguaje, Schaff abre un vasto campo de investigación inexplorado aún en muchos aspectos por la filosofía marxista. De dicho campo, Schaff privilegia cinco grandes problemas que repasaremos tangencialmente en este inventario:

I.1. Las relaciones entre lenguaje y pensamiento. Veremos en los ítem siguientes que ya Marx en *La ideología alemana* había dado las claves sustentando la tesis de que lenguaje y pensamiento constituyen una unidad (concebida en el sentido de que existe un único proceso pensamiento-lenguaje, del cual sólo a través de la abstracción investigadora se pueden aislar “elementos” que, de hecho, no son más que aspectos de un proceso unitario enfocable y enfocado desde diversas perspectivas. Interesan, pues, investigaciones concretas sobre la relación existente entre el proceso mental y el lenguaje (que no sólo interpreten esta unidad, sino que aborden el problema del papel activo del lenguaje en el proceso cognoscitivo. Un presupuesto central al respecto es que la lengua, en un sentido específico del término, es un “reflejo” de la realidad, pero tan pronto como ha cristalizado, influye activamente sobre la realidad. Hace falta, entonces, una crítica más profunda y eficaz del convencionalismo (que sustenta una relación arbitraria entre lenguaje y realidad).

I.2. Precisamente, éste es el segundo gran círculo de problemas: la relación lenguaje-realidad. Para el convencionalismo, el lenguaje es una formación arbitraria; contrariamente, para el marxismo el lenguaje refleja la realidad. La teoría del reflejo se basa en la teoría marxista del conocimiento. El término “reflejo” es de uso corriente en el marxismo, pero no está totalmente aclarado e investigado. Hay aquí un campo de problemas en el que el marxismo se aproxima a posturas como las de Russell y Wittgenstein cuando afirmaron que poniendo al descubierto la estructura del lenguaje se podía avanzar hacia la de la realidad. Hay aquí “mucho pan que rebanar”.

I.3. El problema del lenguaje como sistema de signos. Entiende Schaff que el abandono de este problema y en especial de la teoría del signo y de la significación por parte del marxismo no sólo repercute negativamente en él, sino que, en la época de las llamadas máquinas de pensar, no deja de tener consecuencias para ciertas cuestiones relacionadas con la práctica. Se puede criticar la semiótica desde diversos ángulos, pero esta crítica quedará sin efecto en tanto no se llegue a soluciones positivas propias. La definición del signo y la tipología de los signos desde el punto de vista de la teoría marxista de la comunicación introducen un momento sociológico en el análisis de un problema que generalmente es objeto de un análisis puramente formal. Teóricamente, este momento sociológico es necesario simplemente para exponer lo específico del signo lingüístico y del translingüístico, aspecto sin el cual es imposible efectuar ningún análisis del lenguaje o de los sistemas semióticos en general.

I.4. El campo de la semántica debe también ser atendido con presupuestos marxistas. Sin un interés por los avances de teorías no marxistas en este campo, entiende Schaff que la teoría marxista no tendrá un punto dialéctico de apoyo y referencia para explorar la problemática de los valores intelectuales, emocionales y estéticos del lenguaje.

I.5. Por último, Schaff hace alusión a la variada problemática sociológica del lenguaje. El lenguaje es una formación social por excelencia, ¿está por ello condicionado socialmente? En su crítica a Marx, Stalin se pronuncia contra la tesis del carácter de clase del lenguaje. Pero la cosa no es tan fácil como para zanjarla por decreto. La tesis del carácter clasista del lenguaje, en su versión más estrecha, es evidentemente falsa, pero no debe ser interpretada con la misma estrechez. Urge sustentar nuevas tesis del condicionamiento social de la ciencia (sociología del conocimiento), de nuestras concepciones (especialmente sobre la vida social) por parte del condicionamiento social del lenguaje en que nuestras concepciones toman forma. Y es que el lenguaje es una formación social en los más diversos significados del término "formación". Esta formación de raíz social "conforma" a su vez, tan pronto como viene a resolverse en un sistema, y "conforma" en la medida en que condiciona el pensamiento humano, pensamiento que, al no resultar posible independientemente del lenguaje, ocurre siempre en algún lenguaje. Así, pues, el lenguaje es siempre, en un determinado sentido, un factor; en otro, la condición e incluso el determinante del pensamiento. Se abre, entonces, la posibilidad de relacionar la problemática lingüística con la historia y la cultura de la sociedad.

Este es, apretadamente, el plan de acción de Schaff que, en realidad, equivale a una revisión de la problemática filosófica del lenguaje, revisión que no es exhaustiva ni está lógicamente estructurada, ni, por ende, planteada de acuerdo a puntos de vista jerárquicos. Convoca al esfuerzo interdisciplinario pues poco podrá hacer el filósofo sin él. Este proyecto es, en suma, un inventario de Schaff que ha servido como marco contextual, como brújula para desbrozar el camino de este otro inventario.

II

El repaso de algunos pasajes de la "Introducción" a *La ideología alemana* resulta aleccionador. Con estas bases tan claras se pudo desarrollar de inmediato una teoría marxista del lenguaje. Sin embargo, no fue así. El abandono al que se refiere Schaff ha hecho que recién en este siglo se tome cabal cuenta de textos en los que incidentalmente

Marx formula ideas-fuerza cruciales sobre el lenguaje. El marco referencial está en los presupuestos sobre la existencia humana enunciados por Marx en la mencionada "Introducción" a *La ideología alemana*. En el idealismo del espíritu absoluto se exhibía una predominancia de la fundamentación religiosa o teológica. Las premisas de cualquier discusión sobre el hombre estaban marcadas por el imperio de la religión. Toda relación dominante coincidía con una relación religiosa. Contra estas premisas fantasmagóricas, Marx plantea premisas reales, comprobables empíricamente: "son individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción". En esta dialéctica de lo "encontrado" y lo "engendrado" se mueve el lenguaje (en tanto lengua y comunicación, respectivamente). Pues bien, la primera premisa de toda historia humana es la existencia de individuos humanos vivientes. Dice Marx que "el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material". En el carácter indirecto aquí aludido se pueden leer las complejas mediaciones de la producción a las que hará referencia Marx a todo lo largo de su obra. Por otro lado, esta producción de sus propios medios de vida, en contraste con los animales, permite suponer una alienación humanizante referida al hecho de que el hombre "se forma" en el proceso de elaboración de su propia artificialidad. Frente al resto de lo biológico, tipificable como "naturalmente natural", Marx ya sugiere que el hombre es un ser "naturalmente artificial". Lo que los individuos son coincide con su producción, "tanto con lo que producen como con el modo como lo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción".

III

Ahora bien, cualquier producción de ideas o de representaciones de la conciencia aparece entrelazada con la actividad material de los hombres como lenguaje de la vida real. La producción de representaciones surge de la producción de la vida material. Estamos hablando, pues, de hombres reales y actuantes, condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas que, a su vez, son productoras de sus representaciones, de sus ideas. La conciencia no es algo desgajado de la producción

material. La conciencia es el ser concreto, real, consciente. El ser de los hombres es inseparable de su proceso de vida real.

Con estos presupuestos resulta absurdo hipostasiar y substancializar lo que los hombres dicen o se representan (haciendo de estos enunciados "realidades" anteriores al hombre real). Hasta ahora, por la inversión ideológica se ha partido de lo que los hombres dicen o se representan y también, por ende, del hombre predicado, pensado, representado, imaginado y, de allí, se ha llegado recién al hombre de carne y hueso. Marx incita a lo contrario; esto es, a partir del hombre que realmente actúa, de su proceso de vida real, se llega a explicar las "ideas" y "representaciones" como reflejos o ecos ideológicos de dicha actuación o de dicho proceso.

Lucien Sebag explica que, en el esquema lógico que se puede extraer de estos pasajes de *La ideología alemana* (que vengo resumiendo y parafraseando), las relaciones entre los términos son relativamente simples: el hombre es el productor de su propia existencia social; él actúa y una relación de interioridad liga su acción con la conciencia que el sujeto puede tomar de sí mismo. En realidad, detalla Sebag, la relación es doble: interioridad de la ideología con lo real; exterioridad de lo real con la esfera de las ideologías. De este modo, la conciencia no es nada más que la conciencia del ser real. La crítica de la metafísica, de la religión, del mundo reificado, de la política, que Marx realiza, se apoya en esta "deducción" del plano simbólico a partir de lo que no es él. Rossi Landi, hablando de lo mismo, repara en el hecho de que en *La ideología alemana* pueden leerse páginas de increíble actualidad sobre cómo un problema lingüístico puede ocupar el lugar de un problema real, sobre las técnicas mistificadoras usadas por los ideólogos burgueses y, finalmente, sobre la manera de combatir tales mistificaciones. Coincide con Schaff en la sorpresa y desconcierto respecto del olvido y/o descuido de que han sido objeto estos análisis de parte de filósofos del lenguaje y de estudiosos de la comunicación social, y agrega a esto las referencias señaladas por Marx en *El Capital* (sobre todo cuando analiza la mercadería) y algunas intuiciones deslumbrantes sobre la relación entre producción económica y producción lingüística que afloran en algunas partes de los *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* de 1857-1858.

Retomando a Sebag, este autor sustenta que la "deducción" del plano simbólico de lo que no es él, realizada por Marx, no parece tener sentido para la investigación histórica común porque lo real viene siempre dado a los individuos y grupos sociales como articulado lingüísticamente,

articulación que define el campo en el interior del cual todo adquiere sentido para el hombre. Evidentemente, a la ciencia histórica corresponde la *praxis* propia de los individuos y de los grupos restituidos en toda la riqueza de sus determinaciones; pero, inversamente, los sistemas que tal *praxis* modela a todos los niveles pueden ser considerados como otros tantos productos de la inteligencia humana que estructura en todo momento un supuesto extraordinariamente diversificado (que Rossi Landi denominará materiales).

Está claro que para Marx el pensamiento es ante todo pensamiento de la vida real y esta vida es ante todo vida material. Sebag, luego de corroborar esto, entiende que, en estos párrafos de *La ideología alemana*, el empleo del término "lenguaje" es significativo puesto que recubre todo un conjunto de formas de una realidad (religión, metafísica, etc.) que aparece como conjunto de sistemas intelectuales que, en principio, son ideologías que el hombre construye y que expresan conflictos reales que toman cuerpo en el plano socioeconómico. El pensamiento no puede comprenderse sino en su relación con los diferentes grupos sociales que lo engendran, desarrollándolo, utilizándolo con vistas a determinados fines que nos serán revelados por el análisis de la producción y de la reproducción de la existencia material de las sociedades.

IV

Entiende Sebag que el valor filosófico esencial de estas afirmaciones reside: a) en la fundamental distinción entre realidad social y representaciones forjadas a su respecto por los individuos y grupos sociales; b) en el hecho de haber bajado los diferentes lenguajes de su cielo inteligible para pensar su producción y su funcionamiento a nivel colectivo, para comprenderlos como producciones materiales del hombre. El mismo Marx es consciente de esto en otros pasajes de *La ideología alemana*: a) en aquel en que, irónicamente, alude al espíritu que se crea a sí mismo de la nada (o de la nada que se convierte en espíritu) (pp. 167-168); b) en aquel en que afirma que uno de los problemas más difíciles para los filósofos es descender del mundo del pensamiento al mundo real y que la realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje. Dice aquí que los filósofos que han proclamado la independencia del pensamiento han debido proclamar también la del lenguaje. Adelantándose a la filosofía analítica, descubre aquí el secreto del lenguaje filosófico: los pensamientos encierran, como palabras, un contenido propio. "El problema de descender del mundo de los pensamientos al mundo real

se convierte así en el problema de descender del lenguaje a la vida (...) la sustantivación de los pensamientos y de las ideas es una consecuencia de la sustantivación de las condiciones y las relaciones personales de los individuos (...) hemos visto, asimismo, que el hecho de que los ideólogos y los filósofos se ocupen sistemáticamente y de un modo exclusivo de estos pensamientos es una consecuencia de la división del trabajo, y la filosofía alemana, concretamente, una consecuencia de las condiciones pequeño-burguesas de la vida de Alemania. Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente, del que aquel se abstrae, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos un reino aparte, sino que son, sencillamente, expresiones de la vida real". Parece estar escuchando a un filósofo del lenguaje de Oxford. Se trata de Marx en *La ideología alemana* (pp. 534-535); c) en el pasaje en que, refiriéndose a Feuerbach, entiende que todo el problema de pasar del pensamiento a la realidad y, por tanto, del lenguaje a la vida sólo existe en la ilusión filosófica, es decir, sólo tiene razón de ser para la conciencia filosófica que, naturalmente, no puede ver claro acerca de su naturaleza y del origen de su divorcio aparente de la vida.

No obstante, y a pesar de que estas proposiciones de Marx han sido integradas por distintas disciplinas científicas, afirma Sebag que están lejos de agotar el problema planteado por la naturaleza y la función de los sistemas intelectuales; y esto no sólo porque la concepción de Marx es muy estrecha (no es lingüista), sino porque también la oposición entre realidad e ideología es interior a una cierta escala de la actividad científica, siendo lo real, en un cierto modo, tan "conceptual" como lo que tradicionalmente designamos con este término.

V

Continuemos con las premisas de la existencia humana en *La ideología alemana*. "No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (p. 26). Para "hacer historia" los hombres deben hallarse en condiciones de poder vivir; por consiguiente, necesitan comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas otras cosas. El primer hecho histórico es la producción de los medios para satisfacer estas necesidades, es decir, la producción de la vida material. Este hecho es el mismo desde hace miles de años hasta hoy. Debe cumplirse en todo momento.

Se eslabona la cadena de las necesidades. La satisfacción de este primer "paquete" de necesidades, la acción misma de satisfacerlo y la adquisición de los instrumentos requeridos conduce a nuevas necesidades. Esto permite que, de antemano, se manifieste una conexión materialista de los hombres entre sí, conexión que "es tan vieja como los hombres mismos", que adopta nuevas formas y que, por lo tanto, ofrece una "historia". Sólo después de considerar las relaciones históricas originarias nos percatamos de que el hombre también tiene "conciencia", pero no "conciencia pura *a priori*". La materia que "preña" al espíritu se manifiesta bajo la forma del lenguaje, que es "tan viejo como la conciencia": "el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres" (p. 31).

Este pasaje ha inspirado tesis y ha articulado polémicas de todo tipo. Rossi Landi lee aquí un ataque a cualquier presunción de lengua privada y, en concreto, a la trinidad hegeliana conciencia-lenguaje-pensamiento ("Por un uso marxista de Wittgenstein", p. 132 de *El lenguaje como trabajo y como mercado*). Señalaba Hegel (al estudiar a Adam Smith) que la actividad que satisface a la necesidad de manera inmediata es pre-humana y que para que el hombre se forme es necesario que se rompa la immediatez: que entre necesidad y satisfacción se introduzca el trabajo. Es solamente con el trabajo que surge en el hombre algo universal. Desde la óptica marxista se habla radicalmente de trabajo y no de actividad. Rossi Landi conduce esto al plano del lenguaje: las palabras y los mensajes son productos, constituyen la realidad social concreta de la que debemos partir. Entre cualquier producto o resultado humano en cuanto ausente, y el mismo producto o resultado en cuanto presente, hay una diferencia que puede explicarse sólo en términos del trabajo realizado por los hombres para conseguirlo. Mera actividad será la actividad sónica de los animales o los eventos hipohistóricos como la digestión o la respiración. Marx y Engels sustentan que el lenguaje, como la conciencia, surge de una carencia, de una necesidad de relaciones con otros hombres. Cuando se habla de la necesidad de relaciones de un hombre con otros hombres, no quiere decirse que todos esos hombres estén ya formados. Estos se forman precisamente en el proceso de institución de aquellas relaciones. Cuando decimos que el hombre tiene, entre otras necesidades, también la de expresarse y comunicarse, describimos de hecho una noción referida a una situación presente o, por lo menos, ya evolucionada, en la cual los hombres ya existen con

esa medida de realización que la evolución ha permitido. Si hacemos remontar la necesidad hacia el pasado, terminamos por hallar una zona donde las expresiones mismas adquieren un carácter dialéctico especial (prolexis lógica). Superada la fase de las primeras formas animalescas e instintivas de apropiación inmediata de objetos existentes en la naturaleza, solamente el trabajo humano puede satisfacer una necesidad humana: un complejo trabajo como el lingüístico puede satisfacer la compleja necesidad humana de expresarse y comunicarse. La complejidad del trabajo está determinada por la complejidad de la necesidad. El lenguaje, y las lenguas tomadas como sus productos (facultad natural vs. producto social), se forman en la dialéctica de la satisfacción de las necesidades, o sea dentro del proceso de institución de relaciones de trabajo y de producción. También el lenguaje es trabajo humano y las lenguas su necesaria objetivación histórica.

El trabajo lingüístico corresponde al lenguaje (se opone al habla porque es algo colectivo antes que individual, y a la lengua porque es trabajo antes que producto). Las tesis burguesas, al hacer del lenguaje la mera unidad de lengua más habla, obstruye el estudio fundamental de las técnicas colectivas y comunitarias del lenguaje. La lectura marxista de Rossi Landi propone sustituir a la división bipartita (lengua/habla) por una división tripartita: el trabajo lingüístico (colectivo) produce la lengua (colectiva) sobre la cual y con la cual se ejercita el habla "de los individuos", cuyos productos afluyen en el mismo depósito colectivo del que se habían sacado materiales e instrumentos. Es sólo secundariamente al hecho de responder a las necesidades de la comunidad que el lenguaje responde a las necesidades del individuo. La lengua genera así una alienación de segundo grado en la medida en la que el individuo renuncia a elaborar su propia artificialidad para someterse al contrato de la artificialidad social.

Digamos que el hombre, ente que se hace a sí mismo animal productor de instrumentos y de palabras (de utensilios y de enunciados), se ha hecho y continúa haciéndose, produciendo unos y otras y sirviéndose de los mismos. Para instituir relaciones de trabajo y de producción, el hombre también debía hablar, comunicarse: ello ocurrió en el curso mismo de esa institución, de manera inextricablemente unida y solidaria puesto que el hombre no se habría puesto a hablar sin instituir esas relaciones. La producción de signos es una institución de relaciones de trabajo y de producción de igual manera en que estas relaciones son signos. La lengua es producto social e instrumento. La palabra es el objeto que puede volver a ser usado una y otra vez.

El hombre se caracteriza por su trabajo. También el lenguaje es trabajo humano ya que sus productos no existen en la naturaleza. Uno de los factores fundamentales de la constitución de la vida social en el ámbito de la división del trabajo es la producción de utensilios y artefactos; el otro, la producción de enunciados. Producción no lingüística y producción lingüística son homólogas, se desarrollan según modalidades y grados de complejidad paralelos, susceptibles de explicaciones unitarias. He aquí la tesis central de Rossi Landi, el bastidor sobre el que se tejerá un audaz e imaginativo proceso de homologación relativa.

Si bien el uso del lenguaje se presenta como algo natural, pareciendo a primera vista que el hombre habla como el pájaro vuela y como nada el pez, la naturalidad del habla es un hecho social y es el fruto de un ejercicio bastante largo del individuo y de una tradición larga del vivir social; se trata de una seudonaturalidad social. Es fundada la apreciación oxoniense de la *nursery* como escuela del lenguaje; pero resulta también que buena parte de esas búsquedas atañen al uso de instrumentos ya producidos... El estudio de las llamadas "operaciones mentales" que regirían el lenguaje suele presentarse como el estudio de una introyección individualista que sustituiría lo social. Tal introyección implica la tesis absurda (residuo idealista) de que el individuo, por el solo hecho de haber aprendido a servirse de una lengua, ha aprendido la producción lingüística; y como ahora no la sabe, deberá pues haberla olvidado. Sería posible llevarlo de nuevo al "conocimiento" de lo que hace cuando habla. En realidad, ese conocimiento por cuenta propia no existe, se alcanza solamente como consecuencia de un trabajo específico. Con la incorporación del uso normal del lenguaje en nuevos procesos de trabajo lingüístico (en calidad de objetos de trabajo y de medios de producción), las palabras pierden el carácter de productos y funcionan ya solamente como factores del trabajo viviente. El hablante común trata la palabra solamente como medio con el cual habla y como objeto que elabora hablando. Para comprobar que una palabra es equívoca o no funciona debo haber aprendido a usarla; de idéntica manera, para comprobar que un cuchillo no corta debo haber aprendido a usarlo. Pero en ningún caso debo (es indiferente que pueda o no) haber aprendido a producir los objetos que estoy usando. Aprender a hablar significa aprender a usar palabras, no a hacerlas (o producirlas). Sebag dirá que la subjetividad en su movimiento es incomprensible sin referencia a una ordenación significativa que es encontrada y no engendrada.

De estas consideraciones se desprende el concepto de capital lingüístico constante: una lengua es un conjunto institucionalizado de productos de

un precedente trabajo lingüístico. Con sus componentes, combinaciones y reglas, la lengua nos proporciona materiales e instrumentos, en el sentido técnico de productos de trabajo precedente sobre los cuales y con los cuales se trabaja respectivamente. Con materiales e instrumentos construimos mensajes que nos sirven para expresarnos y comunicarnos (la mayor parte de los lingüistas ve la palabra como instrumento y su significado como un uso posible). Considerar la lengua como instrumento significa afirmar su carácter de producto de un trabajo precedente. Pero considerarla solamente como instrumento nos lleva a contraponerla a alguna otra cosa como material (ejemplo: la experiencia), como objeto sobre el cual se ejercen nuevas elaboraciones (lo cual, entre otras cosas, contribuye a explicar su infinita "elaborabilidad"). Por último, con dinero se compran y venden todas las otras mercaderías. El que habla puede dirigirse a cualquiera, puede decir cualquier cosa: un poco como el que tiene dinero en el bolsillo puede entrar a una tienda y comprar algo. El patrimonio de la lengua está presente de manera universal y necesaria dentro de toda comunidad lingüística dada (es "circulante"). No todos pueden servirse de él; también es cierto que a nadie puede sustraérsele. El dinero lingüístico es el equivalente general de todas las comunicaciones posibles en el sentido en que las regula a todas, poniendo límite a cada una de ellas. La institucionalización de las palabras es la posibilidad social de mantenerlas aparte. De conservarlas separadamente de su significado vivo, independientemente del uso que pueda hacerse de ellas. La comunicación como intercambio lingüístico inmediato y directo es interrumpida por estas reservas de palabras: socialmente, la circulación lingüística es interrumpida por el que "posee" estas palabras. El provecho está limitado al que posee las fuentes y los medios de comunicación; o sea, el control de códigos y canales; mientras que el trabajador lingüístico, o sea el hablante común, continúa produciendo para el consumo. En fin, una especie de capitalismo lingüístico correspondiente a la producción volcada en provecho privado (o de grupo). En consecuencia: el dinero lingüístico es ese aspecto de la lengua que permite comunicarnos con cualquiera, incluso fuera de las necesidades que se forman en el ámbito de la división del trabajo y que además promueve este tipo de comunicación. Esto permite el desarrollo de un número indeterminado de necesidades lingüísticas cada vez más complicadas y en gran parte artificiosas.

El capital lingüístico constante (en sus tres modalidades: material, instrumento y dinero) es algo muerto si no se le añade un capital lingüístico variable constituido por la fuerza operativa lingüística suministrada

por los hombres que hablan y entienden esa lengua en la que se expresan y comunican. El añadido de capital variable al capital constante se capta con claridad, por ejemplo, si se considera qué hace un lingüista cuando llega a interpretar una lengua muerta: es como el que entra a una fábrica abandonada y vuelve a poner en marcha las máquinas cuyo funcionamiento ha comprendido.

Los capitales constante y variable reunidos constituyen el capital lingüístico total por medio del cual se produce la comunicación (que es producción, circulación y consumo de mensajes en el ámbito de una comunidad lingüística histórica). El ser humano se constituye como tal en la interrelación social (que no puede no realizarse en un proceso de comunicación que hace posible el intercambio de experiencias adquiridas en el trabajo colectivo, evitando así la duplicación de esfuerzos y enriqueciendo las posibilidades de desarrollo social). El hombre es verdadero hombre porque vive en sociedad y la sociedad se organiza en torno al trabajo, necesario para la producción de bienes en torno a la subsistencia. A este respecto son paradigmáticas, a pesar de su rudimentario darwinismo, las apreciaciones de Engels en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*.

Un proceso de comunicación se desarrolla en la práctica del trabajo; en la fuerza del trabajo se halla inscrito un programa de acción que tiene forma de relato, y que es el resultado de lecturas anteriores del proceso de trabajo realizadas por los agentes sociales sobre la práctica del trabajo en sus congéneres de grupo. La organización de la siembra y la recolección de papas, por ejemplo, está socialmente programada en virtud de un aprendizaje apoyado en la "lectura" de dicha práctica sobre generaciones anteriores. Por tener forma de texto, este programa articula desde siempre la instancia económica con la instancia ideológica de la formación social. La comunicación atraviesa toda la formación social articulando el complejo conjunto de prácticas que la constituyen.

Retomando a Rossi Landi, es evidente que el término constante es relativamente constante si se lo compara con lo variable. Las lenguas cambian continuamente, tal como los capitales económicos (no lingüísticos). Cuando se habla de capital constante, por cierto que no se quiere afirmar una invariabilidad ontológica o siquiera naturalista, sino indicar una diferencia con el capital variable. Constancia y variación se captan muy bien al considerar la permanencia de la lengua (y de la alienación lingüística) de generación en generación. En otro contexto parcialmente vinculado con éste, Sebag habla de la estrecha imbricación de comunidad y diferencia; por eso, con el lenguaje se explicitan relaciones, se da

sentido, se plantean las identidades y alteridades de clase y por este hecho es el lugar donde se significan las luchas y las alianzas. La lucha de clases es también, y sobre todo, lucha de frases.

VI

La ideología burguesa privilegia el valor de cambio de los signos y oculta su valor de uso. Así, la institución comunicacional del capitalismo privilegia el momento de la circulación de los mensajes, mientras que, al mismo tiempo, reprime y olvida los procesos de producción que los hace posible y los efectos de consumo de dichos mensajes.

Por valor de uso de un signo entendemos el hecho de que sirve como medio de producción (Marx, *El Capital*, I-1, 3ii a. Buenos Aires: Ed. Cartago, 1965). Al igual que un producto es el medio de producción de otros productos, los signos forman los medios de producción de otros signos. Desconociendo el trabajo operativo de los signos, la ideología burguesa también nos ha acostumbrado a valorar los contenidos (el sentido), ocultando el hecho de que el sentido (o el contenido) no es más que un producto del trabajo de los signos reales, el resultado de la fábrica de un texto. La relación entre capital lingüístico constante y capital lingüístico variable, o sea, la estructura orgánica del capital lingüístico, lleva a considerar que una lengua primitiva constituye un capital constante de modesto valor que dejaba en cierta libertad a los hablantes. Con el crecimiento del capital constante, cualquier interrupción o defecto o modificación en el funcionamiento de las máquinas compromete un valor cada vez mayor. Cuanto más compleja y regulada es la estructura del capital constante, tanto más el hablante resulta atomizado, reducido a la condición de individuo que trabaja sin libertad dentro de una máquina inmensa. A este respecto, dice Marx en los *Grundrisse* que “la actividad del trabajador se limita a servir el trabajo de la máquina (...) es una actividad determinada y regulada en todas direcciones por el movimiento de la maquinaria” (...) “la acumulación del saber y del talento, de las fuerzas productivas generales del cerebro social respecto del trabajo, resulta así absorbida en el capital y se manifiesta por consiguiente como propiedad del *capital fixe*, en la medida en que éste entra en el proceso productivo como medio de producción propiamente dicho” (pp. 584-586 cit. por Rossi Landi 1970, p. 283). Se llega al extremo de considerar que la lengua es algo solamente natural: una fuerza a la cual no podemos oponernos, una condición necesaria. A este respecto, los valores lingüísticos de intercambio se representan a sí mismos como valores lin-

güísticos de uso. La resignación del trabajador es completa porque no se siente siquiera como tal.

La comunicación se presenta, pues, como un proceso de circulación entre los agentes de la formación social. Lo que pone en circulación es un valor: el "sentido". Cuando el sentido sirve equitativamente a los agentes, la comunicación se apoya en un proceso de denominación de objetos y de acciones. Esta denominación se intercambia directamente (especie de trueque ideológico). Cuando, en cambio, una casta de especialistas (escribas, clérigos, intelectuales) se apropia de los medios de producción de textos, el sentido sirve al grupo de agentes propietarios que lo impone al resto de agentes (que devienen pacientes). Es cuando el sentido comienza a circular como "cosa en sí", desgajado de su proceso de producción. Momento histórico en que se instala el aparato logocéntrico en la cúspide de la instancia ideológica: la ciudad-Estado ateniense se erige como unidad superior de racionalidad. El logos es su modelo, la retórica su instrumento. La retórica es el síntoma de una sociedad que algo tiene que ocultar. Los textos gnoseológicos producidos por la retórica recubren con metáforas los vacíos de conocimiento de la realidad social (la ausencia de conocimiento científico) y ocultan con sofismas justificatorios las verdaderas relaciones sociales de producción (hombres libres/ esclavos). Ya con el desarrollo del capitalismo, el sentido circula como mercancía. Una comunidad lingüística se presenta como un inmenso mercado donde los enunciados equivalen a mercaderías. Podemos preguntarnos cuáles son las regularidades que rigen la producción de enunciados, esto es, cuáles son los valores según los cuales los enunciados son intercambiados y consumados. En estos términos, el valor de uso es la capacidad del producto para satisfacer necesidades. El valor de cambio es el que hace de los productos mercaderías. Marx advirtió la forma fenoménica del valor de cambio: éste emerge cuando dos o más tipos de productos entran en una determinada relación. La operación equivocada que Marx reprocha a Wagner consiste en el hecho de partir del valor y subdividirlo en valor de uso y valor de intercambio: como si el ente valor existiera por cuenta propia y pudiésemos captarlo en cuanto tal. La operación correcta consiste en el hecho de hallar dentro de la mercadería la oposición entre valor de uso (utilidad) y valor (posición en un sistema); el valor de intercambio es una forma fenoménica del segundo (*El lenguaje como trabajo y como mercado*, pp. 42-43). Por eso hay que tener cuidado: no es el valor el que deriva del intercambio; es el intercambio el que se hace según el valor. El valor deriva del hecho de que los productos son precisamente

productos, en última instancia, del trabajo humano suministrado para hacer-existir esos productos (y que se ha “cristalizado” en los mismos).

Ahora bien, Rossi Landi (op. cit., p. 35) se percata de que no es lo mismo tener un valor que tener un significado. En otros términos: la totalidad de lo que es valor lingüístico se divide en partes que no corresponden ni concuerdan con las partes en las que se divide la totalidad de lo significado. A este respecto, Reznikov indica que ofrece gran interés la alusión de Marx a la conexión entre las palabras “valor” y “significado”. Esta conexión no justifica, como afirma el mismo Marx, que se parta de un análisis etimológico de las palabras para llegar a vulgares deducciones acerca de las relaciones económicas designadas actualmente con palabras. No obstante, esta conexión sirve para determinar ciertas analogías. Del mismo modo que el valor, que parece una propiedad natural de las cosas, demuestra ser, en definitiva, una mera relación económico-social entre individuos, que se realiza en la producción e intercambio de mercancías, así el significado, que parece una propiedad natural de los signos lingüísticos, en definitiva demuestra ser una relación intelectual y social entre los hombres, que se realiza a través de los signos lingüísticos, relación de tal tipo que a través de ella se manifiesta la reflexión de la realidad. Del mismo modo que el intercambio de mercancías se efectúa de acuerdo con su valor y no de acuerdo con sus propiedades naturales (aunque estas propiedades hagan posible la satisfacción de determinadas exigencias, condición necesaria para los fines de la producción e intercambio de mercancías), así también el intercambio lingüístico tiene lugar de acuerdo con el significado de los signos y no con su forma externa (a pesar de que ésta constituye la condición necesaria para la realización del pensamiento en el proceso comunicativo). Aunque no debemos olvidar que esta analogía está fundamentalmente limitada por diferencias de principios.

Entonces puede decirse que el significado del signo lingüístico constituye su valor “cognoscitivo-comunicativo”, su capacidad de servir de reflejo de la realidad, reflejo materialmente fijado en la conciencia de los individuos que se comunican entre sí. Sólo en el proceso de la comunicación social, como medios de comprensión recíproca, los signos lingüísticos adquieren significados y funcionan como vehículos de estos últimos.

La filosofía marxista caracteriza todas las funciones de los signos lingüísticos y principalmente su papel comunicativo, sin el que no se puede comprender, en definitiva, el signo en base a la determinación de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad objetiva. Kornfort

escribe acertadamente que "los signos y las combinaciones de signos tienen significado sólo en la medida en que son utilizados por determinados grupos de individuos con una finalidad de relación: lo que los signos designan y cómo lo designan está condicionado por el contexto de su utilización y por los fines a que su uso está destinado (M. Kornfort: *En defensa de la filosofía*. Moscú, 1951, p. 133). También Schaff subraya el carácter comunicativo de los sistemas sýgnicos cuando afirma que el significado no puede entenderse prescindiendo de las relaciones sociales de los individuos comunicantes, en el proceso de una determinada actividad productiva, mediante signos lingüísticos y otros signos. Sólo dentro del marco del proceso humano de comprensión recíproca, determinados fenómenos físicos se convierten en medios de comprensión espiritual, vehículos de significados, signos (Adam Schaff. *Introducción a la semántica*. México: FCE, 1966).

Reznikov también entiende que los signos expresan significados. Este es un aspecto de un modelo triádico. Además el significado refleja el objeto (aquí residen los fundamentos de las tesis marxistas contra los convencionalismos de toda índole: en el lenguaje se refleja la realidad) y, por consiguiente, el signo designa al objeto. Esta conexión del signo con el objeto designado constituye una relación compleja. Tratándose de signos utilizados por los hombres no podremos comprenderlos si los abstraemos de las condiciones sociales. En última instancia, en estas relaciones hallamos la clave para comprender la representación sýgnica. Su aspecto subjetivo depende del objetivo. Dice Marx que "el único lenguaje comprensible que hablamos entre nosotros es el que nuestros objetos hablan entre sí (...) el lenguaje alienado de los valores objetivos nos parece una justificada dignidad humana que tiene confianza en sí misma, que se reconoce a sí misma" (Marx, Engels: "Apuntes sobre James Mill". En: *Obras fundamentales. Escritos de juventud*. FCE. México, 1982, p. 536).

Las relaciones sýgnicas son, pues, relaciones sociales. En opinión de Reznikov puede ser útil para la comprensión de este problema el profundo análisis de la representación sýgnica hecho por Marx a propósito de la relación dinero-mercancía (trabajo continuo rastreable desde los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 hasta *El Capital*). Este análisis, que no detallaremos aquí pero que deja ver en las tesis de Marx el desarrollo de toda una semiología económica, ofrece un extraordinario interés desde un punto de vista metodológico. En las conclusiones de una revisión de este análisis, Reznikov precisa dicho interés entendiendo que, si bien es cierto que las mercancías susceptibles de cambio se miden a través de

los signos del dinero, sin embargo, no son estos signos los que hacen mensurables las mercancías, sino lo que éstas representan, el valor del trabajo abstracto objetivado (socialmente necesario para la producción). De esta forma, el valor común inherente a las mercancías es representado por los signos del dinero, pero no es creado por ellos, que sólo son un medio para fijar y expresar la generalidad objetiva de los objetos y de los fenómenos, y no un instrumento para crear y formar lo genérico.

Para Reznikov, este profundo pensamiento de Marx se refiere no sólo a una comunicación material (el intercambio de las mercancías cuyo valor está designado, simbolizado, por el dinero), sino también, en cierta medida, a una comunicación espiritual.

Todo tipo de comunicación social puede desarrollarse únicamente de una forma generalizada, que tenga un significado unívoco para quien participe en ella. Pero los signos son necesarios para fijar los contenidos generalizados. Aunque los pensamientos expresados en el proceso comunicativo, como reflejos generalizados, se conecten uno con otro a través de los signos lingüísticos, no son los signos los que generalizan los pensamientos, sino el hecho de que estos últimos son reflejos de una generalidad objetiva y efectiva de cosas y fenómenos del mundo circundante. De esta forma, el carácter general inherente a los objetos de la realidad se refleja en los pensamientos fijados por signos, pero no son estos últimos los que lo crean. El signo, en cualquier caso, se manifiesta como forma material de expresión refleja (ideal) del objeto designado.

En oposición a la concepción idealista, la doctrina materialista refleja sobre todo la existencia objetiva de la comunicación, realizada, fijada, designada, en signos especiales. El fundamento de la generalización e idealización halla sus raíces en las relaciones típicas que se desarrollan objetivamente en la vida social.

Hasta aquí este modesto e insuficiente inventario. Aun cuando mi capacidad de síntesis ha fallado, muchos temas quedan en el tintero. La riqueza del referente, su significación social, justifican estas imperfecciones.

Bibliografía

- Engels, Federico "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre". En: *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1969.
- Kornfort, M. *En defensa de la filosofía*. Moscú, 1951.
- Marx, Carlos *Introducción general a la crítica de la Economía Política*. 1857. Lima: Fondo de Cultura Popular, 1972. También la edición de Córdoba, Argentina: Ediciones Pasado y Presente, 1968. (Prólogo "Marxismo y ciencias humanas" de Cesare Luporini).
- . *El Capital*. Buenos Aires: Cartago, 1965.
- Marx, C.; Engels, F. *La ideología alemana*. Montevideo-Barcelona: Pueblos Unidos. Grijalbo, 1974.
- . *Obras Fundamentales, Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Reznikov L.O. *Semiótica y teoría del conocimiento*. Madrid: Alberto Corazón, 1970.
- Rossi Landi, Ferruccio *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.
- . *Semiótica y estética*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1976.
- Schaff, Adam *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*. Barcelona: Ariel, 1973.
- . *Introducción a la semántica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Sebag, Lucien *Marxismo y estructuralismo*. México: Siglo XXI, 1969.

La interpretación de la escritura (un aspecto de la cuestión)

1. La posición de Derrida

1.1. Lineamientos generales

Es consenso que la escritura, en la interpretación hecha por Derrida, ha sido objeto de una renovación fundamental y un cambio de nivel. Dicha hermenéutica permitió describir y criticar el movimiento del lenguaje desde su origen. Veamos sus rasgos más relevantes.

Es preciso observar que en Occidente, bajo el dominio de la escritura fonética, se ha privilegiado el lenguaje hablado como si constituyera el lenguaje por excelencia: con respecto a él, el lenguaje escrito apenas sería una imagen reiterada, una reproducción auxiliar o un instrumento cómodo (significante de significante). En el habla estaría, pues, la verdad, la "naturaleza" y el origen de la lengua, y en la escritura se tendría tan sólo a un vástago bastardo, un suplemento artificial, un derivado hasta cierto punto innecesario. Hay en esto un juicio de valor y una estructuración implícita que puede discernirse constantemente en nuestra tradición definida como fonocéntrica.

Sin embargo, en la interpretación derridiana, se muestra cómo la escritura ha ido dejando de remitir a la película exterior, al doble inconsistente de un significante mayor, al mero significante del significante entendido como duplicación accidental y secundariedad caduca. Sucede que la secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta

desde siempre a todo significado en general. Desde el saque. No hay significado que escape al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. Justamente, el advenimiento de la escritura es el advenimiento de dicho juego. En la actualidad, el juego va hacia sí mismo. Borra el límite desde el cual ciertas disciplinas creyeron poder ordenar la circulación de los signos. Arrastra consigo todos los significados tranquilizadores, reduce las fortalezas y refugios que fuera-de-juego vigilaban el campo del lenguaje. Este desbordamiento/borradura, en rigor, conduce a destruir el concepto de "signo" y toda su lógica.

El concepto occidental de lenguaje unido, en general, a la producción fonemática o glosemática, a la lengua, a la voz, al oído, al sonido y al aliento, en suma, a la palabra parece mostrarse ahora como la apariencia o el disfraz de una escritura primera (no se trata de una prioridad cronológica, debate tipo huevo-gallina al que se abocaron Marx y Stalin). Esta primeridad hace referencia a una escritura fundamental respecto de aquella que, antes del desbordamiento, pasaba por ser el simple "suplemento del habla". La nueva interpretación conduce a un dilema: o bien la escritura nunca fue un simple "suplemento", o bien es urgente construir una nueva lógica del "suplemento".

1.2. Pars Destruens

Partamos de reconocer que el privilegio de la *phoné* no depende de una elección evitable. Responde, más bien, a un momento de la economía (de la "vida", de la "historia" o del "ser-en-relación-consigo"). El sistema del "oírse-hablar" a través de la sustancia fónica —que se ofrece como significante no-exterior, no-mundano, no-empírico— debió dominar toda una época de la historia del mundo, incluso ha debido producir la idea de mundo, de origen del mundo mediante la diferencia mundano/no-mundano, afuera/adentro, no-idealidad/idealidad, no-universal/universal, empírico/trascendental, etc. Este dominio, con un éxito precario y desigual, habría tendido, como hacia su *telos*, a confinar la escritura a una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena y plenamente presente. Técnica al servicio del lenguaje, portavoz, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación.

Todas las determinaciones metafísicas u ontoteológicas de la verdad, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del *logos*. En este *logos* el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue roto. La esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en

el “pensamiento” como *logos* tiene relación con el “sentido”, lo produce, lo recibe, lo dice, lo “recoge”. Heráclito en el fragmento 50 (DK): “No me habéis escuchado a mí sino al *logos*, entonces es sabio convenir en que uno es todo”. Más analítico, Aristóteles, en *Perihermeneia* 1, 16a, 3, afirma que “los sonidos emitidos por la voz (τα ἐκ τῆς φωνῆς) son los símbolos de los estados del alma (παρονοματίζονται τῶν ψυχῶν), y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz”. La voz, entonces, es la productora de los primeros símbolos. Tiene una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma. Productora del primer significante, que no es uno entre otros: se trata nada más y nada menos de aquel que significa el “estado de alma” (que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural). Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o la significación natural; entre el alma y el *logos* una relación de simbolización convencional. Esta convención primera, que se vincularía inmediatamente con el orden de la significación natural y universal, se produciría como lenguaje hablado. El lenguaje escrito sólo fijaría convenciones que ligan entre sí otras convenciones previas:

“Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras habladas tampoco son las mismas, mientras que los estados del alma de los que esas expresiones son inmediatamente los signos son idénticos en todos, así como son idénticas las cosas de las cuales dichos estados son imágenes”.

Las afecciones del alma, expresando naturalmente las cosas, constituyen una especie de lenguaje universal que puede borrarse a sí mismo. Etapa de la transparencia que, incluso a veces, Aristóteles puede omitir en la medida en que si los estados del alma se comportan como las cosas pueden ser inmediatamente sustituidos por éstas, mientras que el nombre no puede sustituirse sin más por la cosa.

La voz es, siempre, la más próxima al significado, bien sea que lo determine como sentido (pensado o vivido) o como cosa. A partir de esto, la teología escolástica va a determinar la *res* como cosa creada a partir de su *eidos*, de su sentido pensado en el *logos* o entendimiento infinito de Dios. Ante esta situación, el significante escrito sería siempre derivado, técnico, representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación está en el origen de la noción de “significante”. La noción de signo permanece en la descendencia de un logocentrismo

que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser (en el *De Anima*, el ser animal se define por la voz); de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido (como lo plantea Hegel en su *Estética*). Por intermedio de la fonía, el sujeto, merced al oírse-hablar, se afecta a sí mismo y se vincula consigo en el elemento de la idealidad.

El fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las subdeterminaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia [*ousia*], presencia temporal como punta [*stigma*] del ahora o del instante [*nun*], presencia en sí del *cogito*, conciencia, subjetividad, copresencia del otro y de sí mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia.

Así, pues, la época del *logos* rebaja la escritura, pensada como mediación de mediación y caída en la exterioridad del sentido. La diferencia entre significado y significante, al pertenecer de manera profunda e implícita a la totalidad de esta extensa época que abarca la historia de la metafísica, está marcada por la distinción entre lo sensible y lo inteligible (aceptada en general como algo sobreentendido por lingüistas y semiólogos). No se pueden mantener estas diferencias y distinciones sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, las referencias a un significado que pudo "tener lugar", en su inteligibilidad pura unida a un *logos* absoluto, antes de la expulsión hacia la exterioridad del aquí-abajo-sensible.

Al interior de esta época, la lectura y la escritura, la producción e interpretación de los signos, el texto en general, como tejido de signos, se dejan confinar en la secundariedad. Los precede una verdad o un sentido ya constituidos por y en el elemento del *logos*.

En la teología medieval ese *logos* absoluto era una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece volteada hacia el verbo, hacia Dios. Incluso cuando la cosa, el "referente", no está inmediatamente en relación con el *logos* de un dios creador donde ha comenzado por ser un sentido pensado-hablado, el significado sí tiene una relación inmediata con el *logos* en general (finito o infinito) y mediata con el significante, vale decir con la exterioridad de la escritura. El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La

época del signo es esencialmente teológica. Cabe decir que no se trata de rechazar sin más esta noción, sino de poner en evidencia la solidaridad temática e histórica de conceptos en la que se entrama. Efectivamente, sin ella no se podría conmover su herencia, metafísicamente es una noción ejemplar: trabajo de agonía de una tradición que pretendía sustraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser, etc., al movimiento de la significación.

La irrupción de mediaciones metafóricas en la relación constitutiva del signo ha producido la ilusión de desvanecimiento del fonologismo: la escritura de la verdad en el alma, opuesta por el "Fedro" (278a) a la mala escritura (a la escritura en el sentido "propio" y corriente, a la escritura "sensible", "en el espacio"), el libro de la naturaleza y la escritura natural, eterna y universal de Dios, en la edad media en particular; todo lo que funciona como metáfora en dichos discursos confirma el privilegio del *logos*, de la verdad significada, dignificada. La escritura natural y universal, la escritura inteligible e intemporal es denominada mediante una metáfora. La sensible, finita, etc., es designada como escritura en un sentido "propio", degradada, pensada del lado de la cultura, de la técnica y del artificio: procedimiento humano, astucia de un ser encarnado por accidente o de una criatura finita. Señala Derrida que sería necesario escribir una historia de esta metáfora que opone siempre la escritura divina o natural a la inscripción humana, laboriosa, finita, artificiosa:

"Si todos los mares fueran de tinta y todos los estanques estuvieran sembrados de cálamos, si el cielo y la tierra fueran pergaminos y todos los seres humanos ejercieran el arte de escribir, no agotarían la Torá que yo enseño; en su canto, la Torá no resultaría disminuida en más de lo que puede sustraer al mar la punta del pincel" (rabino Eliezer, citado por E. Levinas en *Difficile liberté*, p. 44).

"La naturaleza está escrita en lenguaje matemático" (Galileo).

"...para leer el gran libro del mundo..." (Descartes).

"Y este libro que es la naturaleza contiene un inmenso e inexplicable enigma, más que cualquier otro discurso o razonamiento inteligible" (personaje Cleante, representando a la religión natural en los *Diálogos* de Hume).

Y luego, en la misma línea, Bonnet, von Shubert, Jaspers apelan a esta metáfora. Si bien no deben descuidarse las profundas diferencias en

su uso, hay que comprender que el corte más decisivo se produce a partir de los grandes racionalismos del siglo XVII, al momento de constituirse, con la ciencia de la naturaleza, la determinación de la presencia absoluta como presencia consigo, como subjetividad.

Hay, entonces, una escritura buena y una mala. La buena y natural, inmediatamente unida a la voz y al aliento no es de naturaleza gramatológica, sino pneumatológica. Es hierática. Está próxima a la voz que se oye volviendo hacia sí: presencia plena y veraz del habla divina en nuestro sentimiento interior. El archihabla es una escritura porque es una ley natural. Mandamiento. Inscripción divina en el alma y, por ende, prescripción. Frente a ella, la perversa y artificiosa. La técnica. Exiliada en la exterioridad del cuerpo.

Tenemos así una escritura del adentro frente a una del afuera. Así como existe una voz del alma y otra del cuerpo, asimismo hay una escritura de la conciencia y otra escritura de las pasiones. El análisis crítico Rousseau "Profesión de fe del vicario Saboyano" –apoyado en Nietzsche y Heidegger– da pie a Derrida a confirmar la comprensión de la buena escritura pensada como una presencia eterna. Escritura comprendida en el interior de una totalidad. Envuelta en un libro. La idea del libro es la de una totalidad (finita o infinita) del significante a la que preexiste una totalidad del significado (que vigila su inscripción y sus signos, que, en su idealidad, es siempre anterior e independiente). Y he aquí una paradoja: la idea de libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la defensa enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística, contra la diferencia. Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria.

Retomemos el eje del planteamiento derridiano entendiendo que el privilegio del significante fónico sobre el gráfico sólo puede legitimarse a partir de la distinción entre lo que sería un interior donde reside el pensamiento y un exterior donde está situada la escritura. La palabra hablada es la expresión más "cercana" a la "conciencia". Sobre este esquema que, en cierto modo humilla a la escritura, se ha organizado el concepto de signo, con su cadena de oposiciones binarias: significado/ significante, inteligible/ sensible, contenido/ expresión. Él es, asimismo, el que gobierna nuestro concepto de verdad, "inseparable de la instancia

de una razón pensada en la descendencia del *logos*" (y en la cual nunca se ha roto el vínculo originario y esencial con la *phoné*). La metafísica de la escritura sólo puede ser fonética. Esa metafísica de la escritura fonética, caracterizada como logocentrismo, se erige evidentemente como *la* metafísica misma. Nuestro pensamiento, en su conjunto, queda atrapado en su estructura.

Ante esto, la lingüística, al querer legitimarse como *la* ciencia del lenguaje, busca un fundamento fonológico. La fonología le comunica su cientificidad, la apuntala en su rol de modelo epistemológico ante las ciencias humanas. La orientación deliberadamente fonológica de la lingüística (Troubetzkoy, Jakobson, Martinet) realiza el proyecto de Saussure. Éste ya había reconocido a la escritura una función limitada y derivada. "La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura" (CLG, p. 73). Retoma, pues, la definición tradicional de la escritura que ya en Platón y Aristóteles se concentraba en torno al modelo de la escritura fonética y del habla [Aristóteles: "Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz". Saussure: "Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero"]. Esta determinación derivada, representativa, refleja el modelo ideal de la escritura fonética (instrumento en cuyo ámbito se instauraron la *episteme* en general –ciencia y filosofía– y la lingüística en particular). A partir del *factum* de la escritura fonética Saussure:

1. Define el proyecto y el objeto de la lingüística general: "El objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística" (CLG, p. 72). La palabra (*vox*) es ya una unidad de sentido y sonido, de concepto y voz, de significado y significante [Martinet: Escritura: "pantalla de la palabra"].

2. Limita el estudio lingüístico "al sistema fonético, y muy especialmente al que hoy día está en uso y cuyo prototipo es el alfabeto griego" (CLG, p. 75).

3. Determina rigurosamente las fronteras del campo lingüístico presentándolo como un sistema reglado por una necesidad interna y, por ende, como una estructura cerrada. Si la escritura es sólo la "representación" (CLG, p. 71) de la lengua, hay derecho de excluirla de la interioridad del sistema, así como la imagen puede ser excluida sin perjuicio del sistema de la realidad. "La escritura es por sí misma extraña

al sistema interno de la lengua" (p. 71). "La escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido sino un disfraz" (p. 79). Exterioridad concedida al utensilio, al instrumento imperfecto e incluso peligroso.

4. Advierte (con acento moralista, de predicador) contra la amenaza de contaminación o perversión de la escritura que, debiendo ser sólo una "imagen", superficial y fáctica respecto de la lengua, "usurpa caprichosamente el papel principal" y "la relación natural queda invertida" (p. 74).

Como se ve, toda esta concepción, ligada a la práctica de la escritura fonético-alfabética, "delimita", "define", "determina", el trabajo de Saussure y él mismo lo reconoce y propugna. Sin duda, la escritura alfabética parece representar la palabra y al mismo tiempo eclipsarse ante ella. Derrida intenta mostrar que, en realidad, no hay escritura puramente fonética y que el fonologismo es menos la consecuencia de la práctica del alfabeto en una cultura, que la consecuencia de cierta representación, de cierta *experiencia* ética o axiológica de esta práctica. La escritura *debería* eclipsarse ante la plenitud de una palabra viva, perfectamente representada en la transparencia de su notación, inmediatamente presente en el sujeto que la habla y en el que recibe el sentido, el contenido, el valor.

1.3. *Pars Construens*

Ahora bien, si dejamos de limitarnos al modelo de la escritura fonética, que sólo privilegiamos por etnocentrismo, y extraemos las consecuencias del hecho de que no hay escritura puramente fonética (en razón del espaciamiento necesario de los signos, de la puntuación, de los intervalos, de las diferencias indispensables al funcionamiento de los grafemas, etc. —y este es un largo etcétera que remite a toda la tesis *De la gramatología*—), entonces toda la lógica fono o logocentrista parece problemática. Su campo de legitimidad parece estrecho y superficial. Esta delimitación es, sin embargo, necesaria para tener en cuenta, con alguna coherencia, el principio de diferencia tal y como Saussure y otros lo recuerdan. Este principio exige no sólo no privilegiar una substancia —por ejemplo, la substancia fónica, que se dice temporal— excluyendo otra —por ejemplo, la gráfica, que se dice espacial—, *sino considerar todo proceso de significación como un juego formal de diferencias. Es decir, de trazas (o buellas)*. Y es aquí donde la escritura fonética no sólo no agota los

recursos de la escrituralidad, sino que, lejos de ser la escritura un derivado, podría demostrarse que la posibilidad general de la escritura fundamenta la posibilidad de la lengua misma.

Hay una inconsecuencia en la lingüística saussuriana entre las tesis de la arbitrariedad del signo y la idea particular de una dependencia natural de la escritura. Derrida, rescatando la inmotivación, entiende que todo signo sería impensable sin una *institución durable*: es decir sin la instancia de la huella (*trace*), de la "marca" que se conserva en un "espacio de inscripción" y que "retiene" en el aquí-ahora las diferencias preinstituidas. La traza, mediante una "estructura de remisión" (*structure de renvoi*), hace aparecer la diferencia "como tal" (vemos así que la inmotivación del signo, al exigir la huella, es decir, *ya* la escritura, implica *a la vez* la espacialización, la temporalización y la relación con lo otro). Precisamente, la evidencia tranquilizadora que organiza a toda la tradición occidental es la que parte del presupuesto de que el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una huella, no está constituido en su sentido por su relación con una huella posible. Aparece así sutilmente desplazado ya que nunca es contemporáneo del orden del significante. La traza se opone, pues, a toda esta metafísica de la presencia y se constituye en plataforma para producir un nuevo concepto de escritura a la que se puede llamar *grama* o *différance* (diferimiento y diferencia). El juego de las diferencias diferidas supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté *presente* en sí mismo y no remita más que a sí mismo.

Si, como plantea Saussure a propósito del valor, "sobre lo único que puede basarse un fragmento de lengua es sobre su no coincidencia con el resto", si en la lengua no hay más que diferencias, entonces la estructura de la lengua en su totalidad sólo podrá ser la de un juego de *engendramiento por remisiones*, ya que cada término no tiene otra presencia que la huella de todos los demás con respecto a los cuales se ausenta: "la escritura es el juego en el lenguaje", ergo, la huella originaria. Síntesis mediante la cual la diferencia actúa para dar forma a cada elemento; y como esta forma es una marca, nos revela el lenguaje herido de *pasividad* por la escritura hasta en su origen mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que por su parte tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada elemento –fonema, grafema, encuadre– se constituya a partir de la traza que han dejado en

él otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento o deriva, este tejido, es el *texto* que sólo se produce en la transformación de otro texto.

No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazas de trazas. La grama es, por lo tanto, el concepto más general de la semiología —que se convierte de este modo en gramatología— y no sólo se ajusta al campo de la escritura en sentido estrecho y clásico, sino también al de la lingüística. El concepto de grama neutraliza de arranque la propensión fonologista del “signo”. Como *différance* es una estructura, un movimiento, que ya no se deja pensar a partir de la oposición presencia/ausencia. Es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de diferencias, del espaciamiento por el que los elementos se relacionan. Espaciamiento que es producción activa y pasiva de intervalos. De aquí, el devenir-espacio de la cadena hablada, que se ha dicho temporal y lineal; devenir-espacio posibilitado por una archiescritura que también hace posible toda correspondencia entre palabra y escritura, todo tránsito de la una a la otra.

Vemos entonces que la *différance*, remontando la gramatología al principio mismo de la lingüística, implica una reforma del concepto de escritura, una archiescritura (o *grama*) lógicamente anterior a todas las oposiciones, inclusive a las oposiciones tiempo/espacio y significado/significante, que justificaban la humillación de la grafía. Nada —ningún ente presente o in-diferente— precede, por lo tanto, a la *différance* y al espaciamiento. No hay sujeto agente o autor de la *différance* a quien ésta sobrevendría empíricamente. Subjetividad y objetividad son efectos de la *différance*. La a de la *différance* recuerda, pues, que el espaciamiento es temporalización, rodeo, dilación por la que la intuición, la percepción, la consumición, esto es, la relación con el presente, la referencia a una realidad presente, a un *ente*, están siempre *diferidas*. Diferidas en razón de que un elemento no funciona ni significa, no toma ni da “sentido” más que remitiendo a otro elemento pasado o por-venir, en una economía de las trazas. Este aspecto económico de la *différance*, al hacer intervenir un cierto cálculo —no consciente— en un campo de fuerzas, es inseparable del aspecto estrictamente semiótico. Confirma que el sujeto “consciente”, “parlante”, depende del sistema de las diferencias y del movimiento de la *différance*. Que el sujeto no está presente ni sobre todo presente a sí mismo con anterioridad a la *différance*. Que sólo se constituye dividiéndose, espaciándose, “temporalizándose”, difiriéndose. En el punto donde

interviene el concepto de *différance* (diferimiento), con la deriva que se le adjunta, todas las opciones conceptuales de la metafísica en tanto y en cuanto tienen por última referencia la presencia de un presente se convierten en no pertinentes.

Resumiendo, Derrida postula una escritura a partir de la cual queda excluido que: 1) *todo elemento de la lengua* pueda constituirse de otro modo que “a partir de la huella dejada en él por los demás”; 2) que en su producción exista otro origen que la huella. Es decir, “un no-origen”; 3) que su articulación tenga otro recurso que la exterioridad cuya cicatriz conserva desde siempre; 4) que las diferencias “caigan del cielo” o se inscriban en un sistema cerrado o en una estructura estática que una operación sintáctica o taxonómica podría agotar. (Siendo las diferencias efectos de transformaciones sistemáticas y reguladas, resultan incompatibles con el motivo estático, sincrónico, taxonómico, ahistórico, etc., del concepto de *estructura*. Exigen otro concepto de estructuralidad).

Así aparece, en líneas muy someras, el proyecto gramatológico de Derrida con su *pars destruens* y su *pars construens*. Proyecto que no aspira a convertirse en ciencia positiva ni tampoco a elevar la escritura a la condición de concepto “científico”. No por falta de rigor, sino porque la “objetividad” del objeto, así como la “verdad” de lo que sabemos acerca de él (condiciones logocéntricas de la ciencia) pertenecen (con el ser, la identidad, el origen, la simplicidad, la conciencia...) a esas formas de la presencia que la huella destruye necesariamente. *El pensamiento de la huella no puede insinuarse en el del logos*, puesto que éste se ha instituido como represión, como rechazo de la escritura hacia el exterior. Por eso, la gramatología estaría llamada a des-construir –no aboliéndolos, sino remontándolos a su raíz– todos los presupuestos de una lingüística cuyos progresos precisamente permitieron abordarla.

II. Eco y el retorno de Peirce

A todo esto, Umberto Eco hace un deslinde entre semiosis infinita y deconstrucción. La crítica y el aprovechamiento de Saussure son fundamentales en Derrida. Entiende Eco que no sucede lo mismo en la aproximación a Peirce. Veamos.

Eco interpreta la tesis derridiana que postula el texto escrito como una máquina que produce un infinito diferimiento. Teniendo por naturaleza una “esencia testamentaria”, un texto goza o sufre de la ausencia

del sujeto de la escritura y de la cosa designada o referente. Esta naturaleza se condice con la empresa de Eco que, dejando como inalcanzable la intención del autor, pretende restablecer el equilibrio entre la intención del lector y la intención de la obra. Pero afirmar que un signo sufre del abandono de su autor y de su referente no significa que este signo no tenga un significado literal. Entonces, a lo que apunta Derrida es a instaurar una práctica (que es filosófica más que crítica) para desafiar aquellos textos que parecen dominados por la idea de un significado definido, definitivo y autorizado. Quiere desafiar, más que al sentido de un texto, a esa metafísica de la presencia estrechamente vinculada a un concepto de interpretación que se basa en la idea de un significado definitivo. Lo que Derrida quiere mostrar es el poder del lenguaje, y su capacidad para decir más de lo que pretende decir literalmente.

Una vez privado el texto de la intención subjetiva que estaría detrás del mismo, sus lectores ya no tienen el deber, o la posibilidad, de permanecer fieles a esa intención ausente. Entonces, es posible concluir que el lenguaje está atrapado en un juego de significantes múltiples, que un texto no puede incorporar ningún significado unívoco y absoluto, que no hay un significado trascendental, que el significante no puede estar nunca en relación de copresencia respecto de un significado que se difiere y dilaciona continuamente, y que cada significante está en correlación con otro significante, de manera tal que nada queda fuera de la cadena-deriva significante, que procede *ad infinitum*.

Eco se detiene en esta última expresión porque le recuerda al uso que hace de ella Peirce para definir el proceso de la semiosis ilimitada. Y (se) pregunta: ¿es legítimo decir que la deriva infinita de la que habla la deconstrucción es una forma de semiosis ilimitada en el sentido de Peirce? Un hecho que podría fomentar una sospecha de este tipo es que Rorty ("*Idealism and textualism*". En: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: Minnesota UP, 1982), al ocuparse de la deconstrucción y de otras formas del denominado "textualismo", las etiquete como casos de "pragmatismo".

Para Rorty, el realista intuitivo cree en la existencia de la verdad filosófica, ya que está convencido de que debajo de los textos hay algo que no es sencillamente otro texto, sino aquello respecto de lo cual los diversos textos intentan ponerse en una relación de "adecuación". El pragmatista, en cambio, no cree en absoluto en la existencia de todo eso. Piensa que, confrontando sociolectos y culturas, producimos modos nuevos y mejores de lenguaje y acción, mejores no con referencia a un

estándar previamente conocido, sino en el sentido de que *parecen* claramente mejores que sus predecesores (Rorty. Op. cit.).

Eco aclara, entonces, que el pragmatismo del que habla Rorty no es el de Peirce, quien, aún habiendo inventado la palabra pragmatismo, siguió siendo "el más kantiano de los pensadores". Pero aunque Rorty sea prudente al colocar a Peirce al margen de este tipo de pragmatismo, coloca en su entorno a la deconstrucción y a Derrida. Y precisamente Derrida, en el segundo capítulo de *De la gramatología*, cuando va en busca de autoridades que legitimen su intento de esbozar una semiosis del juego infinito, de la diferencia, del diferimiento, de la espiral infinita de la interpretación, cita, entre otros, después de Saussure y Jakobson, a Peirce. Y lo cita para ubicarlo como deconstructor del significado trascendental: "lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es un signo". Esto da pie a Derrida a diferenciar la fenomenología de Husserl de la de Peirce: dicha diferencia concierne a los conceptos de signo y de manifestación de la presencia originaria de la cosa misma. Mientras que la fenomenología de Husserl aparece como la restauración más radical y más crítica de la metafísica de la presencia, la de Peirce, llamada también "faneroscopia", está más próxima a la de Lambert (inventor de la palabra que se proponía "reducir la teoría de las cosas a la teoría de los signos"). Para Peirce, la manifestación en sí misma no revela una presencia, sino que constituye un signo. No hay, pues, una fenomenalidad que reduzca el signo o el representante para dejar brillar, al fin, a la cosa significada en la luminosidad de su presencia. La denominada "cosa misma" es desde un comienzo un representamen sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva. El representamen sólo funciona suscitando un interpretante que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito.

Esta constatación, según Eco, fomenta las afirmaciones más extremas de Derrida (como la de que no hay nada fuera del texto). La corrección de Eco parte del hecho de que Peirce, al sostener la semiosis ilimitada, estaba sustentando (como hizo en *Questions concerning certain faculties claimed for man* CP, pp. 213-263. *Cuestiones relativas a ciertas facultades atribuidas al hombre*, trad. castellana) que no tenemos ningún poder de introspección y que todo el conocimiento que tenemos del mundo interior nos deriva del razonamiento hipotético, que no tenemos poder de intuición y toda cognición nuestra está determinada por cogniciones precedentes, que no tenemos posibilidad alguna de pensar haciendo caso omiso de los signos, que no tenemos concepción alguna de lo

absolutamente incognoscible. Pues bien, a pesar de todas estas provocaciones epistemológicas, la deriva deconstruccionista y la semiosis ilimitada no pueden reducirse a conceptos equivalentes.

Y es cierto. En Peirce, la interpretación infinita es posible porque la realidad se nos aparece en forma de un *continuum* en el que no hay individuos absolutos. La realidad es un *continuum* que nada en la indeterminación. El principio de la continuidad es el “falibilismo objetivado” (si la posibilidad del error está siempre presente, entonces la semiosis es potencialmente ilimitada). Y aquí reside la distinción: Peirce está afirmando *un principio de contextualidad*: algo puede aseverarse verdaderamente dentro de los límites de un universo de discurso determinado y bajo una cierta descripción, pero tal aserción no agota las demás determinaciones, potencialmente infinitas, de ese objeto. Todo juicio es conjetural y en este universo “invadido por los signos” es comprensible que un signo deba dejar que su propio intérprete lo dote de una parte de su significado. La idea de significado, en Peirce, implica pues cualquier referencia a una finalidad. Todo acto semiótico está determinado por un objeto dinámico –todavía externo al ámbito de la semiosis–, que es la realidad que por algún sentido contribuye a determinar el signo. Esa realidad no es sólo algo del mundo físico, sino también un pensamiento, una emoción, un gesto, un sentimiento, una creencia... un texto. No es difícil estar de acuerdo con Derrida cuando sostiene que “todo texto se puede leer aunque el momento de su producción esté irremediabilmente perdido, y aunque yo no sepa lo que su presunto autor-escribano ha querido decir en conciencia e intencionalmente en el momento en que lo ha escrito –el signo es abandonado de esta manera a su deriva esencial”. En efecto, una vez escrito un representamen complejo, como puede ser un texto, éste adquiere una especie de independencia semiótica y la intención de su enunciador puede volverse irrelevante a la luz de un objeto textual que se supone que interpretamos según leyes semióticas establecidas culturalmente. No obstante, Peirce da pie a adoptar una posición más fuerte: ya que el objeto textual está ante los ojos de su intérprete, el texto mismo, como finalidad, se convierte en el objeto dinámico respecto del cual cualquier interpretación sucesiva produce el objeto inmediato correspondiente. Cuando interpretamos un texto, hablamos de algo que preexiste a nuestra interpretación y los destinatarios de nuestro acto interpretativo deberían concordar, en alguna medida, en torno a la relación entre nuestra interpretación y el objeto que la ha determinado.

El principio de la semiosis ilimitada no puede, pues, consistir en una derivación incontrolable del sentido. Todo esto no significa que para Peirce un texto deba someterse a una única lectura privilegiada. El principio peirciano de falibilismo es también –desde el punto de vista textual– un principio de pluriinterpretabilidad. Si bien las interpretaciones de un texto pueden ser infinitas, no todas son pertinentes, y aunque no sabemos cuáles son las mejores, sí es posible determinar las que resultan totalmente inaceptables.

Por ello, cualquier comunidad de intérpretes de un texto determinado (para poder ser la *comunidad* de los intérpretes de *ese* texto) debe alcanzar un acuerdo (no definitivo, falible) sobre el tipo de objeto (semiótico) del que se está ocupando. Así, aunque pueda usar un texto como terreno de juego para la puesta en acto de la semiosis ilimitada, debe convenir que, en varias situaciones, es necesario interrumpir este juego, y puede hacerlo gracias a un juicio consensual (y transitorio). En realidad, por más que el texto crezca con las interpretaciones, nunca queda vacío. Eco advierte así contra la tendencia general a hacer equivaler la semiosis ilimitada a una lectura libre donde la voluntad de los intérpretes, para usar la metáfora de Rorty, sacude los textos hasta darles la forma que sirva a sus propósitos. Dice Eco que su finalidad al sacudir (respetuosamente) a Peirce era simplemente subrayar el hecho de que las cosas no son tan sencillas. Acota que es difícil decidir si una interpretación determinada es buena y que, más fácil, en cambio, es reconocer las malas. Con cierta modestia declara que su meta no es tanto decir qué es la semiosis ilimitada, sino al menos qué *no lo es ni puede serlo*.

III. Coda

He aquí un sucinto e incompleto aspecto de la cuestión. Prescinde de referencias a Lacan en lo relativo a la discusión en torno a las modalidades de la cadena signifiante; a Lyotard que, en el umbral estético-plástico, despliega la exégesis figural de la letra y la línea presentando al texto como rostro que mira al lector; a Kristeva y sus postulados de la significancia como productividad que trabaja infinitudes dinámicas entre geno y feno-texto; a las críticas de Nietzsche y Heidegger poniendo en tela de juicio los presupuestos de la metafísica occidental relativos a la expresión y a la significación. Todos estos autores, y otros que ya no menciono, operan desde aquí, no sin cierta polémica, como telón de fondo de esta cuestión que, por ahora, espaciamos y diferimos.

Comunicación y/o significado (convergencias/divergencias)*

Introducción

Mi intención es explorar algunas correlaciones críticas entre los conceptos de 'comunicación' y de 'significado'. De hecho, muy pocos osan discutir la aserción de que la comunicación comunica significados, pero pocos son también los que se preguntan si la significación significa por lo comunicado.

Los monstruos bicéfalos del *polemos* no tardan en aparecer. Cuernos de cuernos de dilemas de dilemas se suceden. Perplejos, preguntamos: ¿cómo se comunican los significados? ¿Existen vectores de significación previos o anteriores a lo comunicado? ¿Acaso significados sobredeterminan mensajes? ¿Cómo se significa a lo comunicado? Los significados, si algo son, ¿coexisten con la comunicación? ¿O son la resultante del ejercicio comunicativo? ¿Cuál sería la naturaleza de estos constructos posteriores, de estos resultados del hacer comunicativo intencional? En suma, todo este preguntarse se condensa en la interrogación por el *status* ontológico de los conceptos 'comunicación' y 'significado'.

Reconozco que por el carácter mismo de estas preguntas he incurrido en cierto desorden, en una suerte de inventario de preocupaciones que será más sesudamente considerado en un trabajo de más largo aliento. Hecha esta salvedad, retomemos, en términos filosóficamente familiares, el hilo del problema planteado por la mencionada correlación de conceptos. Sigamos, entonces, preguntando: ¿son acaso los significados algo así como universales que se contraponen a las entidades concretas

* Este texto ya ha sido publicado en la revista *Lienzo* Nº 14. Lima: Universidad de Lima, diciembre de 1993.

refiriéndose a ellas e incluso rebasándolas? ¿O acaso los significados existen sólo por la comunicación y en la comunicación? Hay al respecto posiciones que se pueden “gradar y graduar” entre los extremos realistas y nominalistas. Así, pues, hay tesis que dan existencia real a los significados y en las ocurrencias comunicativas concretas no hay otra cosa que “copias” o “ejemplos” de los significados abstractos esenciales. Relativizando esta posición, se plantea una existencia formal del ‘significado’ y, moderándola más aún, se le da a los significados una existencia relativa a su interpretación comprensiva oponiéndolos a las entidades físicas reales que, digamos, existen en cuanto a su ser. De aquí podemos pasar a un conceptualismo del significado: se niega su existencia en la realidad, pero se le da dualistamente una existencia como ‘concepto mental’, es decir, como idea abstracta. Moviéndonos ya hacia el otro extremo del espectro de posiciones hallamos la tesis de que no existe significado alguno previo a la comunicación (en la que aquel recién aparece como logro de ésta). Exagerando un poco esta posición se llega a postular que los ‘significados’, luego de la ‘comunicación’, no son siquiera conceptos, sino meras denominaciones más o menos comunes para designar singulares concretos. Si, sobre la base de lo anterior, se asevera que dichas denominaciones son también singulares y concretas, llegamos a la concepción pragmática extrema en virtud de la cual no hay por qué “distraerse” con teorías sobre el “significado”, ya que éste no es otra cosa que la consecuencia, siempre contingente, del uso de los signos (entendidos como herramientas). A grandes líneas, nos encontramos con diversas variantes de realismos, conceptualismos y nominalismos.

Ontológicamente, el realismo semiótico otorga entitatividad al ‘significado’ entendido como producto de relaciones/operaciones con signos. En estos términos se sostiene la existencia virtual de gramáticas sintáctico-semánticas que sobredeterminan la existencia discursiva, esto es, actual (o actualizada) de la comunicación. Todo esto en un plano formal, lógicamente anterior a la existencia real de textos (o existencia física de conjuntos de signos). Esto presupone la realidad de “sujetos de enunciación” preformados por gramáticas (entendidas como sistemas) y productores de discursivizaciones (entendidas como procesos) que se manifiestan materialmente en textos. El sujeto existe no ideal sino formalmente en tanto procesa sistemas y los manifiesta materialmente. Los trazos de aristotelismo son aquí evidentes y apuntan a sustentar sujetos que discursivizan (y manifiestan) gramáticas.

Como contraparte, el nominalismo comunicativo teoriza a partir de

realizaciones concretas, de usos (reconstruidos o simulados como) reales. No hay lugar para teorías lingüísticas ni semióticas en tanto y en cuanto lo único que tiene relevancia ontológica es la práctica de emisiones intencionales. Éste es, en líneas muy generales, el marco referencial de nuestra presente propuesta.

El primer punto trata de sostener operativamente, aun cuando sea como hipótesis provisional, la triple consideración de los signos, esto es, la vocación semiótica de una reflexión que no quiere perder de vista este "sentido común de base": hay, a partir del signo, no una sintaxis/semántica por aquí y una pragmática comunicativa por allá. Pienso más bien en la interacción semiótica de estos tres campos con las respectivas especificaciones unilaterales y recíprocas que mantienen entre sí, esto es en una gramática. La metáfora de la gramática responde a una obsesión unificadora. La metáfora del juego da predominio más bien a la creatividad sobre la ley. Esta tensión entre aventura y orden es la que Apollinaire imaginó como "lucha constante".

En el segundo punto trato de contrastar el representacionalismo (en el que se incluyen las tesis referencialistas y pictóricas sobre el significado) con la crítica de Austin. Nuevas convergencias y divergencias se suscitan. Hago aquí la salvedad de que no he querido problematizar mucho en torno a la intención, sino más bien explorar determinadas oposiciones como las que se dan entre indicación y representación (con el problema de la no-reflexividad de ésta), entre enunciados descriptivos y enunciados realizativos y, como corolario, la cuestión relativa a los enunciados éticos y estéticos. A partir de la contraposición entre función instrumental y función representativa parece darse una disjunción entre lo pragmático y lo cognitivo, entre expresión y significación, entre significatividad emotiva y significatividad cognoscitiva, en suma, entre metafísica y fisicalismo. Estas oposiciones –sin aparente solución de continuidad– son asumidas por Ryle, básicamente en los puntos II y III de su obra *Dilemas*, bajo la cubierta de la oposición entre mundo de la ciencia y mundo cotidiano. En el cuarto punto del trabajo recurro, pues, a la digresión en la que Ryle presenta esta oposición como típica confusión de lenguaje y procede a disolverla. Esto nos conduce a retomar, en el siguiente punto, el problema de la correlación significado/verdad continuando en la línea analítica desplegada desde Oxford, esta vez por medio de la detenida lectura de un trabajo que asume literalmente en su título la mencionada correlación y en el que Strawson –sucesor de Ryle, a quien dedica el preámbulo de su reflexión destacando su brillantez–

me da las pistas necesarias para puntualizar en torno al concepto de veridicción que me parece una clave insuficientemente estudiada, pero que está soterrada (desde el momento mismo en que admitimos que la verdad es tal en tanto es dicha o propuesta). Esto trae a colación la cuestión de la expresión de creencia, en la que apelo, más adelante, a una concepción semiótica global que contrasta modelos comunicativos para apuntar a la comunicación de significados en términos persuasivo/interpretativos (las abundantes connotaciones éticas y epistémicas de este enfoque no son, por cierto, ahondadas). Este asunto involucra al de la oposición lenguaje privado vs. lenguaje público pero, por obvias razones, me he quedado en los extramuros de esta problemática, aunque haciendo la salvedad del conjunto de dificultades que se presentan al querer separar la expresión de creencia de su intencionalidad (entendida como direccionalidad hacia un auditorio).

Dejando muchos cabos sueltos y en la convicción de haber escrito una exploración superficial, pero no exenta de curiosidad, culmino el recorrido de esta reflexión yendo al plano en el que esta temática ofrece, a grandes rasgos, la contraposición entre realismo semiótico y nominalismo comunicativo. Atiendo, pues, a una cuestión filosófica cuyo influjo en la semiótica como disciplina positiva se refleja en el dilema metodológico entre una semiótica nominalista, quizá posmoderna dirían algunos (Eco retomando a Peirce) y una semiótica semántica realista (Greimas y la Escuela de París). Obviamente, no me adentro en este asunto colateral, pero siempre es bueno destacar el impacto de las discusiones filosóficas en la formulación de los diversos proyectos científicos. A este respecto, es de provecho recordar que la polémica fundacional de la disciplina semiótica en los años 60 confrontó a semióticos de la comunicación y a semióticos de la significación. Aquéllos postulaban que sólo son susceptibles de ser estudiados semióticamente aquellos objetos en los que se reconoce una intención comunicativa. Éstos, más bien, argüían con fuerte fundamentación fenomenológica que el hecho del sentido trasciende a la intención de comunicar (que sólo es un aspecto del proceso y no precisamente el más relevante) y ponían como ejemplos la significación de los espacios urbanos, del rubor, de las formas 'inconscientes' de actuar o de vestirse (¿dónde está la intención comunicativa?, preguntaban). Este último temperamento alcanzó preponderancia en la medida antropológica en que el problema del sentido de las manifestaciones culturales supera ampliamente, integrándolo, al de la comunicación intencional, que no es sino una de sus formas particulares.

Hasta aquí los lineamientos temáticos del presente trabajo. ¿Hasta qué punto se juega en estas concepciones en pugna la cuestión ideológica de entender la comunicación como mero intercambio de valores de uso o como contrato de participación? ¿Hasta qué punto se trata de una cuestión más digna de ser disuelta que resuelta? No asumo el compromiso de responder a interrogantes tan imbricadas. Dejo que las dudas hablen.

La triple consideración de los signos

La filosofía del lenguaje postulada por el “segundo”, Wittgenstein propone dejar de hablar del pensamiento como “actividad mental” y entenderlo más bien como la actividad de operar con signos. Atendiendo a la etimología de ‘signo’ podemos colegir de aquí una concepción semiótica del pensamiento¹.

Continuando con los alcances de esta propuesta, reconocemos y admitimos que la vida de un signo está en su uso. Que si no se usa muere. Aunque también cabe acotar que ‘no se usa solo’, sino que alguien lo usa. El signo supone un usuario. La utilidad del signo está, pues, en aquel significado concreto imbricado en las ocurrencias ocasionales en las que el signo está efectivamente realizado. Toscamente, en palabras de Wittgenstein, el significado es lo que importa del signo². Pero el significado es algo que se obtiene. Es el resultado de usar signos y no un objeto que coexista con el signo o que sea anterior a él. Dicho de otra manera, no es algo que provenga “de otra parte” para dar vida a nuestras expresiones. Esto no implica rechazar el hecho de que el signo (o la frase) participe de un sistema de signos, esto es, de un lenguaje (puesto que comprender una frase no es otra cosa que comprender un lenguaje).

Ahora bien, las semióticas específicas pretenden describir esos sistemas de interpretación que son los diversos sistemas de signos. Así, pues, organizan y, si es posible, formalizan una lengua gestual, un sistema de señales visuales, el lenguaje de los sordomudos, etc. Pueden, en cierta medida, aspirar a la dignidad de ciencia ya que elaboran hipótesis refutables, aportan instrumentos de previsión e incluso deciden llamar o

¹ *Semeton* quiere decir señal, signo; de aquí se deriva *semelotiké* (o disciplina) que se ocupa de los signos.

² Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Madrid: Editorial Tecnos S. A., 1968, p. 31.

no signos a las entidades mínimas o máximas de que se ocupan. En cambio, la semiótica general postula el concepto general de signo y a partir de este gesto filosófico puede hablar de fenómenos aparentemente opuestos de forma unificada. Interrogar por el signo y el significado es, pues, lo que define a la semiótica como disciplina filosófica³.

Siendo una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las semióticas específicas, la semiótica general deriva hacia una permanente preocupación sobre el signo o sobre la "signidad" o sobre los procedimientos de todo sistema de significación. Todo esto viene a colación a raíz de la lectura de los *Cuadernos azul y marrón* y de su corolario: las *Investigaciones filosóficas*, puesto que los distintos juegos que se proponen con dibujos, gestos, diagramas y otros recursos afines destinados a inventar nuevas e inesperadas correspondencias para los signos (básicamente para las palabras) indican claramente que los sistemas de significación pueden ser permanentemente reconvertidos ya que no son tanto sistemas de elementos como sistemas de reglas. Y es precisamente por este camino por el que los conceptos de "gramática" y "juego" tienden a aproximarse y hasta a confundirse. La regla, entendida como coordinación o como correspondencia, es lo que da un "aire de familia" a las "gramáticas", y a los "juegos" (para decirlo con palabras del propio Wittgenstein).

No obstante, a la filosofía analítica no le interesa mantener la estabilidad semántica. Esto supondría hablar de la gramática en forma abstracta y, en casos extremos, postular que la gramática es algo en sí; lo cual, por cierto, sería llegar a una hipóstasis altamente inconveniente. En el afán de evitar estos yerros, la analítica se sale del plano semántico y atiende el problema del significado desde la pragmática, es decir, desde usos concretos en situaciones concretas. Son estos usos lo que realmente existe. Aunque cabe hacer notar aquí que las obras de Wittgenstein que hemos mencionado no atienden a situaciones reales propiamente, sino más bien a simulacros de situaciones reales. Esto es lícito, pero precisamente por ello me pregunto si no es igualmente válido recurrir a simulacros de uso para analizar cuestiones sintácticas y semánticas.

Es, en realidad, muy difícil, a pesar de la contundencia de la posición pragmática, resistirse a la amplitud del término "gramática" que, creo,

³ Una profundización de las relaciones entre semiótica general y semióticas específicas en Eco, Umberto. *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Editorial Lumen, 1984. Introducción y capítulo 1.

incluye, además del uso pragmático de los signos, una referencia (aun cuando sea mínima) a reglas de una semántica y de una sintaxis. Una disciplina filosófica del lenguaje con vocación semiótica interroga por el signo, por lo menos en tres ámbitos: pragmática, semántica y sintaxis. Entendiendo, en la tradición de Peirce y Morris, que la pragmática conecta al signo con su usuario, la semántica conecta al signo con su significado y la sintaxis conecta al signo con otros signos. Con este criterio podemos reconocer que, desde el momento en que el *Cuaderno azul* funda su digresión preguntándose por el significado de una palabra y desde el momento en que a lo largo de todo el discurso que sobrevendrá hasta llegar al final de las *Investigaciones filosóficas* se propugna que el problema central y realmente importante es el de explicar el significado de las palabras, se puede colegir, sin mayor problema, que hay una orientación de la pragmática hacia la resolución de una cuestión semántica. Claro que, a todo esto, hay que reconocer que la experiencia semántica sobreviene luego del uso. Aquí cabe recordar un postulado que proviene del *Tractatus* y que señala que ninguna parte de nuestra experiencia es *a priori*, que todo lo que vemos podría ser de otro modo, que todo lo que podemos describir podría también ser de otro modo. En fin, que no hay ningún orden *a priori* de las cosas⁴. Si se trata de partir de los actos de lenguaje, esto es, de la actuación de las personas con el lenguaje, admitamos entonces que la analítica desemboca en semánticas discursivas que cambian lúdicamente a partir de nuevos y nuevos usos.

Es pertinente, a este respecto, recoger la crítica que Katz formula tanto contra el empirismo lógico como contra la filosofía del lenguaje ordinario señalando que "han sido incapaces de establecer algunas soluciones decisivas a importantes problemas filosóficos y ninguna de las dos puede hacerlo, principalmente porque ni la una ni la otra se basan en una adecuada teoría de estructura lingüística"⁵. Y es verdad, la una en su obstinada búsqueda de un lenguaje lógico formalizado que determine la significatividad de todos los demás y la otra quitando toda base científica al estudio del lenguaje se alejan, cada una a su manera, de la vocación semiótica, de la preocupación por la "signidad" con la que opera el pensamiento.

⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1973. Propositiones: 5.632, 5.633, 5.631 y, sobre todo, 5.634.

⁵ Katz, Jerrold. *Filosofía del lenguaje*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S. A., 1971, p. 74.

Sabemos que la semiótica es considerada —con cierta aproximación— “ciencia o teoría general de los signos”. Pero sabemos que nada es signo por sí mismo y que un signo es tal en cuanto funciona como signo, en cuanto es vehículo de un significado. Por consiguiente, decir “teoría de los signos” equivale pues a decir, sustancialmente, “teoría de los significados” y decir “semiótica” equivale sustancialmente a decir “semántica”. Así, “signo”, o “semiótica”, no tienen siquiera sentido si no se supone una dimensión del significado y, por ende, una disciplina semántica. Como ya hemos señalado, Morris nos ha habituado a pensar en la semántica como en una parte de la triple división (junto con la sintáctica y la pragmática) de la semiótica. Pero la tripartición es puramente externa y descriptiva: en realidad, la semántica es mucho más que una parte de la semiótica: más bien constituye su fundamento teórico.

Representación y expresión. La cuestión pragmática

Propugno, en principio, un vínculo insoslayable entre pragmática y semántica: en el sentido de un enunciado se refleja el hecho de su enunciación. Aquí hay una incompatibilidad radical con cualquier tesis representacionista que imagina los signos como cosas por intermedio de las cuales se puede hablar de otras cosas. Según esto, el signo sería transparente. Desaparecería delante de las cosas. Éstas se manifestarían de nuevo, tal cual, en el signo. Se pone entre paréntesis el hecho de que cualquier enunciado declarativo es ya, indubitadamente, un hecho. Al ponerse entre paréntesis este hecho de la enunciación, el enunciado aparece representando “naturalmente” aquello a lo que se refiere. En este punto de crítica al representacionalismo, filósofos del lenguaje ordinario como Austin han defendido la tesis en virtud de la cual un enunciado representa algo distinto de sí pero, a su vez, dicho enunciado ofrece indicaciones, huellas, marcas, concernientes al hecho de su enunciación. Así, al lado de lo que un enunciado representa está lo que indica o muestra reflexivamente, y lo indicado forma parte del sentido de un enunciado tanto como lo que él representa. Obviamente, el representacionalismo hace abstracción de la dimensión pragmática del discurso e intenta dar cuenta de la “representación” de las cosas mediante los signos, olvidando el hecho (o no recurriendo adrede a él) de que los signos son utilizados para representar esas cosas en una situación de comunicación determinada. Esta concepción, como es lógico esperar, termina hipostasiando (e incluso naturalizando) la dimensión semántica de la comunicación.

La reacción de los filósofos del lenguaje ordinario es, en lo fundamental, correcta: la orientación pragmática del significado distingue así, dentro del sentido de un enunciado, aquello que se dice (lo que está representado) y aquello que se muestra o indica (cuyo carácter es reconocido como esencialmente reflexivo). Sin embargo, la argumentación parece ser insuficiente. Veamos.

Austin acepta, sin más, que la representación no puede ser reflexiva. Esto le permite formular su análisis de los performativos (o realizativos). Vayamos a un ejemplo que él mismo pone: el enunciado “afirmo que Jorge es inocente” no representa el hecho de que al enunciarlo afirmo que Jorge es inocente; representa meramente el hecho de que Jorge es inocente, y el prefijo “afirmo” indica que el enunciado que produce es una afirmación. En realidad, si el enunciado se refiriera al hecho de que es una afirmación, tendría la misma estructura paradójica que el “miento”. Este asunto ha sido cuestionado por los lógicos posteriores; éstos se han adaptado a la autorreferencia, lo que les permite sostener —en contra de Austin— que el enunciado “afirmo que Jorge es inocente” representa reflexivamente el hecho de que es una afirmación. Se rechaza, pues, el *status* de “indicado”, atribuido al prefijo realizativo.

Más allá del debate que se genera, cuyos alcances no podemos analizar en un trabajo como éste, las concepciones de Austin me parecen en mucha medida defendibles. Volvamos ahora al tema del representacionalismo. Esta postura, decíamos, entiende que la función esencial de los enunciados es la representación de un estado de cosas. Estos enunciados adquieren sentido en tanto y en cuanto al describir estados de cosas obtienen un valor de verdad determinado o determinable empíricamente. Los enunciados metafísicos como “la nada anonada”, o como “lo absoluto no está sujeto al devenir”, están, entonces, desprovistos de sentido en la medida en que no representan ningún hecho que se pueda precisar. Se trata de pseudoproposiciones. Se entiende fácilmente que hay un respaldo neopositivista al que recurren los autores representacionalistas.

A todo esto, los filósofos del lenguaje ordinario se percatan de que gran parte de los enunciados del discurso cotidiano, desde la pertinencia representacionalista reseñada, contribuyen a ampliar indefinidamente el rango de “enunciados desprovistos de sentido”. Además, como sabemos, se remiten a la cuestión de los usos interrogativos e imperativos. Las posibles soluciones a esta última cuestión consisten, por un lado, en “disfrazar” las preguntas y órdenes como afirmaciones y, por otro lado,

en considerarlas efectivamente desprovistas de sentido; en consecuencia, privar a la categoría de "sin sentido", de aquel carácter eminentemente negativo que tenía cuando cumplía el rol de receptáculo de las lucubraciones metafísicas. Esta última vía niega, pues, que órdenes y/o preguntas representen hechos y, por ende, que sean afirmaciones disfrazadas.

Aquí es cuando la distinción de Austin reaparece crucialmente: los enunciados descriptivos cumplen una función cognitiva en tanto son utilizados para expresar proposiciones verdaderas o falsas, es decir, para representar hechos. Mientras tanto, los enunciados realizativos cumplen una función instrumental o no cognitiva, que caracteriza la utilización de los enunciados como vectores de las relaciones intersubjetivas del hablante y el oyente. Órdenes y preguntas permiten al hablante usuario de estos signos verbales manifestar su deseo o su voluntad e influir así en el oyente incitándolo a actuar de tal o cual manera. Estos enunciados no cognitivos son, básicamente, herramientas y no cuadros; son utilizados, pero no representan hechos. Una orden, por ejemplo, expresa la voluntad del hablante; la manifiesta, pero no la representa. Una orden, podemos pensar, es en sí misma un hecho, en tanto es una acción ejercida por el hablante sobre el oyente. Pero, ¿acaso una oración declarativa no es un hecho?, ¿no ofrece también una dimensión enunciativa? Como contraparte, ¿en todos los enunciados declarativos se puede determinar con la misma facilidad la representación de un hecho? ¿Qué hechos representan las afirmaciones éticas y estéticas tales como "esta sinfonía es hermosa", o "debemos ser solidarios"? Una salida podría ser la de asentir que, efectivamente, los enunciados éticos y estéticos no son afirmaciones que representan hechos y que, por esto, dependen estrictamente del uso expresivo o instrumental del lenguaje⁶.

¿Una esquizia semántica?

Sin duda, el representacionalismo (en el que en líneas generales pueden incluirse las tesis referencialistas y pictóricas del significado) aspiraba a descartar como ilegítimos los enunciados que no representasen hechos, y la categoría de "sin sentido", servía a este fin, cuyo paradigma, si se

⁶ Las referencias a Austin están tomadas de *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós, 1971.

quiere, era el rechazo de las proposiciones metafísicas. Pero tengo la impresión de que al no ser posible rechazar del mismo modo los enunciados éticos y estéticos, la categoría de "sin sentido", fue perdiendo su carácter negativo, en la medida en que se incluían en ella enunciados evidentemente legítimos, pero pertenecientes a otra esfera distinta de la cognitiva. Llegamos aquí, creo, a un punto decisivo para la actividad filosófica: la problemática del sentido no puede ser restringida al ámbito epistemológico (por más fuerza de verdad que desarrolle a partir de la lógica-matemática o de la unificación fisicalista). Están también las dimensiones tímica y pragmática del ser humano, esto es, las atracciones y repulsiones que derivan en la construcción de axiologías y, además, la acción misma del hombre en el mundo. Aunque puedan llegar a someterse a la metodología de proposiciones protocolares y traducirse al lenguaje físico (en lo que supondría un reduccionismo no sólo lingüístico, sino también ontológico), siguen manteniendo, aun cuando sea por ahora, el carácter problemático de su especificidad.

Volviendo a tomar el hilo de nuestra digresión diremos que las tesis de las que veníamos tratando "hicieron sitio" a la función instrumental al lado de la función representativa y, luego de discriminar a los enunciados con predominio de cada una de las mencionadas funciones, admitieron casos mixtos de enunciados que podían depender de ambas funciones a la vez. Así, por ejemplo, el enunciado "¡Estoy harto!" sirve al hablante tanto para expresar su actitud como para representar el hecho de que está harto. No sólo se estipulan los casos mixtos; también se reconoce que ambas funciones no son alternativas, sino esencialmente conjuntivas⁷.

Empero, no basta con reconocer que estas dos funciones están siempre ligadas pues esta ligazón puede, de hecho, ser contingente. Frege y Husserl, cada uno a su manera, lucharon contra el psicologismo discriminando sistemáticamente lo lógico y lo psicológico en el pensamiento, a pesar de saber que estaban empíricamente ligados. Frege entiende que un pensamiento, al ser "captado", constituye el objeto de un acto psicológico de aprehensión. Ahora bien, la conexión empírica del pensamiento con esta captación psicológica no tiene ningún carácter de necesidad, es decir, los pensamientos son lógicamente independientes del acto psicológico que los capta. Según Frege, quien piensa capta algo que no ha

⁷ Mace, C. A. "Representation and Expression". En: *Philosophy and Analysis*. Oxford: Editorial M. Macdonald, 1954, p. 18.

creado, sino algo que ha descubierto y que es lógicamente independiente de esta captación. Así, pues, el teórico tiene derecho de abstraer un aspecto de un fenómeno si este aspecto está ligado de modo empírico y contingente a otro aspecto. De este modo, los teóricos que han reconocido en un mismo enunciado ambos aspectos –expresivo y representativo (instrumental y cognitivo)– han sostenido, no obstante, que estos dos aspectos están ligados sólo de un modo contingente. No tenemos allí dos fenómenos, sino un fenómeno único que estaría constituido por la reunión de ambos aspectos. Al representar un hecho, un enunciado tiene sentido. Es signo de ese hecho. Por otra parte, su enunciación, que también es un hecho, manifiesta para el oyente el estado psicológico del hablante. Entonces, el enunciado representa un hecho y, además, el hecho de su enunciación muestra que el hablante está en un determinado estado psicológico. En esta situación, afirma Morris⁸, tenemos dos signos distintos y no uno solo, y tenemos derecho a considerar que lo que el enunciado significa es independiente de lo que expresa. Esto podría dar pie a la separación entre semántica y pragmática. Es aquí cuando hay que probar que ambos enfoques están ligados de modo constitutivo y necesario, y no de modo empírico y contingente.

En sus notas finales al célebre artículo sobre *La superación de la metafísica*, Carnap se refiere a la distinción entre significados cognoscitivos (designativos, referenciales) por una parte, y los integrantes de un significado no-cognoscitivo (expresivo), es decir emotivo y motriz, por la otra. Enmarca luego su estudio aclarando que, en él, la palabra “significado” debe tomarse siempre en el sentido de “significado cognoscitivo” y reconoce que las oraciones de la metafísica son asignificativas en relación con este significado, pero que esto no puede conducir a negar el hecho psicológico obvio de que sí poseen significado expresivo⁹. Dos órdenes semánticos quedan así claramente diferenciados: el de la semántica científica (con su halo de rigor y seriedad) se encargaría de las proposiciones cuya significatividad descansa en el método de verificación y el de la semántica no-científica (con toda su connotación ordinaria y poética), cuyo objeto estaría dado por proposiciones no verificables empíricamente

⁸ Morris, Charles. *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Losada, 1962, p. 38 y ss.

⁹ Carnap, Rudolf. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. En: A. J. Ayer (compilador) *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 87.

y confinadas al dominio –extenso, por demás– de lo psicológico. Esto lleva a sustentar a autores como Schlick y Stevenson que el método de la ética es psicológico o que el significado de los términos éticos es meramente emotivo¹⁰. Permítaseme hacer aquí un salto al apartado final de las *Investigaciones filosóficas* cuando Wittgenstein atribuye confusión y esterilidad a la psicología. Señala que “en psicología existen métodos experimentales y confusión conceptual (...). La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse”¹¹. Esto no quiere decir que el estado actual de la psicología sea éste. La fuerza explicativa de la psicología fisiológica (y de la psicolingüística fisiológica derivada) destacada por Bunge¹², da pie para pensar en significativos avances en este campo, pero no deja de preocupar el reduccionismo ontológico que esta hegemonía fisicalista trae consigo. Si bien no puede soslayarse el desarrollo de la psicología a partir de estos campos concretos, me parece que en lo relativo al complejo conocimiento de las motivaciones humanas sigue dándose un profundo desencuentro entre problemas y métodos.

En todo caso, hasta los positivistas más radicales admiten la existencia de un dominio no-cognoscitivo, expresivo y poético en el ámbito de lo humano, y este campo no puede dejar de interesar a la filosofía.

El pensar, como actividad que opera con signos, se orienta racionalmente a la significatividad cognoscitiva y de un modo no necesariamente racional a la significatividad emotiva. El campo de problemas y dificultades filosóficas se extiende a los dos ámbitos puesto que el lenguaje “maniobra” en ambos.

¹⁰ Shlick, Moritz. “¿Qué pretende la ética?” y Stevenson, C. L.: “El significado emotivo de los términos éticos”. En: A. J. Ayer (compilador) *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

¹¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México: Editorial Crítica UNAM, 1988, partes II y XIV.

¹² Bunge, Mario. *Lingüística y filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel S. A., 1983. Capítulo 6 (pp. 80-98).

Mundo de la ciencia vs. mundo cotidiano

He desembocado en un dilema que Ryle resuelve postulando algo así como niveles de pertinencia. Aparentemente, no he logrado superar “la sensación de que hay una disputa entre el mundo de la ciencia física y el mundo de la vida real, y que uno de esos (presumiblemente, es triste decirlo, el mundo cotidiano) es un mundo de pacotilla”¹³. En términos de Ryle, de lo que se trata, antes que nada, es de deshinchar dos ideas superinfladas: una es la de “ciencia” y otra es la de “mundo”. En sus grandes lineamientos, las dos aclaraciones claves de este autor se pueden condensar diciendo que: a) No es el mundo de la ciencia en general el que tiende a sustituir a nuestro mundo cotidiano sino, en particular, el de la física atómica y subatómica ampliada con algunos apéndices más o menos incongruentes provenientes de la neurofisiología. b) Resulta “inocuo hablar del mundo del físico si lo hacemos de la misma manera en que hablamos del mundo de la avicultura, o del mundo del espectáculo. Correspondientemente, podemos hablar del mundo del bacteriólogo o del mundo del zoólogo marino. En esta acepción no hay matiz de autoridad cósmica, puesto que aquí la palabra ‘mundo’ no significa ‘el mundo’ o ‘el cosmos’. Significa, por el contrario, el ámbito de intereses constituido por los intereses del físico”¹⁴. Hechas estas dos acotaciones, Ryle procede a elaborar una analogía en torno a un estudiante que inspecciona las cuentas de su colegio y las discute con el administrador. Todo lo que el estudiante dice, por ejemplo, acerca de los libros de la biblioteca, en términos de su contenido, puede ser verdadero; e igualmente verdadero puede ser lo que el contador dice acerca de ellos; así, lo que es verdadero o falso de las cuentas de libros no es ni verdadero ni falso de los libros, “y sin embargo el hecho de que un enunciado sea verdadero de las cuentas de libros requiere que haya otros enunciados completamente diferentes que sean verdaderos de los libros. La correspondencia se mantiene en el otro campo. En un fragmento de la teoría de las partículas elementales no hay sitio para una descripción acertada o errónea de sillas y mesas, y una descripción de sillas y mesas no puede albergar una descripción, adecuada o inadecuada, de partículas elementales. Un enunciado que es verdadero o falso de la una

¹³ Ryle, Gilbert. “Dilemas”. En: Muguerza, Javier (compilador). *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1974, pp. 470-471.

¹⁴ Ryle, Gilbert. Op. cit., p. 473.

no es ni verdadero ni falso de la otra. No pueden, por tanto, ser rivales. El simple hecho de que un enunciado de la teoría física sea verdadero requiere que un enunciado u otro (no se puede deducir cuál) acerca de cosas como sillas y mesas sea verdadero"¹⁵.

No se trata de oponer entonces la semántica del sentido común y la semántica científica como si se ubicaran en la misma pertinencia. Si los significados científicos se obtienen mediante cálculos, los significados cotidianos se obtienen mediante colores, sabores y olores que pertenecen a los hechos de la fisiología y/o psicología humana y animal. No es, entonces, cierto que lo que no es ni puede ser mencionado en un cálculo (o en una fórmula) sea negado por ese cálculo. De este modo, "no hay por qué interpretar el silencio lógicamente necesario de las fórmulas físicas acerca de la caoba y el roble o acerca de colores y sabores como si proclamara que hay una puerta cerrada. En lugar de ello, puede ser interpretado como si proclamara que hay una puerta abierta. Precisamente, éste es el modo que tenemos de interpretar el silencio de las cuentas del colegio acerca de los contenidos de los libros comprados para su biblioteca"¹⁶.

El desenmarañamiento realizado por Ryle es impecable. Deja abierta la posibilidad de superar una serie de malentendidos que –como decía Wittgenstein– son, en el terreno de la filosofía al menos, producto no de su materia (de su contenido o de sus referentes), sino de nuestro entendimiento enmarañado. Las magistrales dilucidaciones de Ryle apuntan no tanto a resolver falsos problemas, sino a disolverlos. Así, aquella aparente esquizia entre dos semánticas, que deriva hacia la oposición entre lo científico y lo cotidiano, es más bien producto de una confusión en nuestro lenguaje. No es que se trate de dos semánticas ni de dos mundos; se trata más bien de distintas pertinencias, de distintos intereses. De juegos con reglas diversas para referirse básicamente a lo mismo. Nos hallamos, pues, en la convergencia pragmática-semántica. Sin embargo, parecen subsistir cuestiones de fondo relativas a la aparentemente simple cuestión de si la noción "condición de verdad" puede ella misma explicarse o comprenderse sin referencia a la función de comunicación.

¹⁵ Ryle, Gilbert. Op. cit., p. 478.

¹⁶ Ryle, Gilbert. Op. cit., p. 482.

Semántica formal y pragmática (de la intención) comunicativa

Si nos preguntamos qué es la explicación de significado, tendremos la certidumbre de que aquello que esto explique será el significado¹⁷.

Sin embargo, arguye Strawson que "cualquier explicación que demos del significado en general (en el sentido relevante) tiene que cuadrar con la explicación que demos de en qué consiste que las expresiones particulares tengan significados particulares; y hemos de reconocer como dos verdades complementarias, primero, que el significado de una oración en general depende, de alguna manera sistemática, de los significados de las palabras que la componen y, segundo, que el que una palabra tenga un significado particular es un asunto concerniente al hecho de que dicha palabra haga una contribución particular sistemática a los significados de las oraciones en las que aparece"¹⁸. Se percata este último autor de cierto conflicto débilmente discernible en los enfoques de las preguntas por la constitución del significado. Lo denomina "conflicto entre los teóricos de la intención comunicativa y los teóricos de la semántica formal". Muy sumariamente, los primeros entienden que es imposible dar alguna explicación adecuada del significado sin hacer alusión a la posesión de intenciones más o menos complejas de parte de los hablantes. No discuten el hecho de que los significados particulares de los enunciados sean asunto de regla y convención, pero aclaran que la naturaleza de tales reglas y convenciones sólo puede entenderse, a fin de cuentas, aludiendo al concepto de intención comunicativa. Presentan y elucidan un concepto de intención comunicativa lo suficientemente primitivo como para no presuponer el concepto de significado lingüístico y muestran que este último concepto puede ser explicado en términos del primero. Así, el concepto central es el de un hablante que quiere decir significativamente algo por medio de una emisión dirigida a un (o unos) oyente(s) en una ocasión particular. Emisión ésta que, semiológicamente, puede ser también un gesto, un dibujo, o el movimiento y la colocación de objetos de una manera determinada.

¹⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Madrid: Editorial Tecnos S. A., 1968, pp. 27-29.

¹⁸ Strawson P. F. "Significado y verdad". En: *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid: Editorial Tecnos S. A., 1983, p. 195.

Los semánticos formales creen que aquí hay una presentación errónea que, como tal, confunde lo contingente con lo esencial. Obviamente, no hay por qué no esperar una regularidad de relación entre lo que los hablantes intentan comunicar al emitir ciertos enunciados y lo que esos enunciados significan convencionalmente. Pero "el sistema de reglas semánticas y sintácticas, cuyo dominio constituye el conocimiento de un lenguaje –las reglas que determinan el significado de las oraciones–, no es en absoluto un sistema de reglas para comunicar. Las reglas pueden explotarse para ese propósito, pero esto queda al margen de su carácter esencial. Sería perfectamente posible que alguien comprendiese un lenguaje completamente –tuviese una competencia lingüística perfecta– sin tener tan siquiera el pensamiento implícito de la función de comunicación, con tal de que, desde luego, el lenguaje en cuestión no contuviese palabras que se refiriesen explícitamente a esta función"¹⁹.

Strawson cita a Grice, Austin y al último Wittgenstein en la primera posición y, en esta última, a Chomsky, Frege y al primer Wittgenstein.

Toma la posta de Grice para asegurar que el concepto de intención comunicativa (o, en términos de Grice, de significado del emisor) no presupone la noción de significado lingüístico (a la que entendemos en términos de reglas y convenciones semánticas y sintácticas).

No es difícil argumentar que, de alguna manera, ciertas reglas o convenciones gobiernan las prácticas humanas en las que se reconocen propósitos, metas, fines. El carácter esencial de esas reglas está dado, sin embargo, por el hecho de que sirven para comunicar, esto es, para lograr dichos propósitos, metas y fines; en fin, reglas para realizar una intención comunicativa. Ahora bien, las emisiones llegan a convertirse en algo establecido (puesto que han funcionado) y, entonces, siguen funcionando (puesto que están establecidas). Ésta es la explicación del significado convencional (interesante para la semántica formal) aunque en términos del significado del emisor. Explicación, en realidad, insuficiente pues sólo cubre el caso "de emisiones-tipo sin estructura, esto es, de emisiones-tipo cuyo significado no se deriva sistemáticamente de los significados de sus partes. Pero una de las características de las emisiones-tipo lingüísticas es que tengan estructura. El significado de una oración es una función sintáctica de los significados de sus partes

¹⁹ Strawson P. F. *Op. cit.*, p. 196.

y la disposición de estas últimas”²⁰. Hay, pues, una distancia entre emisiones-tipo convencionales, lingüísticas, y emisiones-tipo preconven- cionales que pueden guardar un grado de complejidad (que es el que, precisamente, permite que el emisor, habiendo logrado éxito en la comunicación, lo logre de nuevo, pero variando partes de la emisión anterior). En todo caso, las intenciones primitivas de comunicación se desarrollan (en la comunicación social) de tal modo que los éxitos dan lugar al surgimiento de sistemas de significado convencionales limitados que hacen posible su propio enriquecimiento, “que hacen posible, a su vez, la ampliación de pensamiento y las necesidades de comunicación hasta un punto en que otra vez se presiona sobre los recursos existentes del lenguaje que, a su vez, responde a tal presión... Y, desde luego, hay en esto un elemento de misterio, pero así es en cualquier caso en la creatividad social e intelectual humanas”²¹. Es verdad que, a partir de esto, se puede rechazar la insinuación de que ciertas intenciones comunicativas presupongan necesariamente un lenguaje entendido como sistema de convenciones. Pero, eso sí, resulta difícil librar a dichas inten- ciones de su complicación (o coimplicación) con algo así como una semiótica.

La discrepancia central entre semánticos formales y teóricos de la intención comunicativa se da “en lo que respecta a las relaciones entre las reglas del lenguaje que determinan el significado, de un lado, y la función de comunicación, de otro; un bando insiste, y el otro (aparen- temente) se niega a admitir, que la naturaleza general de esas reglas puede comprenderse sólo por referencia a esa función”²². La tesis de que el sentido de un enunciado está determinado por sus condiciones de verdad está en Frege, en el primer Wittgenstein y en una serie de pensadores más. Se desprende de estas elaboraciones que la definición de verdad funciona proveyendo las condiciones necesarias y suficientes para la verdad de cada oración y ese es un modo de dar el significado de una oración. Conocer el concepto semántico de verdad para un

²⁰ Strawson P. F. Op. cit., p. 199.

²¹ Strawson P. F. Op. cit., p. 200.

²² Strawson P. F. Op. cit., p. 201.

lenguaje es saber lo que es para una oración cualquiera ser verdadera, y esto equivale a comprender el lenguaje. Así, las reglas sintácticas y semánticas juntas determinan los significados de las nociones de un lenguaje y hacen esto desde el momento mismo en que determinan sus condiciones de verdad. En este contexto, entendemos de manera natural la palabra "oración", como "oración-tipo"²³ y postulamos que el enunciado de sus condiciones de verdad ha de ser relativizado sistemáticamente a las condiciones contextuales de emisión. El enunciado de las condiciones de verdad está, entonces, referido a un enunciado general de un tipo de condiciones bajo las cuales diferentes emisiones particulares de ella darán por resultado diferentes verdades particulares. Es en este punto en el que considero que hemos pasado de la cuestión relativa a la verdad en general a la cuestión que realmente interesa a las filosofías analíticas: la referida a las condiciones de veri-dicción, esto es, del decir-verdad en condiciones contextuales específicas. Recordando que las reglas están relativizadas a estas condiciones contextuales, podemos decir que "el significado de una oración está determinado por las reglas que determinan *qué* enunciado hace alguien que, al emitir la oración en condiciones dadas, hace un enunciado, o que determinan *qué* suposición expresa alguien que, al emitir la oración en condiciones dadas, expresa una suposición, y así sucesivamente"²⁴. La noción de veri-dicción que aquí planteo resulta así indesligable del contenido de actos de habla tales como enunciar, suponer expresamente y otros. La idea de verdad es, entonces, indesligable de la idea de lo que es dicho, esto es, del contenido de lo que es dicho cuando se hacen emisiones; y esto, a su vez, de la cuestión de lo que está siendo hecho cuando se hacen las emisiones.

Modelo emisor/receptor y modelo persuasivo/interpretativo

La visión informativista de la comunicación humana la representa como proceso en el que un emisor hace-saber algo a un receptor. Esta manera de ver las cosas coincide perfectamente con actores autómatas. Uno se

²³ "Entiendo por oración en el sentido de tipo el sentido en que hay precisamente una oración castellana que diga 'Estoy sintiendo escalofríos', o precisamente una oración castellana que diga 'Ella celebró ayer su decimosexto cumpleaños', donde una y la misma oración puede emitirse en incontables ocasiones diferentes, por personas diferentes y con diferentes referencias o aplicaciones, Strawson P. F. Op. cit., p. 204.

²⁴ Strawson P. F. Op. cit., p. 206.

limita a emitir y el otro a recibir. La comunicación de señales entre máquinas puede perfectamente asimilarse a estos términos. Ahora bien, cuando se trata específicamente del caso de la comunicación humana, el modelo emisor/receptor es insuficiente y debe ser complementado y, por ende, profundizado, por un modelo persuasivo/interpretativo regido por la comunicación de una creencia. Hay, entonces, una distancia entre comunicación recibida y comunicación asumida. El psicoanálisis, a pesar de sus serios vacíos epistemológicos, ha logrado poner en evidencia la ruptura que muchas veces hay entre los mecanismos que permiten aprehender los significados y los procedimientos –poco y mal conocidos– que permiten su apropiación e integración a un universo de significados previos. El receptor sólo entra en plena posesión del sentido de la intención significativa del emisor cuando dispone, a partir de su interpretación, de un querer y de un poder-aceptar. Asumir la palabra del otro es, en cierto modo, creer en ella. Hacerla asumir significa decir para ser creído. Así, la comunicación, contra la manera como uno se la imagina un poco apresuradamente, es menos un hacer-saber que un hacer-creer (e incluso que un hacer-hacer). La persuasión y la interpretación (el hacer-creer y el creer-verdad) dan cuenta de una sintaxis comunicativa de la verdad, esto es, de procedimientos convencionales que pueden manifestarse en enunciados científicos, filosóficos o poéticos.

Integrar, pues, la cuestión de la verdad en el enunciado no depende solamente de la problemática referencial relativa a si las cosas son, al hacer el enunciado como él enuncia que son. Ciertamente, el creer-verdad del emisor no basta para la transmisión de la verdad, por más que diga “lo sé”, “estoy seguro”, “es evidente”. Con respecto al enunciado que comunica, esto no garantiza el ser reconocido por el receptor. Un creer-verdad debe instalarse en los dos extremos del canal de comunicación. A este equilibrio más o menos estable, a este entendimiento tácito de dos cómplices más o menos conscientes, podemos denominarlo contrato de veri-dicción. En suma, la ‘verdad’, para ser dicha y asumida, debe desplazarse de la instancia del emisor a la del receptor. El emisor ya no es considerado –como en el positivismo lógico– productor de discursos verdaderos o falsos, sino de discursos que producen un efecto de sentido ‘verdad’. Desde este punto de vista, la producción de la verdad particular, el hacer parecer verdad, no es otra cosa que el hacer persuasivo. En estos términos, la ‘verdad’ de la ciencia es una verdad entre otras. Concretamente, aquella dispuesta a someterse al juego de la verificación o, en términos de Popper, al juego de la refutación. Pero al

pie de esta verdad que juega este juego hay otras 'verdades' que juegan otros juegos buscando la adhesión de los receptores (condicionada por la interpretación, por la credibilidad, por el contrato de confianza).

Hacer una aserción es, primariamente, dar expresión a una creencia; hacer una aserción verdadera es dar expresión a una creencia de algún modo correcta. El teórico del significado se aparta del teórico de la comunicación en lo relativo al vínculo entre aserción y creencia. Niega que el análisis de la noción de aseverar incluya referencia esencial a una intención. Niega que el análisis de la noción de aseverar incluya algún género de referencia a intención dirigida a un receptor. Sostiene más bien que es perfectamente satisfactorio aceptar la noción de 'expresar una creencia' y concluye que "las reglas determinantes del significado para una oración del lenguaje son las que determinan *qué* creencia es convencionalmente articulada por alguien, que, en condiciones contextuales dadas, emite la oración (...) determinar *qué*es esta creencia, es la misma cosa que determinar *qué* aserción se hace"²⁵.

La aritmética de conceptos que, a modo de ficción, sugiere Strawson es particularmente ilustrativa: "Dado el concepto de Expresión de Creencia Dirigida a Auditorio (ECDA), podemos en efecto pensar en Expresión de Creencia (EC) sin Dirección a Auditorio (DA), y encontrar casos de esto. Pero no se sigue que el concepto de ECDA es un género de compuesto lógico, integrado, a su vez, por los dos conceptos más simples DA y EC y, por consiguiente, que EC es conceptualmente independiente de ECDA"²⁶.

Queda claro que la referencia, directa o indirecta, a expresión de creencia es en definitiva difícil, si no imposible, de separar del análisis de decir algo verdadero (o falso). Strawson intenta mostrar que no es realista tratar de liberar la noción de expresión lingüística de creencia de toda conexión esencial con el concepto de intención comunicativa. Definitivamente, "verdadero" o "falso" no son ni pueden ser predicados de oraciones-tipo. Las oraciones son ocurrencias en contextos concretos en los que sirven para algo. La comprensión de este nivel del habla es necesaria para intentar aproximarnos a los problemas del lenguaje.

²⁵ Strawson P. F. Op. cit., p. 210.

²⁶ Strawson P. F. Op. cit., p. 211.

Cabos sueltos

El significado es algo que se realiza en la comunicación. Pero si se realiza, ¿dónde se le aprehende? Si la respuesta es que en el signo diferimos la cuestión al signo: ¿dónde está? Si contestamos, como lo hemos hecho, que en el uso, esto es, en el habla, quedará pendiente el problema de la negación de la subjetividad y de la intersubjetividad, de la negación del lenguaje privado, de la negación del sujeto del lenguaje o de la estructura del lenguaje. Si no es pertinente postular una gramática previa en la que está preformado el sujeto, si no hay significado en la lengua, entonces quedan abiertas las puertas a un radical nominalismo de la comunicación.

La concepción de los "juegos de lenguaje" tiene, sin duda, ese carácter radical. El lenguaje es una práctica a la que estamos sometidos, afiliados, pero de la cual no somos amos. Cuando entramos en la práctica del lenguaje no es un "nosotros", ya constituido el que "toma parte" en ello, sino que, por el contrario, "nosotros", estamos constituidos por dicha práctica. No hay preexistencia de un "sujeto" —o de un "yo"—, en el lenguaje. Esto se ve en los largos análisis sobre expresiones como "me duelen las muelas", o en *Sobre la certeza*, "yo sé"²⁷. La tesis de los juegos tiene dos consecuencias críticas: delimita la analogía entre lenguaje y ajedrez, y prohíbe interpretarla en el sentido en que lo propone Searle en su teoría de los "actos del lenguaje"²⁸. Wittgenstein parece rechazar el aspecto de la analogía rescatado por Searle: que al ser constitutivas las reglas del juego de ajedrez, ponerse a jugar implica una sumisión deliberada (intencional) a esas reglas.

La propuesta de Searle estaría más próxima a una filosofía semiótica. Si biológicamente somos de carne y hueso, semióticamente somos de lenguaje. Nos constituimos como sujetos en las reglas sintáctico-semánticas

²⁷ Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417. Estos textos, y muchos otros (que se venían gestando ya desde los *Cuadernos*), invitan, a través de la crítica de la introspección, a efectuar una descentración del lenguaje. Una des-ilusión. Dos ilusiones aparecen solidarias: la de un sujeto psicológico —pura interioridad— autor y responsable del conocimiento y la de un sujeto "centro" de "su" lenguaje. Amo de él.

²⁸ Searle, John E. *Speech Acts*. Londres-New York: Cambridge University Press, 1978 (primera edición 1969; hay traducción castellana: *Actos de lenguaje*. Madrid: Cátedra). Retoma y profundiza los planteamientos de esta obra en *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, 1979.

que posibilitan la existencia virtual de significaciones antes, por decirlo así, de que éstas se expresen. He aquí un cabo suelto: Searle –y con él la semiótica pragmática– parece dejar abierta la vía de un realismo ontológico en lo relativo al lenguaje como vehículo de significación. En realidad, no parece contradictorio decir que estamos sometidos a una práctica que a su vez deja el “sedimento” de unas convenciones. El problema estaría en la fuerza de realidad que damos o no a estas convenciones.

Pero el nominalismo comunicativo de Wittgenstein es radical: la práctica del lenguaje es una práctica sin sujeto (previo). No existe este universal. Más bien, el hablante llega a tomar cuerpo, constituido por esta práctica y las otras prácticas sociales con las que está entrelazada. Por lo tanto, atraer la atención sobre la enunciación no era de ningún modo, como ya Austin comenzaba a suponer (y con él la semiótica), interrogarse sobre las intervenciones del “sujeto de la enunciación”, en el discurso; por el contrario, era una incitación a desprenderse de ese fantasma ideológico que es el “sujeto” del lenguaje identificado con el individuo hablante²⁹. A modo de contrapropuesta, me pregunto: ¿no es éste, acaso, un sujeto singular?

²⁹ En lo relativo al debate sobre la “intención” es útil consultar el ítem 197 de las *Investigaciones filosóficas*. Casi a mitad de este párrafo leemos: “No hay duda de que ahora quiero jugar al ajedrez; pero el ajedrez es el juego que es en virtud de todas sus reglas (etc.). ¿No sé, pues, a qué quiero jugar hasta que he jugado? O, por el contrario, ¿están contenidas todas las reglas en un acto de intención? ¿Es la experiencia la que me enseña que de este acto de intención se sigue ordinariamente este tipo de juego? ¿No puedo, pues, estar seguro de lo que intento hacer? Y si esto no es un sinsentido –¿qué clase de conexión superrígida existe entre el acto de intención y lo intentado?– ¿Dónde se efectúa la conexión entre el sentido de las palabras ‘¡Juguemos una partida de ajedrez!’ todas las reglas del juego? -Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la instrucción ajedrecística, en la práctica cotidiana del juego”. Esta mención trata de demostrar que Wittgenstein trabaja su analogía en un sentido muy distinto del que lo harán Searle y otros teóricos posteriores del lenguaje. La intención aparece como efecto del discurso, apresada en el discurso, y no como la presunta presa de un hipotético “sujeto” de la enunciación sobre el discurso. Sin embargo, me parece que ambas posturas no son tan irreconciliables si analizamos una partida concreta. Las intenciones estarán, por así decirlo, inscritas en las jugadas. Y, a su vez, las jugadas pueden permitirnos reconstruir la confrontación de competencias, esto es, de saberes particulares en situaciones concretas. Como resultado de esta reconstrucción podemos llegar a obtener los roles: “sujeto ganador” y “sujeto perdedor” que, en realidad, nada tienen que ver con las historias personales ni con las “biografías” de los individuos que jugaron.

Wittgenstein contestará: ni sujeto “individual”, ni sujeto “universal” de la actividad lingüística. Ese sujeto universal, postulado por Searle –como en otra perspectiva, por Chomsky; o en otra, por ciertos estructuralismos o estructuralismos generativos–, parece dar realidad ontológica a una ‘competencia’. Hay aquí una paradoja. Si bien, como hemos visto al iniciar este texto, hay en Wittgenstein una concepción semiótica del pensamiento, al enfocarlo como “actividad que opera con signos” –concepción que se opone al psicologismo que lo representaba como “actividad mental”–, también nos percatamos de que Wittgenstein no era un semiótico y menos un lingüista. No se preocupaba de establecer las bases epistemológicas de una “ciencia del lenguaje” (o de “los lenguajes”). Renegó también de la “filosofía del lenguaje” al modo positivista lógico del *Tractatus*. A los lingüistas (que de una manera o de otra profesan una concepción estructural del lenguaje) les “quita piso”, por admitir que el lenguaje pueda, por los rasgos sistemáticos de su organización, con o sin ayuda de aquel lenguaje ideal que sería la lógica, dar cuenta del todo del lenguaje. A los filósofos del lenguaje que admiten un “sujeto” también los desestabiliza: no existe por ninguna razón un “sujeto del lenguaje” que sería amo de un juego cuyas reglas (y lo que se apuesta) se le escapan en principio, porque en un sentido él es el juguete ineluctablemente “jugado”, por más que crea introducir algún juego (o metajuego) que le procure una gramática o un inteligible.

Hasta aquí nuestro periplo. Los cabos quedan sueltos. La polémica sigue en pie. Es, a la larga, ancestral: enfrenta al realismo platónico y al nominalismo que se transfiguran históricamente de muchos modos y que reaparecen ahora en la discusión sobre la ontología del significado (y de su vehículo: el lenguaje) bajo denominaciones como realismo semiótico, de un lado, y nominalismo comunicativo, de otro. De los cabos que ambas posiciones dejan sueltos nos podemos coger, no para postular el ideal de un “justo medio” que carga generalmente más con los defectos que con las virtudes de los términos opuestos, sino para desarrollar una persistente e insistente práctica de crítica filosófica.

Semiótica de la comunicación educativa/ comunicación educativa de la semiótica: en torno a una reversibilidad*

0. Introito

Hay en el presente estudio básicamente dos problemáticas que se retroalimentan recíprocamente. La primera, teórico-metodológica, reflexiona sobre los modelos, simulacros y categorías con los que construimos conceptualizaciones pretendidamente coherentes relativas a la comunicación educativa como objeto (o inter-sujeto) de conocimiento.

La segunda, ético-política, se refiere al reto de postular para nuestros países proyectos de comunicación educativa que incorporen la disciplina semiótica en los planes de estudio.

Semiótica didáctica/didáctica de la semiótica: anverso y reverso de una misma preocupación existencial que quiere contrastar presupuestos epistémicos y encrucijadas éticas. Veamos.

1. Excursión etimológica (y algo más)

Heurísticamente, al menos, resulta imprescindible remontarnos a las raíces de varios términos que configuran el tema que nos ocupa. Comencemos con el término "educación". El latín *educare*, equivalente al infinitivo castellano educar, señala Corominas, está emparentado con

* Este texto fue presentado como ponencia al Encuentro Internacional de Semiótica Educativa realizado en México, en 1993.

ducere 'conducir'. *Educere* es, pues, "sacar o conducir afuera", "criar"¹. Quedan presupuestas dos posiciones actanciales de sujetos en interacción: la del que saca o conduce hacia el mundo y la del que es sacado o conducido hacia el mundo. La forma del verbo puede resultar engañosa en tanto y en cuanto sugeriría que un sujeto es el agente de la educación y el otro su paciente. Éstas son sólo las apariencias. En realidad postularemos la tesis de un contrato intersubjetivo que debe respaldarse en otro, previo, de asunción. Por lo tanto, el supuesto de una coproducción respaldada por tácitas complicidades y conveniencias. No obstante, la responsabilidad por el sabor de la educación, en términos caros a Barthes, recae inicial y principalmente en el destinador². No es casual que "educar" comparta etimológicamente la misma configuración semántica con "edulcorar".

Saliéndonos del terreno de la mera metáfora queremos dar a entender que un sujeto, en tanto representante de la sociedad, insta e instala instantánea e intuitivamente al otro. Se le superpone jerárquicamente. Lo instiga. Lo incita. Lo estimula. En suma, se responsabiliza de la institución de la relación. De organizarla. De ponerla en escena. De disponerla y colocarla. En tanto la relación tiende a ser de presuposición unilateral y asimétrica, el primer sujeto devendrá destinador y el segundo destinatario.

Es así como la educación tiende a devenir instrucción. He aquí que estamos en la raíz *struere* que remite a construir, a edificar y que, en *instruere*, remite a "enseñar": poner señas, semiotizar. (In)formar. Formar algo en alguien.

Hay, en resumen, un doble gesto: 1) El de la educación que es una conducción que saca de sí al otro-sujeto. Que lo desembraga hacia un mundo de sentido común. 2) El de la instrucción que delimita, define y determina esa relación sujeto-mundo apelando a un conjunto de procedimientos de constitución y construcción. Que, por consiguiente, instala hitos, levanta paredes, provee de amas o instrumentos. A este respecto es particularmente útil, en el contexto de problemas a abordar, un uso de "instrucción" muy común hacia mediados del siglo XIV: "fomar en

¹ Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la Lengua Castellana* (Tercera edición, julio 1973. Reimpresión octubre 1976). Madrid: Gredos. Todas las referencias etimológicas se basan en esta obra.

² Barthes, Roland. "Lección inaugural de la cátedra de Semiología Literaria del Collège de France". Tomado de Eco. En: *Revista de la Cultura de Occidente*. Tomo XXXVI/2. Nº 18, Bogotá, diciembre 1979.

batalla". Sin mucho esfuerzo de simbolización se puede entender que la institución de la instrucción se inscribe en una virtual (o actualizada) lucha de frases contraída con un posible antidestinador.

Hitos, paredes, armas, instrumentos no son otra cosa que señas, es decir, signos. A este respecto, el instrumento es el objeto de la instrucción. El destinatario debe ser colocado, dispuesto en su puesto, definido, delimitado, determinado y, por eso mismo, armado, formado, significado. Permítaseme "llevar las aguas a mi molino" y denominar con toda grosería a nuestros actantes el significador y el significado o, en términos caros a Peirce y a Hjelmslev, el semiotizador y el semiotizando. Aquel pone signos, inviste, reviste; éste consiente, comparte, se dispone a asumirlos, a adaptarse y a adoptarlos. Es investido, revestido. Cual héroe proppiano, se perfila hacia la *performance* o prueba decisiva.

"En-señar" es una palabra que, por un lado, manifiesta un gesto deíctico o indexical, el señalamiento y que, por otro lado, remite a un "marcar", a un "designar" (*didasko* es 'yo enseño'; de ahí se deriva, en el griego tardío *didaktikos*). En la raíz de enseñar está *signa*, plural de *signum*. Enseñar equivale, pues, a en-semiotizar. El caso es que yo, educador, te señalo algo, hago signos en ti, educando. Te marco. Dejo una huella en ti. El sentido primordial del lenguaje, decía Agustín, es enseñar. En efecto, la conclusión que podemos entresacar del primer capítulo de *Del Maestro* es que cuando hablamos queremos enseñar o despertar el recuerdo en nosotros mismos o en los demás. Incluso cuando preguntamos enseñamos que queremos aprender. Luego, ya en el capítulo X, establece que nada puede enseñarse sin signos y que debemos apreciar más el conocimiento mismo que los signos, por medio de los cuales conocemos³. Pero, me pregunto, si el conocimiento es "de semiótica", es decir ¿qué inquires acerca de los signos mismos? Entonces, responderemos que la ética semiótica nos lleva, agustinianamente, a apreciar más el conocimiento de los signos que los signos mismos. En realidad, los signos mismos se viven.

Ahora bien, vamos al otro polo: hay un vínculo remoto de "aprender" con el latín *apressicare*: 'apretar', 'estrechar', que en castellano da lugar al vocablo apriscar (acción de recoger el ganado en lugar protegido de la intemperie). Es evidente que, sustituyendo la figura concreta del 'ganado' por la abstracta de lo 'significado' (por el signo, marca o huella

³ San Agustín: "Del Maestro". En: Fernández, Clemente. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. (Tomo I: Filosofía patristica, filosofía árabe y judía). Madrid: BAC, 1979.

que el destinador ha hecho) podemos imaginar un gesto de prehensión por el cual el destinatario 'atenaza' los signa. Los cuida, los protege de aquella 'intemperie' que, perfectamente, puede simbolizar al ruido. Los coge, los atrapa, los sorprende (como educador puedo haber delatado algo que va más allá de mi intención, rebasada por la intencionalidad significante). *Prendere* es una vulgarización de *prehendere* que, hacia 1200, ya es *apprehendere* y que, como forma culta, se refiere a un 'apoderarse'. La ruta de la vulgarización trae a los tiempos modernos la aprensión que no sólo se carga con un sentido de temor que implica un 'coger miedo', sino que también propicia el uso de aprender, aprendiz, aprendizaje. Entonces, pues, en el plano de la instrucción como transmisión unilateral es factible postular destinadores y destinatarios de la comunicación educativa. Pero se supone que ésta es algo más.

Retomando a Agustín, los signos incitan a buscar las cosas. De ningún modo las hacen conocer directamente. En la perspectiva del aprendiz, esto quiere decir que quien me enseña algo es el que presenta a mis sentidos y a mi inteligencia lo que quiero conocer. Este dualismo antepone la vivencia al pensamiento pero, a su vez, indica que, en sentido estricto, con las palabras no aprendemos sino palabras, "mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas. Porque si todo lo que no es signo no puede ser palabra, aunque haya oído una palabra, no sé sin embargo que es tal hasta saber qué significa"⁴. En este punto entendemos que el destinatario-aprendiz, transparentando la opacidad sensorial y sensible del signo busca en él su significado. Es esto lo que quiere atenazar. Oyendo sólo los significantes ni significantes se aprenden y es por el conocimiento de las cosas (que está en las vivencias) por el que se perfecciona el conocimiento de los signos.

"Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan (...), y con mucha verdad se dice que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; si lo segundo, ni siquiera recordamos, sino que somos así como invitados a buscar ese significado"⁵.

⁴ San Agustín. Op. cit., cap. IX, p. 288.

⁵ San Agustín. Ibíd.

Entonces, el aprendizaje pasa por una búsqueda que presenta al destinatario como sujeto de carencia, de deseo que, por la intencionalidad en tanto relación primitiva, se liga a un objeto en el que deposita confianza. El destinatario-sujeto confía, pues, en el valer del valor-saber del objeto. Cree en él. Por cierto que su confianza se proyecta a la competencia del destinador.

En la pertinencia de una semiótica de la comunicación educativa, este recorrido de la heurística etimológica a la hermenéutica de la enunciación educativa resulta aleccionador: un sujeto es, al menos en principio, sujeto de la expresión, de la presión hacia el exterior o, en términos caros a Agustín, de la exteriorización. El otro, al atribuir contenido a esa expresión, la atenaza, la encierra, la guarda, ergo, la interioriza. En suma, la contiene. El destinador es como un surtidor de contenidos y el destinatario como un continente dispuesto. Claro que estamos pretendiendo imaginar la comunicación educativa realizada en la que, por cierto, poco líquido debe derramársele al recipiente.

Por la generalidad de la reflexión podemos preguntarnos: ¿qué comunicación no es educativa? o ¿dónde reside lo específico de la comunicación educativa por oposición a una supuesta comunicación no educativa? Aventuro la hipótesis intuitiva de que, en la medida en que el acento esté puesto en la necesidad (instituida e institucional) de recoger y contener, puedo orientar asintóticamente comunicación hacia instrucción (en el lexema "educación" se actualiza el semema /instrucción/). Cuando la necesidad de recoger y contener está relajada, la comunicación no deja de marcar al otro, de in-formarlo, de transformarlo modalmente. Es difícil, por ello, imaginar el grado cero de la educación, es decir, la supuesta comunicación no educativa. No obstante, hay comunicaciones convencionales inscritas en los rituales cotidianos de la convivencia que, asintóticamente, se aproximan a ese grado cero. Creo que no llegan a alcanzarlo porque el enfoque del proceso de educación no puede ser sólo semántico o instruccional quedándose en el mero recoger, delimitar y estructurar contenidos. Hay, como contraparte, una sintaxis educativa en toda comunicación. Una afectación modal de las competencias que, por más mínima que sea, educa. Toda comunicación me saca de mí. Me desembraga a un mundo de sentido común, de cultura.

En suma, y para expresarlo mejor, cabría postular dos niveles correlativos, el educacional, presupuesto, y el educativo, presuponiendo. Se trata, como sabemos, del principio de dehiscencia que expresa operatoriamente un axioma de continuidad. En toda comunicación

humana hay un trasfondo educacional presupuesto que sobredetermina a lo explícitamente educativo de modo tal que estamos ante dos regímenes distintos, pero en resonancia⁶. Creo que esta propuesta inicial e intuitiva debe ser repensada y sistematizada.

Considerando que nuestra exploración etimológica ha apuntado a una heurística de la enunciación educativa es que procederé ahora a examinar algunos de sus presupuestos semionarrativos (modo de existencia virtual: gramática educativa) y de sus implicaciones concretas (modo de existencia actual: discurso educativo).

2. Incursión semionarrativa

Dice Greimas que: "el esquema narrativo constituye una especie de marco formal en el que se inscribe el 'sentido de la vida' con sus tres instancias esenciales: la calificación del sujeto que lo introduce en la vida, su 'realización' por algo que 'hace' y, finalmente, la 'sanción' 'retribución y, a la vez, reconocimiento' que garantiza el sentido de sus actos y lo instaure como sujeto según el ser"⁷.

Gracias a su generalidad, este modelo permite articular un conjunto de variaciones referidas a diferentes tipos de actividades. Una de ellas es, precisamente, la educación.

Cabe postular así un gesto fundacional, legislativo, que deviene contrato educativo a diversos niveles, modelando y modulando la acción educativa y previendo los mecanismos para restablecer las posibles rupturas del equilibrio mediante sanciones. Esta es, pues, la dimensión cognoscitiva inicial en la que, actancialmente, tenemos un destinador trascendente del contrato educativo, instancia constituyente que articula un conjunto de mandatos positivos y negativos (modalizados por el cuadro del deber-hacer) que se manifiestan textualmente como leyes, reglamentos y códigos de diversa índole y que, también, pueden quedar como sistemas

⁶ Greimas A. J. - Courtés J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. (Tomo II). Madrid: Gredos, 1991.

Respecto al principio de dehiscencia, ver el complemento a la entrada *generativo* (*recorrido*-) elaborada por Claude Zilberberg. Además, este mismo autor hace desarrollos de este principio en la entrada *temporalización*.

⁷ Greimas A. J. - Courtés J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. (Tomo I). Madrid: Gredos, 1982. La entrada *narrativo* (*esquema*-).

axiológicos implícitos instaurados por costumbre o jurisprudencia. Se entiende que el destinatario-sujeto de este contrato no sólo lo acepta, sino que se dispone a calificarse en términos de competencia. Ahora bien, el contrato no se establece *ex nihilo*. Surge luego de tensiones, de acomodamientos propios de la vida social. Se adapta constantemente a los sucesos y/o eventos pragmáticos. Se reconfigura sobredeterminado por factores exógenos como el desarrollo tecnológico, los cambios políticos, sociales y económicos. A final de cuentas, subyace una estructura polémica que, por tomar una focalización, enfrenta los sistemas educativos "oficiales" (sujetos) a sistemas educativos paralelos que pueden aparecer como oponentes o, más comúnmente, como antisujetos. Tal es el caso de los medios de comunicación o, en el caso del Perú, el caso de los movimientos subversivos que llegaron a constituirse como sistemas educativos paralelos constructores de "otra historia", es decir, de otra memoria colectiva, de otros valores.

Y es que en el marco del esquema narrativo que estamos explicando hay una oposición gradual y no categorial entre las estructuras polémicas y las contractuales. Esto permite pensar la comunicación educativa como interacción, esto es, como un juego de transformaciones mutuas de las competencias modales y cognoscitivas. Así, pues, el gesto de la instrucción instala destinadores y destinatarios, "oficializa" la presuposición unilateral y asimétrica. Pero la educación, en tanto deviene interacción, troca y tensa esta disposición y relaciona a los actantes como sujetos y antisujetos simétrica y conflictivamente. De algún modo, la resolución de las tensiones pasa por la operación de reconocimiento: un actante construye al otro y, de retorno, se construye a sí mismo. En la medida en que esas construcciones son conformes, ambos se disponen a asumir la relación. Fundan la intersubjetividad mediante un contrato de asunción. Queda, pues, desdramatizada la tensión conflictual, el prefijo anti reenvía solamente a una posible focalización. Las informaciones, persuasiones y disuasiones de la comunicación educativa remiten a dos sujetos de la interacción que creen en lo que deben hacer, esto es, que se encuentran comprometidos. Graciela Latella apunta al respecto que "los sujetos de la interacción (...) efectúan un mismo recorrido narrativo situado esencialmente en la dimensión cognoscitiva donde comporta dos segmentos: a) un recorrido de manipulación, en que los sujetos pueden identificarse con el destinador-manipulador inicial del esquema narrativo global, constituido por el ejercicio de un hacer persuasivo (hacer-hacer/hacer-creer); b) un recorrido de interpretación, donde los sujetos pueden identificarse con

el destinador-judicator final (...) que comprende fundamentalmente una evaluación de los sujetos y de su propia competencia, de la competencia del otro y, por último, de su relación modal"⁸.

La dimensión pragmática, a su vez, está constituida por la acción educativa objetivada. Se trata, ahora, del gesto ejecutivo que se manifiesta en los sucesos o eventos mismos de la educación como práctica comunicativa, esto es, de los programas mediante los que se trata de realizar las previsiones del contrato. En los circuitos "oficiales" tenemos aquí las labores de las escuelas públicas o privadas que se ciñen a las pautas delineadas por una estructura (política) contractual previa. Se desarrolla, entonces, el recorrido narrativo del destinatario-sujeto de la educación como instrucción obligatoria. Este recorrido del destinatario-sujeto aparece enmarcado por la instancia trascendente desde la cual el destinador se encarga de manipularlo y de sancionarlo.

Precisamente a esto último se refiere la dimensión cognoscitiva final relativa al gesto judicativo de la sanción. Se trata de la instancia del reconocimiento y de la subsecuente retribución positiva o negativa. A este respecto, la sanción social de las competencias con sus respectivos escalafones hace aparecer, en tanto es acentuada, la educación como competencia. Actualizando los dos sememas del lexema, la educación aparece como competencia de competencias. La evaluación se asimila a un concurso y reaparece la estructura polémica. La asignación de notas, grados y títulos al cuantificar y cualificar las competencias, reproduce el gesto de la división social del trabajo y prepara la inscripción de los destinatarios-sujetos en los distintos niveles jerárquicos del aparato productivo.

Algunas reflexiones se desprenden de esta improvisada aplicación del esquema narrativo al macro-relato social de la educación. En primer lugar, el asunto de la adecuación del modelo a micro-relatos: el relato de la clase en el aula, el relato del examen, los relatos sobre las normas a cumplir para aprobar tal o cual curso, el relato de la evaluación de las conductas, de la educación cívica, de las relaciones escuela-padres de familia, etc. De este modo, tendremos "moléculas" del mismo algoritmo entramadas de tal modo que van constituyendo jerarquías de estructuras. Por cierto que, respecto de esto, mucho hay por hacer.

⁸ Greimas A. J. - Courtés J. *Semántica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. (Tomo II). Ver el complemento a la entrada *sujeto* desarrollado por Graciela Latella.

En segundo lugar, queda planteado el reto de transponer el recorrido narrativo a nivel de las prácticas sociales. Ya no se trata de la manipulación, de la acción y de la sanción narradas o "en papel", como dirían Greimas y Courtés⁹ sino de ir al reconocimiento de los estereotipos de las prácticas sociales y, por lo tanto, de asumir el trabajo de extrapolar los procedimientos y modelos del análisis del relato al análisis de la vida social. Claro que esto implica constatar una vez más lo vivido como relato (o la vida-relato). No es casual, a este respecto, que la separación de los poderes del Estado reproduzca el esquema narrativo: a la instancia del contrato (manipulatorio) corresponde el Poder Legislativo. Las cámaras debaten, discuten. Se constituyen como Parlamento en el que se delata la estructura polémica en la base misma de la organización social de la coexistencia. He aquí el escenario de los establecimientos, modificaciones, rupturas, re-establecimientos, transacciones, etc., de obligaciones contractuales. Escenario que, en la medida en que se desautoriza, prepara las condiciones del conflicto.

La instancia del Gobierno o Poder Ejecutivo ocupa la dimensión pragmática de la acción. Este poder se caracteriza por el hacer performativo en las distintas secretarías o ministerios. Administrar es hacer-hacer. El acento factitivo está puesto en el hacer modalizado pues es a partir de su realización que se juzga la obra o el resultado de una administración gubernamental.

Por último, al Poder Judicial corresponde la instancia de la sanción desde la perspectiva narrativa del reconocimiento de los delitos (estipulados contractualmente) y de las retribuciones negativas (o castigos) correspondientes. Evidentemente, no se constituye un poder del Estado para reconocer méritos y proceder a sanciones positivas o recompensas. Eso queda librado más bien, y de un modo bastante simbólico, a las instituciones de seguridad social. La función judicial apunta al gesto de "curar" lo que se reconoce enfermo en el organismo social. De ahí el carácter supuestamente reeducador de la institución carcelaria. No hay necesidad de "curar" lo que no molesta. Resulta in-significante desde la perspectiva punitiva en la que se objetiva lo judicial. Se verifica la cohesión

⁹ Greimas A. J. - Courtés J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (Tomo I). La posibilidad de construir (por extrapolación de la semiótica narrativa) semióticas de la acción, de la manipulación y de la sanción (ya praxeológicas) queda sugerida por los autores en el punto 3 de la entrada *acción*, en el punto 6 de la entrada *manipulación* y en el punto 4 de la entrada *sanción*.

sintagmática de vigilar-y-castigar (Foucault) que, en términos semióticos, equivaldría a reconocer-y-retribuir.

3. Discursi(vida)ción

Todo este periplo apunta a la dimensión praxeológica de la comunicación educativa. En esta comunicación no sólo están presentes los tres poderes mencionados, sino que el universo espacio-temporal en el que se actualiza esta práctica social nos informa de una historia. La junción de vida y relato está en la historia. Menudo problema. La historia que se vive no puede ser recuperada por ningún sistema de representación. La historia que se cuenta nunca coincide con lo que se ha vivido. Una historia se vive y otra se cuenta. O, en otros términos, la historia que se vive no coincide con la historia que se cuenta. La historia que se historifica no es la historia desde la que se historifica. Si bien el enunciado histórico nunca recupera a la historia vivida antes de su enunciación, esto no es óbice para comprender que la vida la vivimos enunciándola y la enunciamos viviéndola. Se abre una semiosis en la que volvemos a ser actores y sujetos de la enunciación indefinidamente en los enunciados-de-la-vida narrada, que son (y no son) la vida (dimensiones especulares y espectaculares). De ahí que la acción educativa enmarque y marque a la palabra que educa. Cada historia específica genera lógicas "prácticas" particulares y, por esta misma razón, cada coyuntura histórico-educativa es simulable por modelos semionarrativos.

Señala Landowski que "la producción de eso que se llama ordinariamente lo 'vivido' depende del análisis de los efectos de sentido inducidos por el funcionamiento de los discursos sociales y de las prácticas significantes que se encuentran allí relacionadas"¹⁰.

¹⁰ Greimas A. J. - Courtés J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. (Tomo II). En la entrada *vivencia*, Eric Landowski advierte, además, que esta noción "se presenta *a priori* muy cargada de presupuestos epistemológicamente ingenuos, sin que, no obstante, esas debilidades constitutivas justifiquen por parte del semiótico una condena inapelable o un desinterés radical". De lo que se trata, entonces, es de precisar los presupuestos de esta noción, de anclarla en una tradición filosófica explícita puesto que, metodológicamente, se da la necesidad, cada vez mayor, de construir una semiótica de las situaciones educativas que, en el nivel de las estructuras discursivas, se articule como praxeología.

La noción de "vivencia" es el eje de una concepción sociosemiótica de la educación. En la "vivencia educativa" se entran prácticas verbales y no-verbales. Y muchas veces éstas engloban, envuelven y configuran a aquellas de modo tal que en la educación gravitan más las actitudes que los contenidos.

En suma, recogiendo la posta de Husserl, la educación, como "mundo de la vida", se articula en la interacción entre el sujeto y el mundo o entre dos sujetos¹¹. De esta concepción teórica brota una posición política. La realidad es construida a través de las posibilidades de acuerdo entre sujetos capaces de hablar y de actuar antes que como transmisión consagrada al problema de la observación y el conocimiento de objetos¹². Por cierto que esto no nos dispensa del trabajo de estructurar epistemológicamente la "gramática" específica propia de la educación como "modo de vida" pero, como contraparte, la racionalidad comunicativa de la educación no debe ser ya la del inmenso depósito de informaciones y medios para obtener determinados fines impuestos verticalmente. El acceso al mundo social está mediado por el lenguaje y cualquier pretensión de educar pasa por la posibilidad de entendimiento y acuerdo.

En este momento se me puede replicar que la semiótica debe analizar lo-que-es y despreocuparse de lo que debe-ser. Contestaría que la semiótica como ciencia de la vida está en el compromiso ético de preocuparse por ella. Pero no tan en abstracto. El Perú es pluricultural, multiglósico, desintegrado e incommunicado. Un país que exige el reconocimiento de diversas (y muchas veces opuestas) realidades, es decir, de distintos modos de experiencia del mundo social. En ese contexto, el mundo social que concibe la ideología educativa hegemónica aparece como una mera colección de objetos externos regidos por criterios uniformizantes de la racionalidad instrumental. Criterios que son impuestos a rajatabla por aparatos educativos desfasados. Por eso, el mundo de la vida cotidiana tiende a canalizarse hacia afuera de los espacios educativos. Esa experiencia básica a partir de la cual se desarrolla la diversidad de experiencias que conforman el mundo social está soslayada. Olvidada. Desnaturalizada.

¹¹ Husserl, Edmund: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Editorial Folios, 1984.

¹² Habermas, Jürgen: *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*. París: Gallimard, 1988, pp. 350-408.

Schutz, tomando una expresión de William James, califica el mundo de la vida cotidiana de “realidad eminente” a partir de la cual se desprenden otras prácticas parciales (la práctica educativa “oficial” es una de ellas)¹³. El calificativo de “parcial” se justifica en la medida en que de la dimensión educacional de la vida cotidiana participamos todos de un modo o de otro. Ello no es aplicable a otros campos de actividades como el arte, la religión, el derecho, la política, la economía, etc. Pero sucede que la educación, recogiendo el sentido de “educere”, sacar fuera, está en la crucial posición de poder ser puerta cerrada o puerta abierta. Me explico. Respecto de las realidades del mundo social, la vida cotidiana posee un carácter previo, del cual la educación nos saca mediante una especie de “conmoción”. El problema está en si, al sacarnos, destruye los cordones umbilicales que nos unen con esa instancia anterior o si, más bien, deja abiertas las vías de una permanente retroalimentación con esta “realidad eminente”.

Resulta fácil notar que aquí lo subjetivo está muy lejos de identificarse con lo privado o con lo “psicológico”. En el paradigma del mundo de la vida la pertinencia de la “subjetividad” es muy distinta de la que adquiere al interior del paradigma objetivista. La semiótica, en la necesidad de asimilarse al mundo de la vida, “hace equivaler el proceso de ‘aprehensión del sentido’ por actualización y realización de valores, a un proceso de subjetivación de contenidos ‘inconscientes’ de naturaleza pulsional (propioceptiva) y tímica”¹⁴.

En un terreno praxeológico, la “subjetividad” deja de ser un sinónimo de lo no-social, la perspectiva de la subjetividad es precisamente la que nos permite reconocer las múltiples dimensiones del mundo social. Obviamente, a ese mundo de la vida cotidiana le corresponde un saber práctico específico: el sentido común. El recorrido generativo nos permite entender cómo las estructuras axiológicas propioceptivas de una semántica fundamental, en la medida en que se aplican iterativamente al mundo del sentido común, lo articulan como microuniverso semántico. Esto,

¹³ Schutz, Alfred. “Sobre las realidades múltiples”. En: *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1974, p. 214. Las referencias a Husserl, Habermas y Schutz están tomadas del trabajo de Nugent: “Las perspectivas del mundo de la vida en las investigaciones de las ciencias sociales” (cf. nota 16).

¹⁴ Greimas A. J. - Courtés J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. (Tomo II). Entrada *subjetivación* parte A, desarrollada por Jean Petitot. La reflexión sobre el rol de la semiótica en este paradigma parte de la redefinición de lo subjetivo explicada por Nugent (cf. nota 16).

como sabemos, se da en el nivel de la semántica narrativa y se manifiesta discursivamente en tematizaciones de diversa índole. Entonces, el mundo del sentido común aparece como presupuesto teórico-metodológico clave para comprender cómo las taxonomías culturales son “percibidas intuitivamente” como dominios discretos de la experiencia humana (y preparan los contenidos educativos).

Así, pues, cualquier forma de comunicación en sociedad (y sobre todo la educación) presupone este sentido común que coincide y es concomitante con la vida cotidiana en general. Cabe aclarar que las realidades múltiples no se refieren tanto al conjunto de las vivencias individuales como al ordenamiento y organización social de tales experiencias, con sus particulares estilos de conocimiento. Así, un individuo pertenece a varios colectivos semióticos simultáneamente. Como investigador pertenece a una comunidad en la que genera un tipo de semiosis. Como miembro de un partido, de una clase social, de un estamento, de un grupo, de una asociación, de un club, de un país, de una raza, etc., pertenece también a otros colectivos semióticos. Si cae contingentemente en cualquier sociedad, se convertirá pronto en un miembro de ella y se someterá a sus reglas (paradigmáticamente podrá convertirse también en antisujeto enfrentado a otra sociedad). Al fin y al cabo, es en la regla (sistemizada como gramática) donde se constituyen los sujetos, es decir, donde se encuentran lenguaje y acción. Y el concepto de regla necesariamente reclama una interacción, pues una regla no tendría sentido si fuera para una sola persona y la realizara una sola vez en su vida¹⁵.

Señala Nugent que “el mundo social (...) no será ‘la realidad’, sino una variedad de realidades con reglas y significados propios de cada práctica. Los tipos de realidad guardan relación con los tipos de participación y las distintas instancias de la realidad integran el mundo de la vida, cuyo nivel primordial es la vida cotidiana. El estudio de este mundo de la vida, en consecuencia, requiere asumir el punto de vista del (asistente-) participante antes que el del observador (-espectador) para

¹⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México: Editorial Crítica UNAM, párrafos 199, 200, 201, 202, 205, 206. Recojo con cautela algunos aforismos de Wittgenstein pues dan una pista muy consistente al esfuerzo de dar contundencia teórica a la orientación pragmática de este trabajo. Pero, reitero, la cautela se refiere al hecho de que no comparto el desinterés por sistematizar estas apreciaciones. Por otro lado, es patente la distancia entre un proyecto como el semiótico y el de las filosofías del lenguaje ordinario.

alcanzar una comprensión (testimonial) de los procesos de interacción. La diversidad de realidades se expresará en sistemas de reglas que guían la comunicación entre los participantes y los que presencian los actos de interlocución”¹⁶. Sabemos que, para la semiótica, la realidad tiene el *status* de objeto construido portador de significación. La construcción de los objetos de valor educativo nos concierne, pero nunca tendremos cabal conocimiento de ellos ni estaremos en capacidad de transformarlos si no sabemos por experiencia lo que es asumir una posición participante. Las metodologías que proporcionan lógicas de la observación que dan por sentada la exterioridad de los fenómenos educativos son estériles simulacros que, políticamente, resultan inadecuados para el estudio semiótico de la comunicación educativa.

Todo esto apunta a recusar el horizonte instrumental de estudio de la educación y abrir paso a una perspectiva semiótica básicamente interpretativa y pragmática. Los distintos contextos de acción educativa permiten caracterizar el mundo social como integrado por realidades múltiples. La constitución de estas realidades se puede reconocer a partir de la noción de regla que, en semiótica, nos conduce a la reconstrucción de unas gramáticas del sentido y de sus respectivas discursi(vida)ciones y que, en epistemología, es un punto en el que se encuentran (inter)acción y lenguaje.

Recurriendo al principio de dehiscencia podemos proponer que, sobre el trasfondo de un mundo de la vida (de por sí) educacional, sentido en común, pueden brotar (aunque no necesariamente) lineamientos parciales o proyecciones institucionales de instrucción (o construcción) educativa (arte, religión, lenguaje, ciencias naturales, educación cívica, física, etc.) que corresponden a intereses delegados por el sujeto colectivo de los deberes y poderes a los sujetos de los saberes. Intereses que son contratados y delegados de aquellos a éstos para constituir, a distintos niveles, al sujeto destinador del contrato de instrucción y, de paso, para pre-formar a su destinatario.

O bien, más ampliamente, para constituir a los sujetos de la interacción educativa.

¹⁶ Nugent, José Guillermo. “Las perspectivas del mundo de la vida en las investigaciones de las ciencias sociales”. En: Revista *Debates en Sociología*, Nº 16, setiembre de 1991. Lima: Editorial Universidad Católica. También: “Acusaciones en sociología”. En el Nº 17 de la misma revista, 1992. Debo agradecer al profesor Nugent por las conversaciones en torno a estos temas y por su permanente asesoría bibliográfica. La huella de ambas ayudas se evidencia en estos pasajes.

4. Catálogo (parcial) de problemas-tipo

4.1. Competencias, pluricultura y multiglosia

Las competencias se adquieren e incrementan gracias a las prácticas discursivas de la comunicación. Sociohistóricamente, las estructuras sintáctico-semánticas se transforman y los sujetos están así en construcción permanente. El concepto de competencia, en su simplicidad, se refiere a la capacidad que alguien tiene para hacer algo. La sociedad manipula y sanciona (define, delimita, determina) a los sujetos como competentes e incompetentes en una serie de *performances* posibles. En lingüística se precisa la competencia como la capacidad especial de hablar/escuchar, por consiguiente, de enunciar cualquier enunciado en una lengua. Y respecto de esto todos somos civilizados; o, al revés, en términos de competencia no existen los bárbaros. Por el mero hecho de hablar, cualquiera habla bien. Un ser humano sin deficiencias fisiológicas significativas tiene, sin más, competencia absoluta, dominio perfecto, en la medida en que es capaz, dada cualquier circunstancia, de pronunciar o entender cualquier frase.

Ahora bien, desde los estoicos se ha concebido, ya en términos de *performance*, una distinción entre lo que habla cada individuo (idiolecto) y el habla general de un pueblo o de una comunidad social (lengua o sociolecto). Esta distinción teórica nos ayuda a perfilar el problema de las correlaciones entre expresión y comunicación, crucial para entender cabalmente la cuestión educativa.

Diremos solamente que el individuo se expresa y subsidiariamente puede o no comunicarse. Ahora bien, si cada uno se expresara y no pudiera comunicarse no habría sociedad ya que uno de los elementos de la cohesión humana en sociedad es la lengua. Obviamente, la necesidad del hombre de convivir con sus semejantes se manifiesta, en el plano lingüístico, por la comunicación. Es el paso de la expresión a la comunicación el que da forma a la cohesión social.

Aquí reaparece un problema ya destacado por el nominalismo. "Comunidad", "pueblo", "sociedad", "grupo" son términos de una abstracción frecuentemente problemática. A un conjunto de individuos se le aplica tal o cual término desde distintas perspectivas que se refieren al conglomerado humano con gran imprecisión. De ahí que el término "lengua" queda muchas veces confinado a un limbo de socialidad sin concreción

alguna. Termina apareciendo como una entidad que no puede ser definida en la realidad concreta (en la que sólo existen múltiples hablas). Constatamos que la única competencia que tiene una existencia concreta es la del individuo y que, además, esta competencia nunca es la misma.

Pues bien, si la lengua es una entidad abstracta, resultado de la sumatoria de todas las hablas posibles, entonces, ¿cómo debemos interpretar los peruanos, por ejemplo, el artículo 83 de la Constitución Política de 1979 que nos dice que la lengua oficial es el castellano? ¿Debemos acaso interpretar que, en tanto sociedad, vivimos bajo una ficción? ¿Una ficción jurídica que es la lengua castellana? Pues sí. Se trata de una ficción supradialectal. El castellano en el Perú, nos lo dice Escobar, ha encontrado dos enormes variedades: una, el castellano andino, y otra, el castellano ribereño de la costa; pero dentro del país hay múltiples formas (más de 12) de hablar el castellano¹⁷. ¿A cuál de ellas se refiere la Constitución? No lo sabemos. Ese ya sería un segundo plano de la ficción. Aun así, todas las comunidades que hablan castellano han sido elevadas oficialmente a la categoría de supradialecto.

Los otros hablantes, no oficiales, considerados en segundo y tercer lugares, serían los hablantes de quechua y aymara y los hablantes de las lenguas de la selva peruana (aguaruna, campá, huitoto, asháninka, etc.). La Constitución, contrato fundamental que engloba a todo contrato educativo posible, clasifica, *a priori*, a los hablantes por el poder de la lengua. A mayor poder en el habla del castellano, más proximidad al dominio final por la lengua. Tenemos hablantes, y por ende educadores y educandos, de primera categoría. Superenunciadores y enunciadores simples (de segunda y tercera categorías). Existe, entonces, en la ficción jurídica, un supradialecto que, paradójicamente, no sabemos cuál es, se impone sobre los demás. La lengua oficial es, pues; un indeterminado superdialecto dominante, poderoso.

En este punto, investigadores peruanos como Cerrón Palomino, Escobar, Ballón y otros, han procedido a desmontar cierto "mitoide"¹⁸ abstracto e idealista arraigado en alguna que otra lingüística. Postulan que la lingüística es una ciencia del habla, del discurso, o no es una

¹⁷ Escobar, Alberto. "El multilingüismo y el Perú". En revista COPE, Nº 19, vol. VIII. Lima, 1977.

¹⁸ El uso de esta palabra viene de Miró Quesada, Francisco. "Ciencia y técnica: ideas o mitoides". En: Varios (coordinación de Leopoldo Zea): *América Latina en sus ideas*. (Serie: *América Latina en su cultura*). México: Siglo XXI Editores/UNESCO, 1986. pp. 71-94.

ciencia de nada. Toman la competencia como directamente concernida por el habla y no por la lengua (como lo sustenta Noam Chomsky, quien plantea la competencia como una capacidad de la lengua). Las consecuencias de esta inversión para las concepciones de la comunicación educativa son decisivas: las competencias son capacidades en construcción permanente, en cambio continuo.

4.2. Las temporalidades, los mitos, las creencias

Amplíemos ahora nuestro marco de referencia. Los estructuralismos de la historiografía económica y social caracterizan los cambios en la sociedad contemporánea por la intensidad del llamado "ritmo histórico" que hace que las estructuras económicas, sociales, políticas y científicas se muevan muy rápidamente, correlacionándose con las estructuras permanentes de larga duración y "ritmo lento" que caracterizan a los mitos, creencias e ideas populares. Un problema que afronta el investigador social en América Latina es la vigencia de dos formas vivenciales en la concepción del tiempo: la temporalidad de larga duración y cíclica del mundo indígena (asociada en el Perú a los hablantes de lenguas vernáculas), y la temporalidad lineal, histórica, establecida por los europeos (anclada en el superdialecto castellano). En la yuxtaposición de estas dos concepciones del tiempo se encuentran visos de explicación referidos a algunos de los más álgidos problemas de educación que enfrentan los latinoamericanos. Por una parte, los ritmos acelerados en el movimiento hacia el cambio, estimulados hegemónicamente por la temporalidad lineal histórica y, por otra, los ritmos lentos y de larga duración que presenta la temporalidad de las permanencias y los eternos retornos, opuestos diametralmente al cambio acelerado que implica el tiempo corto¹⁹.

Pues bien, a partir de esta consideración se entiende la conversión mítica de relatos históricos que, en la medida de lo posible, da continuidad a las culturas reforzando su tradición. Una heurística de la creencia popular sólo es posible dentro del contexto de las semióticas de la cultura. La descripción de los mitos y las creencias de los pueblos latinoamericanos

¹⁹ Para una profusa aproximación al tema ver: Ocampo López, Javier. "Mitos y creencias en los procesos de cambio de América Latina". En: Varios (coordinación de Leopoldo Zea): *América Latina en sus ideas*. (Serie: *América Latina en su cultura*). México: Siglo XXI Editores/UNESCO, 1986, pp. 71-94.

es aún un proyecto complejo y urgente. Está ante un voluminoso material de difícil aprehensión para la clasificación sistemática y para la interpretación. Encontramos mitos indígenas, europeos y africanos supervivientes, con adaptaciones discursivas diversas y con variadas formas en su aculturación. Aquí reside la competencia semántica del otro a ser reconocida "antes" de la proposición (las más de las veces, imposición) de un contrato educativo. Los procesos educativos son siempre largos, extensos; y lo son en la medida en que comprometen a la gente y, a final de cuentas, el ritmo educativo no lo marca el educador sino el propio sujeto educando en relación con él. La educación se perfila como la experiencia de lo posible a ser conseguido en común.

4.3. Articulación comunicativa y cohesión social (por una sociosemiótica antropológica)

Estas constataciones empíricas no sólo incluyen la compleja cuestión del multilingüismo dado en "coyunturas en las que, por ejemplo, una parte de la población tiene habilidad en el dominio de la lengua A, mientras que otra parte de la población usa habitualmente la lengua B y otro segmento poblacional posee la capacidad de expresarse tanto en la lengua A como en la lengua B"²⁰, sino también la problemática de la comunicación dentro de cada segmento poblacional participante de la competencia gramatical de una sola lengua.

Si consideramos solamente el caso de los 64 a 67 grupos etnolingüísticos de la Amazonía peruana, catalogados por Uriarte²¹, podremos percatarnos de la dimensión que adquieren los problemas de articulación comunicativa y, por ende, de cohesión social, entre los miembros de una nación supuestamente unitaria como la peruana. Esta complejidad se enmaraña aún más si unimos a esos grupos etnolingüísticos la diversidad de lenguas plenamente vigentes en el resto del país y, dentro de ellas, los códigos particulares de comunicación en cada grupo social.

Las dificultades no terminan en la convivencia de múltiples lenguas y variadas semióticas de entendimiento en un mismo país circunscrito por el Estado peruano. Hay que añadir la estructura de dominación interna

²⁰ Escobar, Alberto. Op. cit.

²¹ Uriarte, L. M. "Poblaciones nativas de la Amazonía peruana". En: *Amazonía peruana* Nº 1, vol. I. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1976.

que pretende conciliar a como dé lugar la oposición lengua dominante=clases sociales dominantes/lengua dominada=clases sociales dominadas y la manipulación de un término de la oposición sobre el otro²². Precisamente, la manipulación de los enunciados textuales pertenecientes a la literatura étnica no es otra cosa que una sistemática maniobra de recuperación efectuada a partir de las categorías, taxonomías y axiologías de la lengua dominante sobre las de la lengua dominada. Por esto, el que, al pensar semióticamente los problemas de la comunicación educativa, ignora los efectos de la incomunicación verbal y cultural, propicia una especie de colonización interna que imposibilita a los grupos de lenguas discriminadas la identificación con los valores y los objetivos de una sociedad nacional que no comparten. Desde luego, dentro de los criterios de cientificidad lingüística, uno de los modos de paliar esta problemática es utilizando un metalenguaje riguroso, coherente y didáctico que pueda manifestarse pedagógicamente en cada una de las lenguas naturales concernidas. Indudablemente, los modelos teóricos (estructurales, generativos, pragmáticos, etc.) deben ayudar a nuestros investigadores en el plano de la descripción y del análisis; pero es impertinente, por un prurito de cientificidad pura, quedarse en la inmanencia de las semióticas cuando la exigencia de nuestra problemática es la de una agresiva sociosemiótica de fuerte contenido antropológico.

4.4. Hacia otra didáctica de la literatura

En este contexto constata Ballón que existe una considerable distancia entre la literatura como práctica discursiva de nuestro mundo de vida social, por un lado, y la literatura como enseñanza, del otro²³. La antinomia indicada es grave. La ideología actualizada en los textos que imparten la enseñanza de la literatura en el país es una ideología sin conflicto, lineal y causalista. Frente a ella tenemos la realidad multilingüe y pluricultural de la sociedad nacional y sus literaturas en controversia continua unas con otras en un ambiente de subversión generalizada. Allí se enfrentan

²² Ballón, Enrique. *Comunicación colectiva y lenguajes oprimidos en el Perú*. Lima: Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1976.

²³ La reflexión de este punto de la ponencia se apoya en lo desarrollado por Ballón, Enrique: "Lenguas, literaturas y educación en el Perú". En: diario *La República*. Lima-Perú, 15 de junio, 5, 8 y 15 de julio de 1986.

lenguas y culturas. Empero, las historias de la literatura y las críticas literarias dominantes son sordas a esta realidad social y sólo escuchan lo que les interesa: la monoglosia castellana mediante la cual se cree preservar una reservación cultural de autores célebres. Si, por extraña excepción, se reflexiona sobre la literatura quechua o cualquier otra literatura aborígen, esto se hace desde la literatura castellana insertando los productos literarios aborígenes en el sistema de la literatura castellana asegurando de antemano el yugo institucional sobre un objeto de conocimiento profundamente ajeno.

La pedagogía debe tratar al texto literario como espacio de lenguaje, como testimonio de encuentro pluricultural. Los educandos participarán, entonces, de la experiencia del multilingüismo. Los destinadores de esta educación incluirán, en un programa coherente, literatura oral y escrita, marginal y oficial, anónima y de autores para, recién desde aquí, remontarnos al pasado. En términos más directos, de lo que se trata no es de atender tanto a la historia de la creación de los textos, sino a su modo de producción. Esto supone un disloque de la temporalidad genética para tomar como eje de estudio un presente multiglósico y pluricultural. En lugar de anclar la didáctica en biografías, en escuelas, en fechas, en títulos y autores a ser memorizados, en relatos herméticos y aburridos sin referencia directa a la dinámica del presente, habrá que hacer convivir a los educandos no sólo con los escritores consagrados, sino también con los relatores de tradición oral, con los escritores del entorno inmediato. En el plano metodológico, este viraje supondrá la sustitución de la crítica impresionista por el análisis del fenotexto literario. En la actualidad, aún se desprecia y ningunea, por ejemplo, el trabajo semiótico aplicado a la literatura. Se le acusa de "ininteligible", "tedioso" e "insípido". Se le desestima porque no se le comprende.

4.5. La reversión: didáctica de la semiótica (por una sana ampliación de horizontes)

Los estudiosos de la semiótica somos conscientes de no ser exclusivamente ni productores ni consumidores de teoría. Desde América Latina hay particular urgencia de una lectura transformadora del instrumental teórico-metodológico; es decir, de un permanente trabajo de adecuación a objetos empírico-vivenciales contruidos por (y desde) nuestra circunstancia sociohistórica (con sus demandas de conceptualización operatoria). Sobreviene, por añadidura, un compromiso político del trabajador teórico.

Compromiso que no se dice, pero que dice. Reitero la convicción de que uno de los aportes cruciales de la semiótica está en ese constante esclarecimiento de la sintaxis de los poderes. Trabajo éste orientado a desmitificar cierto comunicacionismo ingenuo (o interesado), comprendiendo eso que se llama comunicación educativa como manipulación ético-epistémica en la que las persuasiones y disuasiones van y vienen interpretadas y sancionadas en un juego en el que se intercambian mensajes y roles comunicativos. El compromiso mutuo deviene transmisión de sentimientos de competencia y, luego, de competencias efectivas, necesarias. La comunicación educativa se constituye desde tensiones sociales que connotan sentidos articulados.

Como disciplina científica, la semiótica se esfuerza para elaborar un metalenguaje descriptivo-explicativo riguroso y coherente tomando en cuenta que la práctica de análisis es muy diferente de la mera doxa que comenta u opina acerca de los textos. No obstante, algunos autores han extremado la acumulación de léxico especializado que si bien puede hacerse inteligible en las llamadas "comunidades de sabios", produce efectos de sofisticado hermetismo en los legos y virtuales aprendices. Otros autores han mezclado modelos casi incompatibles en una malentendida interdisciplinariedad que ha creado confusiones.

En el Perú, nos hemos preocupado por construir una literatura didáctica universitaria²⁴. No obstante, Blanco plantea también la necesidad de introducir los aportes de la semiótica en los niveles de educación secundaria para preparar críticamente a los educandos frente a los flujos de comunicación social. Por cierto que esto exigirá un esfuerzo didáctico orientado a poner los conceptos fundamentales al alcance de los estudiantes sin distorsionarlos ni mixtificarlos. Arguye este autor que los conceptos lógicos y semánticos con los que trabaja la semiótica son tan precisos como los términos matemáticos. Si en secundaria se manejan elementos de lógica matemática asimilados correctamente por los alumnos, si se considera que los términos lógico-matemáticos no son menos difíciles que lo que

²⁴ Blanco, Desiderio / Bueno, Raúl. *Metodología del análisis semiótico*. Lima: Universidad de Lima, 1980. Blanco, Desiderio. *Claves semióticas. Comunicación/significación*. Lima: Universidad de Lima, 1989. Quezada, Óscar. *Semiótica generativa. Bases teóricas*. Lima: Universidad de Lima, 1992.

Cito las tres obras de exposición sistemática de la teoría estructural-generativa de Greimas y Courtés, pero dejo constancia de la existencia de una considerable cantidad de trabajos de aplicación publicados sobre todo en las revistas *Lienzo* y *Contratexto* de la Universidad de Lima.

puedan serlo los de semiótica, entonces es fácil colegir que con la adecuada formulación didáctica los conceptos semióticos pueden ser asimilados y aplicados por el educando.

Por lo tanto, cree Blanco que "ofrecer estos nuevos instrumentos a los niños y adolescentes es capacitarlos para enfrentarse a la invasión de los medios. Con una preparación analítica como la que puede ofrecer la semiótica, el joven es capaz de desmontar los mecanismos de producción de sentido que operan en la comunicación; cuenta con recursos para descubrir el cuadro de valores representados (=axiología de una sociedad), así como las relaciones de aceptación o de rechazo que los sujetos establecen con dichos valores (=ideología de los mensajes). Estará en capacidad de captar igualmente las manipulaciones a que sujetos y objetos son sometidos por la instancia de la enunciación, así como la manipulación a la que él mismo está expuesto como destinatario de dichos mensajes. Proporcionar estos recursos a los jóvenes es inmunizarlos contra la complicidad en la que incurren los grandes públicos para aceptar la dominación de los grupos de decisión. Formar la conciencia semiótica es despertar la conciencia crítica del hombre nuevo"²⁵.

Si bien es urgente introducir los métodos semióticos en la educación formal, me parece que Blanco extrema su previsión al hablar de "inmunización". A pesar de esto, no deja de ser cierto que se impone la necesidad de llevar programas de televisión y de radio a los colegios, de leer la prensa diaria con los alumnos y de explicarles los procedimientos persuasivos de la publicidad. Utilizando los medios mismos, esta posibilidad estará abierta a semiólogos y educadores. Se plantea, pues, un desafío didáctico tal como sucede siempre con la divulgación de los avances de la ciencia. Empero, hay que considerar que el gran público no tiene paciencia para detenerse en los procedimientos; quiere resultados que le permitan ver la otra cara de los mensajes. Blanco toma conciencia de esto y nota que "falta entre nosotros una crítica diaria que se dedique a analizar los mensajes de la televisión, de la radio y de la prensa misma (...). En estos momentos, la televisión en los centros urbanos y la radio en los ambientes rurales son los medios de mayor alcance y de impacto más significativo sobre los grandes públicos. La semiótica, sin desvirtuar sus propósitos ni debilitar su rigor, está en condiciones de proponer

²⁵ Blanco, Desiderio. "Posibilidades y límites de la semiótica". En: *Claves semióticas. Comunicación/significación*. Lima: Universidad de Lima, 1989, p. 33.

alternativas para la creación de una crítica seria, capaz de orientar la opinión de los grandes públicos frente a los mensajes de la cultura de masas"²⁶.

Entramado con esto, el reto para la educación universitaria está en la capacitación de críticos y maestros quienes, a su vez, deberán ser los artífices del cambio a nivel de la educación secundaria. El análisis de textos en este último nivel puede constituirse así en un vehículo de desmitificación. Una auténtica filosofía de la educación, comprometida éticamente con las identidades de nuestra pluricultura debe asumir este tipo de estrategias y de políticas.

5. Revisión final (de los esclarecimientos a las expectativas)

Este incompleto recuento de problemas vuelve a "poner sobre el tapete" la necesidad de compenetrarse con el mundo de la vida social en el que se inscriben las prácticas educativas. Por cierto, estoy obviando la compleja problemática de los lenguajes de manifestación de la educación que, semióticamente, constituyen su modo de existencia real. Quedan sin tratar temas como el de la racionalidad de los medios teleeducativos, el de las nuevas tecnologías y, por ende, el de la incorporación de la cibernética mediante el *software* educativo. Si bien no ha sido ésta nuestra pertinencia, presentimos que aquí se abre un campo de reflexión que se configura como reto para la interpretación semiótica y que, por lo menos, cabe mencionar.

Retornemos ahora a lo meditado en este trabajo. Definitivamente, la concepción que proponemos busca ir más allá de la dimensión meramente instruccional de la educación en la que, por cierto, se articula una relación de presuposición unilateral y asimétrica entre destinadores y destinatarios instituidos (que impone deberes a éstos y atribuye poder a aquéllos). No sé si, en este momento, se confunden los buenos deseos y las distinciones teóricas, pero el caso es que la educación presupone más bien una relación de presuposición recíproca, simétrica, constitutiva de una interacción entendida como transformación mutua y sucesiva de la competencia modal y cognoscitiva de los sujetos en copresencia. La auténtica relación educativa está hecha de conflictos y tensiones. Los

²⁶ Blanco, Desiderio. Op. cit., p. 34.

actantes, modalizados y competentes, buscan persuadirse e interpretarse recíprocamente.

Greimas, en un trabajo ya antiguo, entiende que "el discurso didáctico programado, una vez establecido, debe sufrir una modalización que lo transforma en discurso persuasivo". Recalca además que "allí está el aporte que la semiótica podrá hacer a una didáctica atada a un behaviorismo desfalleciente. La semiótica didáctica, si llega a constituirse, será esencialmente una mayéutica"²⁷. Los sujetos, por su interacción misma, deben descubrir, o "dar a luz", sus verdades.

En este sentido, el contrato de asunción debe ser considerado todo un logro que, para realizarse, tiene que sortear obstáculos considerables (reseñados incompletamente en el punto anterior haciendo alusión a una típica sociedad latinoamericana).

Un gran desafío está en el hecho de que el punto de partida tiende a ser el desconocimiento. Las diferencias cognoscitivas (lengua, cultura, mitos, creencias, transculturación vía medios de comunicación masiva) priman sobre las semejanzas. Greimas, en el mismo trabajo reseñado líneas arriba, asimila formalmente el análisis del discurso didáctico con el de los discursos publicitarios y políticos. Es en la exploración de los contenidos transportados por estas formas que aparece la pertinencia de una semiótica de las culturas y de las ideologías²⁸. Pues bien, de algún modo, los discursos publicitarios y políticos economizan el problema de la compenetración con un "otro" real y se afirman en la construcción de estereotipos.

A este respecto, el discurso educativo (en muchos lugares de América Latina) se ve en la cotidiana urgencia de transformar el desconocimiento en reconocimiento para, recién, comenzar a fundar el proyecto de una

²⁷ Greimas A. J. "Pour une semiotique didactique". En *Le Bulletin*. Editado por el Groupe de Recherches semio-linguistiques (EHESS) y el Institut de la Langue Française (CNRS). Nº 7, París, enero 1979. (Traducción al español de Óscar Moraña bajo el título: "Para una semiótica didáctica". En: Revista *Video-Forum* Nº 12, septiembre 1981. La cita se refiere a la p. 40 de esta traducción).

Complementando la referencia de Greimas cabe recordar que mayéutica, del griego *mayeutiké* remite a *maia*: partera y se refiere, en su extensión semántica, al aspecto positivo del método socrático que consistía en hacer que los espíritus "diesen a luz", así como dan a luz los cuerpos. Sócrates recurría a esa comparación, y recordaba en sus enseñanzas el arte de su madre (Fenaretes), que era partera, para advertir que no tenía doctrina propia que enseñar, y sólo aspiraba a que los demás descubriesen por sí mismos el conocimiento de la verdad.

²⁸ Greimas A. J. Op. cit., p. 34 (en la versión castellana).

estructura intersubjetiva. La realización cognoscitiva de la función denominada 'reconocimiento' es, pues, la piedra de toque. Los sujetos, competentes semióticamente (se supone que comparten "códigos" de entendimiento), se construyen de modo recíproco. Cada uno simula el reconocimiento del otro y de sí mismo. Estos simulacros son todavía meras representaciones construidas por cada sujeto, producto de sus previsiones "imaginarias" que no comprometen al otro 'real' que cada actante tiene al frente²⁹.

De inmediato se opera "la identificación de esa estructura competencial del otro con una configuración pasional estereotipada (él es celoso, colérico, valiente, etc.); por último, la evaluación de dicha competencia presumida del otro en relación a su propia competencia (él es una amenaza, un aliado, una fuerza a tratar con tiento, etc.). Por tal evaluación el sujeto muestra que ha efectuado la misma serie de operaciones, esta vez en relación a sí mismo. Es decir que el sujeto ha asumido su propio simulacro asumiendo las competencias modales del /poder-hacer/ y del /no poder-hacer/; que ha identificado la estructura competencial que se ha atribuido a sí mismo con una configuración pasional estereotipada y que, finalmente, habiendo evaluado las dos estructuras competenciales, construye ese sujeto-otro de manera diferente a sí mismo, se construye él mismo y construye una relación modal de tipo contractual o de tipo conflictivo (el sujeto-otro se convierte en ese caso en un antisujeto)"³⁰.

Este recorrido es elocuente. Permite derivar el asunto de la educación a la dimensión tímico-pasional: los sujetos no sólo no son autómatas, sino que supeditan la virtual asunción mutua a precauciones relativas a simpatías y antipatías. En esta instancia se ahorma a la perfección el prejuicio racial, nacional, político, religioso, grupal que, como imagen fijada *a priori*, representa al otro como amenaza y no como aliado. Este estado

²⁹ Esta tesis del reconocimiento como simulacro de la competencia del otro parece tener un antecedente anclado en otros presupuestos epistemológicos. Se trata de la teoría de las formaciones imaginarias como condiciones de producción del discurso elaborada por Michel Pécheux recogiendo, no sin cierto eclecticismo, influencias neomarxistas, psicoanalíticas, cibernéticas y lingüísticas. Ver al respecto: Pécheux, Michel. *Hacia el análisis automático del discurso*. Madrid: Gredos, 1978.

³⁰ Greimas A. J. - Courtés J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. (Tomo II). La entrada *reconocimiento*, elaborada por Graciela Latella, p. 215. Además, en la misma problemática, las entradas *sujeto*, *anti-sujeto*, *asunción* (contrato de-), *competencia*, *contrato*, *polémica*, *fiduciario* (contrato-), interacción.

de ánimo, extremado, exaltado, frenético, conduce a fanatismos fundamentalistas de diversa calaña.

Llegar, aun cuando sea con acierto relativo a este primer paso de reconocimiento, supone, en el marco de los proyectos educativos de nuestros pueblos, derrotar un conjunto de oponentes ancestrales y, como contraparte, trabajar la producción de virtuales ayudantes.

La aceptación de la conformidad de los respectivos simulacros otorga al sujeto la competencia para asumir al otro asumiéndose a sí mismo y a la relación modal. Los sujetos de la educación están a punto de dejar el mero simulacro y de fundar una relación intersubjetiva, esto es, de comprometerse mutuamente en un contrato de asunción. Aquí reside la verdadera "lucha" de docentes y discípulos puesto que sólo la estipulación de un contrato de esta naturaleza puede garantizar la interacción eficaz entre los sujetos (y, por ende, el despliegue preponderante de identificaciones, identidades, concordancias y convergencias sobre diferenciaciones, alteridades, divergencias y discordancias).

Ahora bien, dicen por allí que el sentido común es el menos común de los sentidos. Esta ironía pretende sugerir que en caso de que los sujetos acepten una no-conformidad de los simulacros, la asunción de la relación (reflexiva y transitiva) se tornará imposible y fracasará la comunicación. Habrá otros casos, como el que reseña Latella relativo a la indiferencia del otro³¹. En todo caso, la pregunta aquí sería: ¿cuántas comunicaciones educativas, al fundarse en "contratos imaginarios, devienen ineficaces? Reitero que todo esto lleva a concebir el contrato de asunción como un logro cognoscitivo previo e indispensable en función de la estipulación de un contrato de educación y de su realización a nivel pragmático. Es recién en esta última instancia que el enunciador articula un programa de manipulación llamado metodología mediante el cual selecciona, organiza, modaliza y axiologiza un conjunto de objetos

³¹ En efecto, un problema de alcance educativo puede estar siendo descrito teóricamente al plantearse "la construcción por un sujeto de un simulacro que no es conforme al simulacro posible construido por otro sujeto, simplemente porque ese sujeto-otro, al no responder a las expectativas interaccionales del sujeto, no ha construido un simulacro por su lado: éste sería el caso, por ejemplo, del "indiferente" (F. Marsciani). Es posible que se asista, entonces, a la conclusión por medio del sujeto de un "contrato imaginario" que no compromete en nada al otro y que, evidentemente, no puede fundar una relación intersubjetiva". Greimas A. J. - Courtés, J. *Ibíd.*, p. 34 (entrada: *asunción* (contrato de-)).

cognoscitivos que constituirán la competencia modal y semántica del enunciatario (perspectivizada desde la posición de éste como heurística).

Se entiende, recordando un trabajo de Fabbri, que el "pedagogo" no podría presuponer, en el destinatario, una competencia receptiva constante. "Tal como es construido en el discurso del enseñante, el enseñado aparece como un sujeto desprovisto del poder, del querer, del saber y del deber receptivos. El discurso didáctico va, pues, a utilizar toda una panoplia de actos ilocutorios y de maniobras semióticas (provocaciones, seducciones, etc.) intentando (re)-constituir esta competencia amenazada permanentemente. El contrato de transmisión, supuesto frágil, debe ser constantemente reactivado con la ayuda de procedimientos de captación (despertar la atención, solicitar la curiosidad, etc.)"³². Estos procedimientos articulan todo un campo de maniobras didácticas que, como programa de establecimiento y mantenimiento de la relación de transmisión, se superpone fáctica y fácticamente al programa formador de la competencia cognoscitiva puntuando su desarrollo.

Reconocimiento. Identificación. Asunción. Transmisión. Comunicación. En este recorrido detecto el punto de encuentro de los modelos teórico-metodológicos con las dramáticas comprobaciones sociohistóricas. Los antiguos tenían la convicción de que la educación y la cultura no constituyen un arte formal o una teoría abstracta, distintos de la estructura histórica de la vida de una nación. Esos valores tomaban cuerpo en la literatura como expresión real de toda cultura superior.

La educación no era entonces ni tiene por qué ser ahora una propiedad individual. Pertenece, por su esencia, a la comunidad. La esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad. Y aquí, "individuo" y "comunidad" no son otra cosa que sujetos semióticos en histórica interacción. Herodoto concebía la historia en función de la exploración de mundos extraños, singulares y misteriosos. Pero es preciso distinguir la historia en este sentido casi antropológico, de la historia que se funda en una unión espiritual viva y activa y en la comunidad de un destino, ya la del propio pueblo o la de un grupo de pueblos estrechamente unidos. Sólo en esta clase de historia se da una

³² Fabbri, Paolo. "Champ de manoeuvres didactiques". En: Revista *Le Bulletin* Nº 7. Editado por el Groupe de Recherches semiolinguistiques (EHESS) y el Institut de la Langue Française (CNRS). París, enero 1979. (Traducción al español de Oscar Moraña bajo el título: "Campo de maniobras didácticas". En: Revista *Video-Forum* Nº 12, septiembre 1981. La cita se refiere a la p. 30).

íntima inteligencia y un contacto creador entre unos y otros. Sólo en ella existe una comunidad de ideales y formas sociales y espirituales que se desarrollan y crecen independientemente de las múltiples interrupciones y contingencias a través de las cuales una familia de pueblos de distintas razas y estirpes varía, se entrecruza, choca, desaparece y se renueva³³.

Toda comunicación, por más masiva que pueda parecer, es siempre intersubjetiva. El reconocimiento, la identificación, la asunción, la transmisión y la comunicación entre personas, entre grupos, entre pueblos y comunidades nutre la idea de educación que, como tal, representa el sentido de todo humano esfuerzo.

³³ Toda esta remisión a los antiguos se apoya e inspira en la concepción que sobre la posición de los griegos en la historia de la educación humana despliega Jaeger. Ver: Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

Problemas éticos de comunicación en la construcción social de la paz (algunas reflexiones)*

La pluricultura y la multiglosia no han llegado a ser, en el Perú, factores de riqueza y diversificación creadora, sino de aislamiento y desequilibrio, factores de desvertebramiento y de consuetudinaria incomunicación (con toda la carga de desconocimiento mutuo, de desintegración, de discriminación y explotación que esto conlleva). Esta desestructuración sociocultural tiene como correlato condiciones histórico-económicas dadas por modos de producción alienados a una seudorracionalidad siempre importada por partes interesadamente no armables (que, quiérase o no, ha propiciado el auge de narcotráficos y terrorismos). Esta penosa circunstancia se manifiesta en el predominio de una ética de la explotación y del egoísmo de los más fuertes, cuyo brazo de acción es el sistema educativo acrítico y la comunicación social "oficial". He aquí, incompletamente retratado, el caldo de cultivo para las matrices de incomunicación/violencia a la cual se deben oponer con seriedad proyectos de comunicación/paz.

Ante este cúmulo de cuestiones irresueltas, pluricultura, multiglosia, transculturación, desarraigo, desterritorialización son retos concretos planteados dolorosa y cotidianamente al que trabaja y estudia comprometido

* Ponencia presentada al XV Encuentro de Facultades de Comunicación Social - Piura, octubre, 1993.

con la enseñanza de la comunicación social. Esta "profesión" resulta ahora, más que nunca, urgente. Ha desbordado los tradicionales marcos del mero manejo de una sofisticada parafernalia de medios técnicos, ha desvirtuado mitos de masividad obligando a recuperar y redefinir las virtudes del auténtico trabajo social, de contacto cara a cara. Ser comunicador social en una sociedad ancestralmente incomunicada implica, pues, apelar a todos los conocimientos posibles para reconocernos, respetarnos y producir juntos lo que necesitamos. Reconocimiento, respeto, interacción. He aquí, condensadas, las vigas maestras, pero a la vez las problemáticas morales concretas que se constituyen en objeto para una ética que propicie una dinámica de pacificación.

Lógicamente anterior a la comunicación, como su condición ética de posibilidad, se da el reconocimiento de que es la fuerza opuesta e inversa al desconocimiento (que en nuestro país "es legión"). Reconocer al otro es asumirlo en su especificidad y, por lo tanto, en su diferencia. El contrato de asunción debe ser considerado todo un logro que, para estipularse, tiene que sortear obstáculos considerables (heterogeneidad de competencias lingüísticas, de visiones del mundo, de medios de expresión; diferentes temporalidades, mitos, creencias; desarticulación comunicativa, falta de cohesión social, de proyecto nacional). El gran desafío está en el hecho de que el punto de partida tiende a ser el desconocimiento. Las diferencias cognoscitivas priman sobre las semejanzas. No es difícil asimilar el discurso didáctico, en su estructura, con los discursos publicitarios y políticos. Es en la exploración de los contenidos transportados por estas formas que aparece la pertinencia de una semiótica de las culturas. Pues bien, de algún modo los discursos publicitarios y políticos economizan el problema de la compenetración con un "otro" real y se afirman en la construcción de estereotipos.

A este respecto, el discurso educativo (en muchos lugares de América Latina) se ve en la cotidiana urgencia de transformar el desconocimiento en reconocimiento para, recién, comenzar a fundar el proyecto de una estructura intersubjetiva. La realización cognoscitiva de la función denominada "reconocimiento" es, pues, la piedra de toque. Los sujetos competentes (en tanto y en cuanto comparten o no comparten códigos de entendimiento) se pueden construir o destruir de modo recíproco. Se pueden reflejar y encontrarse o refractar y perderse. Esta es la tensión en la que cada uno ensaya o simula el reconocimiento del otro y de sí mismo. Estos simulacros son todavía meras representaciones construidas por cada sujeto, producto de sus previsiones "imaginarias". No compro-

meten al otro "real" que cada uno tiene al frente. De inmediato se opera la identificación de la competencia del otro con alguna configuración estereotipada y la evaluación de dicha competencia presumida en el otro en relación a la propia competencia (él aparece como una amenaza o como un aliado para mí). Así como estas operaciones de identificación y evaluación se refieren al otro, también se refieren a uno mismo. A final de cuentas, uno identifica y evalúa dos competencias y de acuerdo a la relación resultante el sujeto-otro se convierte en destinatario posible de contrato o en antisujeto posible de conflicto.

Queremos decir con la descripción de este recorrido que los sujetos humanos no somos autómatas. Supeditamos la virtual asunción mutua a precauciones en las que juegan simpatías, antipatías y apatías. En esta instancia se ahorma a la perfección el prejuicio racial, nacional, político, religioso, grupal que, como imagen fijada *a priori*, representa al otro "a ojos cerrados" como amenaza y no como aliado. Este estado de ánimo, extremado, exaltado, frenético, conduce a fanatismos fundamentalistas de diversa calaña.

Cabe postular un gesto fundacional, metafóricamente legislativo, pero en realidad moral, que devendrá contrato de asunción a diversos niveles modelando y modulando la futura interacción y previendo los mecanismos para restablecer las posibles rupturas del equilibrio. Se entiende que aquel destinatario, aquel otro, no sólo acepta el contrato, sino que se dispone a calificarse para llevar adelante la interacción. Entonces, hay que comprender que estos contratos no se establecen *ex nihilo*. Surgen luego de tensiones, de acomodamientos propios de la vida social. Se adaptan constantemente a los sucesos y/o eventos pragmáticos. Se reconfiguran sobredeterminados por factores exógenos como el desarrollo tecnológico, los cambios políticos, sociales, económicos. A la larga, subyace una estructura polémica que, por ejemplo, tomando una focalización, enfrenta los sistemas educativos "oficiales" (sujetos) a sistemas educativos paralelos que pueden aparecer como oponentes o, más dramáticamente, como antisujetos. Tal es el caso de la programación de ciertos medios de comunicación como la televisión respecto de los contenidos de la educación escolarizada o, en nuestra agonía, el caso de los movimientos subversivos que llegaron a constituirse como sistemas educativos paralelos constructores de "otra historia", es decir, de otra memoria colectiva, de otros valores.

De algún modo, la resolución de cualquier tensión (y, por ende, la pacificación) pasa por la operación de reconocimiento (entre actantes

individuales o colectivos): un actante construye al otro como realidad y, de retorno, se construye a sí mismo. En la medida en que esas construcciones son conformes, ambos se disponen a asumir así la relación. La aceptación de la conformidad de los respectivos simulacros (o de las respectivas "imágenes") otorga a cada sujeto la competencia para asumir al otro asumiéndose a sí mismo y a la relación modal. Los sujetos están a punto de dejar el mero simulacro y de fundar una relación intersubjetiva, esto es, de comprometerse mutuamente en un contrato de asunción. Aquí reside la verdadera "lucha" de culturas, instituciones y clases puesto que sólo la estipulación de un contrato de esta naturaleza puede garantizar la interacción eficaz y, en consecuencia, el despliegue preponderante de identificaciones, identidades, concordancias y convergencias sobre diferenciaciones, alteridades, divergencias y discordancias. Este despliegue desdramatizará la tensión conflictual. Las informaciones, persuasiones, disuasiones, interpretaciones, sanciones y pasiones de la comunicación remitirán, entonces, a dos sujetos en interacción relacionados fiduciariamente (mediante la confianza mutua y la credibilidad) que al creer en lo que deben hacer en común, esto es, al encontrarse comprometidos, se dan sentido.

En este camino es pertinente detectar dos cuestiones pendientes: la primera se expresa con una pregunta: ¿cuántos proyectos de comunicación realmente urgentes, al fundarse en "contratos imaginarios", esto es, en previsiones falaces, no logran comprometer en nada al otro y devienen ineficaces? ¿No es esto, acaso, lo que sucede con el sistema educativo impuesto "a rajatabla" a realidades diametralmente opuestas, desconocidas, como si fuesen idénticas a la del sujeto que las impone y tuviesen sus mismas necesidades y demandas?

La segunda cuestión concierne al respeto. Si bien hay que pugnar por las identificaciones, identidades, concordancias y convergencias, no hay que ser tan ingenuos como para creer que el objetivo de esta dinámica debe ser la eliminación de las diferenciaciones, alteridades, divergencias y discordancias. Al contrario, aquellas se dan sobre el fondo de éstas. Es en función de éstas que se comprende cabalmente la ética del respeto mutuo y, en circunstancias de interacción, la ética de la solidaridad. Pero no sólo esto: hay que comprender que el conflicto surge de la negación de un contrato que puede "renegociarse". Hay una tensión dada por la negación de contrato que aún no afirma el conflicto. Si esta afirmación del conflicto se da, éste aparece entonces como resultado de la ausencia de acuerdos y es expresado a través de palabras o acciones



(en estos términos, un atentado es un mensaje). En cuanto a su forma y carácter, el conflicto es tan altamente variable como las relaciones sociales en las que se basa; pero en cualquier caso, como en otras dimensiones de tales relaciones, es creado, mantenido y destruido a través del intercambio de mensajes.

La discurrencia intersubjetiva del sentido se asemeja a la acción dramática: unos agentes sociales interactúan con otros y dejan marcada su afectividad, su agresividad, su receptividad. Necesitamos, sea como fuere, el respeto de los otros o merecemos su reproche o su indiferencia. La red de relaciones sociales carece de la fijeza de una colmena y de la planificación racional y/o cibernética de máquinas interconectadas en función de un fin. El drama mismo va configurando los caracteres de sujetos e instituciones mediante procesos autocorrectivos que retan a la imaginación. Me permito interpretar la pacificación como autocorrección, como reto a emprender el camino de retorno: negar el conflicto y crear la tensión necesaria para afirmar contratos. A diferencia del drama, la vida corriente no distribuye papeles o roles listos para ser aprendidos y ejecutados; no da tiempo para el ensayo ni define la fecha del debut; la vida cotidiana ya ha matizado con persuasiones, interpretaciones, acciones, sanciones y, sobre todo, pasiones todos los materiales existenciales, el telón siempre está abierto y los contemporáneos actuamos nuestra única función, la obra de arte o el garabato sin sentido que puede ser nuestra vida.

Schutz entiende que la intersubjetividad espontánea constituye una categoría ontológica fundamental del ser hombre en el mundo. Categoría a la que no se llega por deducciones trascendentales: "mientras los hombres nazcan de sus madres, la intersubjetividad y la relación en el modo del nosotros fundarán toda otra categoría del ser del hombre"¹.

Ahora bien, la intersubjetividad espontánea, como evidencia, está abierta al error o a la decepción. El otro puede ser falaz en su pretendida adhesión. Esto es muy común. La ambigüedad abre el camino del conflicto ya que la llamada espontaneidad intersubjetiva no revela inmediatamente el grado de consistencia de las relaciones sociales pero, como contraparte, está abierta a la configuración de un "nosotros crítico", a la conformación de una comunidad en que se compartan significados y valores de sentido

¹ Schutz, A. *Cabiers de Royamount, El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl*. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 291-316.

de manera más explícita. Esto sólo es posible tras el reconocimiento de los "yoes" respectivos, como sujetos orientados a los otros, delimitando deliberadamente sus relaciones. Un "nosotros" es algo que se suda, que se forja. Por eso, a este nivel, no es tan fácil usar este pronombre. Hay que contar con el consentimiento previo del otro para no arrebatárle sus derechos².

La finalidad del "nosotros crítico" es soldar una unión, solidificar, solidarizar no en la indiferenciada amalgama (río revuelto para demagogias), sino en base a experiencias, acuerdos y políticas comunes. A este respecto, la ética de la solidaridad subsume y trasciende la polaridad que se instaló durante la modernidad entre libertad y justicia. Liberalismos y socialismos sesgan aún este eje. Imponen opciones excluyentes. En términos de jerarquía axiológica /solidaridad/ es una categoría que reúne y conjuga aspiraciones libertarias y justicieras. Así, la emergencia de un "nosotros crítico" supone estrategias y tácticas que ordenen las prácticas comunicativas hacia el establecimiento de consensos mediante la discusión razonable³.

Weil señala que los individuos deben despojarse de sus certezas individuales y deben abandonar la violencia que la confrontación en este nivel implica para acceder a la lógica de la comunidad que es el diálogo; allí, la violencia es de segundo orden: se ha transformado en debate de razones⁴.

² Spiegelberg, Herbert. "On the right to say 'We': a Linguistic and Phenomenological Analysis" En: *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, edited by G. Psathas, Wiley Sons, Inc. Washington, 1973.

³ K.O. Apel y J. Habermas proponen un ideal de comunicación basado en la competencia lingüística de un grupo humano en el lenguaje corriente que ha de traducirse –mediante un proceso de autorreflexión emancipatoria– en una competencia comunicativa que posibilita la deliberación, la discusión pública de razones que orienten los planes y legitimen las organizaciones de la comunidad. En Apel, K.O. *La transformación de la filosofía*. Madrid: I-II Taurus, 1985. Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones 62 s/a. Provincia, 1985. También en *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: I-II. Taurus, 1987. Para Habermas, la "argumentación moral" debe entenderse como "el procedimiento adecuado de promoción de la voluntad racional". De aquí se deduce una regla pragmática, que rige la práctica argumentativa, que se enuncia así: "todo participante en una práctica pragmática argumentativa tiene que suponer que en principio todos cuanto pudieran verse afectados podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coerción que puede hacerse es la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos". Habermas, J. "¿Cómo es posible la legitimidad por la vía de la legalidad?". En: *DOXA*. Nº 5. Universidad de Alicante, Departamento de Filosofía del Derecho, 1988, pp. 21-45.

⁴ Weil, E. *Logique de la Philosophie*. París: J. Vrin., 1974, pp. 22-27; 121-138.

Reparemos ahora en la degradación del destinatario de los flujos de comunicación social: aparece como medio para fines autoritarios quebrando uno de los principios de la eticidad⁵. La comunicación social, a pesar de sus restricciones de textualización, debe-ser, de algún modo u otro, oportunidad para la reciprocidad dialógica. El entorno cultural de las tecnologías audiovisuales impregna la vida. Éticamente, nos hace pensar en la incapacitación de las personas para el diálogo: la actitud de “escucha” activa y participante es sustituida por la sobresaturación de “ruidos” que conforman la contaminación ambiental que incapacita para la interlocución. El sentido común, en la medida en que se ocupa de lo particular, de lo práctico, de lo concreto, de lo circunstancial, lo típico, lo cotidiano y lo variable, pone en juego nuestra imaginación práctica para saber qué hacer y qué decir frente a circunstancias como ésta. Esta especie de sordera sociocultural indisponde para percibir y cuestionar la realidad.

En conexión con lo anterior, el uso de los medios sobrevalora el poder de quien “habla primero”. El poder de la información no es otra cosa que la omnipotencia de quien se hace oír, ver o leer por un mayor número de destinatarios, antes que sus competidores y por mayor tiempo. Este dominio del hablante sobre el oyente, del que grita sobre el que calla, es introyectado hasta tal punto que en las relaciones cotidianas se acaba por perder la disposición a escuchar –e incluso de escucharse. Predomina entonces el hacerse sentir, el imponer la voz más por el impacto del ruido que por el razonamiento del diálogo. Más por el impudor del poder que por el sabor del saber. Y esto es violencia. Cuando, a su vez, esta voz es irreflexivamente “caja de resonancia” de una violencia política que aterroriza porque se difunde, entendemos que el terrorismo no es otra cosa que una violencia que se asienta y enseñoorea sobre otra violencia. El atentado, más que como hecho físico, importa al terrorista como mensaje, como hecho simbólico. El terror se edifica cuando los destinatarios sobreviven atentos al atentado.

⁵ Emmanuel Kant formuló este principio en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) (México: Editorial Porrúa, 1975, pp. 44-45): “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. También en la *Crítica de la razón práctica* (1788) (ibíd., p. 112) formula este principio como ley fundamental: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”.

Y es que el uso unidireccional de los medios reduce el contacto con la realidad a la observación pasiva de un espectáculo. El destinatario, convertido en simple espectador, se desentiende cada vez más de la necesidad de ser actor comprometido en la construcción de su destino. El "gusto del público" simulado e imaginado desde los aparatos de poder se vuelve así pretexto para una ideología espectacularista orientada a la sensación por la sensación. Se inscriben aquí las apologías de la violencia desde noticieros, periódicos, programas, películas y movimientos fundamentalistas que recurren a estos lenguajes de manifestación. Así, por ejemplo, la noticia, materia básica del hacer periodístico, da lugar a una ética de la averiguación. No obstante, la validez o vigencia de dicha ética es permanentemente relativizada por los procedimientos mediante los cuales se obtiene la información. Si bien esto tiene que ver con la infinita curiosidad del público alimentada y exacerbada por aquel periodismo sensacionalista interesado únicamente en competir para impactar con más fuerza y anticipación sobre un público pasivamente consumidor de noticias-fetiché, también es cierto que, en esta interacción cómplice, se manipula y devalúa la privacidad e intimidad de las personas. Por otro lado, en lo que respecta al contenido de la noticia hay gran distancia entre lo ético-ideal y lo fáctico-real: el silencio también es una mercancía (sobre todo cuando favorece a intereses particulares), las medias verdades, las estadísticas engañosas, las fotografías, las grabaciones magnetofónicas o tomas en video en las que la selección y el montaje son intencionalmente falsificatorios, la ambigüedad, la hipérbole, la simplificación deliberada, el titular incoherente con el cuerpo de la noticia, la propagación de rumores falsos para obtener determinados resultados. He aquí una incompleta gama de procedimientos atentatorios del derecho a la información que, en la medida en que se vuelven costumbre impune, generan desconfianza, violentan el respeto que el otro siempre merece.

¿Cómo validar, pues, los llamados "avances" de las tecnologías audiovisuales, informáticas y telemáticas en términos del conflicto entre libertad individual (o autonomía cultural) y telecontrol ubicuo de los aparatos de poder? La ética de la comunicación social como filosofía de la praxis comunicativa obliga a realizar un análisis crítico. ¿Qué es la llamada "comunicación social" confrontada con su deber-ser? ¿Cómo valorar éticamente fenómenos inherentes a los procesos de "comunicación/incomunicación social"? ¿Qué visiones del ser humano se manifiestan u ocultan en ellos? Estas preguntas plantean, de nuevo, el deber-ser de la comunicación a la luz del reconocimiento mutuo de las libertades y

dignidades de cada una de las personas que integran un "nosotros crítico". Cada una de estas personas es un ser-en-relación, sujeto de deberes y derechos.

Dos cuestiones respecto a esto: la primera, ante la pasividad del destinatario-espectador, está en convencerse de que un enunciado más comprometido con el funcionamiento correcto y benéfico de la democracia es aquel que la identifica con una "forma de vida" y no con un "sistema de gobierno". Compromiso personal del ciudadano con su propia "forma de vida" que lo debe llevar a colaborar, naturalmente y con efectividad, en el funcionamiento de instituciones que son servicios⁶. La segunda, en consonancia con la propuesta que vengo sustentando, está en la constatación de que los derechos no son "del hombre" en abstracto, sino de estos hombres en relación. Jamás se ha visto en la historia que los derechos del hombre se ejerzan en provecho de todos. Lo que molesta de los derechos humanos es que nadie podría ejercerlos, sino en detrimento de ciertos hombres. Abstractamente enunciados, los derechos "del hombre" ocultan que al militar a favor de estos derechos contra la política de un gobierno como el de Fujimori, por ejemplo, ayudamos a la instauración de la república polpotiana de "nueva democracia". Sin embargo, paradójicamente, a este ocultamiento se debe el enorme éxito de este lugar común de los derechos del hombre en la retórica contemporánea. El derecho es relación entre los hombres, multilateral. Cuando hacemos uso de la palabra "derecho", se trata de una relación. ¿Cómo se podría inferir una relación de un termino único ("el Hombre") cuando es algo que cubre varios términos, mínimo dos? En ese sentido, la enunciación de la aparición de los derechos del hombre es un testimonio de la descomposición del concepto de derecho⁷.

⁶ Carrión Wam, Roque. "Doxa democrática (relaciones entre ética, derecho y política en América Latina)". En: Revista *Plantuc* Años 11 y 12. Nos. 18-19. Valencia, Venezuela: Universidad de Carabobo, enero-diciembre, 1992-93.

⁷ Carrión Wam apunta que "la cuestión de 'los fundamentos filosóficos de derechos humanos' sigue causando dificultades tanto en su comprensión teórica (y en su constitución histórica) como en su realización práctica". Luego de una exhaustiva revisión de la historia de los textos que sirven de "fuentes" de los "derechos humanos", repara en que para hablar con propiedad de los fundamentos filosóficos hay que constreñirse de algún modo a las determinaciones ontológicas, metafísicas y teológicas expresadas en este *corpus*. "Si bien admito que hay una idea generalizada (y 'vulgarizada') de los 'derechos humanos', el 'fundamento filosófico' no ha seguido, me parece, la misma suerte. Incluso hay expresiones fuertes respecto de lo innecesario que sería hacer evidentes tales fundamentos". Carrión Wam, Roque: "Tópicos (Ius)filosóficos de los 'derechos humanos'". Texto leído en el seminario "Fundamen-

La "moralidad", espontáneamente, se constituye en "criterio de medición" para juzgar la democracia. El acuerdo entre "moral pública" y "moral privada" (que debe hacerse evidente en los actores de los poderes del Estado como ejemplo educativo para la población) fundamenta la democracia como "forma de vida". Urge, pues, una nomotética, esto es, una filosofía de la *praxis* (o ética) que proponga normas morales para la acción (y específicamente para la acción comunicativa por la paz; en este sentido, la deontología, como fuero interno de las organizaciones de comunicadores debe apelar a una *praxis* promotora de la paz desde el *modus operandi* de cada medio). La política se concibe para ser aplicada mediante normas jurídicas acompañadas de coacción. La ética no. Los modelos morales de vida privada no se imponen coactivamente y, por lo tanto, deben ser excluidos de los idearios y programas políticos. Carrión Wam pretende que el derecho, en una auténtica organización democrática de la vida social, se constituya en espacio racional jurídico, esto es, en instancia institucional mediadora entre la "ética" y la "política". "Si la Razón es todavía un camino de salvación, ésta exige que ordenemos el tránsito hacia ella enseñando cómo pueden y deben coexistir en el pensamiento y acción práctica la Ética, el Derecho y la Política: los principios y métodos de la racionalidad práctica traspasan y unen a los tres. Pero, ¿cómo obligar al otro a aceptar tales teorías? No es, en verdad por la coerción, sino por el largo camino de una educación orientada por la racionalidad práctica, y, en lo que me compete, esto es lo que debe hacerse en la enseñanza de la Teoría del Derecho y de la Filosofía del Derecho"⁸. Pensemos, pues, en un derecho a la paz que sea el puente entre una ética del respeto mutuo y unas políticas concretas e inteligentes de pacificación.

Cabe, por último, preguntarse, entonces, ¿es realmente "social" la llamada "comunicación social"? ¿No es acaso "social" sólo en su resultado, en su cobertura fáctica, mas no en su origen y producción? La vinculación indebida de los medios a oligarquías económico-financieras que controlan los flujos de información y producción cultural en favor de intereses particulares que sólo buscan el lucro o el poder sin importarles el bien

tos Filosóficos de los Derechos Humanos". México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, junio 7 y 8, 1993. La tesis del derecho como relación se aborda en el ítem II.1, concretamente en la p. 10.

⁸ Cf. nota 7, p. 181.

común. ¿No atenta acaso contra cualquier racionalidad práctica de deberes y derechos?⁹.

Respecto de los fenómenos de información, opinión pública y producción cultural, la dignidad de cada persona sólo es tal si se concibe como fin en sí misma. Si se vuelve medio o instrumento de intereses ajenos a ella deja de ser dignidad. Este valor se realiza, pues, en función de la competencia profesional de los comunicadores respecto de la producción social de discursos y en función de la capacitación de los usuarios destinatarios para asimilarlos con una actitud crítica, consciente y libre. Este juego de competencias debe permitir al destinatario, en la medida en que desarrolla criterios de selectividad y de valoración, equilibrar información, formación y recreación interactuando con los comunicadores productores de contenidos. A final de cuentas, la comunicación sólo será social si es producto de la interacción (que muchas veces es transacción). La responsabilidad de quienes la realizan se trasunta en la animación y facilitación permanente del diálogo, en la promoción de la participación activa de todas las sangres en los procesos de información y opinión (y, en general, en la producción, circulación y consumo de mensajes). Esta dinámica debe orientarse preferentemente a los desposeídos para ayudarlos a transformar su *status* sin robarles lo poco que tienen: su voz. Ellos, con su propia voz deben pronunciar su palabra, su protesta, su propuesta. Si no se les reconoce plenamente su derecho a expresarse estamos perdiendo el tiempo hablando de pacificación. Todos los usuarios de los medios deben sentir la exigencia ético-política de asumir, interactuando, una posición activa y crítica con el ámbito sociocultural de su vida cotidiana. La comunicación, pues, no es *de facto* social, más bien lo parece. Lo verdaderamente social de la comunicación, sobre todo como instrumento de pacificación, es algo que compete a todos y cada uno de nosotros en solidaria relación y cooperación.

⁹ Señala Carrión Wam que "La doxa democrática venezolana ha llegado a identificar la 'causa' de la 'crisis de la democracia' con la 'corrupción', definiéndola a ésta como la carencia de una 'conciencia moral' y un comportamiento pragmático carente de toda orientación principista... Desde esta perspectiva, la "corrupción" se ha convertido en un ejemplo de la actividad inmoral por excelencia para describir la 'crisis democrática' ". *Ibíd.*, p. 173. Esto nos da pie para, aprendiendo de esta lección, pensar que las prácticas de corrupción tienden a desajustar los patrones morales de tal modo que propician dinámicas de irrespeto y, por ende, de violencia. Atacar los mecanismos de la corrupción no es otra cosa que coadyuvar decisivamente a la pacificación.

UNIVERSIDAD DE LIMA
BIBLIOTECA

302.2 82153
Q395

CK 299.05

Este libro se terminó de imprimir en noviembre de 1996
en el Departamento de Impresiones de la
Universidad de Lima