

SEMIOTICA Y FILOSOFIA DEL LENGUAJE

Umberto Eco



ESPA
PDF

Umberto Eco, examina en este libro, que continúa y desarrolla los temas de dos obras suyas anteriores y algunos de los conceptos fundamentales que constituyen el meollo del debate semiótico actual: signo, código, metáfora, símbolo y la oposición entre "diccionario" y "enciclopedia". Todos estos conceptos y los problemas que de ellos se derivan han constituido el objeto de la filosofía del lenguaje desde Platón hasta nuestros días. La raíz histórica de estos ensayos no es, pues, casual ni accesoria: nace del convencimiento de que muchos problemas que afectan las discusiones actuales podrían resolverse individualizando el momento en que se formó un determinado concepto.



Umberto Eco

Semiótica y filosofía del lenguaje

ePub r1.0
FLeCos 05.03.2017

Título original: *Semiótica e filosofia del linguaggio*

Umberto Eco, 1984

Traducción: Ricardo Pochtar

Editor digital: FLeCos

ePub base r1.2

más libros en espapdf.com

INTRODUCCIÓN

I

Este libro reorganiza una serie de cinco ‘artículos’ semióticos escritos entre 1976 y 1980 para la *Enciclopedia Einaudi*. Casi cinco años separan la redacción del primer artículo de la del último, y muchos más han transcurrido desde 1976 hasta la fecha de la presente introducción. Era inevitable que surgiesen rectificaciones, análisis más detallados, nuevos estímulos. Por esa razón los capítulos de este libro, aun conservando la estructura de los artículos originales, han sido objeto de algunas modificaciones. Sobre todo el segundo y el quinto han cambiado de ordenación; el cuarto se ha enriquecido con párrafos nuevos. En muchos casos el párrafo nuevo se limita a ahondar el análisis original, otras veces, hay modificaciones más breves que transforman la perspectiva de conjunto. Todo ello corresponde a la línea de mis publicaciones de estos últimos años.

Como revela el índice, este libro examina cinco conceptos que han dominado todas las discusiones semióticas: signo, significado, metáfora, símbolo y código, y los toma en consideración desde el punto de vista histórico y en el contexto del marco teórico esbozado en mis obras inmediatamente anteriores —*Tratado de semiótica general* (1975) y *Lector in fabula* (1979)—, aunque, eso creo, no sin corregir en algunos casos la puntería. Estos cinco temas son y han sido también temas centrales en toda discusión de filosofía del lenguaje. ¿Esa comunidad de temas basta para justificar el título del libro?

Ante todo la elección es una consecuencia casi natural del proyecto de reconstrucción historiográfica que caracteriza el tratamiento de cada tema. Desde el segundo congreso internacional de semiótica (Viena, 1979) he venido insistiendo en la necesidad de llevar a cabo una verificación y reconstrucción del pensamiento semiótico (para comenzar, el occidental) a partir de la época clásica. En los últimos años he trabajado en esa dirección en cursos, seminarios, congresos, así como encargándome de la mayoría de los artículos históricos para el *Encyclopedical Dictionary of Semiotics*, que se publicará próximamente, e interesándome por la literatura, cada vez más abundante por suerte, que se ha ido publicando sobre el tema. Cada vez estoy más convencido de que, para comprender mejor muchos de los problemas que aún nos preocupan, es necesario volver a analizar los contextos en que determinadas categorías surgieron por primera vez. Ahora bien, cuando se recorre la historia de esos conceptos, nos encontramos con estudiosos de medicina, de matemáticas, de ciencias naturales, con retóricos, con expertos en adivinación, con emblematólogos, con

cabalistas, con teóricos de las artes visuales; pero sobre todo aparecen filósofos. No me refiero sólo a los filósofos del lenguaje (desde el *Crátilo* hasta hoy en día), sino a todos los filósofos que comprendieron hasta qué punto el análisis de la lengua y de otros sistemas de signos es fundamental para entender muchos otros problemas, desde la ética a la metafísica. Cuando esta relectura se lleva a cabo correctamente, nos damos cuenta de que todo gran filósofo del pasado (y del presente), ha elaborado de alguna manera una semiótica. No podemos entender a Locke si no tenemos en cuenta que, como dice en el último capítulo del *Ensayo*, la esfera del conocimiento humano se reduce a física, ética y semiótica. No creo que pueda entenderse la filosofía primera de Aristóteles si no se parte de su observación de que el ser se dice de muchas maneras; ni existe mejor definición del ser precisamente, que aquella por la que el ser es lo que el lenguaje dice de muchas maneras. Así podríamos continuar con otras referencias: por ejemplo, a la semiótica subyacente (y no tan implícita) en *Ser y tiempo*.

Así las cosas, cómo no asombrarse de que los manuales de historia de la filosofía ‘borren’ esas semióticas, como si la necesidad de remontarse al problema del signo para comprender toda una filosofía representase una amenaza que debe ser eliminada para no perturbar los sistemas y las imágenes confortables que la tradición ha forjado. Por otra parte, en el segundo capítulo veremos cómo la tradición medieval reconoció pero al mismo tiempo ocultó, relegó a los márgenes del discurso, los formidables problemas semióticos que suscitaban inevitablemente los comentarios a las *Categorías* de Aristóteles.

Pero incluso sin tratar de derivar toda filosofía de una semiótica, nos basta con examinar la tradición de la filosofía del lenguaje. Esta no se reduce (como en la actualidad) a una especulación situada entre la lógica formal, la lógica de los lenguajes naturales, la semántica, la sintaxis y la pragmática, enfocada sólo desde el punto de vista de los lenguajes verbales. La filosofía del lenguaje, desde los estoicos hasta Cassirer, desde los medievales hasta Vico, desde Agustín hasta Wittgenstein, ha abordado *todos* los sistemas de signos, y al hacerlo ha planteado una cuestión radicalmente semiótica.

II

Preguntarse sobre las relaciones entre semiótica y filosofía del lenguaje obliga a distinguir ante todo entre *semióticas específicas* y *semiótica general*.

Una semiótica específica es una gramática de un sistema de signos particular. Hay gramáticas del lenguaje gestual de los sordomudos norteamericanos, gramáticas del inglés y gramáticas del sistema de señales de tráfico.

Utilizo el término ‘gramática’ en el sentido más amplio posible, que incluye, junto con una sintaxis y una semántica, una serie de reglas pragmáticas. Aquí no me propongo indagar cuáles podrían ser las posibilidades y los límites de una ciencia humana, pero considero que las semióticas específicas más maduras pueden aspirar a un estatuto científico, incluyendo la capacidad de prever los comportamientos semióticos ‘medios’, e incluyendo la posibilidad de enunciar hipótesis falsables. Es evidente que nos encontramos ante un campo muy amplio de fenómenos semióticos, y

que existen diferencias notables entre un sistema fonológico —que se organiza mediante sucesivos ajustes estructurales y cuya aplicación llevan a cabo los hablantes sobre la base de una competencia no formulada en forma explícita— y un sistema de señales de tráfico impuesto a través de una convención explícita por la que los usuarios conocen claramente las reglas de competencia. Sin embargo, las mismas diferencias podrían localizarse en el continuo de las ciencias naturales, y sabemos hasta qué punto las capacidades de predicción de la física difieren de las de la meteorología, como ya advertía Stuart Mili.

Estoy hablando de semióticas específicas, no de *semiótica aplicada*: esta última representa una zona de límites imprecisos por lo que preferiría hablar de prácticas interpretativo-descriptivas, como lo es la crítica literaria de base o inspiración semiótica, respecto a la cual no creo que debamos plantearnos problemas de cientificidad, sino más bien de persuasividad retórica, de utilidad a los efectos de la comprensión de un texto, de capacidad para lograr que el discurso sobre el texto resulte controlable intersubjetivamente.

Desde 1978 se estableció una polémica cordial entre Emilio Garroni y yo (desde su *Ricognizione della semiotica* hasta su reciente intervención en el libro de entrevistas publicado por Marin Mincu: *La semiotica letteraria in Italia*) que podía sugerir una posible rigidez de nuestras respectivas posturas. Garroni, por su parte, con su desconfianza de la diversificación de las semióticas específicas y con su exigencia de una necesaria fundamentación filosófica; yo, en cambio, incitando a enfrentar los riesgos de una exploración empírica, postergando el problema filosófico. Pues bien, sobre la base de lo que vengo diciendo, esa oposición debería resultar menos tajante. Estoy convencido de que las semióticas específicas deben abordar sus propios problemas epistemológicos internos, es decir, reconocer y denunciar sus metafísicas implícitas, puesto que es imposible, por ejemplo, determinar en cualquier sistema (o texto) unos rasgos ‘pertinentes’ sin antes plantearse el problema epistemológico de definir la pertinencia. Pero se trata de un problema propio de toda ciencia, y no creo que sea irresponsable afirmar que a veces una investigación científica puede progresar perfectamente sin interrogarse sobre sus propios fundamentos filosóficos. Será el filósofo, o el científico mismo cuando filosofa sobre su forma de proceder, quien se plantee ese tipo de interrogación; sin embargo, no es raro el caso de investigaciones filosóficamente ingenuas que aun así han permitido descubrir fenómenos y esbozos de leyes que luego otros formularían de una manera más rigurosa y sistemática.

El caso de una semiótica general es diferente. Considero que es una disciplina filosófica, porque no estudia un sistema particular sino que pone categorías generales que harán posible la comparación entre sistemas diferentes. Para una semiótica general, el discurso filosófico no es ni aconsejable ni urgente sino, sencillamente, constitutivo.

¿Cómo llevar a cabo esta interrogación filosófica? Hay al menos dos vías. Una es la que han recorrido tradicionalmente las filosofías del lenguaje (y no me refiero a lo que actualmente se entiende por filosofía del lenguaje en muchas universidades norteamericanas, y que suele ser mera, aunque útil, ejercitación en un sistema semiótico específico, por ejemplo una semántica formal de los valores de verdad): el intento de deducir un sistema de la semiosis, esto es, la construcción de una filosofía del hombre como animal simbólico.

La otra vía podría caracterizarse como una ‘arqueología’ de los conceptos semióticos. Sin ánimo

de incordiar a Foucault, me atenderé al modelo de arqueología que propone Aristóteles en la *Metafísica*. Una vez establecida la necesidad de determinar un objeto de la filosofía primera y que ese objeto es el ser, se procede a examinar lo que han dicho de él quienes lo abordaron antes. ¿Todos han hablado de él de la misma manera? Si la respuesta fuese negativa, ¿por qué entonces ese objeto de un saber antiguo, y en cada caso diverso, se ha percibido siempre como si de alguna manera fuera el mismo?

Si Aristóteles hubiese tenido que proceder como algunos filósofos del lenguaje, la solución habría sido bastante simple. Estos filósofos advierten, con razón, que hablar del significado de una palabra no es igual que hablar del significado de un síntoma atmosférico o de una experiencia perceptiva, y deciden que son problemas que deben abordarse por separado y por disciplinas distintas. Por consiguiente, el filósofo del lenguaje se ocupará de las oraciones, posiblemente sólo de las oraciones bien formadas, y dejará que el psicólogo de la percepción resuelva por qué determinados trazos en una hoja de papel me recuerdan un conejo. De esta manera se preserva el criterio de la especialización, indispensable para evitar conflictos en la distribución de los cargos académicos y en la repartición de los fondos públicos y privados.

Aristóteles hizo lo contrario. No sólo examinó los discursos filosóficos del pasado, sino que tocó en lo vivo de esos usos lingüísticos y descubrió que *el ser se dice de muchas maneras*. Y decidió que precisamente por eso vale la pena preguntarse si no sería posible adoptar el punto de vista de la identidad profunda que rige todas esas discrepancias.

¿Dónde encuentra el filósofo esa identidad profunda, puesto que no aparece en la superficie? Puede fingir que la encuentra, al igual que Parménides, pero en realidad *la postula*. Postula las condiciones mismas del discurso que permite abordar fenómenos distintos desde un punto de vista unitario.

Hay que apreciar el acto de coraje filosófico —y semiótico— que hace posible la *Metafísica*. ¿Qué es el ser, puesto que se dice de muchas maneras? Precisamente *lo que se dice de muchas maneras*. Cuando reflexionamos sobre esta solución, advertimos que todo el pensamiento occidental se apoya en una decisión arbitraria. Pero qué arbitrariedad más genial.

¿Puede el filósofo probar lo que postula? No, no como lo hace el científico. El filósofo trata de introducir un concepto que le permita interpretar de manera global una serie de fenómenos, y que permita a otros fundamentar sus propias interpretaciones parciales. El filósofo no descubre la sustancia, postula ese concepto. Cuando el científico descubre que la dialéctica sustancia-accidente no le permite explicar ciertos fenómenos nuevos, no refuta una hipótesis científica: simplemente, cambia de criterios epistemológicos, descarta una metafísica decisiva.

III

Ahora bien, lo que postula una semiótica general puede depender de una decisión teórica o de una relectura de los usos lingüísticos de los orígenes. Hacer que el pensamiento progrese no significa necesariamente rechazar el pasado: a veces significa volver a él, no sólo para entender lo que efectivamente se dijo, sino también lo que hubiera podido decirse, o al menos lo que puede decirse

ahora (quizá sólo ahora) al releer lo que entonces se dijo.

Creo que esto es lo que hay que hacer con el concepto central de todo pensamiento sobre la semiosis: el concepto de signo.

Señalemos ante todo que la semiótica contemporánea parece agitarse angustiada frente a una disyuntiva. ¿Cuál es el concepto fundamental: el signo o la semiosis? La diferencia es importante y en definitiva vuelve a proponernos la vieja distinción entre pensamiento del ἔργον y pensamiento de la ἐνάργεια. Si releemos la historia del nacimiento del pensamiento semiótico de este siglo, digamos desde el estructuralismo ginebrino hasta los años sesenta, podría parecer que, al comienzo, la semiótica se perfila como pensamiento del signo; luego ese concepto empieza a ser puesto en tela de juicio, hasta su disolución, y el interés se desplaza hacia la generación de los textos, hacia su interpretación, la deriva de las interpretaciones, las pulsiones productivas, el placer mismo de la semiosis.

Aclaremos en seguida que este libro intenta superar esa disyuntiva, precisamente regresando a los orígenes del concepto de signo, para mostrar que esa disyuntiva apareció en una etapa tardía y por una serie de razones que se analizan en el capítulo primero. En pocas palabras, y para no repetir lo que diremos a continuación, se trata de redescubrir que la idea original de signo no se basaba en la igualdad, en la correlación fija establecida por el código, en la equivalencia entre expresión y contenido, sino en la inferencia, en la interpretación, en la dinámica de la semiosis. El signo de los orígenes no corresponde al modelo 'a ≡ b', sino al modelo 'si a entonces...' Para decirlo con Peirce, es cierto que la semiosis es «una acción o influencia que es, o entraña, una cooperación de tres sujetos, el signo, su objeto y su interpretante, de manera tal que esa influencia relativa no pueda en modo alguno reducirse a acciones entre pares» [C.P., 5484]; pero esta definición de la semiosis sólo se opone a la de signo si olvidamos que, cuando Peirce habla de signo en este contexto, no lo concibe en absoluto como entidad biplanar sino como expresión, como *representamen*, y que cuando habla de objeto piensa tanto en el Objeto Dinámico —aquello a lo que el signo se refiere— como en el Objeto Inmediato —aquello que el signo expresa, su significado. Por consiguiente, sólo hay signo cuando una expresión queda, inmediatamente, atrapada en una relación triádica, en la que el tercer término —el interpretante— genera automáticamente una nueva interpretación, y así hasta el infinito. Por eso para Peirce el signo no es sólo algo que está en lugar de otra cosa, o mejor, lo está siempre, pero sólo en relación con cierto punto de vista o capacidad. En realidad, el signo es *lo que siempre nos hace conocer algo más* [C.P., 8332].

He aquí en qué sentido en los capítulos de este libro aparece el objeto «signo», central en toda especulación semiótica del pasado e indisolublemente ligado al proceso de interpretación.

Así, en el segundo capítulo, al reexaminar las vicisitudes de la teoría grecomedieval de la definición, se descubre el origen de un cortocircuito que aún aflige, inexorablemente, a las semánticas formales y a las filosofías del lenguaje ligadas a la idea de significado como sinonimia, y a la idea de un lenguaje natural donde no es posible la infinitud de la interpretación. No por ello la destrucción del concepto «simple» de signo debe conducir, como se verá también en los capítulos sobre el símbolo y sobre la metáfora, a los excesos opuestos de la interpretabilidad descontrolada y a la convicción deconstructivista de que *il n'y a pas de vrai sens d'un texte*.

IV

A este punto una semiótica general (y aquí hay que asumir la responsabilidad de afirmar que ésta se presenta como la forma más madura de una filosofía del lenguaje tal como lo fue en Cassirer, en Husserl o en Wittgenstein) tiene precisamente el deber de elaborar categorías que le permitan ver *un solo* problema allí donde las apariencias indicarían, en cambio, una multiplicidad de problemas irreductibles.

A la objeción habitual del filósofo del lenguaje corto de miras (algunos se citan en el libro, pero según el criterio económico de la *pars pro toto*), que distingue entre el modo de significar de una nube y el modo de significar de una palabra, responderemos que una semiótica general no se basa en absoluto en la convicción de que ambos fenómenos son de la misma naturaleza. Por el contrario, al reexaminar la historia del problema descubriremos precisamente que se necesitaron varios siglos, desde Platón a Agustín, para atreverse a afirmar sin ambages que una nube (que significa lluvia funcionando como índice) y una palabra (que significa su misma definición funcionando como ‘símbolo’) podían subsumirse en la categoría más amplia de signo. El problema consiste, precisamente, en averiguar por qué se llegó a ese punto y por qué, como veremos, se volvió luego a abandonarlo, en una dialéctica continua de aproximaciones totalizantes y fugas particularizantes.

Afirmar que una nube es distinta de una palabra es trivial. Hasta un niño lo sabe. Menos trivial, en cambio, es preguntarse, quizás basándose sólo en algunos irreductibles usos lingüísticos, o en algunas tenaces y seculares reiteraciones teóricas, qué es lo que *podría* emparentar ambos objetos.

Todos los capítulos de este libro, o casi todos, giran alrededor de esa pregunta obsesiva, de esa sospecha antigua y venerable, aunque para contestarla elaboren aparatos categoriales que parecen típicos de la semiótica más reciente, desde el concepto de enciclopedia hasta el criterio de interpretación. Pero también en este caso se trata de descubrir la necesidad, la virulencia más o menos manifiesta de esas nociones, en el corazón mismo de las discusiones que las fundan.

Desde luego, no se trata de buscar una «verdad» tradicional hasta ahora oculta, sino de construir nuestras respuestas, probablemente las que sólo nosotros podemos dar ahora, sobre la base de otras respuestas olvidadas, y de muchas preguntas eludidas.

Enero de 1984

CAPITULO I
SIGNO E INFERENCIA

1. ¿Muerte del signo?

Precisamente en el transcurso del siglo en el que la semiótica se ha consolidado como disciplina se han producido una serie de declaraciones teóricas sobre la muerte o, en el mejor de los casos, la crisis del signo.

Sin duda, es correcto que una disciplina someta a examen, ante todo, el objeto que la tradición le ha asignado. Aunque indisolublemente ligado al término τεκμηριον (que suele traducirse por ‘síntoma’), el término griego σημετον aparece ya como término técnico en la escuela hipocrática y en la especulación parmenídea; la idea de una doctrina de los signos toma cuerpo con los estoicos; Galeno usa el término σημεωτική; y a partir de entonces, cada vez que en la historia del pensamiento occidental surge la idea de una ciencia semiótica, comoquiera que se la denomine, siempre es definida como ‘doctrina de los signos’ [cf. Jakobson 1974; Rey 1973; Sebeok 1976; Todorov 1977]. Sin embargo, puesto que la noción de signo adquiere significados no homogéneos, es justo someterla a una crítica severa (aunque sólo sea en el sentido kantiano del término). Lo curioso es que esta crítica ya se ha hecho pues la noción es puesta en tela de juicio desde el momento mismo en que aparece.

Lo malo es que durante las últimas décadas esta razonable actitud crítica ha degenerado en moda. Y así como se considera de buen tono iniciar un curso de filosofía anunciando la muerte de la filosofía, o un debate de psicoanálisis anunciando la muerte de Freud (la propaganda cultural del momento abunda en tales estelas mortuorias), muchos piensan también que es útil abordar la semiótica anunciando la muerte del signo. Puesto que tal anuncio raras veces va precedido de un análisis filosófico del concepto o de una reconstrucción sobre la base de la semántica histórica, lo que se hace es condenar a muerte a algo desprovisto de carné de identidad; a menudo, por tanto, resulta fácil resucitar al muerto cambiándole sólo el nombre.

Por lo demás, esta saña moderna contra el signo se limita a repetir un rito antiquísimo. En el curso de los últimos dos mil quinientos años, el signo se ha visto sometido a una especie de ocultación silenciosa. El proyecto de una ciencia semiótica se ha mantenido a través de los siglos: unas veces en forma de exposición orgánica (pensemos en el *Organon* de Lambert, en Bacon, en Peirce, en Morris o en Hjelmslev); con más frecuencia como serie de indicaciones dispersas en el contexto de análisis más generales (Sexto Empírico, Agustín o Husserl); en ocasiones en forma de anuncio explícito de una tarea que deberá realizarse como si todo lo realizado hasta el momento debiera someterse a una reelaboración en clave semiótica (Locke y Saussure). Todas estas exposiciones, indicaciones y anticipaciones apenas si aparecen en la historia de la filosofía, de la

lingüística o de la lógica, como si se tratase de exorcizar un fantasma. El problema es presentado, y luego eludido. Eludir no significa eliminar como presencia, sino callar como *nombre* (y por tanto como problema autónomo): se usaban signos y se construían gramáticas de esos signos para producir discursos, pero no se quería reconocer como discurso filosófico a una ciencia de los signos. En cualquier caso, los grandes manuales de historia del pensamiento callan cada vez que un pensador del pasado ha hablado de esa ciencia.

De ahí el carácter marginal de la semiótica, al menos hasta este siglo. Después se produjo una explosión de interés tan obsesiva como el silencio que la había precedido. Si el siglo XIX evolucionista había abordado todos los problemas desde la perspectiva biológica, y el siglo XIX idealista lo había hecho desde la perspectiva histórica, el siglo XX, que empezó enfocándolos desde la perspectiva psicológica o física, ha elaborado en su segunda mitad una «mirada» semiótica totalizante que desde la perspectiva de la semiótica abarca incluso los problemas de la física, la psicología, la biología y la historia.

¿Triunfo del signo, negación de una negación milenaria? No parece que sea así, porque a partir de ese momento es cuando (a diferencia de Hobbes o Leibniz, Bacon o Husserl, que hablaban de los signos sin complejos) gran parte de la semiótica actual se comporta como si su tarea consistiese en decretar el fin de su propio objeto.

2. *Los signos de una obstinación.*

Indiferente a las discusiones teóricas, el habla cotidiana (y los diccionarios que registran sus usos) se obstina en utilizar la noción de ‘signo’ de las más variadas maneras. Incluso demasiado. Un fenómeno de este tipo merece ser examinado con cierta atención.

2.1. Inferencias naturales.

En primer lugar, encontramos un bloque de usos lingüísticos según los cuales el signo es ‘indicio evidente del que pueden extraerse deducciones con respecto a algo latente’. En este sentido se habla de signo en el caso de los síntomas médicos, los indicios criminales o atmosféricos; se usan expresiones como ‘Dar signos, o señales, de impaciencia’, ‘No dar signos, o señales, de vida’, ‘Mostrar los signos, o los síntomas, del embarazo’, ‘Dar signos, o muestras, de no querer desistir’. También hay signos premonitorios, los signos de la desgracia, los signos de la llegada del Anticristo. La orina que se llevaba a examinar se llamaba antiguamente ‘*signum*’ y así Sacchetti observa: «No lleva éste el signo al médico, sino un diluvio de orina». Esto sugiere la existencia de una relación *sinecdóquica*, como si el signo fuese una parte, un aspecto, una manifestación periférica de algo que no se muestra enteramente; algo latente, pues, pero no del todo porque de ese iceberg emerge, al menos, la punta. O bien la relación parece *metonímica*, puesto que los diccionarios hablan de signo también como «cualquier huella visible que un cuerpo deja en una superficie». Indicio de un contacto, entonces, pero indicio que a través de su forma revela algo de la forma del impresor. Pero esos signos, además de revelar la índole del impresor, pueden convertirse en *señas*, marcas reveladoras del objeto impreso, como sucede en el caso de los moretones, arañazos y cicatrices (signos particulares). Por último, a esta categoría pertenecen también los vestigios, las ruinas, los signos de una antigua grandeza, de asentamientos humanos o de florecientes comercios del pasado.

En todos estos casos no importa que el signo haya sido emitido con intención ni que sea el resultado de una emisión humana. Cualquier acontecimiento natural puede ser signo; así Morris [1938, pág. 20], al intentar fundamentar la doctrina de los signos, afirmaba que «algo es signo sólo porque alguien lo interpreta como signo de algo diferente» y que «la semiótica, por tanto, no se ocupa del estudio de un tipo particular de objetos, sino de los objetos corrientes en la medida (y sólo en ella) en que participan en el proceso de semiosis».

Con todo, lo característico de esta primera categoría de signos parece ser que la relación de *remisión* se basa en un mecanismo inferencial: *si* el cielo está rojo al atardecer, *entonces* mañana hará buen tiempo. Es el mecanismo de la implicación filónica: $p \rightarrow q$. En esta categoría de signos pensaban los estoicos cuando decían que el signo es «una proposición constituida por una conexión válida y reveladora del consecuente» [Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VIII, 245]; Hobbes cuando definía el signo como «el antecedente evidente del consecuente, y, a la inversa, el consecuente del antecedente, cuando las mismas consecuencias se han observado con anterioridad; y cuanto más frecuente esa observación menos incierto el signo» [*Leviatán*, I, 3]; Wolff cuando lo definía como «un ente del que se infiere la presencia o la existencia pasada o futura de otro ente» [*Ontología*, § 952].

2.2. Equivalencias arbitrarias.

El lenguaje corriente deslinda también una segunda categoría cuando dice ‘Hacer un signo, o gesto, de saludo’, ‘Ofrecer un signo, o prueba, de estima’, ‘Expresarse con signos’. El signo es un *gesto*, emitido con la intención de comunicar, o sea de transferir a otro ser una representación o estado interno propios. Naturalmente, se supone que, para que la transferencia dé resultado, tiene que haber alguna regla (un código) por la que tanto el emisor como el destinatario puedan entender la manifestación del mismo modo. En este sentido, se reconocen como signos los banderines navales y las señales de tráfico, las insignias, las marcas, las etiquetas, los emblemas, los colores heráldicos, las letras del alfabeto. Los diccionarios y el lenguaje culto deben admitir entonces que también son signos las palabras, esto es, los elementos del lenguaje verbal. El hombre de la calle no reconoce fácilmente que las palabras son signos; en los países de idioma anglosajón el término *sign* sugiere inmediatamente la gesticulación de los sordomudos (llamada *sign language*), no las manifestaciones verbales. Sin embargo, resulta lógico que si un letrero indicador es signo también lo sea una palabra o un enunciado. En todos estos casos parece que la relación entre el *aliquid* y lo que éste sustituye es menos precaria que en los de la primera categoría. Son signos que no parecen expresados por la relación de implicación sino por la de equivalencia ($p \equiv q$. Mujer \equiv *donna* o *femme*; mujer \equiv animal, humano, hembra, adulto) y que, además, parecen depender de decisiones arbitrarias.

2.3. Diagramas.

Para perturbar la clara oposición entre las dos categorías mencionadas, indiquemos que también se habla de signo en el caso de los llamados ‘símbolos’ que representan objetos y relaciones abstractos, como las fórmulas lógicas, químicas, algebraicas, y los diagramas. También ellos parecen arbitrarios como los signos de la segunda categoría y, sin embargo, se diferencian claramente de estos últimos. En efecto, si en la palabra /mujer/ se altera el orden de las letras, la expresión se vuelve irreconocible; si, en cambio, se la escribe o se la pronuncia de modos muy distintos (en rojo,

en letras góticas, con acento regional), las variaciones de la expresión no modifican la comprensión del contenido (al menos en un primer y rudimentario nivel de significación). Por el contrario, en el caso de una fórmula de estructura o de un diagrama, las operaciones que se llevan a cabo en la expresión modifican el contenido; y si estas operaciones se llevan a cabo conforme a ciertas reglas, el resultado proporciona nuevas informaciones sobre el contenido. Alterando las líneas de un mapa topográfico se puede pronosticar la disposición eventual del respectivo territorio; inscribiendo triángulos en un círculo se descubren nuevas propiedades del círculo. Esto obedece a que en esos signos existen correspondencias puntuales entre expresión y contenido: de modo que suelen ser arbitrarios pero contienen elementos de *motivación*. Por consiguiente, los signos de la tercera categoría, aunque emitidos por seres humanos y con intención de comunicar, parecen obedecer al modelo de los signos de la primera categoría: p q. No son naturales como los primeros, pero se los denomina ‘icónicos’ o ‘analógicos’.

2.4. Dibujos.

Un caso bastante similar es el de los dibujos, que el diccionario reconoce como signos (y el habla corriente italiana, que los llama *disegni*) al referirse también a «cualquier procedimiento visual que reproduzca los objetos concretos, como el dibujo de un animal para comunicar el objeto o el concepto correspondientes». ¿Qué tienen en común el dibujo y el diagrama? El hecho de que en ambos pueden llevarse a cabo transformaciones con fines prognósticos: pinto un bigote en mi retrato y sé qué aspecto tendré si me dejo crecer el bigote. ¿Qué los distingue? El hecho (sin duda sólo aparente) de que el diagrama responde a reglas de reproducción precisas y muy codificadas, mientras que el dibujo parece más ‘espontáneo’. Sucede también que el diagrama reproduce un objeto abstracto mientras que el dibujo reproduce un objeto concreto. Pero no siempre es así: los unicornios del escudo real inglés representan una abstracción, un objeto ficticio, en todo caso, una clase (imaginaria) de animales. Por otra parte, Goodman [1968] analiza largamente la difícil diferencia entre una imagen humana y la imagen de un hombre determinado. ¿En qué reside la diferencia? ¿En las propiedades intensionales del contenido que el dibujo reproduce, o en el uso extensional que decide hacerse del dibujo? El problema ya figura (sin resolverse del todo) en el *Crátilo* de Platón.

2.5. Emblemas.

El uso común, no obstante, también llama signos a los dibujos que reproducen algo en forma estilizada, de modo que no importa tanto reconocer la cosa representada como un contenido ‘distinto’ al que la cosa representada remite. La cruz, la medialuna, la hoz y el martillo, representan el cristianismo, el islamismo y el comunismo. Son icónicos porque, al igual que los diagramas y dibujos, permiten manipulaciones de la expresión que influyen en el contenido; pero son arbitrarios por el estado de catacresización al que han llegado. El habla corriente los llama ‘símbolos’, pero en

el sentido contrario al que se emplea al decir que las fórmulas y diagramas son símbolos. Los diagramas admiten muchos usos, pero conforme a reglas precisas; la cruz y la medialuna son *emblemas* que remiten a un campo definido de significados indefinidos.

2.6. Blancos.

Por último, en italiano existen expresiones como «*Colpire nel segno*», «*Metiere a segno*» [Dar en el blanco], «*Passare il segno*» [Pasar de la raya], «*Fare un segno dove si deve tagliare*» [Hacer una marca donde debe ir el corte]. Aquí los signos son ‘blancos’, *termina ad quae*, que se usan como punto de referencia para proceder ordenadamente («*Per filo e per segno*»). En este caso, el *aliquid* no *está en lugar de* sino que *está allí donde* se dirige esa operación; no hay sustitución, hay *instrucción*. En este sentido es signo para el navegante la Estrella Polar. El mecanismo de remisión es de tipo inferencial, pero con alguna complicación: *si* ahora p, y *si* después haces z, *entonces* obtendrás q.

3. *Intensión y extensión.*

Demasiadas cosas son signo, y muy distintas entre sí. Pero en medio de esta zarabanda de homonimias se introduce un nuevo equívoco. ¿El signo es «res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire» [Agustín, *De doctrina christiana*, II, 1, 1], o, como el mismo Agustín sugiere en otra parte, algo con lo que se indican objetos o estados del mundo? ¿El signo es artificio intensional o extensional?

Tratemos de analizar ahora una típica maraña semiótica. Una bandera roja con la hoz y el martillo equivale a comunismo ($p \equiv q$). Pero si alguien lleva una bandera roja con la hoz y el martillo, *entonces* es probable que sea comunista ($p \rightarrow q$). O bien, supongamos que yo afirme /En casa tengo diez gatos/. ¿Cuál es el signo? ¿La palabra /gatos/ (felinos domésticos), el contenido global del enunciado (en mi vivienda albergo diez felinos domésticos), la referencia al hecho de que se da el caso de que existe en el mundo de la experiencia real una determinada casa donde existen diez determinados gatos? ¿O bien el *hecho* de que *si* en casa tengo diez gatos, *entonces* debo disponer de espacio suficiente, *entonces* es difícil que pueda tener también un perro, y *entonces* soy un aficionado a los animales?

Más aún ¿en todos estos casos es signo la manifestación concreta o el tipo abstracto? ¿La emisión fonética [gato] o el modelo fonológico y léxico /gato/? ¿El hecho de que tenga *hic et nunc* diez gatos en casa (con todas las inferencias posibles) o la clase de todos los hechos de esa naturaleza, en virtud de la cual cualquiera que tenga diez gatos en casa dará señales de ser aficionado a los animales y de la dificultad de tener un perro?

En este laberinto de problemas parecería realmente oportuno deshacerse de la noción de signo. Más allá de la función de *estar en lugar de* el resto de las identidades desaparece. Lo único que parece indiscutible es la actividad de significar. Parece común a los seres humanos (y la zoosemiótica se pregunta si esto no será también propio de muchas especies animales) producir acontecimientos físicos —o tener la capacidad de producir clases de acontecimientos físicos— que sustituyen a otros acontecimientos o entidades, (físicos y de otra índole) que los seres humanos no están en condiciones de producir en el acto de la significación. Pero entonces la naturaleza de estos *aliquid* y el modo del *estar en lugar de*, así como la naturaleza de aquello a lo que se remite, se fragmentarían en una multiplicidad de artificios imposible de recomponer. Los procesos de significación serían el artificio indefinible al que los seres humanos, incapaces de tener todo el mundo (real y posible) al alcance de la mano, recurrirían para suplir la ausencia de los signos.

Conclusión fascinante pero ‘literaria’; sólo desplazaría el problema, porque ¿cómo funcionan,

pues, los procesos de significación? ¿Son todos de la misma naturaleza? La discusión sobre la muerte del signo se cifra en la dificultad de resolver este problema sin que la semiótica sea capaz de dotarse de un objeto (teórico) de alguna manera definible.

4. *Las soluciones elusivas.*

Algunos afirman que el término ‘signo’ se aplica a las entidades lingüísticas, convencionales, emitidas o emitibles intencionalmente con objeto de comunicar, y organizadas en un sistema describable conforme a categorías precisas (doble articulación, paradigma y sintagma, etc.). Todos los otros fenómenos que no sean subsumibles a las categorías de la lingüística (y que no sean claros sucedáneos de las unidades lingüísticas) no serían signos sino síntomas, indicios, premisas para inferencias posibles, y su estudio correspondería a una ciencia distinta [Segre 1969, pág. 43]. Otros adoptan una decisión análoga pero consideran que esa otra ciencia es más general que la lingüística y en cierto modo la abarca. Malmberg [1977, pág. 21], por ejemplo, decide llamar ‘símbolo’ a todo elemento que represente otra cosa, y reserva el término ‘signo’ para «las unidades que, como los signos del lenguaje, presentan doble articulación y deben su existencia a un acto de *significación*» (donde ‘significación’ equivale a comunicación intencional). Todos los signos son símbolos pero no todos los símbolos son signos. Decisión moderada que, sin embargo, no llega a determinar *a*) en qué medida los signos pueden estar emparentados con los símbolos, y *b*) cuál es la ciencia que debe estudiar los símbolos y sobre la base de qué categorías. Además, en ese contexto no se aclara la diferencia entre extensión e intensión, aunque esté sobreentendido que la ciencia de los signos es de naturaleza intensional.

A veces la distinción entre las distintas esferas se propone con objetivos epistemológicos más radicales. Véase la siguiente tesis de Gilbert Harman: «El humo significa (*means*) fuego y la palabra *combustión* significa fuego, pero no en el mismo sentido de *significa*. La palabra *significar* es ambigua. Decir que el humo significa fuego equivale a decir que el humo es un síntoma, una señal, una indicación, una prueba del fuego. Decir que la palabra *combustión* significa fuego quiere decir que la gente usa esa palabra para significar fuego. Además, no existe un sentido ordinario de la palabra *significar* conforme al cual la imagen de un hombre signifique tanto un hombre como ese hombre. Esto sugiere que la teoría de los signos de Peirce abarca, al menos, tres temas bastante distintos: una teoría del significado que el emisor quiere dar a entender (*intended meaning*), una teoría de la prueba y una teoría de la representación pictórica. No hay razón alguna para pensar que esas teorías tengan principios comunes» [1977, pág. 23]. La argumentación de Harman tropieza ante todo con los hábitos lingüísticos: ¿por qué desde hace más de dos mil años la gente se empeña en llamar signos a unos fenómenos que deberían subdividirse en tres grupos distintos? Harman podría replicar que se trata de un caso normal de homonimia, como el de la palabra */bachelor/*, que significa graduado de primer nivel, paje de un caballero, varón adulto no casado y foca que no

copula durante el cielo. Pero un filósofo del lenguaje interesado en los usos lingüísticos debería preguntarse precisamente por las razones de esas homonimias. Jakobson ha sugerido la posibilidad de que un único núcleo semántico profundo constituya la base de la aparente homonimia de */bachelor/*: se trata de cuatro casos en los que el sujeto no ha llegado a la conclusión de su currículo, ya sea éste social o biológico. ¿Cuál es la razón semántica profunda de la homonimia de */signo/*? En segundo lugar, la objeción de Harman tropieza contra el *consensus gentium* de la tradición filosófica. Desde los estoicos al medievo, desde Locke hasta Peirce, desde Husserl hasta Wittgenstein, no sólo se ha buscado el fundamento común entre teoría del significado lingüístico y teoría de la representación ‘pictórica’, sino también el fundamento común entre teoría del significado y teoría de la inferencia.

Por último, la objeción tropieza contra un instinto filosófico que Aristóteles define inmejorablemente cuando habla del ‘asombro’ que mueve al hombre a filosofar. */En casa tengo diez gatos/*: ya nos lo hemos preguntado, el significado ¿es el contenido comunicado (*intended meaning*) o el hecho de que yo tenga diez gatos (del que pueden inferirse otras cualidades mías)? Puede responderse que el segundo fenómeno no tiene nada que ver con el significado lingüístico, y pertenece al universo de las pruebas que pueden construirse utilizando los hechos que representan las proposiciones. Pero, el antecedente que evoca el lenguaje ¿es realmente tan fácil de separar del lenguaje que lo ha representado? Cuando abordemos el problema del σημεῖον estoico, veremos cuán ambigua y enrevesada es la relación que existe entre un hecho, la proposición que lo representa y el enunciado que expresa esa proposición. De todos modos, lo que dificulta tanto distinguir entre ambos problemas es precisamente el hecho de que en uno como en otro *aliquid stat pro aliquo*. No porque varíe el modo del *estar en lugar de* ha de negarse que en ambos casos actúa una singular dialéctica de presencia y ausencia. ¿No será ésta una razón suficiente para preguntarse por la existencia de un mecanismo común, por profundo que sea, al que ambos fenómenos obedezcan?

Fulano lleva en la solapa un distintivo con una hoz y un martillo. ¿Estamos ante un caso de significado intencional (Fulano quiere decir que es comunista), de representación pictórica (ese distintivo representa simbólicamente la unión entre obreros y campesinos) o de prueba inferencial (*si* lleva ese distintivo, *entonces* es comunista)? El mismo acontecimiento pertenece al dominio de cada una de las tres teorías que Harman distingue. Ahora bien, sin duda un mismo fenómeno puede ser objeto de teorías totalmente diferentes: ese distintivo pertenece a la esfera de la química inorgánica por la materia con que está hecho, a la física por estar sujeto a la ley de la gravedad, a la merceología por ser un producto industrial comercializable. Pero en el caso que estamos considerando se trata de un fenómeno que es al mismo tiempo objeto de las tres (supuestas) teorías del significado, de la representación y de la prueba, única y exclusivamente porque *no está en lugar de sí mismo*, no está en lugar de la manifestación de su composición molecular, de su tendencia a caer hacia abajo, de su posibilidad de ser empaquetado y transportado, sino que *está en virtud de lo que está fuera de él*. En este sentido despierta asombro y se convierte en el mismo objeto abstracto de la misma pregunta teórica.

5. *Las desconstrucciones del signo lingüístico.*

Las críticas que figuran a continuación tienen un rasgo en común: ante todo, aun cuando hablan del signo en general y se refieren también a otros tipos de signos, se basan en la estructura del signo lingüístico; en segundo lugar, tienden a disolver el signo en una entidad de mayor o menor alcance.

5.1. Signo versus figura.

El signo es una entidad demasiado amplia. El análisis fonológico de los significantes lingüísticos, considerados como efecto de la articulación de unidades fonológicas menores, se inicia con la determinación de los *στοιχεῖα* estoicos, alcanza la madurez con la determinación hjelmsleviana de las *figuras* y culmina con la teoría jakobsoniana de los *rasgos distintivos*. Por sí solo, este resultado teórico no pone en tela de juicio la noción de signo lingüístico porque la unidad expresiva, aunque segmentable y articulable, sigue concibiéndose como totalmente correlativa de su contenido. Sin embargo, en Hjelmslev surge la posibilidad de determinar figuras también en el plano del contenido.

Habrá que decidir (lo veremos en el segundo capítulo) si esas figuras del contenido pertenecen a un sistema finito de universales metasemánticos o si son entidades lingüísticas que intervienen alternativamente para aclarar la composición de otras entidades lingüísticas. Pero el descubrimiento de una articulación del contenido en figuras hace que Hjelmslev afirme que «las lenguas... no pueden describirse como sistemas de signos puros. Por el fin que generalmente se les atribuye, son primera y principalmente sistemas de signos; pero por su estructura interna son primera y principalmente algo diferente, a saber: sistemas de figuras que pueden usarse para construir signos. Al analizarla más detenidamente, la definición de lengua como sistema de signos se ha revelado, por tanto, como poco satisfactoria. Hace referencia únicamente a las funciones externas de la lengua, a su relación con los factores no lingüísticos que la rodean, pero no a sus funciones propias, a las internas» [1943, trad. esp. pág. 72].

Hjelmslev sabe muy bien que no existe una correspondencia punto por punto entre las figuras de la expresión y las figuras del contenido, es decir: los fonemas no transmiten segmentos mínimos de significado, aunque precisamente desde este punto de vista pueda reconocerse, por ejemplo, que en /tor-o/ el lexema expresa «bovino + macho + adulto» mientras que el morfema expresa

«singularidad». Y si el sistema de las figuras del contenido fuese más rico y no estuviera organizado sólo según inclusiones de género y especie, debería decirse que /tor-/ expresa también (y en bloque) «cornudo + mamífero + ungulado + reproductor», etcétera. Sin embargo, el hecho es que esas correlaciones se dan entre un sintagma expresivo y un ‘paquete’ de figuras del contenido, correlacionadas con esa expresión en virtud de la función sígnica, pero correlacionables, en una función diferente, con otros sintagmas expresivos. Por tanto, el signo (o la función sígnica) aparece como la punta emergente y reconocible de un reticulado de uniones y disyunciones abierto siempre a una ulterior combinatoria. El signo lingüístico no es una unidad del sistema de significación sino una unidad reconocible del proceso de comunicación.

Como es evidente, la propuesta hjelmsleviana (muy fecunda para todo el desarrollo de una semántica estructural) no da razón de otros tipos de signos en los que los dos funtivos no parecen ulteriormente analizables en figuras. O bien una nube que anuncia la tormenta, o el retrato de la Gioconda no son signos, o bien hay que reconocer que existen signos sin figuras de la expresión y en los que parece peligroso hablar de figuras del contenido. Prieto [1966] ha ampliado claramente el campo de una sistemática de los signos al reconocer la existencia de sistemas sin articulaciones, sistemas dotados sólo de segunda articulación y sistemas dotados sólo de primera articulación. El bastón blanco del ciego, presencia positiva que se vuelve pertinente por oposición a la ausencia de dicho bastón, significante sin articulaciones, expresa en forma genérica la ceguera, pide paso, postula comprensión por parte de los presentes, expresa, en suma, una nebulosa de contenidos. En el plano del sistema, el bastón es bastante pobre (presencia versus ausencia), pero en el plano del uso comunicativo es bastante rico. Si no es un signo, habrá que encontrarle otro nombre, porque está claro que algo es.

5.2. Signo versus enunciado.

En los mismos años en que Hjelmslev criticaba el formato demasiado amplio del signo, Buyssens criticaba su formato demasiado pequeño. La unidad semiótica no sería el signo, sino algo correspondiente al enunciado, que Buyssens llamaba ‘sema’. El ejemplo que da Buyssens no se refiere a los signos lingüísticos sino a las señales de tráfico: «Un signo no tiene significación: una flecha, separada de las señales de circulación, nos recuerda diversos semas relativos a la dirección de los vehículos; pero por sí sola esa flecha no permite la concreción de un estado de conciencia; para ello deberá tener determinado color, determinada orientación, deberá figurar en determinado letrero situado en determinado lugar; lo mismo sucede con la palabra aislada, por ejemplo *mesa*; se nos aparece como miembro virtual de diferentes oraciones en las que se habla de diferentes cosas; pero por sí sola no permite reconstruir el estado de conciencia del que se habla» [1943, pág. 38].

Curiosa oposición: Hjelmslev se desinteresa del signo porque le interesa la lengua como sistema abstracto; Buyssens se desinteresa del signo porque le interesa la comunicación como acto concreto. Es evidente que el debate entraña la oposición entre intensión y extensión. Lamentable homonimia: la semántica componencial llamará ‘semas’ a las figuras hjelmslevianas (menores que el signo) y la tradición que arranca de Buyssens (Prieto, De Mauro) llamará ‘semas’ a los enunciados más amplios

que el signo.

En cualquier caso, el sema de Buysens es lo que otros llamarían enunciado, o acto lingüístico realizado. Asombra, de todas maneras, la afirmación inicial de Buysens de que el signo no tendría significación. Si es cierto que *nominantur singularia sed universalia significantur*, habrá que decir más bien que la palabra /mesa/ por sí sola no nombra (no se refiere a) nada, pero posee un significado, que Hjelmslev hubiese podido descomponer en figuras. Buysens admite que esta palabra (al igual que la flecha) puede ser miembro virtual de diversas oraciones. ¿Qué hay, pues, en el contenido de /mesa/ que la predispone para entrar en expresiones como /La sopa está en la mesa/ o /La mesa es de madera/ y no en expresiones como /La mesa come pescado/ o /Se lavó la cara con la mesa del comedor/? Habrá que decir entonces que, precisamente en virtud de su posibilidad de ser analizada en figuras del contenido, la palabra /mesa/ debe remitir tanto a entidades semánticas atómicas como a *instrucciones* contextuales que regulen sus posibles inserciones en segmentos lingüísticos más amplios que el signo.

Por consiguiente, el signo debe seguir postulándose como entidad intermedia entre el sistema de las figuras y la serie indefinida de las expresiones asertivas, interrogativas, imperativas, a las que está destinado. Si luego, como sugiere De Mauro [1971] siguiendo a Lucidi, esa entidad intermedia no debe llamarse 'signo' sino 'hiposema', es una mera cuestión terminológica.

Prieto [1975], había aclarado este aparente conflicto entre Hjelmslev y Buysens al decir que el sema (en el sentido de Buysens) es una «unidad de función» mientras que la figura es una «unidad de economía». Hjelmslev decía que el signo es una unidad de función y la figura una unidad de economía. Se trata sólo de determinar no dos sino tres (y quizá más) niveles en los que el nivel inferior siempre es unidad de economía de lo que en el nivel superior es unidad de función.

Sin duda, la distinción de Buysens abre el camino para las críticas que oponen al signo el acto lingüístico en su concreción y complejidad. Pero ya en Platón y en Aristóteles, en los sofistas y en los estoicos encontramos las distinciones entre el significado de los nombres y la naturaleza pragmática de la pregunta, de la súplica, de la orden. Quienes a una semántica de las unidades sónicas oponen una pragmática de los enunciados desplazan la atención desde los sistemas de significación hacia los procesos de comunicación [cf. Eco 1975], pero se trata de dos perspectivas complementarias. No se puede pensar en el signo sin verlo de alguna manera caracterizado por su destino contextual, pero no se puede explicar por qué alguien comprende determinado acto lingüístico si no se analiza la naturaleza de los signos que dicho acto contextualiza. El desplazamiento de la atención desde los signos hacia el enunciado reitera sólo lo que ya se sabía por sentido común, a saber, que todo sistema de significación se elabora con objeto de producir procesos de comunicación. Enfocar uno de los dos problemas no significa eliminar el otro, que permanece en segundo plano; en cualquier caso, significa postergar su solución, o suponer que ya existe.

5.3. El signo como diferencia.

Los elementos del significante se constituyen en un sistema de oposiciones en el que, como decía Saussure, sólo existen diferencias. Pero lo mismo sucede en el caso del sistema del significado; en el

conocido ejemplo que da Hjelmslev [1943, trad. esp. pág. 81] sobre la diferencia del contenido de dos términos aparentemente sinónimos como /Holz/ y /bois/, aquello en lo que las dos unidades de contenido difieren es en los límites de segmentación de una porción del continuum. /Holz/ es, en alemán, todo lo que no es /Baum/ y no es /Wald/. Pero también la misma correlación entre el plano de la expresión y el plano del contenido se basa en una diferencia: remisión, reenvío recíproco entre dos elementos heterogéneos, la función sígnica se alimenta de la dialéctica entre presencia y ausencia. Sobre la base de esta premisa estructural, todo el sistema de los signos puede disolverse en una red de fracturas, y la naturaleza del signo puede identificarse con esa ‘herida’ o ‘abertura’ o ‘divergencia’ que al constituirlo lo anula.

Aunque retomada con brío por el pensamiento postestructuralista (piénsese en particular en Derrida), esta idea surge mucho antes. Leibniz, en su breve escrito *De organo sive arte magna cogitandi*, al buscar unos pocos pensamientos cuya combinatoria permita derivar todos los demás, como en el caso de los números, determina la matriz combinatoria fundamental en la oposición entre Dios y la nada, la presencia y la ausencia. Dialéctica elemental que tiene un parecido asombroso con el cálculo binario.

Desde una perspectiva metafísica puede resultar fascinante observar que toda estructura oposicional se basa en una diferencia constitutiva que anula los diferentes términos. Pero es innegable que para concebir un sistema de oposiciones, en el que algo se percibe como ausente, es necesario postular algo presente (al menos en potencia). Sin la presencia de uno no emerge la ausencia del otro. Las consideraciones que se hacen sobre la importancia del elemento ausente valen simétricamente para el elemento presente; y las consideraciones que se hacen sobre la función constitutiva de la diferencia valen para los polos de cuya oposición surge la diferencia. Por tanto, se trata de una argumentación que se muerde la cola. Un fonema es, sin duda, una posición abstracta en un sistema, que sólo adquiere valor por causa de los otros fonemas que se le oponen. Pero para poder reconocer la unidad *emic* es necesario formularla de alguna manera como *etic*. Con otras palabras, la fonología construye un sistema de oposiciones para explicar el funcionamiento de una serie de presencias fonéticas que de alguna manera, si no preexisten a su fantasma, al menos son indisociables de él. Sin gente que emita sonidos no existe la fonología, aunque sin el sistema que postula la fonología la gente sería incapaz de distinguir los sonidos que emite. Los *tipos* se reconocen porque se realizan como *especímenes* concretos. No se puede postular una forma (de la expresión o del contenido) sin presuponer una materia y sin ver que está asociada, ni antes ni después sino en el acto mismo de concebirla, con una sustancia.

Aunque generados por la pura solidaridad sistemática, también los elementos de la forma del contenido (que Peirce habría llamado ‘objetos inmediatos’, producidos por el uso mismo del signo) se pueden manifestar y analizar (y describir en su naturaleza formal) precisamente porque pueden conocerse en forma de *interpretantes*, es decir, de otras expresiones que de alguna manera deben ser emitidas. Así pues, el signo como pura diferencia se contradice desde el momento en que, para nombrarlo como ausencia, se producen signos perceptibles.

5.4. El predominio del significante.

Según se responda a la pregunta planteada puede nacer otra crítica a la noción de signo. Si de éste siempre se conoce sólo la cara significativa, cuya continua sustitución permite que emerjan las áreas de significado, entonces la cadena semiótica no es sino una ‘cadena significativa’. Como tal la manejaría incluso el subconsciente, en el caso de que estuviera constituido como lenguaje. A través de la «deriva» de los significantes se producen otros significantes. Como resultado más o menos directo de estas conclusiones, el universo de los signos y de los propios enunciados acabaría anulándose en la *actividad de la enunciación*. No es difícil reconocer en este núcleo de posturas una tendencia de derivación lacaniana que genera discursos diferentes pero de alguna manera solidarios.

Ahora bien, esta crítica se basa en un equívoco o vicio lingüístico. Basta con reemplazar todo lo que los teóricos de esa tendencia dicen de los ‘significantes’ por ‘significados’ para que su discurso adquiriera un sentido comprensible. El equívoco o vicio deriva de la obvia comprobación de que los significados sólo pueden nombrarse por medio de otros significantes, como decíamos en el párrafo anterior. Pero en los distintos procesos de desplazamiento o condensación estudiados por Freud, y aunque se multipliquen los mecanismos de deriva y germinación casi automática, no existe —es importante destacarlo— juego alguno que, por ligado que esté a todo tipo de asonancias, aliteraciones y semejanzas de expresión, no se proyecte inmediatamente sobre el conglomerado de las unidades de contenido y no resulte incluso determinado en profundidad por esa proyección. En el paso de /Herr/-/*signore*/ a /Signorelli/, de reminiscencia freudiana, juega una serie de diferencias expresivas basadas sobre identidades y progresivos deslizamientos de contenido. Tanto, que el ejemplo freudiano sólo resulta comprensible y producible para alguien que conozca el alemán y el italiano y sea capaz de reconocer en ellos funciones sígnicas completas (expresión más contenido). Quien no sabe chino es incapaz de producir lapsus interpretables en chino, a menos que un psicoanalista que sepa chino no le demuestre que tenía recuerdos lingüísticos reprimidos y que, sin querer, ha recurrido a expresiones chinas. Un lapsus que tenga sentido debe movilizar figuras de contenido; si sólo moviliza figuras de expresión, se trata de un error mecánico (de imprenta, de dactilografía, de fonación). Y a lo sumo movilizará elementos de contenido sólo para el intérprete; pero entonces a quien habrá que psicoanalizar será al intérprete.

Decir que el signo se disuelve en la cadena significativa es una manera metafórica de decir que el sujeto hablante (o escribiente, o pensante) puede estar determinado por la lógica de los signos, por su «baba» o sedimento intertextual, por el juego a menudo casual (casual al principio, nunca al final) entre exigencias de la expresión y exigencias del contenido. Pero en tal caso, lejos de poner en tela de juicio la noción de signo, la noción de cadena significativa se alimenta de ella.

5.5. Signo versus texto.

Con todo, es cierto que la llamada cadena significativa produce *textos* que arrastran el recuerdo de la *intertextualidad* que los sustenta. Textos que generan, o pueden generar, diferentes lecturas o interpretaciones, teóricamente infinitas. Se afirma, entonces (pensemos, sin olvidar las distintas inflexiones, en la línea que enlaza al último Barthes con el último Derrida, con Kristeva), que la significación pasa sólo a través de los textos, porque los textos serían el lugar donde el sentido se

produce y produce (práctica signifiante). De ese tejido textual podrían extraerse los signos del diccionario, como equivalencias codificadas, sólo a costa de un entumecimiento y una muerte del ‘sentido’.

Esta crítica no sólo retoma la objeción de Buysens (la comunicación sólo se produce en el nivel del enunciado) sino que cala más hondo. Un texto no es sólo un aparato de comunicación. Es un aparato que pone en tela de juicio los sistemas de significación preexistentes, a menudo los renueva, a veces los destruye. Sin pensar necesariamente en textos a este respecto ejemplares, como *Finnegans Wake*, máquina textual para liquidar gramáticas y diccionarios, señalemos que es en el nivel del texto donde se producen y viven las figuras retóricas. Ahí el mecanismo textual vacía y enriquece con figuras del contenido los términos que el vocabulario ‘literal’ creía tan unívocos y bien definidos. Pero si podemos hacer una metáfora (cf. el artículo «Metáfora» en la *Enciclopedia Einaudi*, IX, págs. 191-236, y el capítulo 3 de este libro) y llamar al león /rey de la selva/, añadiendo a «león» una figura de «humanidad», y proyectando sobre la clase de los reyes una propiedad de «animalidad», es precisamente porque tanto /rey/ como /león/ preexistían como fúntivos de dos funciones sígnicas codificadas de alguna manera. Si, antes del texto, no existieran signos (expresión y contenido), toda metáfora se limitaría a decir que algo es algo. En cambio dice que *ese* algo (lingüístico) es al mismo tiempo *otra cosa*.

Aun así, las temáticas de la textualidad contienen una idea fecunda: para que la manifestación textual pueda vaciar, destruir o reconstruir funciones sígnicas preexistentes, es necesario que la función incluya algo (a saber, el reticulado de las figuras del contenido) que se presente ya como grupo de instrucciones orientado hacia la construibilidad de textos diferentes. Más adelante (en el párrafo 9) examinaremos mejor este punto.

5.6. El signo como identidad.

Conforme a esta objeción, el signo estaría basado en las categorías de ‘semejanza’ o ‘identidad’ y esta falacia lo insertaría coherentemente dentro del marco de una ideología del sujeto. El sujeto como supuesta unidad trascendental que se abre al mundo (o a quien el mundo se abre) en el acto de la representación, el sujeto que transfiere sus representaciones a otros sujetos en el proceso de comunicación, es una ficción filosófica que ha dominado toda la historia de la filosofía. Por el momento no discutiremos esta crítica, pero trataremos de ver en qué sentido la noción de signo estaría asociada a la noción (en crisis) de sujeto: «Tras la máscara de la socialización y del realismo mecanicista, la ideología lingüística, que impregna la ciencia del signo, erige al sujeto-signo como centro, comienzo y fin de toda actividad translingüística, y lo encierra, lo instala en su palabra, que el positivismo concibe como un psiquismo ‘localizado’ en el cerebro» [Kristeva 1969, pág. 69].

Para afirmar esto es necesario haber decidido identificar el signo con el signo lingüístico y el signo lingüístico con el modelo de la equivalencia: $p \equiv q$. De hecho, Kristeva define el signo como ‘semejanza’. El signo «conduce exigencias diferenciadas (objeto-sujeto, por un lado; sujeto-interlocutor, por otro) a un *conjunto* (a una unidad que se presenta como enunciado-mensaje), sustituyendo a las prácticas un sentido, a las diferencias una semejanza» [*ibid.*, pág. 70]. «La relación

instituida por el signo será entonces un *acuerdo de divergencias*, una *identificación de diferencias*» [*ibid.*, pág. 84].

Pues bien, lo que ahora hay que contestar es precisamente esa idea de que el signo es semejanza, ecuación, identificación. Habrá que mostrar que no es semejanza, identificación y ecuación entre expresión y contenido. Las consecuencias de esa demostración sobre la relación sujeto-objeto y sujeto-interlocutor, que no afectan inmediatamente al análisis que estamos llevando a cabo, se expondrán en la conclusión (cf. § 14).

Ante todo digamos que en la perspectiva peirciana el signo no aparece como semejanza e identidad: «Un signo es algo mediante cuyo conocimiento conocemos algo más» [Peirce 1904, *C.P.* 8332]. Como veremos, el signo es instrucción para la interpretación, mecanismo que lleva un estímulo inicial a sus más remotas consecuencias ilativas. Se parte de un signo para recorrer toda la semiosis, para llegar al punto en que el signo puede engendrar su propia contradicción (de otro modo no serían posibles esos mecanismos textuales llamados ‘literatura’). Para Peirce (como la propia Kristeva recuerda [1974, pág. 43]), el signo es una proposición en germen. Pero para que podamos ver el signo de esta manera será necesario que recorramos por lo menos el primer tramo de su historia. Previamente, sin embargo, habrá que eliminar una noción incómoda: la de signo lingüístico. Nos toparemos con ella dentro de poco. Por ahora podemos soslayarla porque no es una noción que haya surgido al principio y, de hecho, es un producto cultural bastante tardío.

6. *Signos versus palabras.*

El término que la tradición filosófica occidental tradujo luego como ‘*signum*’ y ‘signo’ es, en griego, σημεῖον. Aparece como término técnico-filosófico en el siglo v, con Parménides y con Hipócrates. A menudo es sinónimo de τεκμήριον, ‘prueba’, ‘indicio’, ‘síntoma’, y una primera, y decisiva, distinción entre ambos términos sólo aparece en la *Retórica* aristotélica.

Hipócrates encuentra la noción de indicio en los médicos que lo precedieron. Alcmeón dice «de las cosas invisibles y de las cosas mortales los Dioses tienen certeza inmediata, pero a los hombres les toca proceder por indicios (τεκμαίρεσθαι)» [Diógenes Laercio, *Vidas*, VIII, 83]. Los médicos cnidios conocían el valor de los síntomas: parece que los codificaban en forma de equivalencias. Hipócrates decide que el síntoma es equívoco si no se lo valora contextualmente, tomando en cuenta el aire, las aguas, los lugares, la situación general del cuerpo, y el régimen que podrá modificar esa situación. O sea: *si p entonces q*, pero siempre y cuando concurren los factores y, z. Hay un código, pero no es unívoco. El síntoma proporciona instrucciones para su valoración en contextos diferentes. El síntoma se crea, se convierte en función signica (ya se trate de σημεῖον o de τεκμήριον) sólo en el acto de la inferencia lógico-conceptual [cf. Vegetti 1965]. Se ha sugerido que postulados análogos valen para la ciencia indiciaria de la historiografía, a partir de Tucídides. [cf. Ginzburg 1979].

A Hipócrates no le interesan los signos lingüísticos. Por lo demás, no parece que entonces el término ‘signo’ se aplicase a las palabras. Las palabras eran *nombre* (ὄνομα). Parménides se vale de esta diferencia para oponer la verdad del pensamiento del ser al carácter ilusorio de la opinión y a la falacia de las sensaciones. Ahora bien, si las representaciones son falaces, los nombres son sólo etiquetas, igualmente falaces, aplicadas a las cosas que creemos conocer. Parménides usa siempre ὀνομάζειν para dar un nombre arbitrario, considerándolo verdadero, pero de hecho no corresponde a la verdad [Pasquinelli 1958, pág. 405]. El nombre insta una pseudoequivalencia con la realidad, y con ello la oculta. En cambio, cada vez que usa el término ‘signo’, Parménides habla de una *prueba evidente*, de un principio de inferencia: «De la vía que dice que es... existen muchísimos signos (σήματα)» [Simplicio, *Física*, 179, 31].

Por tanto los nombres (las palabras) no son signos, y los signos son algo distinto. Por otra parte, también Heráclito dice: «El señor, cuyo oráculo se encuentra en Delfos, no dice (λέγει) ni oculta, sino indica (σημαίνει)» [Diels y Kranz 1951, 22, A. 93]. Comoquiera que se interpreten λέγει y σημαίνει [cf. Romeo 1976], parece que tampoco en este caso existe homología entre signos y palabras.

En Platón y en Aristóteles, cuando se habla de las palabras se piensa ya en una diferencia entre

significante y significado, y sobre todo entre significación (decir *qué es una cosa*: función que también desempeñan los términos singulares) y referencia (decir *que una cosa es*: función que sólo desempeñan los enunciados completos). Pero Aristóteles, en toda su obra lógica, en que se ocupa del lenguaje, es reacio a utilizar la palabra *σημείον* para referirse a las palabras.

En un célebre pasaje del *De Interpretatione* [16a 1-10] parece decir que las palabras son signos (*σημεία*). Pero sigamos mejor su razonamiento. Ante todo dice que las palabras son símbolos (*σύμβολα*) de las afecciones del alma, así como las letras del alfabeto son símbolos de las palabras. Luego aclara que tanto las letras como las palabras no son iguales para todos, lo que remite a algo que recalca mejor en 16a 20-30: las palabras y las letras se instauran (nacen) por convención, se convierten en símbolos y en ello difieren de los sonidos que emiten los animales para manifestar sus afecciones internas. Como también repetirá Tomás en su comentario a este texto, los sonidos que emiten los animales (inarticulados) son *signos naturales*, como el gemido de los enfermos. Por tanto parece claro que cuando Aristóteles tiene que definir los nombres recurre al término /símbolo/ [cf. también Di Cesare 1981 y Lieb 1981]. Adviértase que /símbolo/ es un término bastante menos fuerte y definido que /signo/, y que en toda la tradición de la época equivale a ‘marca de reconocimiento’ (hoy hablaríamos de ficha; véase también lo que se dirá en el capítulo sobre el símbolo).

En el pasaje que viene a continuación [siempre 16a 5] Aristóteles precisa que, a diferencia de las letras y las palabras, las afecciones del alma son semejanzas o simulacros (hoy diríamos ‘iconos’) de las cosas, pero no se ocupa de esta relación, que en cambio examina en el *De Anima*. Al aclarar esta diferencia entre palabras y afecciones del alma, afirma, en forma casi incidental, que las palabras y las letras son ante todo signos (*σημεία*) de las afecciones del alma, y por tanto podría parecer que asimila el concepto de símbolo al de signo. A primera vista podría pensarse que utiliza /signo/ en un sentido lato, casi metafórico. Pero hay algo más. Si Aristóteles se está ateniendo al uso común (al que, como veremos, se remite en la *Retórica*) entonces está diciendo que las palabras y las letras son *pruebas e indicios* de que existen afecciones del alma (son la prueba de que al emitir palabras alguien tiene algo que expresar), pero el hecho de que sean indicio de una afección no significa que como tales (las palabras) posean el mismo régimen semiótico que las afecciones.

Esta hipótesis parece confirmada por el modo en que Aristóteles, un poco más adelante, usa /signo/ en un contexto que quizá sea uno de los más arduos del *De Interpretatione*, donde debe establecer que el verbo, fuera del enunciado, no afirma la existencia ni de la acción ni del sujeto que actúa, y que ni siquiera el verbo ser, por sí solo, afirma que algo exista de hecho. Y en este contexto [16b 19 y sigs.] dice que ni siquiera /ser/ o /no ser/ son *signo* de la existencia de la cosa. Pero lo que quiere decir cuando sugiere que un verbo puede ser signo de la existencia de la cosa se aclara antes [en 16b 5 y sigs.], cuando dice que un verbo es siempre «signo (*σημείον*) de las cosas dichas de otro». Tomás comenta detenidamente este pasaje y excluye de entrada la interpretación que a nosotros nos resultaría más obvia pero que entonces no podía serlo tanto: que el verbo (y todo el enunciado que contiene el verbo) sea el significante, la expresión, el vehículo de una predicación (y el enunciado el vehículo de una proposición). Tomás aclara que el pasaje debe entenderse en un sentido mucho más inmediato, esto es, que la presencia del verbo en el enunciado es *prueba, indicio, síntoma* de que en ese enunciado se está afirmando algo distinto.

Por consiguiente, cuando Aristóteles dice que ni siquiera el verbo /ser/ por sí solo es signo de la

existencia de la cosa, quiere decir que la enunciación aislada del verbo no es indicio de que se esté afirmando la existencia de algo: para que el verbo pueda tener ese valor de indicio es necesario que esté unido a los otros términos del enunciado, el sujeto y el predicado (por tanto el verbo /ser/ es indicio de aserción de existencia, o de predicación de la inherencia actual de un predicado a un sujeto, cuando aparece en contextos como /x es y/ o /x es/, en el sentido de «x existe de hecho»).

Estas observaciones nos revelan en qué sentido Aristóteles no consideraba en absoluto que las palabras debían definirse como signos. Así, mientras que en la *Retórica* el signo siempre se entenderá como principio de inferencia, en todas las páginas que escribe sobre el lenguaje verbal, el término lingüístico (símbolo) se rige por el modelo de la equivalencia, y puede decirse incluso que es Aristóteles quien instauro el modelo de la equivalencia para los términos lingüísticos: el término es equivalente a su definición y es plenamente *convertible* con ella (como veremos en el segundo capítulo de este libro).

El signo aparece en cambio en la *Retórica* [1357a, 1 1357b, 35] donde se dice que los entimemas se deducen de los verosímiles (εἰκότα) y de los signos (σημεῖα). Pero los signos se distinguen en dos categorías lógicamente bien diferenciadas.

El primer tipo de signo tiene un nombre particular, τεκμήριον, en el sentido de ‘prueba’. Puede traducirse como ‘signo necesario’: si tiene fiebre, entonces está enfermo; si tiene leche, entonces ha parido. El signo necesario puede traducirse en la afirmativa universal: ‘Todos los que tienen fiebre están enfermos’. Adviértase que no instauro una relación de equivalencia (bicondicional): de hecho se puede estar enfermo (por ejemplo de úlcera) sin tener fiebre.

El segundo tipo de signo, dice Aristóteles, no tiene un nombre particular. Podría llamarse ‘signo débil’: si tiene la respiración alterada, entonces tiene fiebre. Se ve que la conclusión es sólo probable, porque el sujeto podría respirar en forma alterada por haber corrido. Transformado en premisa sólo daría una particular afirmativa: ‘Hay algunos que tienen la respiración alterada y tienen fiebre’ (la forma lógica no es la de la implicación sino la de la conjunción). Adviértase que el signo débil es tal precisamente porque el signo necesario no instauro una equivalencia. De hecho, se obtiene un signo débil convirtiendo la universal afirmativa, en la que se traduce el signo necesario, en una particular afirmativa: la subalterna de ‘Todos los que tienen fiebre están enfermos’ da precisamente, con arreglo al cuadrado lógico, ‘Hay algunos que están enfermos y tienen fiebre’ (que es precisamente un signo débil).

Sin embargo, también el signo débil es bueno retóricamente; más adelante se verá la importancia que esto tiene. En retórica pueden usarse como pruebas técnicas el recurso a lo verosímil (lo que sucede en la mayoría de los casos) y al *ejemplo* (παράδειγμα), que resulta difícil distinguir de lo verosímil: Diógenes aspira a la tiranía porque ha pedido una guardia; de hecho anteriormente Pisístrato pidió una guardia y cuando la obtuvo se convirtió en tirano, y otro tanto había hecho Teágenes de Megara. El ejemplo es sólo una *inducción*. Argumenta a partir de dos proposiciones que individualmente no dicen nada y juntas no permiten construir un silogismo apodíctico porque *nihil sequitur geminis ex particularibus unquam*.

El hecho es que a Aristóteles no le resulta fácil moverse entre estos distintos tipos de signos. Conoce el silogismo apodíctico pero no conoce, al menos no con claridad teórica, el silogismo hipotético, es decir, precisamente la forma $p \rightarrow q$ que será la gloria de los estoicos. Por eso

especifica esquemas argumentativos pero no se detiene demasiado en su forma lógica.

7. *Los estoicos.*

Tampoco los estoicos (hasta donde puede reconstruirse su complejísima semiótica) parecen fundir claramente doctrina del lenguaje con doctrina de los signos. En cuanto al lenguaje verbal, distinguen netamente entre σημαῖνον ‘expresión’, σημαίνόμενον ‘contenido’ y τγγχάνον ‘referente’. Parecen reproducir la tríada sugerida ya por Platón y Aristóteles, pero la elaboran con un refinamiento teórico que falta incluso en muchos de sus repetidores contemporáneos.

De la expresión no sólo profundizan la múltiple articulación, sino que también distinguen entre la simple voz emitida por la laringe y los músculos articulatorios, que aún no es sonido articulado, el elemento lingüístico articulado y la palabra propiamente dicha, que subsiste sólo como correlacionada y correlacionable con un contenido. Lo que equivale a decir, siguiendo a Saussure, que el signo lingüístico es una entidad de dos caras; Agustín, siguiendo a los estoicos, llamará *dictio* a ese *verbum vocis* que no sólo *foris sonat* sino que también es percibido y reconocido como correlato de un *verbum mentis* o *cordis*. Para los estoicos, el riesgo que corren los bárbaros es el de percibir la voz física pero no reconocerla como palabra: no porque no tengan en su mente una idea correspondiente, sino porque no conocen la regla de la correlación. En esto los estoicos van mucho más lejos que sus predecesores y establecen el carácter ‘provisional’ e inestable de la función sígnica (el mismo contenido puede *formar una palabra* con una expresión de otra lengua): quizá porque, como sugiere Pohlenz [1948], al ser todos de origen fenicio, son los primeros intelectuales no griegos que trabajan en tierra griega y piensan y hablan en una lengua distinta de la nativa. Son los primeros en superar ese etnocentrismo lingüístico que había impulsado al propio Aristóteles a determinar las categorías lógicas universales a través de los términos de una lengua particular.

En cuanto al contenido, éste ya no es, como en los pensadores precedentes, una afección del alma, imagen mental, percepción, pensamiento, idea. No es idea en el sentido platónico porque la metafísica estoica es materialista; y no lo es en el sentido psicológico porque también en ese caso sería ‘cuerpo’, hecho físico, alteración del alma (que también es cuerpo), sello impreso en la mente: los estoicos sugieren, en cambio, la idea de que el contenido es un ‘incorporal’ [cf. Bréhier 1928; Goldschmidt 1953].

Son incorporales el vacío, el lugar, el tiempo y, por tanto, las relaciones espaciales y las secuencias cronológicas, así como las acciones y los acontecimientos. Los incorporales no son cosas sino estados de cosas, modos de ser. Son incorporales la superficie geométrica o la sección cónica carente de espesor. Los incorporales son *entia rationis* en la medida en que un *ens rationis* es una relación, una manera de mirar las cosas. Entre los incorporales los estoicos incluyen el λεκτόν, que

se ha traducido de diversas formas como ‘expresable’, ‘*dictum*’ o ‘decible’.

El λεκτόν es una categoría semiótica. Sintetizando las conclusiones de los intérpretes más convincentes podríamos decir que el λεκτόν es una *proposición*: el hecho de que se dé el acontecimiento de que Dión camine, en el momento en que se expresa, es un λεκτόν.

El primer problema que surge es el de la relación entre el σημαίνόμενον y el λεκτόν. Si «Dión camina» es proposición (y por tanto incorporal), ¿también serán incorporales «Dión» y «camina»? Sexto Empírico, tan rico en testimonios sobre los estoicos, pero tan ingrato con ellos que nos lleva a sospechar que no los haya entendido bien, identifica σημαίνόμενον con λεκτόν, como si se tratara de sinónimos [*Contra los matemáticos*, VIII, 12]. Sin embargo, la solución no parece tan sencilla. Los estoicos hablan de λεκτά completos e incompletos. El λεκτόν completo es la proposición, los λεκτά incompletos son partes, piezas de proposición que se combinan en la proposición mediante una serie de vínculos sintácticos. Entre los λεκτά incompletos figuran el *sujeto* y el *predicado*. Parecen categorías gramaticales y léxicas y, por tanto, categorías de la expresión, pero son categorías del contenido. De hecho, el sujeto (así suele traducirse el término πῶσις) es el ejemplo más típico del *caso*, porque la atención por las proposiciones asertivas hacía que el sujeto se viese como el caso por excelencia. Ahora bien, el caso no es la flexión (categoría gramatical que expresa el caso), sino el contenido expresado o expresable; hoy diríamos que es una pura *posición actancial*. En este sentido, el sujeto, ejemplo insigne de λεκτόν incompleto, es un incorporal. De esta manera los estoicos ya habían despsicologizado la semántica, y por eso σημαίνόμενον puede traducirse como ‘contenido’ en el sentido hjelmsleviano, posición en un sistema, resultado de una segmentación abstracta del campo noético, unidad cultural (no imagen mental, ni pensamiento pensado, ni engrama). Por tanto, los contenidos son elementos incorpóreos expresados por las expresiones lingüísticas que se combinan para producir enunciados que expresan proposiciones. El λεκτόν completo como «representación del pensamiento» es «lo que puede ser transmitido por el discurso» [*ibíd.*, 70].

Hasta aquí los estoicos no han introducido aún el signo como σημεῖον. Cuando hablan del signo parecen referirse a algo inmediatamente evidente que permite sacar conclusiones sobre la existencia de algo que no es inmediatamente evidente. El signo puede ser *conmemorativo* y entonces nace de una asociación, confirmada por la experiencia previa, entre dos acontecimientos: sobre la base de la experiencia sé que si hay humo entonces debe de haber fuego. O bien puede ser *indicativo* y entonces remite a algo que nunca ha sido evidente y probablemente nunca lo será, como los movimientos del cuerpo revelan los movimientos del alma, o como el hecho de que los humores pasen a través de la piel indica que deben de existir unos poros perceptibles (aunque de hecho no se los perciba). En todos estos casos los signos parecen ser siempre acontecimientos físicos: el humo, la presencia de leche que revela el parto, la luz que revela el día, y así sucesivamente.

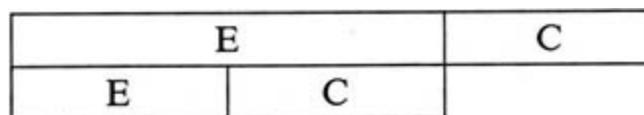
Sin embargo, también es significativo que los acontecimientos, los estados transitorios de los cuerpos, sean incorporales. En realidad Sexto reconoce que el signo del que se extrae la inferencia no es el acontecimiento físico, sino la proposición en que se expresa. El signo es «la proposición antecedente en una premisa hipotética mayor válida que sirve para revelar el consecuente» [*ibíd.*, 245] o sea «una proposición antecedente verdadera en un condicional verdadero, y capaz de revelar el consecuente» [*Bosquejos pirrónicos*, II, 104].

En este sentido, el modelo estoico del signo tiene la forma de la implicación ($p \rightarrow q$), donde las variables no son realidades físicas, y tampoco acontecimientos, sino proposiciones en que se expresan los acontecimientos. Un penacho de humo no es signo si el intérprete no reconoce el acontecimiento como antecedente verdadero de un razonamiento hipotético (*si* hay humo...) que se correlaciona por inferencia (más o menos necesaria) con el consecuente (... *entonces* hay fuego). Sexto se divierte demostrando que es insostenible esta solución en virtud de la cual el signo se convierte en una relación lógica, porque (sostiene) el campesino y el navegante que perciben acontecimientos atmosféricos y derivan inferencias a partir de ellos deberían ser versados en lógica. Como si los estoicos, en lugar de prescribir, no describiesen las reglas del buen razonar (*lógica utens*, no *lógica docens*): también el navegante inculto, en el momento en que reconoce el signo como tal, transforma el dato bruto en algo que, como diría Peirce, tiene el carácter de una Ley. Por eso los estoicos pueden decir, y dicen, que el signo es un $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$, y por tanto un incorporeal. El signo no se refiere a *ese* humo y a *ese* fuego, sino a la posibilidad de una relación de antecedente a consecuente que rige *cada* espécimen del humo (y del fuego). El signo es *tipo*, no *especimen*.

Ahora está claro cómo se asocian necesariamente, en la semiótica estoica, la doctrina del lenguaje y la doctrina de los signos: para que existan signos es preciso que se formulen proposiciones y las proposiciones deben organizarse conforme a una sintaxis lógica que se refleja y es posible en la sintaxis lingüística, [cf. Frede 1978]. Los signos sólo afloran en la medida en que son expresables racionalmente mediante los elementos del lenguaje. El lenguaje se articula en la medida en que expresa acontecimientos significativos.

Adviértase que los estoicos aún no dicen que las palabras sean signos (a lo sumo dicen que las palabras sirven para transmitir *tipos* de signos). La diferencia léxica entre el par $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\nu/\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ y el $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ se mantiene. Pero el hecho de que tengan claramente la misma raíz etimológica pone en evidencia su afinidad. Con la terminología de Lotman, podríamos hacer decir a los estoicos que la lengua es un *sistema modelizador primario* mediante el cual también se expresan los otros sistemas.

Siempre valiéndonos de teorías contemporáneas [cf. también Todorov 1977] podríamos decir entonces que término lingüístico y signo natural se constituyen en una doble relación de significación o en una doble estratificación semiótica que se traduce en el modelo hjelmsleviano de la *connotación* (en la forma diagramática divulgada por Barthes):



La palabra /humo/ se refiere a una parte del contenido que convencionalmente se registra como «humo». Ahora hay tres posibilidades, tanto en dirección intensional como extensional: *a*) «humo» connota «fuego» sobre la base de una representación enciclopédica que también toma en cuenta relaciones metonímicas de efecto-causa (como sucedería en una gramática de casos que tomase en cuenta ‘actantes’ como Causa o Agente); *b*) el enunciado /hay humo/ expresa la proposición «hay humo» que, siempre en virtud de una competencia enciclopédica subyacente que incluya *frames* y *scripts* (véase el segundo capítulo de este libro), sugiera como inferencia razonable «entonces hay

fuego» (fenómeno que también se verifica al margen de operaciones concretas de referencia a estados del mundo); c) en un proceso de referencia a estados del mundo, la proposición «aquí hay humo», sobre la base de la competencia enciclopédica, conduce a la proposición «por tanto aquí hay fuego», a la que luego deberá asignarse un valor de verdad.

Podemos preguntarnos qué sucede cuando percibimos el acontecimiento físico constituido por una nube o por un penacho de humo. Como acontecimiento físico no difiere de un sonido cualquiera que podemos percibir sin atribuirle pertinencia semiótica (como le ocurre al bárbaro). Pero si, sobre la base de una regla previa, sabemos que el humo, en general, remite al fuego, entonces asignamos pertinencia al acontecimiento como espécimen expresivo de un contenido más general y el humo percibido se convierte en el contenido perceptivo «humo». Éste primer movimiento, de la sensación a la percepción cargada de significado, es tan inmediato que se tiende a no considerarlo semióticamente pertinente. Pero la gnoseología siempre ha puesto en tela de juicio esta supuesta immediatez entre sensación y percepción. Incluso desde la perspectiva medieval donde, aunque la *simplex apprehensio*, primera operación del intelecto, aprehenda en el fantasma la cosa en su esencia, sólo es en el acto del juicio, es decir, en la segunda operación del intelecto, donde la cosa se reconoce como existente y pertinente a los efectos de predicaciones ulteriores. No es casual que la gnoseología hable de ‘significado’ perceptivo ni que el término ‘significado’ parezca ser al mismo tiempo una categoría semántica y una categoría de la fenomenología de la percepción. En realidad, incluso para aprehender, en una serie de datos de la sensación, la forma «humo», tengo que guiarme por el convencimiento de que el humo es pertinente a los efectos de inferencias ulteriores: en caso contrario, el humo que la sensación me presenta sigue siendo una mera percepción virtual a la que aún debo decidir si asignaré pertinencia como humo, neblina, miasma, o emanación cualquiera que no dependa de un fenómeno de combustión. Sólo si ya poseo la ley general en virtud de la cual ‘si humo entonces fuego’ estaré en condiciones de volver ‘significante’ el dato sensible viéndolo como ese humo que puede revelarme la presencia del fuego.

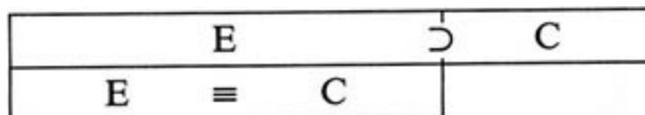
Puedo decir, pues, que, incluso ante el hecho natural, los datos de la sensación se me aparecen como expresiones de un contenido perceptivo posible que en un segundo nivel puede aprehender, ya sea extensionalmente o intensionalmente, como signo que me remite, en general y en concreto, al fuego. Esto está ya implícito en la propia gnoseología estoica donde las certezas de la ‘representación cataléptica’, requieren, aun así, una verificación mediante la prueba de la inferencia lógico-conceptual. La representación cataléptica propone la presencia de algo que podría ser humo (salvo engaño de los sentidos): sólo después de la verificación inferencial, sólo después de que se ha verificado extensionalmente la consecuencia del humo, el fuego, podemos estar seguros de la certeza de la percepción. La lógica semiótica estoica es el instrumento de verificación de la percepción.

8. Unificación de las teorías y predominio de la lingüística.

Algunos siglos más tarde, en el *De magistro*, Agustín llevará a cabo la asociación definitiva entre teoría de los signos y teoría del lenguaje. Reconocerá el *genus* de los signos, del que los signos lingüísticos son una *specie*, al igual que las insignias, los gestos, los signos ostensivos. Dieciséis siglos antes de Saussure.

Pero con ello Agustín lega a la tradición posterior un problema que ni siquiera los estoicos habían resuelto con claridad y cuya solución él, Agustín, prevé aunque sin precisarla de manera inequívoca.

Lo que quedaba sin resolver en la solución estoica era la diferencia entre la relación (que Hjelmslev llamará de denotación) entre expresión lingüística y contenido, por una parte, y la relación entre proposición-signo y consecuente-significado, por la otra. Da la impresión de que el primer nivel se rige aún por la equivalencia, mientras que el segundo se basa indiscutiblemente en la implicación:



Sin embargo, debemos preguntarnos si esta diferencia no será efecto de una curiosa ‘ilusión óptica’. Veamos cómo pudo producirse. Desde el momento en que Agustín introduce la lengua verbal entre los signos, la lengua empieza a hallarse incómoda en ese marco. Es demasiado poderosa, está articulada de una manera muy precisa y por tanto es demasiado analizable mediante métodos científicos (pensemos en todo lo que ya habían hecho hasta entonces los gramáticos helenistas) como para someterse fácilmente a una teoría de los signos que surge para describir las relaciones entre acontecimientos naturales, vagos e inaferrables (ya veremos hasta qué punto la implicación estoica estaba epistemológicamente abierta a un continuo de relaciones de necesidad y de debilidad). Puesto que se va afianzando la idea (y valdría la pena estudiar detalladamente este momento de la historia de la semiótica) de que la lengua no sólo es el sistema semiótico más, o mejor, analizable sino también el que permite modelizar todos los demás sistemas transformando cualquier semiótica en el plano de su contenido, el modelo del signo lingüístico va imponiéndose paulatinamente como el modelo semiótico por excelencia.

Pero cuando se llega a esta conclusión (y podemos considerar que el proceso culmina en Saussure) el modelo lingüístico ya ha cristalizado en su forma más ‘trivial’, respaldada por los

diccionarios y, lamentablemente, por gran parte de la lógica formal, que sólo tiene que llenar a título de ejemplo sus ‘símbolos’ vacíos. Así se abre camino la noción de significado lingüístico como sinonimia y definición esencial.

Fue Aristóteles quien legó el principio de equivalencia (bicondicional) entre término y definición por género y especie, porque sólo trabajaba con términos categoremáticos destinados a insertarse en proposiciones asertivas. Los estoicos, en cambio [cf. Frede 1978; Graeser 1978], consideraron que toda categoría sintáctica tiene su contrapartida semántica, también los términos sincategoremáticos. Si los λεκτά completos nacían de una combinación de λεκτά incompletos, también debían tener contenido las conjunciones, los artículos y los pronombres. Agustín mostrará que también las preposiciones tienen significado.

9. El modelo ‘instruccional’.

En el *De magistro* [II, 1] Agustín analiza con Adeodato el verso virgiliano «si nihil ex tanta superis placet urbi relinqui» y define las ocho palabras como «octo... signa»; luego se pregunta por el significado de /si/ y reconoce que este término transmite un significado de «duda». Y puesto que reconoce que «non esse signum nisi aliquid significet» está obligado a definir también el significado (claramente no el referente) de /nihil/: ya que es imposible que se emitan signos para no decir nada, y puesto que el significado de /nada/ no parece ser un objeto ni un estado del mundo, Agustín concluye que ese término expresa una *afección del ánimo*, o sea, el estado de la mente que, aunque no reconozca algo, reconoce al menos la ausencia. Hoy diríamos: un operador lógico, algo que debe tener un régimen en el espacio abstracto del contenido.

Luego Agustín pregunta qué significa /ex/ y descarta de plano la definición sinonímica conforme a la cual significaría /de/. El sinónimo es una interpretación, pero a su vez también debe ser interpretado. Agustín concluye, pues, que /ex/ significa una especie de separación (*secretionem quandam*) con respecto a aquello en que estaba incluido. Y añade una ‘instrucción’ ulterior para su descodificación contextual: a veces expresa separación de algo que ya no existe, como cuando la ciudad citada en el verso ha desaparecido; otras veces expresa separación de algo que permanece, como cuando se dice que unos mercaderes vienen de Roma.

Por tanto, el significado de un término sincategoremático es un bloque (una serie, un sistema) de instrucciones para sus posibles inserciones contextuales, y para sus distintos usos semánticos en contextos diferentes (pero todos igualmente registrables conforme a un código).

Ahora bien, si esto es posible en el caso de los sincategoremáticos ¿no lo será también en el de los categoremáticos? De hecho tal es la solución que se está imponiendo actualmente en las semánticas componenciales orientadas hacia el contexto. Este tipo de semánticas instruccionales [cf. Schmidt 1973] han tenido diversos precedentes en la lógica de los relativos de Peirce [1902a, *C.P.* 2379; 1870, *C.P.* 2.64; cf. también Eco 1979, § 2], en las distintas gramáticas de caso [cf. Fillmore 1968; Bierwisch 1971; Bierwisch y Kiefer 1970], en los modelos semánticos con selecciones contextuales y circunstanciales [Eco 1979, § 2.11] y en su reformulación para la desambiguación de la metáfora.

Aquí podemos prescindir de un análisis detallado de esos modelos, que se refieren a una teoría intensional del significado, y remitirnos simplemente a nuestra propia experiencia de hablantes. Si alguien empieza a hablar y me dice /corre/ no es de ningún modo cierto que yo, sobre la base de mi competencia lingüística, me limite a reconocer una parte de contenido representada por la

articulación de algunas figuras como «acción + física + veloz + con las piernas, etc.». Este tipo de simplificaciones sólo bastaban en la época en que Hjelmslev debía establecer, en condiciones de laboratorio, la posibilidad mínima de una descomposición del significado en figuras y demostrar que existía (¿incorporalmente?) el contenido, liberando esta noción de las hipotecas mentalistas y psicologistas debidas, en parte, a la ligereza con que los discípulos de Saussure habían representado el significado de /árbol/ mediante el croquis de un árbol. Pero una vez superada esa fase necesaria de laboratorio es preciso afirmar también que, tan pronto como percibo /corre/ me dispongo, reconociendo un espacio de contenido estructurado como bloque de instrucciones contextuales, a una serie de expectativas. Por ejemplo: ‘Corre la voz de que...’, ‘¡Corre bien nuestro campeón!...’, ‘¿Corre Luis en la próxima prueba?...’, ‘Corre para adelgazar...’, ‘¡Corre hacia su ruina!’. Lo que revela que en cada uno de los ejemplos propuestos /corre/ tiene una valencia semántica diferente. Disponerme a afrontar estas distintas posibilidades significa inspeccionar el espacio del contenido para prever cuál de todas será la más probable sobre la base de los elementos contextuales que han precedido o sucederán a la aparición del término. El tipo semántico es la descripción de los contextos en los que es razonable que se dé el término.

Pero entonces la significación connotada es posible porque ya en el primer nivel de significación (aquél donde eminentemente y ante todo funciona el signo lingüístico) no existe mera equivalencia sino implicación.

Cuando el término lingüístico parece regirse por la pura equivalencia es porque se trata sencillamente de una implicación catacresizada o ‘adormecida’. Sólo la inercia y la pereza de la competencia nos hace creer que el /fumo/ \equiv /*smoke*/ \equiv «humo» \equiv «materia gaseosa producida por un proceso de combustión». En realidad la regla es: *si* aparece en los contextos x, y, *entonces* materia gaseosa producida por la combustión, pero en tal caso, *entonces* fuego; *si*, en cambio aparece en los contextos z, k, *entonces* actividad de ingestión de gases producidos por la combustión de determinadas hierbas + sujeto agente + tiempo presente, etc. El hecho de que un diccionario registre distintos bloques de instrucciones en dos o más artículos considerados homónimos sólo responde a meras apreciaciones de economía didáctica.

Lo mismo sucede en el proceso de reconocimiento de acontecimientos naturales que luego generan una proposición-signo. La percepción es interrogativa y condicional, y siempre se rige (incluso cuando no se es consciente de ello) por un principio de ‘apuesta’. *Si* esos datos perceptivos específicos, *entonces* quizá «humo», con tal de que otros elementos contextuales autoricen a considerar apropiada la interpretación perceptiva. Ya Peirce era consciente de que la percepción es un proceso indiciario, un hervidero de semiosis en germen. El hecho de que se produzca sin esfuerzo no invalida la existencia del mecanismo como tal [1868, C.P. 5266].

Sólo queda por resolver el problema de las llamadas *sentías sustitutivas*, semióticas cuyo plano del contenido es la expresión de otra semiótica: en el alfabeto Morse /.—/ \equiv /a/ y viceversa, con plena bicondicionalidad. Bastaría con decir que las semias sustitutivas representan semióticas degradadas. Salvo que también en este caso la equivalencia aparece como implicación ‘adormecida’: también el Morse es un sistema de instrucciones para sustituir las letras alfabéticas por puntos y líneas. Si luego un lector competente del Morse salta directamente de la expresión en puntos y líneas al fonema correspondiente (como sucede en la lectura alfabética) la aparición de

determinado fonema lo llevará a formular previsiones sobre la futura secuencia sintagmática, así como el reconocimiento del fonema está respaldado por las inferencias que la secuencia sintagmática precedente autoriza.

Por tanto no existe diferencia de estructura semiótica entre significación de primer y de segundo nivel (y se utiliza esta distinción porque el par denotación/connotación es equívoco, debido a que en las teorías semánticas extensionales 'denotación' significa referencia y remite a un valor de verdad). Ese objeto fluctuante que el habla corriente llama 'signo' en casos tan diversos existe como objeto teórico unificado al ser *construido* por la disciplina que lo estudia, aglutinando diversos fenómenos dentro del mismo esquema formal pq.

Lo que cambia según los fenómenos es la fuera de esa implicación. *Si* lo primero, *entonces* lo segundo. Pero ¿cuál es el régimen epistemológico de *si* y de *entonces*?

10. *Códigos fuertes y códigos débiles.*

La implicación estoica era la implicación filónica, la implicación material de la lógica moderna. Como tal, no se pronunciaba sobre la validez epistemológica del vínculo entre antecedente y consecuente. Los estoicos dan todo tipo de ejemplos. ‘Si es de día entonces hay luz’ es una equivalencia (Incondicional); ‘Si es de día entonces Dión camina’ es un ejemplo de implicación material sin ninguna validez epistemológica; ‘Si tiene leche entonces ha parido’ es una inferencia de efecto a causa basada en inducciones precedentes; ‘Si se ve una antorcha, entonces llegan los enemigos’ parece una ilación bastante vaga, porque la antorcha también podría ser agitada por amigos, pero Sexto considera que este signo es convencional suponiendo que se lo reconozca sobre la base de un acuerdo previo: en tal caso el valor epistemológico no dependería ya de leyes naturales sino de leyes sociales. Sexto, que con este ejemplo incluye a todos los signos conmemorativos entre los signos basados en una correlación arbitraria, reconoce el carácter inferencial de los signos convencionales. En tal caso, el régimen epistemológico del *si-entonces* tiene el mismo carácter legal de las normas instituidas por los códigos jurídicos (véase el último capítulo de este libro).

Por último, Sexto considera que los signos indicativos carecen de valor epistemológico: no puede decirse que si un hombre cae en la pobreza es porque ha despilfarrado su hacienda; podría haberla perdido en un naufragio o haberla regalado a sus amigos. Con más razón es vago el signo indicativo que va del paso de los humores a través de la piel a la afirmación de que existen poros perceptibles. El consecuente es efecto de una mera hipótesis. Sexto concluye que los signos indicativos no existen, pero ahora sabemos que gran parte de los descubrimientos científicos se basan en inferencias hipotéticas de este tipo, que Peirce llamaba *abducciones* y en las que el consecuente resulta de la hipótesis que pone, hipotéticamente, una Ley de la cual el consecuente sería *entonces* el Caso así como el antecedente sería el Resultado.

Aristóteles, que se ocupaba de argumentaciones capaces de explicar de alguna manera los vínculos de necesidad que rigen los hechos, establecía una distinción de fuerza epistemológica entre signos necesarios y signos débiles (cf. § 6). Los estoicos, que se ocupaban de puros mecanismos formales de inferencia, eluden el problema. Será Quintiliano [*Institutio oratoria*, V, 9] quien, al ocuparse de las reacciones de una audiencia forense, trate de justificar, conforme a una jerarquía de validez epistemológica, todo tipo de signo que resulte ‘persuasivo’. Quintiliano no se aparta de la clasificación de la *Retórica* aristotélica, pero advierte que los signos necesarios pueden referirse al pasado (si ha parido ha estado necesariamente con un hombre), al presente (si sobre el mar se abate un viento fuerte, necesariamente hay olas) y al futuro (si lo han herido en el corazón necesariamente

morirá).

Ahora bien, es evidente que estas relaciones supuestamente temporales son en realidad distintas combinaciones de la relación causa/efecto. La relación entre parto y cópula (signo *diagnóstico*) se remonta del efecto a la causa, mientras que la relación entre herida y muerte (signo *prognóstico*) va de la causa a sus posibles efectos. Esta distinción, por lo demás, no es homologa a la distinción entre signos necesarios y signos débiles. Si toda causa no remite necesariamente a sus efectos posibles (signo prognóstico débil), no todos los efectos remiten a la misma causa de manera necesaria (signo diagnóstico débil). No sólo existen efectos que podrían tener causas diferentes (¿quiénes agitan la antorcha: los enemigos o los amigos?), sino que también habría que distinguir entre *causas necesarias* y *causas suficientes*. El oxígeno es causa necesaria de la combustión (de lo que se deriva: si combustión entonces oxígeno) pero el frotamiento de una cerilla sólo es causa suficiente de la combustión (en concomitancia con otras causas posibles). Podría decirse entonces que el signo débil de Aristóteles es signo de efecto a causa suficiente (si respira mal entonces tiene fiebre), pero cuando lo examinamos mejor vemos que el signo débil también tiene una 'necesidad'. Sólo que no remite a una causa sino a una clase de causas: si la antorcha, entonces sin duda *alguien* que la ha encendido y la agita; si respiración acelerada, entonces necesariamente alteración del ritmo cardíaco (clase de acontecimientos a los que *también* pertenece la fiebre). Estos tipos de signos tendrían un consecuente necesario, sólo que ese consecuente aún es demasiado amplio y debe circunscribirse (pasaje de la clase a uno de sus miembros) sobre la base de otras inferencias contextuales, como bien sabía Hipócrates.

Lo mismo sucede en el caso del lenguaje verbal, donde podemos nombrar una entidad por sinécdoque de género a especie. En lugar de decir /hombres/ decimos /mortales/.

Pero el signo prognóstico de causa a efecto plantea problemas igualmente complejos. Tomás [Summa Theologiae, 1^a, q. 70, art. 2. ad 2^{um}; 3^a, q. 62] dice que la causa instrumental puede ser signo de su posible efecto: si el martillo, entonces las operaciones que éste podría verosímilmente realizar. Así es como procede la policía: encuentra armas en un piso y deduce su posible utilización delictiva. Pero es evidente que también este tipo de signo está abierto a inferencias contextuales: el indicio varía según que las armas se encuentren en la casa de un presunto terrorista, de un policía, de un armero. ¿Por qué Tomás no habla por ejemplo de la causa eficiente? ¿La presencia en la ciudad de un conocido asesino no puede ser signo de una acción delictiva que se propone llevar a cabo? Y en cuanto a la causa final, ¿no funcionan así las argumentaciones basadas en el *cui prodest*?

Parece, pues, que todos los signos prognósticos son débiles por el carácter epistemológico de la implicación (el vínculo no es necesario) mientras que los signos diagnósticos pueden serlo por la generalidad del *implicatum* (una clase de consecuentes demasiado amplia). Actualmente, la epistemología, la lógica inductiva y la teoría de la probabilidad saben evaluar estos distintos grados de fuerza epistemológica. Pero preguntémosnos por qué Aristóteles, y más aún Quintiliano, no se atrevieron a incluir todos los tipos de signos entre las pruebas posibles, reconociendo, claro está, su distinta fuerza epistemológica. Lo que sucede es que en el plano retórico los vínculos se basan más bien en convenciones y opiniones difundidas. Quintiliano cita como verosímil (epistemológicamente bastante débil) la siguiente argumentación: si Atalanta va de paseo con muchachos por los bosques, entonces probablemente ya no sea virgen. El hecho es que en determinada comunidad esta

argumentación verosímil puede ser tan convincente como un signo necesario. Depende de los códigos y *scripts* [cf. Eco 1979] que esa comunidad registre como ‘buenos’.

Ahora bien, este hiato entre certeza ‘científica’ y certeza ‘social’ constituye la diferencia entre leyes e hipótesis científicas y códigos semióticos. La necesidad de una prueba científica tiene poco que ver con la necesidad de una prueba semiótica. Desde el punto de vista científico la ballena es un mamífero, pero para la competencia de muchos es un pez. Para la ciencia el limón es necesariamente un agrío y no es necesariamente amarillo. Pero para el lector de una poesía (Móntale: «*Le trombe d'oro della solarità*» [Los áureos clarines de la solaridad], *I limoni*, en *Movimenti*) el limón es un fruto amarillo, y el hecho de que sea un agrío no es pertinente.

Por tanto, en el plano semiótico las condiciones de necesidad de un signo se determinan socialmente, ya sea conforme a códigos débiles o a códigos fuertes. En este sentido, un acontecimiento puede ser signo seguro, aunque desde el punto de vista científico no lo sea. Esta jerarquía de necesidad semiótica es la que rige las correlaciones entre antecedentes y consecuentes y las asimila forzosamente a las correlaciones entre expresiones y contenidos.

Cuando, también desde el punto de vista semiótico, la clase de los consecuentes es muy imprecisa, surge el signo aún no codificado, codificado en forma vaga (el ‘símbolo’) o en vías de codificación [cf. Eco 1979, § 3 sobre los procesos de invención del código]. Normalmente esta invención del código adopta la forma de la más audaz de las inferencias: la abducción o hipótesis.

11. *Abducción e invención del código.*

Peirce describe ampliamente la abducción o hipótesis en distintos pasajes de su obra [cf. en particular 1902b, C.P. 2.96, 1878, C.P. 2619-35]. Comparada con la deducción y la inducción ésta genera los tres esquemas inferenciales de la figura siguiente, donde las casillas trazadas con línea continua expresan fases argumentativas para las que existen proposiciones ya verificadas, mientras que las casillas trazadas con línea cortada expresan las fases argumentativas producidas por el razonamiento:



Si el signo se rigiese por una simple relación de equivalencia su descodificación constituiría un proceso deductivo, como en el caso de las equivalencias de las semias sustitutivas: /.—/ está siempre en lugar de /a/; ahora se da el caso que /.—/, por lo tanto /a/.

Si no conociéramos el significado de un signo y tuviésemos que reconstruirlo a través de experiencias repetidas, el proceso correspondiente parecería de tipo inductivo. Y así parece ser en el caso de las definiciones de tipo ostensivo. Cada vez que el hablante nativo de una lengua desconocida pronuncia la expresión /x/ indica el objeto 'y' o bien se da simultáneamente la experiencia 'y'. Por tanto esa palabra significa, con razonable probabilidad, ese objeto o esa acción. En su *De magistro* [III, 6] Agustín señala el carácter engañoso de la inducción por interpretación ostensiva. Cuando pregunta a Adeodato cómo explicaría el significado del término /caminar/ éste responde que echaría a caminar; y cuando le pregunta qué haría si se lo preguntaran mientras está caminando, Adeodato responde que caminaría más rápido. Pero Agustín objeta que podría entenderse esa acción como si el sentido de /caminar/ fuera «darse prisa». El problema es evidente: la acumulación de signos ostensivos no aclara por mera inducción el significado del término si no hay

un marco de referencia, una regla metalingüística (más bien, metasemiótica) expresada de alguna manera, que indique conforme a qué regla debe entenderse la ostensión. Pero entonces ya hemos pasado al mecanismo de la abducción. Sólo si formulo la hipótesis de que el comportamiento de Adeodato —con respecto al cual la prisa actúa como mecanismo metasemiótico para poner de manifiesto el acto de caminar— constituye la interpretación del término lingüístico, puedo suponer que lo que me propone (Resultado) es el Caso de la Regla formulada hipotéticamente. Este procedimiento también se lleva a cabo en la descodificación de términos lingüísticos conocidos cuando aún no sabemos a cuál de dos lenguas pertenecen. Si alguien me dice /cane!!/ con tono excitado, para saber si se trata de un imperativo latino (‘¡canta!’) o de un insulto italiano (‘¡perro!’) debo remitirme hipotéticamente a una lengua como marco de referencia. El hecho de que también existan indicios circunstanciales y contextuales que me orientan hacia el reconocimiento de la regla, no altera en principio la estructura del proceso interpretativo.

La abducción también actúa cuando debo interpretar figuras retóricas y cuando debo interpretar huellas, síntomas e indicios (véase la referencia hipocrática al contexto). Pero lo mismo sucede cuando quiero interpretar el valor que determinado enunciado, palabra clave o episodio adquieren en un texto.

Por tanto, la abducción representa el intento aventurado de trazar un sistema de reglas de significación que permitan al signo adquirir su propio significado.

Con más razón aún hay abducción en el caso de los signos naturales que los estoicos llamaban indicativos, cuyo carácter de signo se sospecha, sin saber todavía de qué son signos. Kepler [el ejemplo es de Peirce, 1902b, *CP. 2.96*] nota que la órbita de Marte pasa por los puntos x e y. Este es un Resultado, pero aún no se sabe de qué Regla constituye el Caso (y por tanto tampoco de qué consecuentes es el antecedente). Los puntos x e y podrían pertenecer, entre otras figuras posibles, a una elipse. Kepler formula hipotéticamente (y el suyo es un acto de coraje imaginativo) la Regla: son puntos de una elipse. Por tanto, *si* la órbita de Marte fuera elíptica *entonces* su paso por x e y (Resultado) sería un Caso de esa Regla. Naturalmente, la abducción debe ser verificada. A la luz de la Regla formulada hipotéticamente x e y son *signo* de que Marte debería pasar también por los puntos z, k. Había que esperar a Marte allí donde el primer ‘signo’ inducía a esperarlo. Una vez verificada la hipótesis sólo quedaba ampliar la abducción (y luego verificarla): formular la hipótesis de que el comportamiento de Marte fuese común al del resto de los planetas. El comportamiento de un planeta se transformó en signo de un comportamiento planetario general.

Tan pronto como la regla se codifica, toda ulterior manifestación del mismo fenómeno se transforma en signo cada vez más ‘necesario’. Aquí, evidentemente, nos interesa la necesidad semiótica: el surgimiento del sol es para los modernos signo del movimiento terrestre, de la misma manera que para los antiguos lo era del movimiento solar. Desde el punto de vista semiótico lo que interesa ante todo (en el plano intensional) es el hecho de que el acontecimiento es signo con respecto a una regla. Desde el punto de vista científico lo que interesa (en el plano extensional) es que el estado de cosas expresado por la proposición-regla *se dé*. Pero ésa es otra cuestión.

La diferencia que Harman (cf. § 4) establecía entre teoría del significado y teoría de la prueba se refiere más bien, dentro del mismo fenómeno sónico, a la diferencia extensión/intensión, entre verificación epistemológica de la verdad de la prueba y verificación semiótica de su necesidad

cultural, o sea del grado de codificación al que algo verosímil ha podido acceder.

12. *Los modos de producción signica.*

En Eco [1975] se propuso una tipología de los modos de producción signica que aquí se reproduce en la figura 1. En este caso lo que interesa de la tipología es la correlación entre expresión y contenido.

A tal efecto se introdujo la distinción entre *ratio facilis* y *ratio difficilis*. Se tienen signos producidos por *ratio facilis* cuando el tipo expresivo está formado previamente. El contenido «caballo» se expresa mediante diversos tipos expresivos preestablecidos, según las diferentes lenguas, y correlacionados arbitrariamente con el contenido, con independencia de las marcas, semas o propiedades semánticas que circunscriben el espacio de contenido «caballo». Se tienen signos producidos por *ratio difficilis* cuando, a falta de un tipo expresivo formado previamente, se lo modela con arreglo al tipo abstracto del contenido. Un diagrama con el que se desee estudiar las posibles conexiones (ferroviarias, de carreteras, postales, administrativas) entre Turín, Bolonia y Florencia, debe confeccionarse conforme al tipo de relaciones espaciales que *de hecho* gobiernan la relación espacial entre esos centros. Turín está al noroeste de Bolonia, Bolonia al nordeste de Florencia, Florencia al sudoeste de Bolonia, etc. Cuando decimos *de hecho* debe entenderse ‘conforme a la representación cultural que se da del territorio’. Una orientación de hecho también existiría en el caso de que, dentro del ámbito de un mundo posible, se estudiaran las relaciones entre Utopía, Atlántida y Paraíso terrenal. De hecho, en el mundo posible de la geometría utópica, Atlántida y Utopía se encuentran al oeste del Paraíso terrenal.

Figura I
 Tipología de los modos de producción síquica [Eco 1975, p. 288]

<i>Trabajo físico requerido para producir la expresión</i>	<i>Reconocimiento</i>		<i>Ostensión</i>		<i>Reproducción</i>		<i>Invencción</i>		
<i>Ratio difficilis</i>	Huellas	Vectores					Congruencias	Proyecciones	
<i>Ratio facilis</i>	Síntomas Indicios	Ejemplos Muestras ficticias	Muestras ficticias	Estilizaciones	Pseudo unidades combinatorias	Estímulos programados	Grafos		
Continuum por formar	Heteromatórico motivado	Homomatórico		Heteromatórico arbitrario					
Modo de articulación	Unidades gramaticalizadas preestablecidas, codificadas e hipercodificadas con diferentes modalidades de pertinentización							Textos propuestos e hipercodificados	

Relación tipo/espécimen

Transformaciones

En todos estos casos las relaciones que existen en el plano del contenido se *proyectan* (en el sentido cartográfico del término) sobre el plano de la expresión. Es evidente que esta relación de *ratio difficilis* reformula la relación tradicional de ‘iconismo’, pero no lo hace suponiendo que sólo exista iconismo visual. Un diagrama de organización empresarial construido en forma de árbol *proyecta* en forma de relaciones espaciales (alto/bajo) lo que en el contenido son relaciones jerárquicas o flujos de informaciones o prescripciones. Con tal de que la regla de proyección sea constante, los resultados obtenidos mediante la manipulación de la expresión son diagnósticos o pronósticos con respecto a la situación pasada o futura del contenido. La verificabilidad extensional de la prognosis y la diagnosis se da gracias a un procedimiento ulterior, que precisamente es posible en virtud del isomorfismo establecido en el plano intensional. Desde luego, hay que decidir si la verificación extensional ha de hacerse con respecto al estado de cosas reconocido como ‘mundo real’ o con respecto a un mundo posible: en este último caso el mundo posible es una ficción lógica que reformula en términos extensionales relaciones intensionales [cf. Eco 1979]. Un mundo posible es un sistema (si bien parcial) de forma del contenido. De todas maneras, la expresión de la posición de la Atlántida en un mapa es *signo*, en determinado mundo posible, de que al Paraíso terrenal hay que buscarlo hacia el este de la Atlántida.

A la luz de estas definiciones podemos considerar los modos de producción signíca representados en la figura 1, sin olvidar que el cuadro no clasifica una tipología de signos sino una tipología de maneras de producir signos: lo que se denomina signo (una palabra, una señal de circulación, un enunciado amplio) suele ser el resultado de modos de producción diferentes.

12.1. Huellas.

Regida por *ratio difficilis*, una huella o impronta dice que, *si* determinada configuración en una superficie imprimible, *entonces* determinada clase de agentes impresores. Si la huella está orientada vectorialmente hacia determinada dirección, entonces se significa una dirección virtual del agente impresor. Obviamente, el reconocimiento de la huella hace posible el paso al plano extensional: *si esta huella en este sitio, entonces ha pasado por aquí un miembro concreto de esa clase de impresores de huellas.*

12.2. Síntomas.

Regidos por *ratio facilis* (no tienen relación isomórfica con el tipo de contenido), los síntomas remiten a una causa con la que han sido vinculados sobre la base de una experiencia más o menos codificada. Puesto que la vinculación se considera motivada naturalmente, su relación de necesidad inferencial es bastante fuerte. Sin embargo, el síntoma remite en muchos casos a una clase de agentes muy amplia. A menudo códigos fuertes como los de la sintomatología médica llegan a definir relaciones de necesidad muy cercanas a la equivalencia. Un caso de equivalencia bicondicional es el

que cita Quintiliano: si vive entonces respira y si respira entonces vive.

12.3. Indicios.

Vinculan la presencia o la ausencia de un objeto con los comportamientos posibles de su probable poseedor: mechones de pelos blancuzcos en un diván son indicio del paso de un gato de angora. Sin embargo, normalmente remiten a una clase de posibles poseedores, y para ser utilizados extensionalmente requieren mecanismos abductivos. Véase la siguiente abducción de Sherlock Holmes, que Conan Doyle llama ingenuamente deducción: «La observación me dice que usted ha estado en la oficina de correos de Wigmore Street esta mañana, pero la deducción me permite saber que envió un telegrama desde allí... La observación me dice que tiene un poco de lodo rojo adherido al talón de los zapatos. Justo enfrente de la oficina de correos de Wigmore Street están rehaciendo el empedrado y han dejado a la vista una capa de tierra que es difícil no pisar cuando se entra en el edificio. La tierra tiene un tono peculiar que, por lo que sé, no suele encontrarse en los alrededores. Esto es observación. El resto es deducción... Sabía que usted no había escrito una carta, porque estuve sentado frente a usted toda la mañana. También he visto que sobre su escritorio tiene una cantidad de sellos y de tarjetas postales. ¿Para qué, pues, iría a la oficina de correos si no para despachar un telegrama?» [*The Sign of Four*, cap. 1].

La tierra roja en los zapatos es un indicio. Pero es indicio del hecho de que se ha pisado tierra roja. Para decidir que es la de Wigmore Street es necesario excluir, sobre la base de otras consideraciones, que Watson se haya alejado del barrio. El indicio se vuelve revelador sólo sobre la base de una abducción más amplia. Es necesario haber formulado ya una hipótesis sobre los movimientos de Watson y el tiempo con que ha contado para hacerlos. El hecho de que Watson tuviera sellos en su casa es un indicio muy vago: a lo sumo sería indicio (negativo) de carta despachada, no la presencia, sino la *falta* de un sello. Como no falta el sello tenemos un indicio (doblemente negativo) del hecho de que Watson no ha despachado cartas utilizando su propia reserva doméstica. Es necesario haber formulado ya la hipótesis de que Watson es una persona lo bastante ahorrativa como para no tomar la decisión de comprar sellos por el camino, y lo bastante previsora como para no tomar repentinamente la decisión de despachar una carta; sólo sobre la base de una serie de abducciones se vuelve pertinente el indicio negativo de la no-falta de sellos. Y sólo después de que Watson ha manifestado su asombro por la prodigiosa adivinación, Holmes está seguro de que su apuesta abductiva era correcta [cf. Eco 1981, y Eco-Sebeok 1983].

Desde esta perspectiva, también son signos los rasgos estilísticos (verbales, visuales, sonoros) cuya recurrencia (o ausencia) permite establecer la autoría de un texto. Pero también las decisiones filológicas se rigen por la ‘conjetura’ (que es una abducción).

12.4. Ejemplos, muestras y muestras ficticias.

Como hemos visto con el ejemplo que propone Agustín, la ostensión de un objeto puede desempeñar muchas funciones semióticas. Puede remitir a una clase de objetos a la que pertenece, a otros miembros de esa clase, puede representar una orden, una súplica, un consejo de alguna manera vinculado con esa clase de objetos. Puedo indicar una cajetilla de cigarrillos para expresar el concepto de cigarrillo, de fumar, de mercancía, para ordenar que vayan a comprar cigarrillos, para ofrecer de fumar, para sugerir cuál ha sido la causa de la muerte de alguien. Las ostensiones son signos débiles que por lo común deben reforzarse mediante otras expresiones con función metasemiótica. Dentro del marco de situaciones de descodificación precisas el signo ostensivo puede adquirir cierto grado de necesidad semiótica: en el contexto de pasar lista, la mano alzada significa que el sujeto que lleva a cabo ese ademán es portador del nombre proferido. En el caso de las muestras y de las muestras ficticias valen las reglas retóricas de tipo sinecdóquico (la parte por el todo, un gesto representa un comportamiento completo) o metonímico (la acción sugiere el instrumento, un objeto evoca su contexto), como sucede en el arte del mimo.

12.5. Vectores.

Entre las modalidades regidas por *ratio difficilis*, los vectores (flechas, dedos que apuntan, marcas direccionales en una huella, entonaciones ascendentes o descendentes) parecen los más ligados a un destino extensional. Como los índices de Peirce, parecen volverse expresivos sólo en relación con un objeto o estado de cosas. En efecto, como hemos dicho a propósito de la flecha de Buysens, también los vectores expresan un bloque de instrucciones para su inserción contextual [cf. Eco 1975 § 2, análisis de los indicadores]. Una flecha que se vende en una tienda de placas de señalización expresa como contenido la instrucción de que, *dondequiera* que se la coloque, ordenará o aconsejará tomar cierta dirección (*si* quieres salir, *entonces* toma por aquí; *si* no quieres chocar con otros vehículos, y *si* no quieres que te multen, *entonces* avanza en el sentido al que apunta el extremo de la flecha). En presencia del vector lingüístico /él/ la instrucción que se desprende consiste en buscar en la secuencia contextual inmediatamente anterior la aparición de un nombre propio, de un sustantivo masculino, de una descripción definida que exprese «humano + varón», a la que pueda referirse /él/. En tal sentido son vectores también los signos que hemos definido como ‘blancos’ (cf. § 2.6) y, por tanto, los límites y perímetros. *Si* Rómulo había marcado los límites de Roma, *entonces* (*si* Remo los hubiese transgredido) *era signo* de que hubiera debido morir. El confín señalado *representaba* a la futura ciudad, por el poder que lo había instituido, por las penas que ese poder estaba en condiciones de aplicar. Desde luego, según los contextos, los vectores pueden adquirir, normalmente por convención, mayor o menor necesidad. Una flecha puede ordenar o aconsejar.

12.6. Estilizaciones.

Pertenecen a esta categoría (regida por *ratio facilis*) las insignias, además de los emblemas y divisas, en el sentido renacentista y barroco del término, donde las expresiones del tipo reconocible constituyen verdaderos textos enigmáticos que deben reconstruirse mediante ingeniosas inferencias. También pueden existir estilizaciones regidas por códigos fuertes, como los blasones y las figuras de los naipes; otras se rigen por códigos más débiles y están abiertas a contenidos múltiples, como los llamados ‘símbolos’, sobre todo los denominados ‘arquetipos’ (*mandala*, esvástica china).

12.7. Unidades combinatorias.

Categoría regida por *ratio facilis*, abarca tanto las palabras del lenguaje verbal como los gestos de los alfabetos quinésicos, los códigos de señales navales, muchos elementos del código de señales de tráfico, etc. Véase en Prieto [1966] cómo tanto la expresión como el contenido pueden ser objeto de diversas sintaxis combinatorias. Parece tratarse del repertorio de funciones sígnicas que más se basa en la equivalencia, pero la bicondicionalidad de la relación es bastante dudosa. Determinada señal naval significa «enfermo a bordo», pero un enfermo a bordo es un signo muy vago del hecho de que se emitirá esa señal. La señal «enfermo a bordo» abrirá más bien múltiples consecuencias ilativas y, por tanto, connotará otras inferencias semióticas posibles. También una unidad combinatoria implica siempre un paquete de opciones contextuales.

12.8. Unidades pseudocombinatorias.

Son elementos de un sistema expresivo no correlacionados con un contenido (al menos no sobre la base de un código fijo). Hjelmslev [1943, trad. esp. págs. 151-159] notaba que se trata de ‘sistemas simbólicos’ en el sentido de que, aunque sean *interpretables*, no son *biplanares* (el posible contenido es *conforme* a la expresión): si un movimiento de ajedrez tiene significado, éste consiste en la serie de movimientos ulteriores que ese movimiento permite llevar a cabo. A este género pertenecerían los juegos, las estructuras musicales, los sistemas formalizados, las combinaciones de elementos pictóricos no figurativos. Pero los sistemas ‘monoplanares’ se caracterizan por hacer aparecer cada antecedente como un signo pronóstico del consecuente, y Jakobson [1974] ha destacado en varias ocasiones este aspecto de las composiciones musicales y de la pintura abstracta, remisión constante de la parte al todo y de una parte a otra, estimulación de expectativas, fenómeno de ‘significancia’ difundido a lo largo de toda la extensión de una textura cronológica o espacial. Por tanto, debemos disentir con Hjelmslev y definir como carácter constitutivo del signo no la no-conformidad biplanar, sino precisamente la interpretabilidad (cf. § 13).

12.9. Estímulos programados.

A esta categoría pertenecen los estímulos capaces de suscitar una respuesta no mediata, y que resultan significativos del efecto previsto sólo para quien los emite, no para quien los recibe. Si el criterio semiótico fuese la equivalencia simple, deberíamos excluirlos del rango de los signos. Desde la perspectiva que aquí nos interesa constituyen, en cambio, un caso de signo débil que de la causa actuada permite inferir el efecto posible y más o menos probable.

12.10. Invenciones.

Esta categoría, descrita ampliamente en Eco [1975], abarca los casos extremos de *ratio difficilis* en los que la expresión se inventa casi siempre en el momento de definir por primera vez el contenido. Por tanto, la correlación no está fijada por un código, está sólo *condenda*. En estos casos, el procedimiento abductivo permite al intérprete reconocer las reglas de codificación inventadas por el emisor. Pueden ser grafos, figuras topológicas, invenciones pictóricas o lingüísticas (por ejemplo, el lenguaje transmental de la vanguardia rusa o el último Joyce). A veces hay reglas previas que ayudan a comprender el funcionamiento de una nueva codificación (en los grafos, en los experimentos lingüísticos), otras veces, en cambio, la invención permanece mucho tiempo no-significativa, o significa a lo sumo su negativa o imposibilidad de significar. Pero, incluso en este caso, confirma que la característica principal del signo consiste en su capacidad de estimular interpretaciones.

12.11. Conclusiones.

Este panorama de las posibilidades de producción signica ha mostrado que existe un continuum semiótico que va desde la codificación más fuerte a la más abierta e indeterminada. La tarea de una *semiótica general* consiste en determinar (como estamos haciendo aquí) una estructura formal única que subyace a todos estos fenómenos: la de la implicación, que genera interpretaciones.

La tarea de las *semióticas específicas* consistirá, en cambio, en establecer, conforme al sistema signico estudiado, reglas de mayor o menor necesidad semiótica de las implicaciones (reglas de institucionalidad).

13. *El criterio de interpretancia.*

Por tanto, el signo no sólo requiere que exista sustitución (*aliquid stat pro aliquo*) sino también que haya una posible *interpretación*.

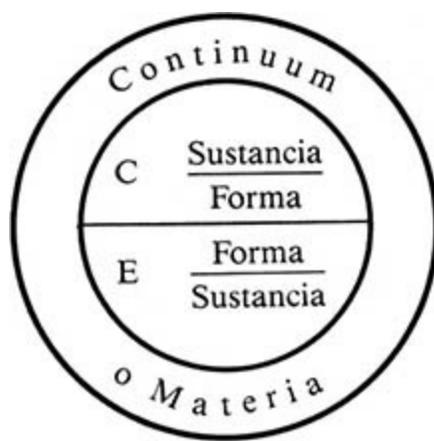
Por interpretación (o criterio de interpretancia) debe entenderse lo que entendía Peirce cuando reconocía que todo *interpretante* (signo o expresión o secuencia de expresiones que traduce una expresión precedente) no sólo retraduce el ‘objeto inmediato’ o contenido del signo, sino que amplía su comprensión. El criterio de interpretancia permite partir de un signo para recorrer, etapa por etapa, todo el círculo de la semiosis. Peirce decía que un término es una argumentación rudimentaria [1902c, *C.P.* 2342-44], Cuando digo /padre/ ya he definido un predicado con dos argumentos: si padre, entonces alguien que es hijo de este padre.

El contenido interpretado me permite ir *más allá* del signo originario, me permite entrever la necesidad de la futura manifestación contextual de otro signo. A partir de la proposición «todo padre tiene o ha tenido un hijo» podemos llegar a explorar toda una tópica argumentativa, y el mecanismo intensional me predispone para formular proposiciones que deberán verificarse extensionalmente.

Ahora está claro cuán discutible es la condena del signo basada en la imputación de igualdad, semejanza, reducción de las diferencias. Esa condena se basaba en la reducción a signo lingüístico ‘llano’ entendido como correlación y regido por la equivalencia ciega, sustitución de lo idéntico por idéntico. En cambio el signo es siempre lo que me abre a algo distinto. No existe interpretante alguno que, al adecuar el signo que interpreta, no desplace, al menos mínimamente, sus límites.

Interpretar un signo significa definir el segmento de contenido transmitido, en sus relaciones con los otros segmentos derivados de la segmentación global del contenido. Y definir una parte mediante el uso de otras partes, transmitidas por otras expresiones. Con la posibilidad, si la interpretación se lleva muy lejos, de que acabe poniéndose en tela de juicio no sólo el contenido determinado al principio sino también el mismo criterio global de segmentación. Esto significa poner en tela de juicio el modo en que la forma del contenido ha segmentado el continuum.

Hjelmslev sugiere la existencia de un continuum de la expresión y un continuum del contenido. En realidad, el modelo de la función signica, a la luz de la semiótica de Peirce, debería reformularse de la siguiente manera:



La materia, el continuum de que hablan y mediante el cual hablan los signos, es siempre la misma: es el Objeto Dinámico de Peirce, que motiva el signo pero que éste no explica inmediatamente, porque la expresión delinea un Objeto Inmediato (el contenido). Determinada civilización organiza el contenido en forma de campos, ejes, subsistemas, sistemas parciales, no siempre coherentes entre sí, a menudo articulables conforme a la perspectiva contextual escogida (y 'contexto' puede ser tanto la cultura de un milenio como una poesía o un diagrama). Estos segmentos de contenido no corresponden sólo a entes físicamente reconocibles (mujer, perro, casa), a conceptos abstractos (bien, mal), a acciones (correr, comer), a géneros y especies (animal, figura plana), sino también a direcciones o relaciones (encima, antes, hacia, si y entonces, o bien). Entre estos segmentos, articulables en secuencias más amplias, se establecen vínculos inferenciales conforme a las modalidades ya descritas. Para expresar estos segmentos se escogen segmentos formalizables y formalizados del continuum, que es *lo mismo* de que se habla, es decir, lo mismo pero segmentado por el contenido. A veces, los elementos materiales escogidos para expresar utilizan segmentos del continuum no conformes al continuum expresado (sonidos para expresar relaciones espaciales), otras veces el mismo segmento de continuum es materia de expresión y materia de contenido (relaciones espaciales en un diagrama para expresar relaciones espaciales en una superficie tridimensional).

La materia segmentada para expresar expresa otras segmentaciones de la materia. En este juego, el mundo (el continuum, la espesa pulpa de materia en cuya manipulación consiste la semiosis) es puesto en tela de juicio, signo tras signo. Mediante la formulación de Objetos Inmediatos y su constante redefinición a través de sucesivos interpretantes, se modifica permanentemente la forma atribuida al Objeto Dinámico.

14. *Signo y sujeto.*

Si cabía decir, pues, que el signo como igualdad e identidad corresponde a una noción de sujeto esclerosada (e ideológica), el signo como momento (siempre en crisis) del proceso de la semiosis es el instrumento mediante el cual el propio sujeto se construye y se desconstruye permanentemente. El sujeto entra en una crisis benéfica porque participa en la crisis histórica (y constitutiva) del signo. El sujeto es lo que los constantes procesos de resegmentación del contenido le hacen ser. En este sentido (aun cuando el proceso de resegmentación debe ser ejecutado por alguien, y se diría que siempre ha de tratarse de una colectividad de sujetos) el sujeto es hablado por los lenguajes (verbales y de otro tipo): no por la cadena significante, sino por la dinámica de las funciones sánicas. Somos, como sujetos, lo que la forma del mundo producida por los signos nos hace ser.

Quizá en alguna medida seamos la pulsión profunda que produce la semiosis. Pero nos reconocemos sólo como semiosis en acto, sistemas de significación y procesos de comunicación. Sólo el mapa de la semiosis, tal como se define en determinado estadio del proceso histórico (con la baba y los detritos de la semiosis anterior que arrastra consigo), nos dice qué somos y qué (o cómo) pensamos.

La ciencia de los signos es la ciencia de la constitución histórica del sujeto. En esto pensaba probablemente Peirce cuando escribía: «Puesto que el hombre sólo puede pensar mediante palabras u otros símbolos externos, éstos podrían replicar: ‘Tú no significas nada que no te hayamos enseñado nosotros y por tanto sólo significas en la medida en que diriges alguna palabra como interpretante de tu pensamiento’. De hecho, pues, los hombres y las palabras se educan recíprocamente: todo incremento de información en un hombre entraña —y es entrañado por— un incremento de información de una palabra [...] la palabra o signo que el hombre usa es el hombre mismo. Puesto que, al igual que el hecho de que todo pensamiento es un signo —considerado junto con el hecho de que la vida es un flujo de pensamiento— prueba que el hombre es un signo; así, el hecho de que todo pensamiento es un signo *externo* prueba que el hombre es un signo externo. Es decir, el hombre y el signo externo son idénticos, en el mismo sentido en que las palabras *homo* y *hombre* son idénticas. Así mi lenguaje es la suma total de mí mismo, porque el hombre es el pensamiento» (1868, *C.P.* 5313-314).

CAPITULO II
DICCIONARIO VERSUS ENCICLOPEDIA

1. *Los significados del significado.*

1.1. Lo Remitido.

Sentido, contenido, significado, *significatio*, *signifié*, *signified*, *meaning*, *Bedeutung*, denotación, connotación, intensión, referencia, *sense*, *Sinn*, *denotatum*, *significatum*, son todos términos que en el curso de la tradición filosófica, lingüística, semiótica, se han considerado de alguna manera equivalentes a /significado/, según el marco teórico explícito o implícito a que se remitía el hablante.

Aunque por lo general el término /significado/ se utilice en contextos semióticos (lingüística, filosofía del lenguaje y similares), también se lo encuentra en contextos gnoseológico-fenomenológicos (el significado perceptivo) o más ampliamente ontológicos (el significado de la existencia).

Antes de decidir que estamos ante un conglomerado de meras homonimias, convendrá aclarar el problema del significado dentro de un marco de referencia estrictamente semiótico.

Casi todos concuerdan en definir genéricamente un signo como *aliquid que stat pro aliquo*. El *aliquid* es una expresión concreta (es decir una entidad física producida por el hombre o reconocida como capaz de funcionar como expresión de algo distinto) o bien una clase o un tipo de expresiones concretas posibles. Más oscuro sigue siendo ese algo distinto a que remite, o al que sustituye, el *aliquid*. Puesto que Jakobson [1974] ha definido al signo como una *relation de renvoi*, para referirnos a ese algo distinto utilizaremos provisionalmente el término neutro ‘Remitido’.

Supongamos que un emisor produce para un destinatario, por referencia a una lengua común L, la expresión /La reina es hembra/. Esta se compone de seis *expresiones simples* (la-rein-a-es-hembr-a) cuya variación permitiría obtener una expresión compuesta diferente como /Las reinas son hembras/. A pesar de la referencia a una lengua L, el destinatario aún debe decidir si la expresión:

- I. se refiere a un individuo físico real (por ejemplo Isabel de Inglaterra);
- II. se refiere a un personaje imaginario (por ejemplo la reina de Alicia);
- III. remite a los atributos sexuales de cualquiera que desempeñe determinada función constitucional;
- IV. se refiere a una figura de los naipes, o a la clase de todas las figuras de ese tipo;

- V. constituye una afirmación elemental sobre los géneros gramaticales;
- VI. refleja una opinión indirecta sobre la ley sálica;
- VII. vale como orden cifrada para un grupo de comandos.

En todos estos casos la expresión está en lugar de siete Remitidos distintos, y lo Remitido puede ser un individuo, un concepto, un estado de cosas, una creencia. Lo que, sin embargo, constituye al Remitido como tal es el hecho de ser el correlato ‘ausente’ o ‘invisible’ de una expresión físicamente presente. Lo Remitido está siempre *en otra parte* cuando se produce la expresión. El problema del significado se inscribe dentro del problema de esta ‘ausencia’ aunque no todos los Remitidos sean significados.

1.2. Referencia y significado.

En los casos I) y II) nos proponemos formular una aserción sobre *un estado de cosas en un mundo determinado*, es decir I) que Isabel de Inglaterra, cuya existencia en el mundo de nuestra experiencia se postula, es de sexo femenino, o que la reina de Alicia, cuya existencia en el mundo imaginado por Lewis Carroll se postula, es de sexo femenino. En ambos casos nos proponemos, pues, llevar a cabo una *referencia* a un individuo y a las propiedades de ese individuo, a *lo que es el caso*, en un *mundo posible* (nótese que el mundo de nuestra experiencia es uno de los muchos mundos posibles [cf. Eco 1979]). La referencia es una de las formas en que pueden utilizarse las expresiones [cf. Strawson 1950]. Para usar una expresión con objeto de referirse a un estado de un mundo posible hay que asignar a algunas expresiones individuos correspondientes y actuales en ese mundo: de hecho, si decimos /A Alicia en el País de las Maravillas no le gustaba Toro Sentado/ el destinatario puede preguntar a qué individuo se refiere /Toro Sentado/ porque, sobre la base de su conocimiento del mundo posible de Lewis Carroll no existe en ese mundo ningún individuo con tal nombre.

Si la niña Alicia, que de hecho existe en ese mundo, es el *referente* de la expresión /Alicia/, en ese mundo /Toro Sentado/ es una expresión sin referencia. No por eso hay que decir que carece de Remitido. Aunque las reglas del lenguaje L que se utiliza no especificaran que Toro Sentado es un jefe indio, el destinatario comprendería por razones sintácticas que debe de ser algo que no le gustaba a Alicia (quizá una fruta o un animal). Aún no sabemos bien qué puede ser lo que el destinatario ‘aprehende’ o ‘entiende’, pero es seguro *a)* que no es la expresión como presencia física producida y *b)* que no es el tipo de Remitido que sería un individuo cuya existencia en el mundo posible de Lewis Carroll fuera postulada. Por lo tanto se trata de un tipo de Remitido que no es un estado de *ese* mundo posible y que, sin embargo, desempeña un papel en el proceso de comunicación. Nada excluye, por ejemplo, que /Toro Sentado/ pueda referirse a un individuo actual en un mundo posible distinto del de Alicia.

Definamos provisionalmente como significado aquello que *permitiría* determinar un Remitido (un individuo, una relación, un concepto, una propiedad, un estado de cosas) en al menos un mundo posible, independientemente de toda atribución de existencia actual. A título de comprobación,

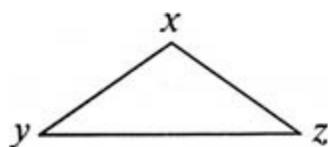
consideremos que, si podemos afirmar con buenas razones que en ningún mundo posible puede existir un círculo cuadrado, complementariamente la expresión /círculo cuadrado/ aparece privada de significado definible o interpretable. Es decir, podemos creer vagamente que tenemos una idea del círculo cuadrado porque sabemos qué es un círculo y qué es un cuadrado, pero nos resultaría imposible traducir lo que creemos imaginar en una definición, un dibujo, un ejemplo. La vaguedad de significado dificulta la determinación de algo como Remitido en un mundo posible, y no ser reconocible como Remitido en un mundo posible dificulta la interpretación del significado.

Por lo tanto también puede definirse provisionalmente el significado de una expresión como todo aquello que es susceptible de *interpretación*. Así (véase lo dicho en el primer capítulo de este libro), la correlación entre una expresión y su posible Remitido ya no se perfila en forma de simple equivalencia, sino de inferencia. Si p —y si se supone que la expresión ha de interpretarse en el contexto x , habida cuenta de que los contextos y circunstancias abarcan también un conjunto de mundos posibles de referencia— entonces q .

Cuando un *aliquid* es susceptible de interpretación pero sólo admite interpretaciones vagas, imprecisas, no interpretables a su vez y, sobre todo, mutuamente contradictorias, estamos ante un tipo particular de signo con significado vago y abierto, que llamaremos *símbolo*. De hecho, en presencia de lo que comúnmente se denomina símbolo (imágenes llamadas ‘arquetípicas’, visiones místicas, etc.), dada la imprecisión del mundo posible al que debería asignarse lo Remitido de tal entidad, se suele hablar de algo que vale para ‘otros’ mundos, o bien de algo ultramundano. Pero aquí no nos ocuparemos de estos tipos de Remitido.

1.3. Intensión y extensión.

Ya en Platón, Aristóteles y los estoicos se había perfilado el modelo de lo que podríamos llamar triángulo semiótico:



donde y es una expresión, z una cosa o un estado de cosas, y x lo que estamos llamando /significado/. Desde luego, la definición de estas entidades cambiaba según el contexto filosófico: para Platón z era una experiencia mundana, pero efímera y engañosa, dotada de ‘realidad’ sólo en cuanto era imitación de una realidad hiperurania; para Aristóteles era una sustancia primera, de carácter plenamente concreto; para los estoicos era un cuerpo. Para Platón x era un concepto, para Aristóteles una afección de la mente, para los estoicos un incorpóreo (cf. el primer capítulo de este libro). Pero todos establecían la diferencia entre significado y referencia. Más aún, ya Platón y Aristóteles sabían que las expresiones simples no podían utilizarse para hacer referencias: la palabra /gato/ o el nombre /Dión/ no pueden utilizarse para formular aserciones sobre un estado del mundo. Las referencias sólo pueden efectuarse mediante expresiones compuestas que adoptan la forma de juicios (/Dión camina/,

/Hay un gato en el tejado/, /Los gatos son mortales/).

Desde luego, en el lenguaje infantil llamado holofrástico, la expresión /gato/ puede usarse en tono exclamativo para decir que hay un gato en el tejado. La palabra aislada reemplaza a un enunciado y por tanto a un juicio verdadero o falso. De hecho se trata de un enunciado que combina expresiones de diversos sistemas semióticos: la palabra va acompañada de tonemas (sistema paralingüístico) y de gestos (sistema quinésico). Es el índice apuntado el que ‘dice’ que el gato está en el tejado, y es el tonema exclamativo el que expresa que *hay* un gato.

La semiótica griega (véase la distinción estoica entre λεκτά completos e incompletos) sabía que una referencia puede efectuarse mediante expresiones complejas (*enunciados*) pero sólo utilizando expresiones simples (*términos*) cuyo significado ya haya sido establecido.

Con otras palabras, dado un lenguaje L (verbal o no verbal), éste, sobre la base de *postulados de significado*, asocia una clase de expresiones *y* con algunas propiedades (a, b, c) que delimitan el significado *x* de *y*. Cuando en un proceso de comunicación un emisor transmite a un destinatario la expresión /Hay un *y* en el tejado/, el destinatario debe comprender que se afirma que en el mundo de referencia, en el tejado, hay un *z* que posee esas propiedades a, b, c, que L ha postulado como características de ese *x* asociado a todas las ocurrencias de *y*.

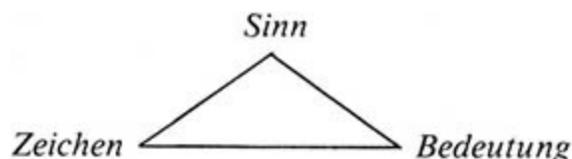
El problema del significado se refiere, pues, a las convenciones de significación indispensables para efectuar los procesos de referencia. Si llamamos *intensión de y a* las propiedades que circunscriben a *x*, y *extensión* a la clase de todos los *z* a que el par *y/z* puede ser referido, diremos que la determinación de las intensiones precede y funda las posibilidades de uso extensional, aunque, desde un punto de vista empírico, un lingüista que desconozca los significados de las palabras de determinada lengua proceda a la inversa y trate de ver a qué objetos pueden referirse las palabras [cf. Carnap 1955].

Cabría objetar que la extensión dependa de la intensión, aduciendo la eficacia empírica de comportamientos como expresiones del tipo /Pásame el chisme que hay en ese trasto/, o procedimientos como la *appellatio* que Anselmo de Aosta estudia en el *De grammatico*. Pasando por alto la *significatio* de un término, podemos adoptar la decisión de usarlo apelativamente para indicar objetos distintos de los que describe su significado. Pero también en tales casos existe siempre una estipulación tácita de postulados de significado. Cuando Mussolini llamaba /*bagnasciuga*/ a la parte de la playa que en realidad se llama /*battigia*/ (*bagnasciuga* se refiere a una parte de la quilla de una embarcación), sus destinatarios, extrapolarlo a partir del contexto, comprendían que estaba postulando indirectamente una nueva intensión para el término /*bagnasciuga*/ (despreciando olímpicamente la tradición lingüística).

Wittgenstein [1941-49, § 41] aclara muy bien la distinción entre significado y referencia. «Es importante hacer hincapié en que, si con la palabra ‘significado’ (*Bedeutung*) se designa al objeto que ‘corresponde’ a la palabra, entonces la palabra se emplea en forma contraria al uso lingüístico. Esto equivale a confundir el significado de un nombre con el *portador* del nombre. Si el señor N. N. muere, se dice que ha muerto el portador del nombre, no el significado del nombre. Y es una insensatez hablar así porque, si el nombre dejara de tener significado, tampoco tendría sentido decir: «El señor N. N. ha muerto.»»

1.4. El equívoco de la *Bedeutung*.

La distinción entre referencia y significado fue posible por el hecho de que, en un ensayo destinado a influir muchísimo sobre el pensamiento lógico y semántico, Frege [1892a] trazó una especie de triángulo semiótico sólo en apariencia afin al de la figura incluida en el párrafo 1.3.:



La lengua alemana permite traducir */Bedeutung/* por */significado/* o por el ambiguo término inglés */reference/*, y parece ser que el propio Frege autorizó a Peano a utilizar el término italiano */significazione/*. Pero, además del hecho de que nada garantiza que un autor sea el mejor juez de la traducción de sus textos, el uso de */Bedeutung/* ha sido tildado con razón de ‘extravagancia’ [Cohén 1962, ed. 1966 pág. 174; cf. también Husserl 1900-1901].

Frege dice que la *Bedeutung* es el Objeto (*Gegenstand*) a que se refiere el signo. Pero ante todo distingue entre el objeto de un signo simple y el objeto de una proposición. La *Bedeutung* de una proposición es un valor de verdad. Hoy diríamos que es su extensión. De hecho, para Frege una proposición sólo puede tener dos objetos, la Verdad o la Falsedad, y paradójicamente «todas las proposiciones verdaderas tendrán la misma *Bedeutung*» (pero en la traducción italiana [1892b, pág. 386] la afirmación suena aún más paradójica, porque dice que todas las proposiciones verdaderas tendrán *lo stesso significato* [el mismo significado]). Por consiguiente, no podremos distinguir gracias a la *Bedeutung* el distinto significado de dos proposiciones.

Los nombres propios de objetos individuales plantean un problema diferente. El hecho de que Frege utilice el término */objeto/* induce a pensar que la *Bedeutung* es el objeto concreto a que se refiere el nombre. El *Sinn*, en cambio, sería el sentido, o sea «el modo de darse» de ese objeto [*ibid.*, trad. esp. pág. 51]. A un objeto físico concreto *x* corresponderían los dos sentidos de ‘estrella vespertina’ y de ‘estrella matutina’, y podría decirse que los dos sentidos son dos *descripciones definidas* referibles al mismo objeto.

Pero la noción de objeto en Frege es mucho más amplia que la de objeto concreto o clase de objetos concretos. Frege [1892a] había establecido que objeto en sentido lógico es todo lo que, por relación no invertible, es abarcado por un concepto. Pero también un concepto puede convertirse en objeto cuando se lo usa como sujeto de predicación, como en el caso de */El concepto ‘hombre’ no es vacío/*, donde «las tres primeras palabras deben ser concebidas como un nombre propio» [trad. esp. pág. 106]. Por tanto, el objeto de Frege es cualquier *sujeto* de juicio. La distinción objeto/concepto no tiene importancia ontológica como podría tener la distinción entre individuo concreto y propiedad: es una distinción lógico-gramatical.

Dada esta noción bastante amplia de objeto, cabe preguntarse qué es entonces la *Bedeutung* de un nombre propio. Para Frege, la intersección de las tres medianas de un triángulo es un objeto: puede presentarse en forma de dos sentidos diferentes, a saber, como la intersección de la primera y la segunda mediana, o de la segunda y la tercera. Pero ¿qué distingue a ese objeto (que sería la

Bedeutung del nombre correspondiente) de los dos sentidos en que se da? Esa misteriosa intersección no existe en la naturaleza, pero parece construible y comprensible sólo en forma de las dos descripciones que Frege llama sentidos (y probablemente en forma de otras descripciones complementarias).

Evidentemente, se plantea un problema cuando nos preguntamos a qué objeto corresponde el nombre /cuerpo celeste más lejano de la Tierra/: Frege considera que tiene un sentido pero duda de que tenga una *Bedeutung*. Probablemente, quiere decir que esa expresión remite a un sentido comprensible sobre la base de los significados léxicos con que a su vez se expresa, pero que este sentido-descripción no circunscribe de modo satisfactorio las propiedades de un individuo que corresponda a esa expresión en algún mundo posible (como sucedía en el caso del círculo cuadrado). Por eso la *Bedeutung* de la expresión permanece indeterminada. Para Frege la *Bedeutung* es un objeto susceptible de determinación en un mundo posible, como se ve por la forma en que trata la expresión /Ulises fue dejado en Itaca profundamente dormido/ donde formula la hipótesis de que la expresión no tiene *Bedeutung* (y por tanto no es ni verdadera ni falsa) porque no hay una *Bedeutung* del nombre propio /Ulises/, pero admite que «lo que es seguro es que alguien que crea en serio que el enunciado es verdadero o falso, también atribuirá al nombre ‘Ulises’ una referencia (*Bedeutung*) y no sólo un significado» [1892*b*, trad. esp. pág. 58]. Basta, pues, con que para alguien (podríamos decir: en algún mundo doxástico) Ulises constituya un objeto, es decir, se dé conforme a un sentido, para poder asignarle una *Bedeutung*. Entonces se puede hablar de *Bedeutung* siempre que un objeto (individuo real, entidad ficticia, concepto matemático) sea describable mediante una serie concomitante de sentidos. De esta manera, pues, curiosamente, la *Bedeutung* de Frege tiene que ver más con lo que se ha llamado /significado/ que con lo que se ha llamado /referencia/. La *Bedeutung* es el objeto construible de una referencia posible.

Conviene hacer una última aclaración sobre el uso equívoco del término /denotación/ pues con él la tradición anglosajona suele usarlo para traducir la /*Bedeutung*/ o, en general, la relación de referencia, mientras que en la tradición lingüística-estructural /denotación/ designa a menudo la relación entre un término y su significado. Lyons propone usar /denotación/ en sentido neutro entre intensión y extensión: «Normalmente diremos, por ejemplo, que ‘perro’ denota la clase de los perros (o tal vez algún miembro típico, o ejemplar, de la clase), pero que ‘canino’ denota la propiedad, si es que existe, cuya posesión es indispensable para la aplicación correcta de la expresión» [1977, trad. esp. pág. 196]. Convendrá utilizar el término con prudencia, puesto que su sentido extensional se expresa igualmente bien mediante /designación/, /referencia/ o /extensión/. Pero en tal caso el uso corriente alemán impone el término /*Bezeichnung*/, mientras que /*Bedeutung*/ queda disponible para hablar del significado como contenido. En contextos intensionales conviene usarlo sólo cuando se desea distinguir entre la relación de una expresión con la propiedad que ésta significa inmediatamente, y la relación entre esta relación y una nueva propiedad cuya significación depende de la relación de significación precedente. /Cerdo/ *denota* «porcino macho» pero precisamente por eso puede *connotar* «individuo que se comporta como un porcino». Por otra parte, el conflicto entre uso intensional y uso extensional de /denotación/ se atenúa al considerar la intensión como condición de denotación en al menos un mundo posible.

1.5. Significación y comunicación.

Decir que la intensión determina la posibilidad de la extensión equivale a decir que sólo se pueden llevar a cabo *procesos de comunicación* sobre la base de *sistemas de significación* [cf. Hjelmslev 1943].

Es evidente que sólo puede efectuarse una referencia en un proceso de comunicación donde un emisor produce una expresión para un destinatario en una situación concreta. Sin embargo, no hay que identificar comunicación y referencia porque, como ya sabían los sofistas, no se comunica sólo para formular aserciones (o declaraciones sobre un mundo de referencia) sino también para realizar otros actos comunicativos tales como súplicas, órdenes, preguntas. Se comunica, pues, para manifestar una gran variedad de *actitudes proposicionales*, de las que las aserciones o referencias sólo constituyen una especie. La expresión de cualquier actitud proposicional puede considerarse una referencia sólo en la medida en que la expresión de una creencia o de una orden se refiera a mundos posibles. «La teoría de la referencia es... la teoría del significado para ciertos tipos simples de lengua» [Hintikka 1969b]. Actualmente, las lógicas modales utilizan el concepto de mundo posible para abordar desde el punto de vista extensional también los fenómenos intensionales. Pero debería resultar evidente que de esa manera también los fenómenos extensionales pueden abordarse intensionalmente (cf. § 1.2).

1.6. Significado léxico y significado textual.

Comunicamos mediante enunciados y, normalmente, mediante *textos*. Por ‘texto’ se entiende tanto una cadena de enunciados ligados mediante vínculos de coherencia, como grupos de enunciados emitidos al mismo tiempo sobre la base de varios sistemas semióticos. En este sentido, la expresión holofrástica del niño (cf. § 1.3) ya es un texto. Es característico de los textos el expresar no sólo significados *directos* (funciones del significado de las expresiones simples) sino también significados *indirectos*. El niño dice /¡gato!/ también para expresar indirectamente que le encanta asistir a ese acontecimiento prodigioso.

Por tanto, es necesario establecer una diferencia entre el significado de las expresiones simples (*significación léxica*) y el *significado textual*; y también la diferencia entre significado directo e indirecto. ¿Podemos hablar de significado en todos estos casos?

Alguien ha sugerido que para ‘comprender’ el significado de un texto, sobre todo si se trata del significado indirecto, el destinatario debe efectuar procesos de *cooperación interpretativa*, mientras que el significado léxico es comprensible automáticamente sobre la base del conocimiento de una lengua L.

Sin embargo, el problema no es tan sencillo. Sólo en teoría el significado de la expresión /La reina es hembra/ depende del significado léxico de /reina/ o de /hembra/. De hecho, el intérprete no sólo debe cooperar para seleccionar la lengua de referencia L, sino que de alguna manera también debe decidir sobre las opciones que le ofrece esa lengua L, puesto que /reina/ puede significar tanto

monarca humano de sexo femenino, como abeja hegemónica o figura de los naipes. Al llevar a cabo estas operaciones, el destinatario suele confrontar la expresión con un co-texto determinado, puesto que raramente comunicamos mediante enunciados aislados, o con las circunstancias extraverbales que acompañan la enunciación.

¿Podemos decir que el significado léxico es una serie de reglas establecidas por convención, independientemente de los contextos? ¿No resultará entonces que el significado textuales independiente de los significados léxicos? ¿Qué sentido tendrá pues seguir hablando de significados léxicos?

1.7. Significado convencional y significado situacional.

Reelaborando libremente algunas sugerencias de Grice [1957; 1968], distinguiremos entre *lo que una expresión 'dice' convencionalmente* y *lo que alguien 'quiere decir' (o entender) cuando utiliza esa expresión*. Definiremos estos dos tipos de significado como *convencional* y *situacional*. Consideremos:

- I. un emisor E que produce un enunciado y para un destinatario D;
- II. una clase Y de enunciados-tipo de los que y es un espécimen concreto;
- III. una lengua L que E y D tienen en común;
- IV. una situación S_1 en la que E produce y para D;
- V. un acto de enunciación e que no es el enunciado y
- VI. sino el gesto situado en S_1 con el que E produce y para D;
- VII. un significado x que L asocia convencionalmente con
- VIII. una serie de significados situacionales que D atribuye a y conforme a las supuestas intenciones de E (sean esos significados a, b, c..., z).

Supongamos ahora que E produce en S_1 un y (que es una fonación) transcribible alfabéticamente como:

/El delantero centro del *Inter* ha dado una buena lección al defensa de la *Juve*/.

Supongamos que sobre la base de L pueda asignarse *convencionalmente* a la clase Y un significado x que podría traducirse de la siguiente manera (donde la 'traducción' es sin duda un artificio que por el momento desempeña una función intuitiva): «el delantero centro del *Inter* ha batido la meta en forma tan magistral que ha hecho polvo al defensa contrario».

En seguida se plantean algunas dudas sobre lo que se quiere decir cuando se supone que L asigna a /dar una buena lección/ (que se entiende como expresión simple o sintagma ya formado) el significado «vencer magistralmente haciendo polvo al adversario». Si E hubiese hablado de un padre y de su hijo que había cometido una travesura, la expresión /dar una buena lección/ se interpretaría como «administrar un severo castigo corporal». Entonces es necesario formular la hipótesis de que L

contempla una serie de *contextos* para esa expresión. Un contexto es una clase de ocurrencias de cadenas o grupos de expresiones (pertenecientes a uno o más sistemas semióticos simultáneamente); se define en cambio como *co-texto* a la ocurrencia actual y concreta de un miembro de esa clase. L prevé contextos, mientras que en el acto de comunicación se producen e interpretan expresiones en un co-texto. Por tanto, L preverá que en contextos deportivos la expresión /dar una buena lección/ significa «vencer magistralmente haciendo polvo al adversario». El destinatario D, al reconocer en el co-texto de y términos como /delantero centro/ y /defensa/, decidirá, sobre la base de las reglas de L para esos términos, que está en presencia de un contexto deportivo, y elaborará su interpretación conforme a ello. Por consiguiente, el significado léxico debe de ser más complejo que la mera asociación de una expresión con algunas propiedades atómicas, y hay que entenderlo como la asociación de una expresión con una serie de instrucciones para el uso en contextos distintos. Como veremos (§ 1.9), esta noción de L entraña una semántica con formato de enciclopedia.

Suponiendo provisionalmente que L esté formada como una enciclopedia, podemos decir aún que asocia significados con expresiones *de manera convencional*.

Sin embargo, puede suceder que lo que E dice convencionalmente no sea lo que *quería decir*. Queda excluido el caso de que E mienta. Si así fuera, estaría refiriéndose falsamente a un estado de cosas, y dependerá de D, una vez que haya entendido el significado convencional de y, decidir que la proposición expresada por y no corresponde a lo que es el caso. Supongamos, en cambio, que E enuncie y y *quiera* que D se dé cuenta de que no pretendía decir (sólo) x sino también alguna de las siguientes cosas:

- a) que el delantero centro *no* ha dado una buena lección (E es propenso a la ironía);
- b) que E cree que el delantero centro ha dado una buena lección (E quiere que D lo considere inexperto en fútbol; en realidad el delantero centro ha jugado muy mal);
- c) que no deben hacerse ciertas preguntas (D había preguntado a E si había tenido una relación sentimental con cierta dama, y E claramente *cambia de tema*);
- d) que E ha tenido una relación sentimental con cierta dama (D le ha hecho la pregunta mencionada en c), y E sabe que cambiando de tema hará creer a D que le resulta embarazoso dar una respuesta afirmativa);
- e) que E es forofó del *Inter* (y por tanto se deshace en elogios de la hermosa jugada del delantero centro);
- f) que D no debería ser tan fanfarrón (D ha desafiado a E a un partido de fútbol, y E le recuerda que otros antes que él han recibido severas lecciones);
- g) que al día siguiente llegará un alijo de cocaína (E está hablando en clave);
- h) que E está al corriente de los tráfico de D (E *cita* y a D porque sabe que y en clave significa g, y sabe que D recibió ayer un mensaje similar, y E quiere que D sepa que él sabe todo).

En todos estos casos, E está tratando de que D entienda algo que va más allá del significado convencional de y. Puede hacerlo (como sugiere Grice) ya sea por razones *exhibitivas* (para que D crea que él, E, tiene determinada actitud proposicional) o bien por razones *protrépticas* (para provocar, mediante el efecto exhibitivo, una actitud proposicional correspondiente en D), pero esta

distinción introduciría excesivas complicaciones en nuestro análisis. El hecho es que en todos estos casos, si D ‘entiende’ lo que E quería que entendiese, aprehende algo que va más allá de las referencias hacia las que podía orientarse y en el caso de que significase *convencionalmente* sólo x . Es decir, D ya no se pregunta si E dice o no la verdad, sino que ‘entiende’ cuál es la actitud proposicional de E y el tipo de actitud proposicional que E quiere provocar en él. Naturalmente, si D tradujese el resultado de sus ilaciones mediante un nuevo enunciado y_1 del tipo /Querías hacerme creer que p /, E tendría derecho a responder a D que está diciendo una falsedad. Pero, en tal caso, el problema de la referencia no se plantearía con respecto al enunciado de E sino con respecto al nuevo enunciado de D (es decir, D se habría referido, al parecer falsamente, a un estado del mundo, o sea al hecho de que determinada actitud preposicional de E sería el caso).

1.8. Semántica y pragmática.

Si ahora consideramos todos los casos de significado entendido $a\dots, h$, vemos por qué este tipo de significado se ha definido como *situacional*. Para poder asignarlo a y , D tiene que comparar el significado convencional x con una serie de datos que constituyen la situación de enunciación S_1 tales como, por ejemplo, la manera en que E pronuncia y , lo que D sabe sobre la personalidad de E (E es, por ejemplo, un conocido especialista en sarcasmos, o E es un hombre ambiguo y de poco fiar que siempre dice algo para dar a entender algo distinto, o bien E es tan taimado que cuando parece que quiere dar a entender algo es porque en realidad desea comunicar todavía algo distinto), o lo que sabe sobre otras circunstancias que acompañan a S_1 (por ejemplo, que y se enuncia en respuesta a una pregunta indiscreta, o en respuesta a un desafío para jugar al fútbol). Esta necesidad de prestar atención a la situación S_1 indicaría que en tales casos la comprensión del significado *situacional* no tiene que ver con el problema del significado, que es competencia de la semántica, sino con el problema de la pragmática.

Sin embargo, si la pragmática se define como «el estudio de la dependencia esencial de la comunicación, en el lenguaje natural, con respecto al hablante y al oyente, al *contexto lingüístico* y al contexto *extralingüístico*» así como a la «disponibilidad de los conocimientos básicos, a la inmediatez del acceso a esos conocimientos básicos, y a la buena voluntad de los que participan en el acto comunicativo» [Bar-Hillel 1968, págs. 270-71], entonces es indudable que todos los modos en que D entiende que E quería comunicar $a, b\dots, h$ dependen precisamente de los factores enumerados.

Entonces se plantean dos opciones: *a*) una semántica, como representación sistemática de L, sólo se refiere a los significados convencionales, que dependen del significado léxico del enunciado pero no de todos los significados situacionales o indirectos que pueden inferirse a partir de ellos, y entonces la semántica de L se construirá como un *diccionario* y sólo explicará un ‘significado literal’ mientras que los otros significados dependerán de un complejo de conocimientos del mundo que ninguna teoría puede representar o prever; o bien *b*) no existe un significado literal de los términos, de los cuales los significados complejos de las expresiones serían una función, y el supuesto significado literal de un enunciado depende *siempre* de los contextos y de los supuestos

fundamentales, que no son ni codificables ni semánticamente representables [cf. Searle 1978]. Searle propone un ejemplo divertido y se pregunta sobre la base de qué garantías ‘literales’ cuando pido al camarero una hamburguesa con mostaza *no* quiero dar a entender (ni nadie debiera entender, y nos asombraríamos de que alguien lo entendiera) que me traigan una hamburguesa de una milla de longitud o encerrada en un cubo de plástico que habría que romper a martillazos. Es evidente que, para que mi pedido sea comprensible, deben tomarse en cuenta unos supuestos básicos que de alguna manera tanto yo como el camarero y Searle compartimos. Pero Searle no considera que puedan ser representados semánticamente.

La hipótesis que aquí estamos construyendo sostiene, en cambio, que debe postularse una lengua L que, de alguna manera, contenga entre sus reglas de significación instrucciones pragmáticamente orientadas.

Pero ¿cómo concebir una lengua L capaz de prever infinitos contextos, circunstancias y situaciones? En caso de que fuera imposible tendríamos, por una parte, un diccionario de L, muy riguroso pero insuficiente a la hora de explicar los significados situacionales, y por la otra, la inaferrable riqueza de las condiciones de uso comunicacional de los términos, a la que se refiere provocativamente Wittgenstein cuando dice que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, que entender una palabra quiere decir saber cómo se la usa y ser capaz de aplicarla. «Si “entender el significado de una palabra” significa conocer las posibles maneras gramaticales de aplicarla, entonces pregunto: ¿cómo puedo conocer lo que quiero decir con una palabra en el momento en que la enunció? Al fin y al cabo, no puedo tener todos los modos de aplicación, todos juntos, en mi cabeza» [1932, pág. 49]. Pero poco después el propio Wittgenstein se contradice al reconocer que «la explicación del significado explica el uso de la palabra» [*ibid.*, pág. 59].

Una teoría del significado supera esta contradicción si logra formular un modelo capaz de integrar, en parte o totalmente, semántica y pragmática. Pero eso supone que L se entiende no como un conciso *diccionario*, sino como un sistema complejo de *competencias enciclopédicas*.

1.9. Cooperación textual y enciclopedia.

¿Qué movimientos cooperativos lleva a cabo el intérprete de un texto? Ante todo se enfrenta con el texto como *manifestación lineal*, cadena de enunciados. Primero debe determinar una lengua L, por pobre que ésta sea (se la denominará ‘diccionario básico’), compartida por el emisor y el destinatario. Al principio puede bastar con que decida si el emisor habla en castellano, en italiano o en turco. Por otra parte, D lleva a cabo inmediatamente una inspección preliminar de la situación de enunciación S₁. Debe saber quién enuncia, qué acto lingüístico está efectuando, en relación con qué circunstancias, etc. Es evidente que L, por compleja que sea su estructura, no puede prever las infinitas inferencias sobre la situación de enunciación. Pero si L está construida con formato de enciclopedia, D está en condiciones de establecer sobre la base del tono empleado por E, si está recibiendo una orden o una súplica, porque L (como competencia enciclopédica), debe incluir un diccionario paralingüístico.

Puede suceder que D reconozca que E ha dado una orden porque sabe que E es superior

jerárquico. Pero depende de la competencia enciclopédica la noción de que, por lo general, los superiores dan órdenes a los inferiores y no a la inversa. Sólo por esa razón, si E hubiese empleado un tono imperativo a pesar de estar jerárquicamente subordinado a D, este último estaría en condiciones de sospechar que E se habría equivocado de tono, porque convencionalmente no es posible que un inferior dé una orden a un superior.

Sin duda, es un problema determinar cómo puede la enciclopedia registrar hábitos como las reglas jerárquicas. Una propuesta actual [cf. la bibliografía en Eco 1979] sugiere que la enciclopedia registra esos usos en forma de *guiones* (o *frames* o *scripts*). Los guiones serían esquemas preestablecidos de acción y de comportamiento (como participar en una fiesta, ir a la estación para partir, servir y consumir una hamburguesa). Además de los guiones comunes, pueden concebirse guiones intertextuales, o reglas de género (por ejemplo, cómo debería concluir verosímilmente el duelo entre el *sheriff* y el bandido en un wéstern clásico).

Por tanto, volviendo a la situación descrita en el § 1.7., si E habla y D saca la conclusión de que E miente, porque ya conoce el resultado del encuentro *Juve-Inter*, o porque por razones de experiencia personal sabe que E es un mentiroso inveterado, entonces nos hallamos ante un tipo de inferencias idiosincrásicas que no pueden ser previstas por la enciclopedia. Pero si D es un periodista que entrevista a un juez E, y E responde a una pregunta precisa cambiando de tema, entonces D sabe convencionalmente (o tiene razones convencionales para suponer) que E no quiere responder a una pregunta demasiado delicada, porque la enciclopedia debería registrar la regla según la cual los jueces responden con evasivas a los periodistas cuando se trata de asuntos que se encuentran bajo secreto de sumario.

Asimismo, D podría decidir que E habla de manera irónica porque conoce por convención algunas reglas retóricas (por ejemplo, que en un texto la ironía siempre se señala mediante artificios de *pronuntiatio*). Más difícil resultaría explicar en términos enciclopédicos cómo D reconoce que determinada palabra se emplea en sentido figurado (metáfora, sinécdoque, metonimia): de hecho D puede llegar a sospechar eso sólo si entiende el texto como un acto de referencia o lo compara con estados de hecho. Pero las reglas lingüísticas permiten que D descubra si una expresión se usa en sentido figurado. Dada la expresión /El coche devoraba la carretera/ no es necesario verificar si el automóvil ‘come’ realmente asfalto. Basta con tener una regla en L que establezca que /devorar/ es una acción que un sujeto orgánico lleva a cabo sobre un objeto orgánico, para saber que no puede ser verdad (si L no se equivoca) que un coche devore la carretera. Por tanto, *si se excluye que el emisor mienta*, debe surgir la sospecha de que se trata de un uso figurado: aquí la enciclopedia no sólo ofrece instrucciones para reconocer los mecanismos metafóricos, sino que también podría ofrecer esquemas intertextuales de usos metafóricos análogos, verdaderos guiones retórico-estilísticos. Por último, cuando pido una hamburguesa supongo que el camarero posee guiones apropiados que prevén la dimensión media de una hamburguesa y las modalidades de un servicio ‘normal’. Estos guiones están codificados socialmente, y de hecho se enseñan en las escuelas de hostelería. No hay ninguna razón por la que esas escuelas deban ser teóricamente más eficientes que las escuelas de filosofía del lenguaje. De manera que el problema no consiste tanto en si esas reglas pueden representarse, como en *cuántas* de esas reglas pueden representarse, problema que abordaremos más adelante (cf. § 4.2). El significado contextual va mucho más allá de los significados léxicos, pero esto sólo es posible si

la enciclopedia proporciona *a)* significados léxicos en forma de instrucciones para la inserción contextual y *b)* guiones.

Sobre esta base el destinatario podrá elaborar luego cadenas de inferencias capaces de hacer ‘crecer’ el significado contextual más allá de toda previsión enciclopédica. Pero para que sea posible este madurar del significado es necesario que exista una estructura en L capaz de permitir la actualización de esos significados contextuales.

En la novela de ciencia ficción *The Space Merchants* (1953), de Pohl y Kornbluth, el protagonista se despierta y abre el grifo del agua dulce, del que caen pocas gotas, porque —afirma— no logra afeitarse con agua salada. Al lector la enciclopedia sólo le dice que *normalmente* en una casa sólo hay grifos de agua dulce. La oposición con /salada/ sugiere que /*fresh water*/ no tiene un valor retórico-exornativo. En el ámbito de ese texto el lector debe decidir que se encuentra ante un mundo del futuro donde el agua dulce es escasa y las viviendas también reciben agua marina. El contexto ha fundado una enciclopedia idioléctica.

Deberíamos decir que una teoría del significado sólo toma en cuenta los datos que proporciona la enciclopedia común, y no puede ocuparse de estas actualizaciones idiosincrásico-contextuales. De hecho, sin embargo, el nuevo significado sólo es posible por el contraste con el que está registrado convencionalmente; más aún, deberíamos decir que a partir de ese momento, al registrar también esa novela entre los posibles guiones intertextuales, la enciclopedia se ha enriquecido con nuevas posibilidades. Por consiguiente, una semiótica del significado debe *a)* teorizar las posibilidades de estos fenómenos no previsibles, *b)* constituir las posibilidades de una *representación* enciclopédica convencional que las incorpore.

2. *El contenido.*

2.1. Significado y sinonimia.

Los artificios más corrientes para registrar de alguna manera el significado de un término son *a*) el término equivalente en otra lengua (gato = *gatto*), *b*) el supuesto sinónimo (gato = minino), *c*) la definición (gato = felino doméstico), *d*) la convención barras-comillas (/gato/ = «gato») donde las barras indican que la palabra vale como expresión y las comillas que la misma palabra vale (como término del metalenguaje teórico, y a falta de algo mejor) como significado de esa expresión.

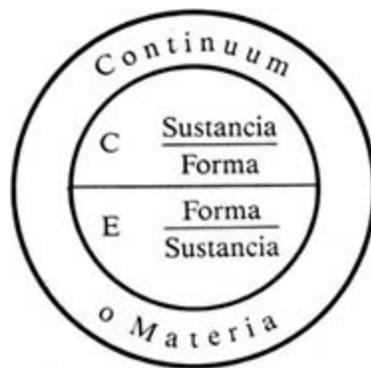
La hipótesis que rige el uso de estos artificios es la de que el signo de igualdad o de equivalencia situado entre la expresión y el significado tiene un valor *bicondicional*: si gato entonces felino doméstico y si felino doméstico entonces gato. Naturalmente, es necesario suponer que el significado sólo puede expresarse por sinonimia, es decir, mediante otras expresiones que tengan el mismo significado. Como se ve, las definiciones de /significado/ y de /sinonimia/ se implican recíprocamente y por tanto la definición del significado como sinonimia es *circular*.

Esa circularidad puede atenuarse a lo sumo mediante observaciones empíricas: los usuarios de una lengua L usan dos expresiones llamadas sinónimas para referirse a los mismos objetos. Pero en una gnoseología que no considere necesariamente el conocimiento como una reproducción especular o intuitiva de la realidad, también esa prueba resulta circular. Supone que varios conjuntos de datos de las sensaciones puedan reconocerse como ‘el mismo objeto’, y por tanto como dos especímenes físicos del mismo tipo abstracto, o clase o categoría. Hay que suponer, pues, que los procesos de categorización no dependen de los procesos semióticos.

Es lícito sospechar, en cambio, que los procesos semióticos y los procesos de categorización (y teóricamente también los procesos perceptivos) están muy vinculados entre sí. En todo caso, tal sería la conclusión de una teoría que definiese el significado no sobre la base de la sinonimia o de la referencia, sino de una manera más formal: una teoría que describiese el significado como el producto de una organización categorial del mundo. El intento más interesante de llegar a una definición formal del significado se encuentra en Hjelmslev.

2.2. El significado como contenido.

Para analizar la estructura de una «semiótica» (sistema de signos), Hjelmslev parte del principio de que «la totalidad no consta de cosas sino de relaciones» [1943, trad. esp. pág. 41]. «La aserción de que los objetos son algo distinto que los términos de las relaciones es un axioma superfluo» [*ibid.*, pág. 41]. Como se sabe, Hjelmslev propone considerar una semiótica (un sistema de signos) como una función contraída por dos funtivos, el plano de la expresión y el plano del contenido. Distingue los dos planos como sistemas analizables en entidades formales, tipos cuya manifestación concreta genera sustancias. La forma de cualquiera de los dos planos es el producto de la organización en unidades pertinentes de un continuum indiferenciado (que también podría definirse como el conjunto amorfo de la materia, o del universo aún no semiotizado) y da lugar al siguiente diagrama (que representa una interpretación y una reformulación de las ideas hjelmslevianas):



La forma de la expresión asigna pertinencia a determinado segmento del continuum (sonidos, colores, relaciones espaciales, etc.) construyendo un sistema de tipos estructurado sobre la base de oposiciones y cuyos especímenes individuales producidos son sustancias. Del mismo modo, la forma del contenido estructura determinados segmentos (idealmente, la totalidad) del continuum de lo expresable (en otras palabras: el mundo como experiencia posible), construyendo un sistema de tipos estructurado sobre la base de oposiciones recíprocas. Mientras que a la luz de las modernas adquisiciones de la lingüística es fácil imaginar un sistema de la expresión, por ejemplo el sistema fonológico, a Hjelmslev le resulta un poco arduo sugerir la idea de un sistema del contenido, y todos sus intentos de ejemplificar su organización se limitan a reconstruir segmentos particulares del mismo, tales como sistemas de colores, o de entidades vegetales. En la figura anterior se ha decidido representar el continuum de la expresión y el continuum del contenido como una misma entidad, interpretando a Hjelmslev conforme a criterios de coherencia teórica. El continuum que se forma para expresarse es el mismo del que se habla. A veces la lengua asigna pertinencia a aspectos sonoros del continuum para expresar aspectos espaciales de éste, como sucede cuando se enuncian verbalmente teoremas geométricos; otras veces, se forma sonido para expresar las leyes de los sonidos (discursos sobre las leyes fonéticas); otras aún, un diagrama que expresa relaciones espaciales asigna expresivamente pertinencia al espacio para hablar del espacio.

Esta manera de entender el continuum plantea una cuestión de gran alcance metafísico y en última instancia suscita el problema (sólo en apariencia debido a la mera homonimia) del *significado perceptivo* y fenomenológico, del significado de la experiencia, de la identidad o diferencia entre contenido cognoscitivo y contenido semántico [cf. en particular Husserl 1900-1901, Sexta Investigación]. Que por lo demás es el mismo problema que encontraremos en Peirce (cf. § 4.1) a

propósito de las relaciones entre Objeto Dinámico y Objeto Inmediato. El continuum hjelmsleviano representa una especie de cosa en sí, sólo cognoscible a través de las organizaciones que le asigna el contenido; establecer, mediante la asignación de pertinencia al contenido, que Francia es lo que se deslinda formalmente a partir del no ser España, ni el Océano Atlántico, ni el Canal de la Mancha, ni Bélgica, ni Luxemburgo, ni Alemania, ni Suiza, ni Italia ni el Mediterráneo, significa (diría Frege) que puede *presentarse* tanto de ésta como de otras maneras. La cuestión es si el continuum exhibe líneas de tendencia, o leyes, en virtud de las cuales ciertas formas de organización resultan más ‘naturales’ que otras.

El hecho de que Hjelmslev se refiera tanto al continuum expresivo como al continuum del contenido llamándolos a ambos */mening/*, término danés que puede traducirse como */sentido/* sugiere, aunque esa decisión terminológica parezca un poco extraña, que para él el continuum es algo que ya está *dotado de sentido*. Por una parte señala que ese sentido es «una masa amorfa» [*ibíd.*, pág. 77], pero también dice que, pese a ser inaccesible al conocimiento y carecer de existencia científica antes de recibir una forma, representa como tal «un principio universal de conformación» [*ibíd.*, pág. 109].

Preguntarse por la mejor organización del contenido entraña, preguntarse por las relaciones entre la percepción, la «saturación de sentido» (Husserl) y la actividad categorial. No olvidemos tampoco que, aunque se reconociera un sujeto trascendental que ciña a la realidad con categorías, ese sujeto, como actividad, aún formaría parte del continuum, y como unidad de contenido sería un producto del proceso semiótico de asignación de pertinencia.

Por tanto, el problema semiótico de la construcción del contenido como significado guarda estrecha relación con el problema de la percepción y el conocimiento como atribución de significado a la experiencia. Esto explica las razones de la aparente sinonimia entre significado semiótico y significado perceptivo, gnoseológico, fenomenológico. Es un problema que, por motivos de economía ‘disciplinal’, podemos dejar para otro momento, pero no por ello podremos eludirlo [cf. Garroni 1977]. Una semiótica madura tendrá que confrontarse y amalgamarse con la problemática filosófica de la teoría del conocimiento. Por ahora basta con señalar la sospecha de que el enfoque semiótico del problema del significado (tal como lo plantean Hjelmslev y Peirce) resulta también en este caso más productivo que muchos otros análisis filosóficos.

2.3. Las figuras del contenido.

Hjelmslev traduce la noción tradicional de signo por la de función sígnica como «unidad que consta de forma de contenido y forma de expresión» [1943, trad. esp. pág. 87]. El paralelismo entre expresión y contenido exige que, si una expresión es analizable en *figuras*, lo mismo deba suceder en el caso del contenido: «En la práctica el procedimiento consiste en tratar de analizar las entidades que forman parte de los inventarios ilimitados en entidades que formen parte de los inventarios limitados... La tarea consistirá, pues, en continuar el análisis hasta haber restringido todos los inventarios, y haberlos restringido al máximo. En esta reducción a «grupos» de las entidades del contenido, un contenido del signo se equipara a una cadena de contenidos del signo que tengan ciertas relaciones mutuas» [*ibíd.*, pág. 103]. Hjelmslev se está refiriendo al análisis en *componentes*

semánticos.

Sin embargo, puesto que analiza una lengua natural, sabe que el inventario de los contenidos de las palabras es ilimitado, o sea, que los lemas de un léxico de una lengua natural constituyen una serie abierta. De todos modos, confía en poder hallar inventarios limitados (seleccionados), como los contenidos de elementos derivados y flexivos, y otros inventarios, aunque sea ilimitados, como inventarios de contenidos de raíces.

Supongamos que debemos registrar las entidades de contenido «cordero», «oveja», «cerdo», «marrana», «toro», «vaca», «semental», «yegua», «zángano», «reina», «hombre», «mujer», «macho» y «hembra» y «(ganado) ovino», «(ganado) porcino», «(ganado) bovino», «(ganado) equino», «abeja», «(ser) humano». Ahora bien, las doce primeras entidades pueden eliminarse del inventario de elementos si pueden explicarse de manera inequívoca como relaciones que abarcan sólo ‘macho’ y ‘hembra’ de una parte y ‘ovino’, ‘porcino’, ‘bovino’, ‘equino’, ‘abeja’ y ‘humano’ de la otra [cf. *ibid.*, pág. 101]. En pocas palabras, Hjelmslev propone una combinatoria de componentes que puede reflejarse en un esquema como el siguiente:

	Ovino	Porcino	Bovino	Equino	Abeja	Humano
Macho	<i>Cordero</i>	<i>Cerdo</i>	<i>Toro</i>	<i>Semental</i>	<i>Zángano</i>	<i>Hombre</i>
Hembra	<i>Oveja</i>	<i>Marrana</i>	<i>Vaca</i>	<i>Yegua</i>	<i>Abeja</i>	<i>Mujer</i>

En el ejemplo que nos propone Hjelmslev no se distingue entre macho y hembra, sino entre los pronombres */he/she/* y por tanto no habla de ovino hembra sino de */she-sheep/*. Hjelmslev añade que */he/she/*, como pronombres, pertenecen a un inventario limitado, mientras que las otras figuras del contenido (tales como ovino o humano) aún pertenecen a un inventario ilimitado. No deberían existir dificultades para admitir que «macho» y «hembra» también pertenecen a un inventario limitado, pero entonces entramos en el universo de las oposiciones semánticas (y tendríamos que decidir qué otras oposiciones fundamentales pertenecen a ese inventario: niño/adulto, alto/bajo, etc.) mientras que en el caso de los pronombres Hjelmslev dispone, por decirlo así, de una garantía morfológica de la limitación del inventario. Pero es cierto que sobre bases morfológicas se obtiene un inventario bastante pobre. Concluimos, pues, que Hjelmslev sostiene la necesidad de hallar inventarios limitados, pero no logra encontrar garantías para definir los límites de un inventario, y a excepción de */he/she/* todos los inventarios con que trabaja, ya se trate de palabras o de figuras de contenido, resultan ilimitados. Sin duda, deja planteado el problema porque se logra reducir el contenido de veinte palabras a la combinatoria de 6×2 figuras, pero aún no se puede decir que la idea de un diccionario con componentes finitos esté realizada.

La propuesta de Hjelmslev parece concordar con las exigencias de muchas teorías semánticas posteriores. Un diccionario se refiere sólo al conocimiento lingüístico y no nos proporciona instrucciones para reconocer los referentes eventuales de los términos que describe intensionalmente. El diccionario hjelmsleviano nos dice por qué */una oveja es un ovino hembra/* y */si x es una oveja entonces no es un semental/* son expresiones semánticamente bien formadas, aunque el usuario de la lengua no haya visto nunca una oveja y/o un semental. Otras teorías del diccionario, para

proporcionar instrucciones sobre la reconocibilidad del referente, introducen en la representación del diccionario elementos espurios tales como los ‘distinguishers’ de Katz y Fodor [1963; para una reformulación de este principio, véase la ‘teoría neoclásica de la referencia’ en Katz 1979].

Por consiguiente, podemos establecer que el diccionario hjelmsleviano está en condiciones de explicar algunos fenómenos semánticos que, según la literatura corriente, pertenecen precisamente al diccionario:

- I. sinonimia y paráfrasis (una oveja es un ovino hembra);
- II. semejanza y diferencia (hay un componente semántico común en oveja y yegua, o en yegua y semental, mientras que por otra parte puede establecerse sobre la base de qué otros componentes esas entidades de contenido se distinguen entre sí);
- III. antonimia (/hombre/ es antónimo de /mujer/);
- IV. hiponimia e hiperonimia (/equino/ es el hiperónimo cuyo hipónimo es /semental/);
- V. sensatez y anomalía semántica (/los sementales son machos/ tiene sentido mientras que /un semental hembra/ es semánticamente anómalo);
- VI. redundancia (lamentablemente, como ejemplo de diccionario, debido a lo reducido de su formato, en este caso la redundancia coincide con la sensatez: /semental macho/ es sensata pero redundante);
- VII. ambigüedad (un diccionario más amplio tendría que explicar la diferencia entre /toro/ como animal y /toro/ como figura topológica, y resolver las ambigüedades derivadas de esta homonimia);
- VIII. verdad analítica (también aquí, debido a las limitaciones del diccionario, /los sementales son machos/ es analíticamente verdadera, porque el contenido significado por el sujeto contiene el significado del predicado, pero al mismo tiempo es redundante);
- IX. contradictoriedad (no se puede decir /las yeguas son machos/);
- X. sinteticidad (el diccionario establece que expresiones tales como /las ovejas producen lana/ dependen del conocimiento del mundo);
- XI. inconsistencia (/ésta es una oveja/ y /éste es un cordero/ no se pueden asertar ambos como verdaderos si se refieren al mismo individuo);
- XII. contención e implicación semántica.

Este último requisito es muy importante pues se trata de dos fenómenos estrechamente relacionados. Sobre la base del diccionario, todo término ‘contiene’ o ‘abarca’ determinadas propiedades y en virtud de esa relación semántica de contención (e independientemente de otras leyes lógicas) /ésta es una oveja/ sobreentiende /éste es un ovino/; /éste no es un ovino/ sobreentiende /ésta no es una oveja/, mientras que /ésta no es una oveja/ no se pronuncia sobre si es o no un ovino.

Hemos limitado muy estrictamente los requisitos de un diccionario, aunque algunos autores introduzcan otros más controvertidos [cf. por ejemplo Katz 1972, págs. 5-6]. De todas maneras, el diccionario hjelmsleviano no resuelve dos problemas importantes. En primer lugar, aunque defina

una oveja como ovino hembra, no define qué es un ovino (ni qué es una hembra) y por tanto deja abierto el problema de la interpretación de las figuras de contenido. En segundo lugar, como hemos visto, Hjelmslev aspira a restringir los inventarios de las figuras, pero no establece si y cómo puede lograrse ese objetivo.

Ocupémonos ahora del segundo problema, que parece ser el más tratado en todos los análisis posteriores sobre la posibilidad de un diccionario. El requisito que parece irrenunciable es precisamente el de que el diccionario permita analizar el significado de las expresiones lingüísticas mediante un número *finito* de *primitivos* (ya se trate de componentes semánticos, marcas, propiedades, universales, etc.).

No es indispensable suponer que las expresiones que deben definirse sean finitas, aunque la condición ideal de un diccionario es que se disponga de un número finito de lemas analizables mediante un número finito de primitivos [Katz 1972, págs. 59-60]. Pero, aun cuando el número de los lemas que deben definirse sea abierto, es indispensable que se pueda manejar un número finito de primitivos, partiendo del principio de que «toda mente humana contiene como parte de su patrimonio un sistema semántico, es decir un conjunto de conceptos elementales o ‘átomos lógicos’, junto con reglas conforme a las cuales esos átomos se combinan en entidades más complejas» [Wierzbicka 1972, pág. 25].

El problema consistirá entonces en cómo determinar los primitivos y cómo limitar su número. En una de las críticas más agudas de la idea de diccionario, Haiman [1980] sugiere que los primitivos pueden determinarse de tres maneras (e históricamente se los ha determinado de una de esas maneras).

Primera manera. Los primitivos son conceptos ‘simples’, si es posible los más simples. Lamentablemente, es bastante difícil definir un concepto simple. Para un hablante común, es más simple —en el sentido de que es más fácil de comprender— el concepto de ‘hombre’ que el de ‘mamífero’ y se ha señalado que para un diccionario es bastante más fácil definir términos como /infarto/ que verbos como /hacer/ [Rey-Debove 1971, págs. 194 y sigs.] El peligro consiste en que los conceptos simples (*definiencia*) resulten más numerosos que los conceptos complejos que hay que definir. Alguien [Fodor 1977, pág. 154] ha observado que el requisito conforme al cual los primitivos deben ser menos que los *definiendo* no es estrictamente necesario: de hecho, es posible imaginar un sistema fonológico donde haya más rasgos distintivos que fonemas. Pero de todos modos los fonemas de una lengua siempre existen en número finito, mientras que en el caso de un sistema léxico hay que aceptar la idea de una cadena indefinidamente abierta de lemas definibles mediante una serie indefinidamente abierta de primitivos, pero ello comprometería definitivamente el requisito de la controlabilidad del sistema del diccionario. Además, esta primera manera de localizar los primitivos está expuesta a las críticas que pueden hacerse a la segunda manera.

Segunda manera. Los primitivos dependen de nuestra experiencia del mundo, o sea [como sugiere Russell 1940] son ‘palabras-objeto’ cuyo significado aprendemos por ostensión, así como un niño aprende el significado de la palabra /rojo/ al encontrarla asociada con las distintas apariciones del fenómeno ‘rojo’. En cambio, habría ‘palabras de diccionario’ que se definirían mediante otras palabras de diccionario. El propio Russell es el primero en reconocer la vaguedad de este criterio,

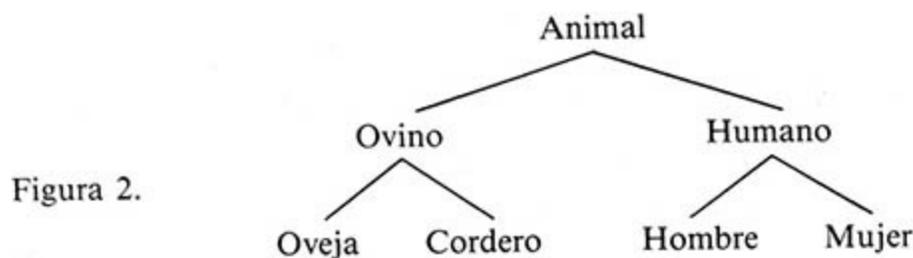
porque admite que /pentagrama/ es para la mayoría de los hablantes una palabra de diccionario, mientras que para un niño que ha crecido en un cuarto cuya tapicería reproduce pentagramas como motivos decorativos, ese término es una palabra-objeto.

Wierzbicka [1972, pág. 21] parece ser muy generosa con las palabras-objeto puesto que incluye «nombres para las partes del cuerpo y para objetos que se dan en la naturaleza —tales como mar, río, campo, bosque, nube, montaña, viento, etc.— o para artefactos humanos como mesa, casa, libro, papel, etc. Las expresiones que de alguna manera no se pueden explicar son las palabras para las ‘especies’ (en el sentido lato del término): gato, rosa, manzana, caña, oro, sal, etc.». Aparte del hecho de que esta concepción se vincula con la teoría de la designación rígida [Kripke 1972, Putnam 1975] es evidente que, una vez que se adopta este punto de vista, la lista de los primitivos ya no puede ser finita. Pero el peligro es otro, y de carácter mucho más refinado en el plano teórico: la idea de una lista de primitivos surge para explicar una competencia lingüística independiente del conocimiento del mundo, pero con arreglo a esta concepción la competencia lingüística se basa radicalmente en un conocimiento previo del mundo.

Tercera manera. Los primitivos son ideas innatas de cuño platónico (en esta dirección se mueve actualmente Katz 1981). La concepción sería impecable desde el punto de vista filosófico, salvo que ni siquiera Platón logró establecer de manera satisfactoria cuáles y cuántas son las ideas universales innatas. O existe una idea para cada género natural (la ‘caballidad’), y entonces la lista es abierta; o existen unas pocas ideas mucho más abstractas (tales como el Uno y los Muchos, el Bien, los conceptos matemáticos), y entonces no bastan para distinguir el significado de los términos léxicos.

Sólo queda una cuarta posibilidad. Supongamos que se establezca un sistema de primitivos tal que, en virtud de las relaciones sistemáticas entre sus términos, sólo pueda ser finito. Si logramos concebir un sistema semejante, podremos reconocer que refleja estructuras universales de la mente (y quizá incluso del mundo). Ahora bien, un buen ejemplo de ese sistema es el de la inclusión recíproca entre hipónimos e hiperónimos tal como nos la presentan los lexicógrafos. Ese sistema está organizado en forma de árbol de manera que a cada par (o triplete o n-tuplo) de hipónimos corresponde un solo hiperónimo, y que cada n-tuplo de hiperónimos constituye a su vez el nivel hiponímico de un solo hiperónimo superior, y así sucesivamente. Al final, tantos cuantos sean los términos que deban incluirse, el árbol sólo puede estrecharse hacia arriba, hasta llegar al hiperónimo patriarca.

Si reorganizamos los términos del ejemplo de Hjelmslev conforme a la figura 2, obtenemos un árbol de este tipo:



Por tanto, podrá decirse que /oveja/ contiene o abarca a ‘ovino’ y (por propiedad transitiva de la clasificación) contiene y abarca a ‘animal’. También podría decirse que este árbol representa un

conjunto de postulados de significado [Carnap 1947]. La forma del postulado de significado

(x) (Px Ox)

nos garantiza efectivamente que /x es una oveja/ postula /x es un animal/ de manera que /esto es una oveja/ implica /esto es un animal/.

Sin embargo, un conjunto de postulados de significado se establece sobre bases pragmáticas [cf. Lyons 1977, pág. 204] sin distinguir entre propiedades sintéticas y propiedades analíticas. La fórmula del postulado de significado vale también si P corresponde a ‘oveja’ y O a ‘lanudo’. Más aún, si se ha postulado que todas las ovejas son lanudas pero *no* se ha postulado que todas las ovejas son animales, entonces, desde el punto de vista carnapiano, /si x es una oveja entonces x es lanuda/ sería una verdad analítica, mientras que /si x es una oveja entonces x es un animal/ quedaría reducido al rango de una verdad sintética y fáctica [Carnap 1966]. La serie de postulados de significado es indefinidamente abierta y no obedece a criterios discriminatorios entre propiedades de diccionario y propiedades enciclopédicas.

En cambio el árbol de la figura 2 representa un conjunto *ordenado* y por tanto un sistema de postulados de significado *estructurado jerárquicamente*. Por esa razón *debe* ser finito.

Lamentablemente, el sistema de la figura 2 (represente o no una estructura universal) *no funciona como un buen diccionario*:

- I. no dice qué significan /ovino/ o /animal/ (o sea que no explica el significado de las figuras o primitivos);
- II. no permite distinguir entre una oveja y un cordero, puesto que ambos son animales ovinos;
- III. explica los fenómenos de hiperonimia e hiponimia, sensatez y anomalía, redundancia, verdad analítica, contradictoriedad, inconsistencia e implicación, pero *no explica* la sinonimia, la paráfrasis y la diferencia semántica.

El árbol de la figura 2 *no permite elaborar definiciones*. Como bien sabía Aristóteles, hay definición cuando, para caracterizar la esencia de algo, se escogen atributos que, pese a que aisladamente tengan una extensión más grande que el sujeto, al final acaban teniendo la misma extensión que ese sujeto [An. Sec. II 96a 35]. En otras palabras, debe haber *reciprocidad absoluta* entre *definiens* y *definiendum* para que resulten mutuamente sustituibles en todo contexto. En un árbol que nos permitiese afirmar que /hombre/ es definible como «macho humano adulto», /éste es un hombre/ sobreentendería, pues, /éste es un macho humano adulto/ y viceversa; análogamente, /éste no es un macho humano adulto/sobreentendería/éste no es un hombre/, y /éste no es un hombre/sobreentendería /éste no es un macho humano adulto/. Pero con el árbol de la figura 2 todo esto no puede suceder: no sólo /éste es un animal humano/ no sobreentiende que éste sea un hombre, sino que tampoco /x es mi hombre preferido/ entraña en absoluto que /x es mi ser humano (o animal) preferido, y /todos los hombres son bigotudos/ no entraña /todos los humanos son bigotudos/ (aparte de que, lamentablemente, el árbol no me permite usar la propiedad ‘bigotudo’).

Es necesario, pues, buscar un sistema de determinaciones léxicas que tenga las mismas garantías de no apertura y finitud que el árbol de la figura 2 y al mismo tiempo permita obtener definiciones que presenten reciprocidad absoluta con el término definido.

Puesto que, basándonos en Hjelmslev, nos habíamos planteado el problema de definir ovejas y caballos, tratemos ahora (véase la figura 3) de construir un árbol que de alguna manera reproduzca la forma en que los naturalistas clasifican los animales.

3. Pseudodiccionario de cámara para una lengua de cámara.

Desde luego, es imprudente tomar una taxonomía de las ciencias naturales como modelo para un inventario del contenido de una lengua natural: Dupré [1981] no sólo ha demostrado que donde el lego reconoce una especie como ‘*beatle*’ el entomólogo identifica alrededor de 290 000 especies, sino también que el sistema léxico de una lengua natural y las taxonomías científicas suelen superponerse de manera muy imprecisa. Llamamos /árbol/ tanto a un olmo como a un pino, mientras que el naturalista diría que el primero es un angiosperma y el segundo no. No existe un equivalente científico de /árbol/ como no existe un equivalente natural de /angiosperma/.

Sin embargo, partiendo de la propuesta de Hjelmslev, tratemos de concebir una serie de disyunciones (véase la figura 3) que permitan definir sin ambigüedad y con el máximo de economía una serie de expresiones lingüísticas tales como *perro, lobo, zorro, gato, tigre, lince, bachelor* (en el sentido de la foca que se queda sin compañera en la época del celo, analizada por Katz y Fodor 1963), *caballo, buey, búfalo, oveja, muflón, elefante* y *equidna*.

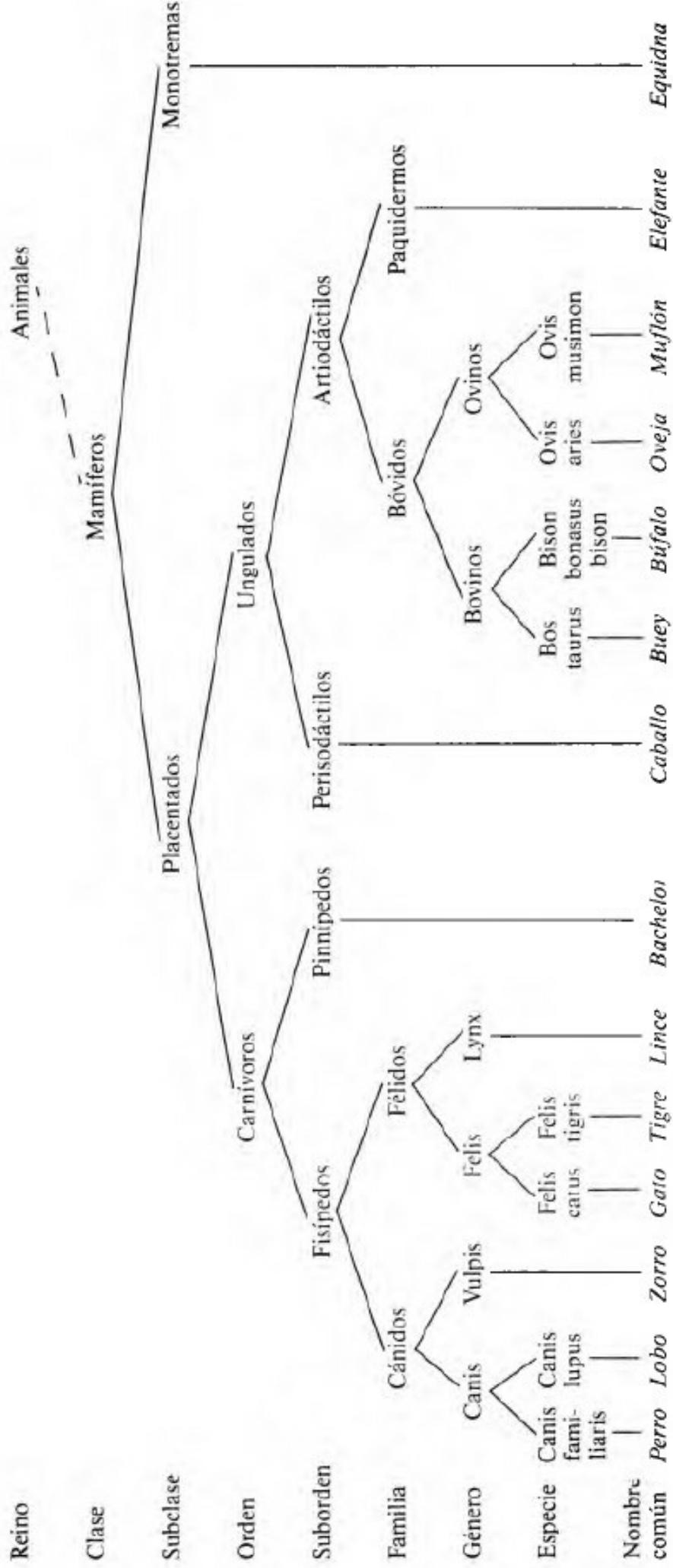
Hemos construido un universo lingüístico en el que no es posible distinguir un caballo de un asno, o un elefante de un rinoceronte, porque queremos evitar muchas disyunciones inferiores del árbol. En este sentido, la figura 3 sólo reproduce de modo aproximativo lo que debería ser una buena taxonomía científica.

Este árbol nos presenta la imagen de un universo muy limitado, constituido por un reducido número de los llamados ‘géneros naturales’, cuyos nombres resultan de las palabras que figuran en cursiva en la última línea de abajo. Este universo se parece bastante poco al universo de nuestra experiencia cotidiana, donde también hay peces, pájaros, hombres, baúles y destornilladores (para sugerir sólo unos ejemplos). Pero sucede que para construir un diccionario ‘fuerte’ siempre debemos concebir un universo bastante pobre y reducido, un universo de cámara, por llamarlo así. El problema es que normalmente los constructores de diccionarios ideales se quedan encerrados en su universo de cámara. Pero de esto hablaremos más adelante.

Por otra parte, ya se ha señalado lo difícil que resulta describir, además de los géneros naturales, los géneros artificiales (como sillas y casas), para no mencionar todos los posibles predicados (tales como ser frío o caliente, ser el abuelo de, hallarse a la derecha de) y todas las posibles funciones y papeles (de parentesco, políticos, etc., tales como ser esposo de, ser soltero, ser presidente, piloto, médico de guardia —cf, por ejemplo, Schwartz 1977, págs. 37-41).

El árbol de la figura 3 nos plantea un dilema preliminar:

Figura 3.



- I. Todos los términos escritos con letra redonda son nombres de clases, de manera que cada término hipónimo nombra una subclase incluida en la clase más amplia, y los términos en cursiva (que son términos del lenguaje objeto) nombran todos los individuos que pueden ser miembros de la clase inmediatamente superior. En tal caso quedarían sin determinar las instrucciones que aplicamos para reconocer los datos empíricos (los objetos) cuya designación podemos realizar mediante los nombres del lenguaje objeto.
- II. Los nombres escritos en letra redonda son nombres de propiedades, primitivos semánticos, términos del metalenguaje teórico. En tal caso, habría que establecer si esos nombres son interpretables a su vez o son primitivos que no admiten un análisis ulterior. El árbol de la figura 3 permitiría decir (como también el árbol de la figura 2) que todo hipónimo ‘contiene’ o postula su propio hiperónimo, es decir, que si un *x* es un gato entonces tiene la propiedad de ser un ‘felis catus’ y que todos los *x* que tienen la propiedad de ser ‘felis catus’ tienen la propiedad de ser ‘felis’, ‘félidos’ y así sucesivamente hasta ‘animales’.

De momento no nos pronunciemos sobre este dilema. Digamos, pues, que, si el árbol representa una estructura (finita) de postulados de significado, que deben servir para el buen funcionamiento de una lengua natural, entonces decir que todo gato pertenece necesariamente a la clase de los ‘felis catus’ equivale a decir que la subclase de los ‘felis catus’ está incluida en la de los ‘felis’, o que si algo es un gato entonces tiene necesariamente la propiedad de ser ‘felis’, ‘félido’ y así sucesivamente.

La ventaja del árbol de la figura 3 con respecto al de la figura 2 consiste en que conserva todas las propiedades de éste y además permite explicar fenómenos tales como la sinonimia, la paráfrasis y la diferencia semántica. Por tanto, permite formular definiciones que tengan reciprocidad con el *definiendum* y, por ende, distinguir sin ambigüedades el significado de cada término.

En virtud de la estructura de este sistema léxico es necesariamente verdadero que un /gato/ es un «mamífero, de placenta, carnívoro, félido, felis, felis catus», y que si no es *todas* estas cosas expresadas *conjuntamente* por la definición, entonces no puede ser un gato. Quien niega el gato niega todo el bloque de la definición, aunque no niegue ninguna de esas marcas tomadas por separado.

Así concebido, el árbol se presenta como un buen diccionario finito. Y aun cuando la lista de los términos del lenguaje objeto fuese abierta —y también tuvieran que definirse términos tales como /trucha/—, bastaría con complicar el árbol oponiendo ‘peces’ a ‘mamíferos’, pero al final el árbol siempre se estrecharía hasta el nudo superior ‘animales’; lo mismo sucedería si quisiéramos representar géneros ‘artificiales’ y sustancias no vivas.

Sin embargo, aunque el diccionario parece tan perfecto, debemos formular una objeción. En la figura 3, un gato es un ‘felis catus’, pero en latín —si bien en dos estadios diferentes del desarrollo de la lengua— tanto /felis/ como /catus/ son sinónimos de /gato/. La reciprocidad entre *definiens* y *definiendum* se reduce así a un caso de mera sinonimia: este árbol no define un gato, sólo dice que podemos llamarlo /felis catus/. Y si preguntáramos luego al árbol qué es un ‘felis catus’, el árbol nos diría que es un ‘felis’, pero entonces ya no podríamos distinguirlo de un tigre. ¿Un gato es sólo un

félido que se distingue de un tigre porque los latinos lo llamaban /felis catus/?

Es evidente que el zoólogo replicaría que cuando usa la *expresión* /felis catus/ no está haciendo un mero juego de palabras. Usa /felis/ como nombre de un género y /catus/ como nombre de una diferencia, pero mediante esas expresiones lingüísticas quiere compendiar otras propiedades interesantes (y características). Ser un 'catus' significa para el zoólogo poseer las propiedades p_1, p_2, \dots, p_n , y ser un 'felis' significa poseer las propiedades P_1, P_2, \dots, P_n , y lo mismo se dirá en el caso de expresiones tales como ovino, bovino, hasta mamífero y más allá.

Ahora bien, aunque la figura 3 represente una taxonomía zoológica, no se propone en absoluto proporcionar el significado de la palabra /gato/ u /oveja/: el árbol representa una clasificación de géneros naturales, accidentalmente etiquetados mediante ciertos nombres (que cambian según las lenguas) mediante nombres de clases o de *taxa* que (accidentalmente) se expresan en un esperanto naturalista que se parece mucho al latín clásico. Como tal, el zoólogo se interesa por definir las propiedades de los *taxa* que ha registrado, pero en el árbol taxonómico esas propiedades están simplemente *significadas* por el término que el zoólogo usa como etiqueta taxonómica.

Si dijéramos a un zoólogo que los gorilas nacen en Irlanda, podría reaccionar de dos maneras: o bien entendería la afirmación en el sentido de que algunos gorilas pueden nacer en Irlanda, y entonces estaría dispuesto a admitir que ese tipo de fenómenos ocurren en los jardines zoológicos; o bien entendería la afirmación como vehículo de una proposición eterna (todos los gorilas, todos los gorilas de esta especie nacen en Irlanda), y entonces diría que la proposición es falsa porque contradice algunas informaciones sobre la naturaleza de los gorilas que considera decisivas y que, por tanto, forman parte de su definición científica de gorila. Quizá el zoólogo usaría otras palabras, pero estaría queriendo decir que la proposición citada es *analíticamente falsa* porque afirmar al mismo tiempo y sobre el mismo individuo /éste es un gorila/ y /éste es un animal perteneciente a una especie que nace habitualmente en Irlanda/ representaría un caso de inconsistencia semántica.

El mismo zoólogo no discutiría la afirmación /esta oveja tiene tres patas/ porque no puede excluir la posibilidad de una malformación accidental, pero en cambio consideraría científicamente errónea (y por tanto, en el contexto de su lenguaje, semánticamente inconsistente) la afirmación /ésta es una oveja y no es un cuadrúpedo/, porque en su definición (no en su taxonomía) debe existir una propiedad de oveja (probablemente dependiente del nudo 'ungulados') que registraremos como 'cuadrupedad'. No sé si el zoólogo diría que las ovejas son necesariamente o analíticamente cuadrúpedos, pero sí diría que la propiedad de tener cuatro patas pertenece a esa especie, en algún sentido 'enérgico' del verbo /pertenecer/.

Los zoólogos saben perfectamente que los nombres de los géneros, de los órdenes, de las familias no son meras construcciones teóricas inanalizables, sino que son interpretables.

Estos nombres son 'palabras' de su lenguaje específico. Para el zoólogo, /mamífero/ no es sólo una construcción teórica que garantiza la anomalía de expresiones tales como /una piedra mamífera/: para el zoólogo, /mamífero/ es interpretable aproximadamente como «un animal vivíparo que alimenta sus crías mediante leche secretada por glándulas mamarias». Lo curioso es que también los usuarios de una lengua natural se comportan de ese modo: los únicos seres anormales en toda esta historia son los partidarios de una semántica en forma de diccionario. Cuando decimos que una tierra es rica en minerales, no queremos decir sólo que es rica de objetos naturales no vivos. Usamos

expresiones como /mamífero/ o /vegetal/ de la misma manera en que hablamos de gatos, lobos y tigres.

Si el árbol de la figura 3 fuese el diccionario de una lengua natural (o de una lengua de cámara homóloga a una lengua natural), tendríamos que decir que I) o bien usamos con la misma frecuencia y con los mismos propósitos tantos términos de la lengua natural como términos del metalenguaje semántico, o bien II) que cuando al hablar decimos /animal/ o /vegetal/ estamos usando palabras que no tienen nada que ver con las construcciones teóricas ‘animal’ y ‘vegetal’. Así las cosas, sabremos muy bien qué es lo que hacemos como hablantes de la lengua natural, pero no podremos explicar qué hacen los partidarios de los primitivos semánticos: toman prestados términos de la lengua natural, los vacían de significado, y luego los usan para explicar el significado de otros términos. A esas alturas, en resumidas cuentas, el hablante natural, aunque no comparta la teoría de las palabras-objeto, no necesita que le expliquen qué es un gato, pero sí qué es un mamífero.

Naturalmente, el partidario del diccionario trata de evadirse de este callejón sin salida: sólo puede hacerlo suponiendo que también los primitivos pueden ser interpretados. Por ejemplo, Katz [1972, pág. 40] analiza el lexema /silla/ como

(Objeto) (Físico) (No viviente) (Artefacto) (Mueble) (Desplazable) (con patas) (con respaldo) (con asiento) (para una persona)

(y aún podríamos preguntarnos si no introduce en la representación muchos elementos de enciclopedia), pero luego dice que cada uno de los conceptos representados por las marcas semánticas debería ser analizado e interpretado a su vez. Sugiere que /objeto/ puede analizarse como «toda organización de partes espacial y temporalmente contiguas que forman un todo estable dotado de orientación en el espacio».

Pero entonces un árbol de diccionario debería contener otros nudos tales como ‘organización’, ‘parte’, ‘orientación’, etc. Aunque admitiéramos la posibilidad de que esas marcas se introdujeran en un árbol bidimensional (que en realidad es imposible [cf. Eco 1975, 2.12]), y postulásemos que además de ‘objeto’ también deban definirse ‘viviente’ y ‘artefacto’, etc., es evidente que vuelven a plantearse todos los problemas relativos a la finitud del sistema de los primitivos.

De hecho, para llegar a una representación como la de Katz, que acabamos de ejemplificar, es preciso adoptar una decisión: rechazar el principio de la jerarquización de las marcas y aplicar un sistema de clasificación cruzada, carente de relaciones jerárquicas definidas [cf., para un agudo examen de este punto, Jane Dean Fodor, 1977, pág. 153]. Pero si se abandona la jerarquización (con todas las ventajas que presentaban los árboles de las figuras 2 y 3) resulta imposible limitar el número de los primitivos.

Por consiguiente, o bien las marcas no deben ser interpretadas, y entonces no se define el significado; o bien deben ser interpretadas, y desaparece el medio más seguro para limitar su número.

Por último, queda por resolver otro problema, porque la interpretación de las marcas (aun cuando se garantizara de alguna otra manera la limitación de éstas) obliga a introducir un nuevo elemento: la diferencia específica. En el árbol de la figura 3, ‘catus’ era la diferencia específica que

distinguía a un ‘felis’ que fuese gato de un ‘felis’ que fuese tigre. Pero, además del hecho de que habría que interpretar también /catus/, el mismo procedimiento debería aplicarse a cualquier otro nudo del árbol. Tal es el criterio que se aplica en el más antiguo y venerable árbol de definición que registra la historia: el árbol de Porfirio. En los párrafos siguientes mostraremos que, tan pronto como en un árbol de hipónimos e hiperónimos —entendidos como géneros y especies— se introduce la diferencia específica, el árbol deja de ser un ejemplo de diccionario y se transforma fatalmente en una enciclopedia.

4. El Árbol de Porfirio.

4.1. Definición, géneros y especie.

Aristóteles establece que «la expresión definitoria tiende... a la esencia y a la sustancia» [*Segundos Analíticos*, 90b, 30]. Puesto que definir una sustancia significa establecer su causa, más allá de los accidentes que pueden afectarla, habrá que trabajar sólo con determinados esenciales. No se define el hombre diciendo que corre o que está enfermo, sino diciendo que es animal racional, y de tal manera que el *definiens* sea coextensivo al *definiendum* y viceversa, es decir, que no haya ningún animal racional que no sea hombre, y ningún hombre que no sea animal racional. Para llegar a esta determinación última en que consiste la definición «es necesario suponer, pues, determinaciones de esa índole, y proseguir... aumentando el número de éstas hasta que se llegue al momento en que por primera vez resulten puestas unas determinaciones cuyas respectivas esferas de predicación sean más extensas que la del objeto en cuestión, pero capaces de no sobrepasar en conjunto la extensión del objeto: allí estará necesariamente la sustancia del objeto» [*ibíd.*, 96a, 30-35].

Adviértase que, para Aristóteles, dar la definición de un término significa encontrar el medio, es decir la causa; pero la definición no coincide con la demostración: no intenta demostrar *que algo existe* (extensión) sino *qué es algo* (intensión) [*ibíd.*, 90b, 1 y sigs.]. Tanto que, en el silogismo que demuestra, los términos no son convertibles, mientras que en la definición sí lo son. Dar una definición es establecer postulados de significado, y en esa operación se *supone* lo que el silogismo, en cambio, debería *probar* [*ibíd.*, 91a, 35]. La definición postula un sistema de dependencias «aunque quien responde no dé su consentimiento» [*ibíd.*, 91b, 18], y de hecho se la supone indemostrable como premisa de un silogismo. «Quien define no prueba que un objeto exista» [*ibíd.*, 92b, 20]. La definición «explica qué significa el nombre de un objeto, o bien será otro discurso equivalente al nombre» [*ibíd.*, 93b, 30].

Para llegar a definir esta equivalencia es necesario dar con un método que excluya la posibilidad de equívocos. Aquí aparecen unos elementos que la tradición posterior llamará *predicables*, es decir, los modos en que las categorías pueden ser *predicadas* de un sujeto. En los *Tópicos* [I, 101b 17-24] Aristóteles determina sólo cuatro predicables: género, propio, definición y accidente. Porfirio determinará cinco: género, especie, diferencia, propio y accidente. Aristóteles tenía varias razones de peso para limitar su número a cuatro: la especie es dada por el género más la diferencia, y género

más diferencia forman la definición; por tanto, si se habla de definición ya no es necesario mencionar la especie. Es cierto que entonces tampoco sería necesario nombrar el género, y al fin y al cabo parecería más lógica la solución de Porfirio, que consiste en eliminar la definición y mantener especie, género y diferencia. Pero Aristóteles también excluye la especie porque ésta no se predica de nada, ya que es el sujeto último de toda predicación, y por tanto no se la puede enumerar entre los predicables. Para algunos, la decisión de Porfirio se inspiraría en una concepción más platónica de la especie. Pero no nos detengamos demasiado en este punto porque, como veremos al final de nuestra argumentación, una vez aclarado el problema de la diferencia, la especie y el género pierden importancia.

Ahora bien, Porfirio retoma estos problemas en la *Isagoge* (siglo III) y su interpretación, a través del comentario de Boecio, se transforma en el núcleo de todos los comentarios medievales sobre el problema de las categorías y la definición. Por tanto, el problema del árbol de definición debe examinarse conforme a la versión porfiriana. Los predicables establecen el modo de predicación de cada una de las diez categorías. Así pues, pueden existir diez árboles de Porfirio: uno, de las sustancias, que permita definir al hombre como animal racional mortal; otro (por ejemplo) de las cualidades, que permita definir el púrpura como una especie del género rojo, y el rojo como una especie del género color.

No existe un árbol de los árboles, porque el ser no es un *summum genus* y los géneros generalísimos son sólo las categorías, pero esto no excluye que pueda existir un número finito de inventarios finitos.

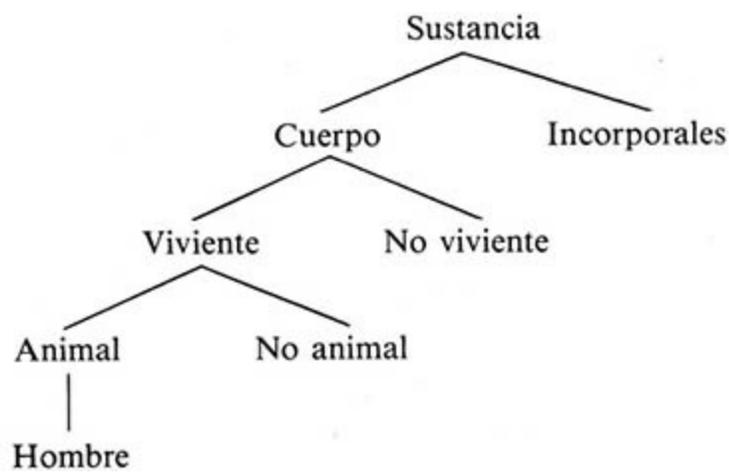
Porfirio evita la discusión sobre la naturaleza de los predicables y los trata como artificios lógicos. Sin embargo, sugiere una estructura con forma de árbol.

Cuando Aristóteles hablaba de inventario finito [*Segundos Analíticos*, 83a, 1 y sigs.], partía de las sustancias primeras y trataba de definir las inventando, por decirlo así, árboles casi *ad hoc*; Porfirio, en cambio, no evita la tentación neoplatónica de concebir (aunque sea en sentido lógico) una ‘cascada de los seres’. El hecho es que en toda teoría de los inventarios finitos actúa una *forma mentis* neoplatónica, aunque totalmente secularizada.

Porfirio da una definición totalmente formal del género: género es aquello a que se subordina la especie. Análogamente, la especie es aquello que se subordina al género. Género y especie son términos relativos, un género situado en un nudo elevado del árbol define la especie situada debajo de él, que a su vez es el género de la especie situada debajo de ella, y así sucesivamente. En la cumbre del árbol está el género generalísimo, o categoría, que no es especie de nada; en la base están las especies especialísimas o sustancias segundas, y luego los individuos o sustancias primeras. La relación entre especie y género no es bicondicional: de la especie se predica *necesariamente* el género, mientras que la especie no puede predicarse del género.

Pero tras haber definido la especie y el género Porfirio aún no ha proporcionado los medios para una definición que guarde relación de reciprocidad con el objeto definido. En efecto, un árbol de las especies y los géneros tendría la siguiente forma:

Figura 4.



y tropezaría con todas las críticas que hemos formulado con respecto al árbol de la figura (cf. § 2.3.).

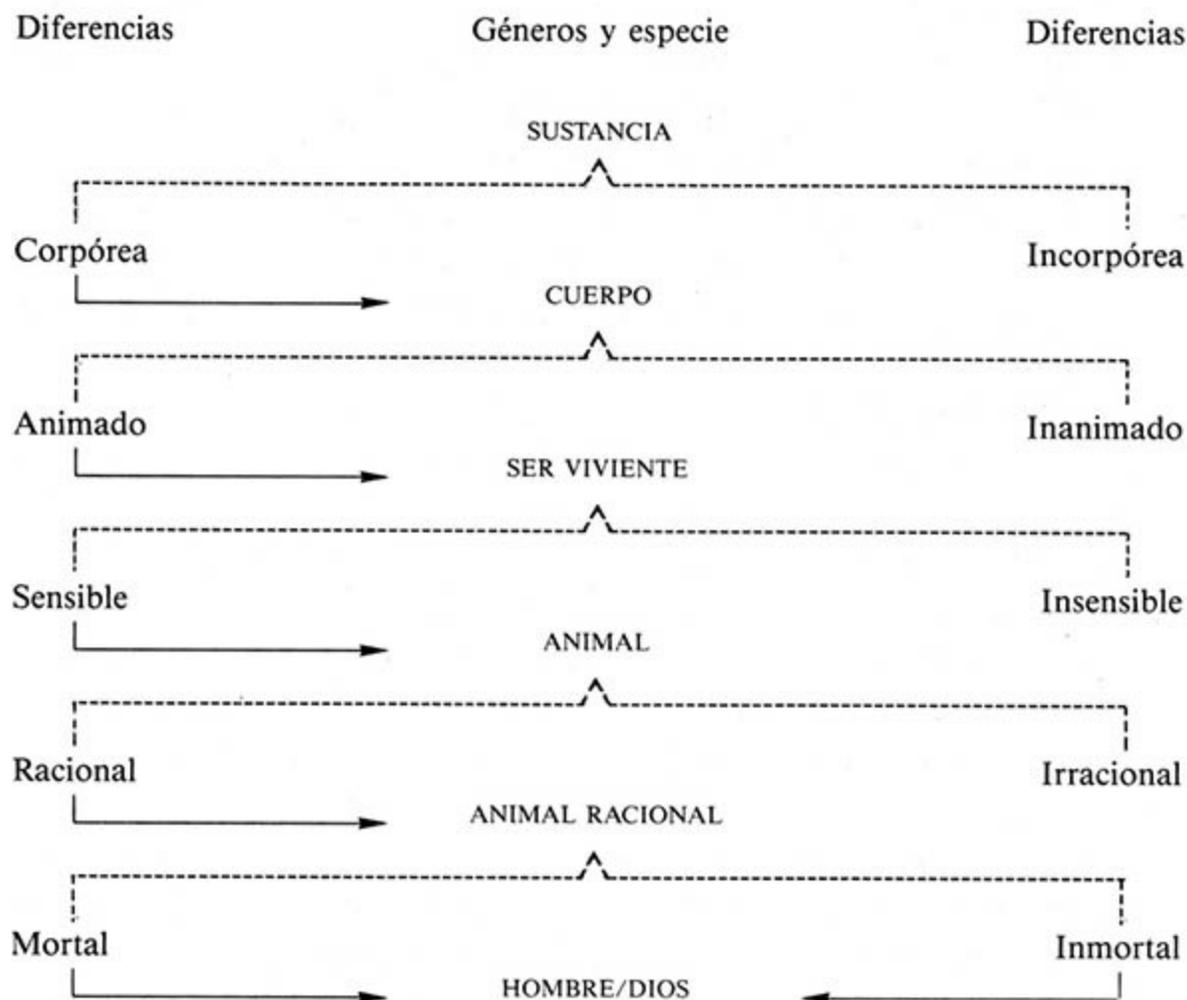
En un árbol de este tipo, hombre y caballo (u hombre y gato) no podrían distinguirse entre sí. Un hombre se distingue de un caballo porque, aunque ambos sean animales, el primero es racional y el segundo no. La racionalidad es la *diferencia* del hombre. La diferencia representa un elemento crucial, porque los accidentes no se necesitan para producir una definición, y el propio tiene una índole muy curiosa: pertenece a la especie, y sólo a ella, pero no forma parte de su definición. Hay diversos tipos de propio: uno que se da en una sola especie pero no en todos los miembros de ésta (como la capacidad de curar en el hombre); uno que se da en toda una especie pero no en ella sola (como el ser bípedo); uno que se da en toda la especie y sólo en ella, pero sólo en una época determinada (como el encanecer en edad tardía); y uno que se da en una, y sólo en una, especie, sólo en ella y en todo momento (como la capacidad de reír en el hombre). Este último tipo es el más citado en la literatura sobre el tema, y presenta la característica, bastante interesante, de guardar relación de reciprocidad con la especie (sólo el hombre ríe y sólo los que ríen son hombres). En este sentido podría constituir perfectamente un componente esencial de la definición, pero en cambio es excluido de ella y se presenta como un accidente, aunque goce de un régimen muy especial. El motivo más obvio de esta exclusión consiste en que para descubrir el propio es necesario llevar a cabo un acto de juicio bastante complejo, mientras que se suponía que el género y la especie se ‘aprehendían’ en forma intuitiva (Tomás y la tradición aristotélico-tomista hablarán de *simplex-apprehensio*). Como quiera que sea, puesto que el propio queda excluido del juego, no es preciso que nos ocupemos de él, al menos a los efectos del presente análisis.

Volvamos ahora a la diferencia. Las diferencias pueden ser separables del sujeto (como estar caliente, moverse, estar enfermo), y entonces sólo se trata de accidentes. Pero también pueden ser inseparables: de éstas, unas son inseparables pero accidentales (como tener la nariz respingona), y otras pertenecen al sujeto de por sí, o sea esencialmente, como ser racional o mortal. Son las diferencias *específicas*, que se añaden al género para formar la definición de la especie.

Las diferencias pueden ser divisivas y constitutivas. Por ejemplo, el género ‘ser viviente’ es potencialmente divisible en las diferencias ‘sensible/insensible’, pero la diferencia ‘sensible’ puede combinarse con el género ‘viviente’ para constituir la especie ‘animal’. ‘Animal’ a su vez se convierte en un género divisible en ‘racional/irracional’ pero la diferencia ‘racional’ constituye, con el género que ella divide, la especie ‘animal racional’. Así, pues, las diferencias dividen un género (y el género las contiene como opuestos potenciales) y se seleccionan para constituir en acto una

especie situada debajo de ellas, destinada a convertirse, por su parte, en un género divisible en nuevas diferencias.

Figura 5.



La *Isagoge* sólo sugiere verbalmente la idea del árbol, pero la tradición medieval ha visualizado ese proyecto conforme a la figura 5.

En el árbol de la figura 5, las líneas cortadas marcan las diferencias divisivas, mientras que las líneas continuas marcan las diferencias constitutivas. Recordemos que dios aparece como animal y como cuerpo porque en la teología platónica, a la que se remite Porfirio, los dioses son fuerzas naturales intermedias y no deben identificarse con el Uno. La tradición medieval retoma esta idea por puras razones de fidelidad al ejemplo tradicional, así como toda la lógica moderna supone, sin verificación ulterior, que la estrella vespertina y la estrella matutina son Venus, o que actualmente no existe ningún rey de Francia.

4.2. Un árbol que no es un árbol.

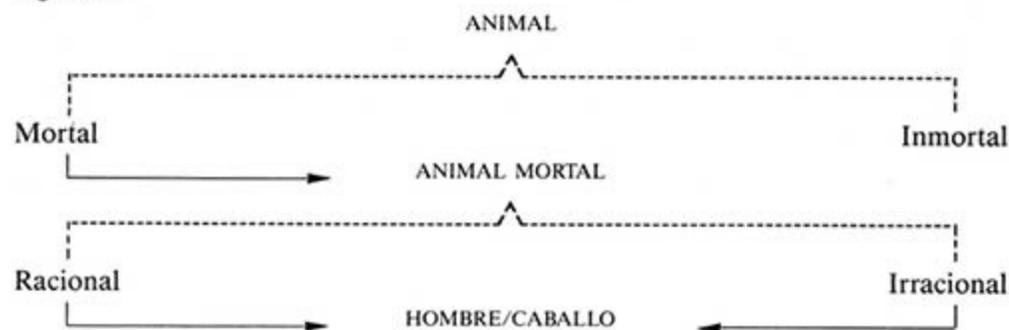
El defecto de este árbol reside en que de alguna manera define la diferencia entre dios y hombre,

pero no la diferencia entre caballo y asno, o entre hombre y caballo. Podría tratarse de un defecto aparente, debido al hecho de que en todos los análisis canónicos el ejemplo que interesaba estudiar era el del hombre. Si se hubiera deseado definir el caballo, habría tenido que enriquecerse el árbol con una serie de disyunciones ulteriores en el lado derecho, con objeto de determinar, además de los animales racionales, también los irracionales (y mortales). Es cierto que tampoco en ese caso hubiera podido distinguirse entre el caballo y el asno, pero para ello hubiese bastado con complicar aún más el lado derecho del árbol.

Ahora bien, es suficiente analizar los problemas con que se enfrenta Aristóteles en el *De partibus animalium* para advertir que esa operación no es tan sencilla como parece a primera vista; basta con estudiar, desde el punto de vista teórico, las dificultades que encierra la localización de asno y caballo en el árbol de la figura 5 para descubrir la presencia de un problema muy grave.

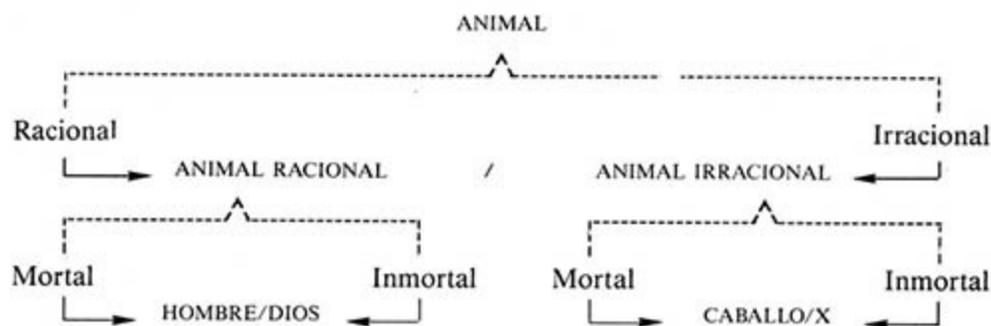
Tratemos de distinguir entre caballo y hombre. Sin duda, ambos son animales. Sin duda, ambos son mortales. Por tanto, lo que los distingue es la racionalidad. Entonces el árbol de la figura 5 es incorrecto, porque la diferencia ‘mortal/inmortal’ debe considerarse divisiva del género ‘animal’, y la diferencia divisiva ‘racional/irracional’ sólo debe introducirse en segundo término. Pero veamos cuáles son las consecuencias formales de ese cambio.

Figura 6.



¿Cómo resolveremos entonces la diferencia entre hombre y dios? Para ello sería necesario regresar a la figura 5, pero en ese caso habríamos vuelto a perder la posibilidad de distinguir entre hombre y caballo. El único recurso consiste en introducir *dos veces* la diferencia ‘mortal/inmortal’: una debajo de ‘animal racional’ y otra debajo de ‘animal irracional’, como se ve en la figura 7.

Figura 7.

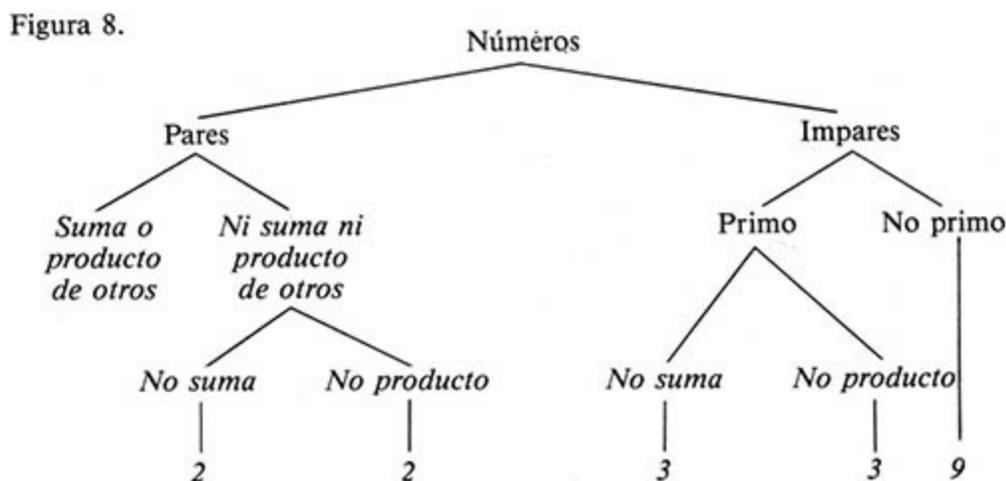


Porfirio no habría objetado esta decisión, porque dice (18.20) que la misma diferencia «se observa a menudo en especies distintas, como cuadrúpedo en muchos animales que difieren en especie» (pasemos por alto el hecho de que cuadrúpedo tiene que ser un propio y no una diferencia,

puesto que en otra parte ‘bípedo’ figura como ejemplo de propio).

También Aristóteles dice que cuando dos o más géneros están subordinados a un género superior (como sucede en hombre y en caballo, puesto que ambos son animales) nada impide que puedan tener las mismas diferencias [Cat. Ib 15 y sigs.; Top. VI 164b 10].

En los *Segundos Analíticos* [II 90b y sigs.] Aristóteles muestra cómo se puede llegar a una definición no ambigua del número 3. Puesto que para los griegos el uno no era un número (sino la fuente y la medida de todos los otros números), el tres puede definirse como el primer impar que es primo (es decir, no es la suma ni el producto de otros números). Esta definición guardaría total reciprocidad con la expresión /tres/. Pero es interesante reconstruir (figura 8) el proceso de división mediante el cual Aristóteles llega a esa definición:



Este tipo de división sugiere dos consecuencias interesantes: a) las propiedades registradas en cursiva no son exclusivas de una sola disyunción, sino que aparecen debajo de diversos nudos; b) determinada especie (por ejemplo, dos, tres, nueve) puede definirse mediante la conjunción de varias de las propiedades mencionadas. De hecho, esas propiedades son diferencias. De esta manera, Aristóteles muestra no sólo que muchas diferencias pueden ser atribuidas a una misma especie, sino también que el mismo par de diferencias divisivas puede aparecer debajo de distintos géneros. Además muestra que, una vez que determinada diferencia ha resultado útil para definir sin ambigüedad cierta especie, ya no es importante considerar todos los otros sujetos de los que es igualmente predicable. En otras palabras, una vez que una o varias diferencias han servido para definir el número tres, resulta secundario que también sirvan —aunque combinadas de otra manera— para definir el número dos. Para una especificación clara e inequívoca de este asunto, véase *Segundos Analíticos* [II, XIII 97a 16-25].

Ahora podemos tratar de avanzar un poco. Una vez que se ha dicho que, dados algunos géneros subordinados, nada impide que tengan las mismas diferencias, y puesto que el árbol de las sustancias está constituido totalmente por géneros subordinados todos ellos al género máximo, resulta difícil decir cuántas veces puede aparecer el mismo par de diferencias.

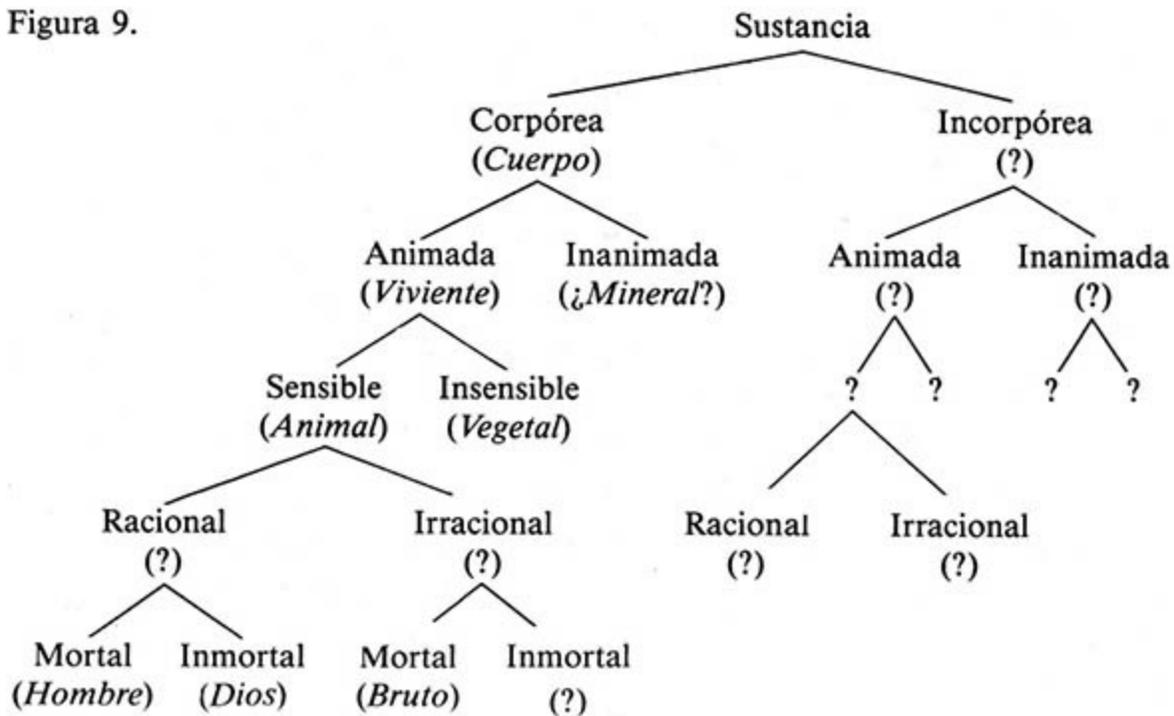
4.3. Un árbol sólo de diferencias.

Muchos comentaristas medievales de la *Isagoge* parecen confirmar esta sospecha. Boecio [Is. C.S.E.L.: 256.10-12 y 266.13-15] escribe que ‘mortal’ puede ser una diferencia de ‘animal racional’ y que la especie ‘caballo’ está constituida por las diferencias ‘irracional’ y ‘mortal’. Sugiere también que ‘inmortal’ puede ser una diferencia válida para los cuerpos celestes, que son inanimados e inmortales: «En tal caso la diferencia inmortal es compartida por especies que difieren entre sí no sólo por género próximo sino también por todos los géneros superiores hasta el género subordinado que ocupa el segundo puesto en la cima del árbol» [Stump 1978: 257].

La hipótesis de Boecio es, según, Stump, «sorprendente» y «desconcertante», pero en realidad parece del todo razonable. Tanto Aristóteles como Boecio sabían que la diferencia es más grande que su sujeto, es decir que tiene una extensión más amplia, lo cual es posible sólo porque los hombres no son los únicos seres mortales ni los dioses los únicos inmortales (y lo mismo vale para todas las diferencias concebibles). Si la diferencia ‘mortal/inmortal’ sólo apareciese debajo de un nudo, entonces ‘mortal’ y /hombre/ tendrían una relación de reciprocidad y, por tanto, no se trataría de una diferencia sino de un propio. Hay más seres mortales que hombres, precisamente porque este par de diferencias también aparece debajo de otros géneros. Por eso mismo, como sabía Aristóteles [Tópicos VI 144a 25], /hombre/ guarda relación de reciprocidad con toda la definición, pero no con los distintos componentes de ésta: no con el género (‘animal racional’), porque el género tiene una extensión mayor que la especie, y tampoco con la diferencia porque (aunque de distinta manera) también ésta tiene una extensión mayor que la especie. Hay más seres mortales que animales racionales. Pero ahora debemos abordar el problema del carácter ambiguo de la mayor extensión de la diferencia respecto de la especie que la constituye.

En su *Editio super Porphyrium* [157v 15], también Abelardo sugiere que determinada diferencia puede predicarse de más de una especie: «falsum est quod omnis differentia sequens ponit superiores, quia ubi sunt permixtae differentiae, fallit». Por tanto: *a*) el mismo par de diferencias abarca muchas especies, *b*) el mismo par de diferencias puede aparecer debajo de diversos géneros, *c*) diversos pares de diferencias que aparecen debajo de diversos géneros pueden expresarse (analógicamente) mediante los mismos nombres, *d*) no se determina a qué altura del árbol está situado el género común a los muchos géneros subordinados que contienen el mismo par de diferencias. Por tanto, podemos modificar el árbol de Porfirio conforme al modelo de la figura 9:

Figura 9.



Aquí se verifica una idea de Gil [1981, pág. 1027]: los géneros y las especies pueden utilizarse como parámetros extensionales (clases), pero sólo las diferencias determinan el régimen intensional. Es evidente, pues, que en un ‘buen’ árbol de componentes semánticos (régimen intensional) deben sobrevivir sólo las diferencias.

Este árbol presenta características interesantes:

- permite representar un universo posible en el que pueden preverse y situarse muchos géneros naturales aún desconocidos (por ejemplo, sustancias incorpóreas animadas pero irracionales);
- muestra que lo que solíamos considerar género y especie (representados aquí en letra cursiva y entre paréntesis) son simples nombres que etiquetan grupos de diferencias;
- el árbol no se rige por relaciones entre hipónimos e hiperónimos: en él no puede establecerse que, si algo es mortal, entonces es racional, o que si es irracional entonces es un cuerpo, etc.;
- como consecuencia de *c*) el árbol puede ser reorganizado constantemente conforme a diversas perspectivas jerárquicas entre las diferencias que lo constituyen.

Con respecto a la característica *a*), ya hemos visto lo que decía Boecio de los cuerpos celestes. Con respecto a la característica *b*), es evidente que este árbol está compuesto de puras diferencias. Géneros y especies sólo son *nombres* que damos a los nudos. Boecio, Abelardo y otros pensadores medievales estaban obsesionados por el problema de la *penuria nominum*, es decir, por el hecho de que no existían suficientes elementos léxicos para etiquetar los distintos nudos (de no ser por ello, se hubiera encontrado una expresión en lugar de ‘animal racional’ que, como se ve, es nombrado reiterando el nombre del género próximo y el de la diferencia específica). Supongamos que la queja de los medievales se haya debido a razones empíricas: el origen accidental de esa escasez se explicaría porque en su experiencia (como en la nuestra) jamás se habían encontrado animales racionales que no fueran hombres y (en forma de fuerzas naturales) dioses, cuya vinculación mediante un género común no era ciertamente intuitiva y por tanto no podía ser registrada por el lenguaje.

Pero en realidad no tiene por qué existir un nombre para el nudo superior que resulta de la conjunción del género ‘viviente’ con la diferencia ‘sensible’, y lo mismo podría decirse a propósito de todos los nudos superiores. De hecho, los nombres de los géneros son insuficientes porque son *inútiles*: un género no es más que una conjunción de diferencias.

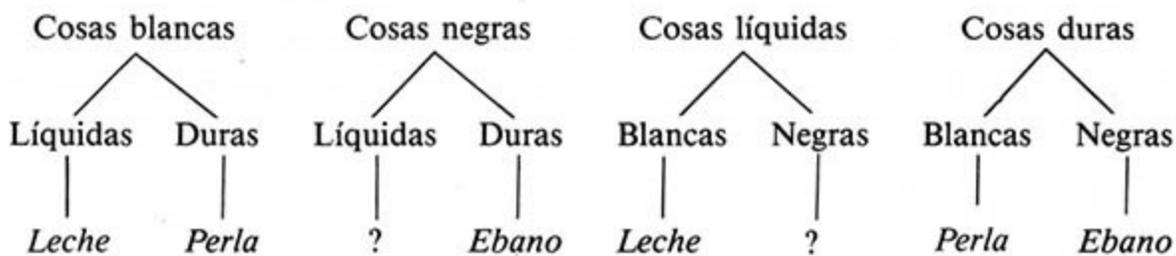
Aristóteles no había incluido la especie entre los predicables porque la especie es el resultado de la conjunción de un género y una diferencia; pero por la misma razón también hubiese tenido que eliminar de la lista al género, que es la mera conjunción entre una diferencia y otra diferencia, en conjunción a su vez con otra diferencia, y así sucesivamente hasta la cima del árbol —donde se encuentra la única entidad que quizá sea un género, la sustancia, pero su generalidad es tan amplia que podríamos leer el árbol al revés y decir que la sustancia no es más que la matriz vacía de un juego de diferencias. Géneros y especies son fantasmas verbales que encubren la verdadera naturaleza del árbol y del universo que éste representa: *un universo de puras diferencias*.

Con respecto a la característica c), como las diferencias inferiores no postulan necesariamente las del nudo superior, el árbol no puede ser finito: aunque se estreche hacia arriba, no existe criterio alguno que establezca hasta dónde puede ramificarse por los lados y hacia abajo.

Como veremos en 4.4, las diferencias, que proceden del exterior del árbol de las sustancias, son accidentes, y los accidentes son potencialmente infinitos. Añádase que, puesto que no son propiedades analíticas (conforme a la terminología actual), las diferencias han de ser propiedades sintéticas, y entonces el árbol —a tenor de lo analizado en los primeros párrafos de este ensayo— deja de ser un diccionario para transformarse en una enciclopedia, toda vez que está compuesto por elementos de conocimiento del mundo.

Por último, con respecto a la característica d), este árbol podrá ser reorganizado continuamente conforme a nuevas perspectivas jerárquicas. Si ‘mortal’ no sobreentiende ‘racional’, ¿qué impide, pues, que situemos a ‘racional’ debajo de ‘mortal’ y no a la inversa a diferencia de lo que sucede en el árbol clásico de la figura 4? Boecio lo había visto con toda claridad y, si interpretamos el pasaje VI.7 del *De divisione*, es evidente que, dadas algunas sustancias tales como la perla, la leche, el ébano, y algunos accidentes como blanco, duro y líquido, podemos construir árboles distintos, como en la figura 10:

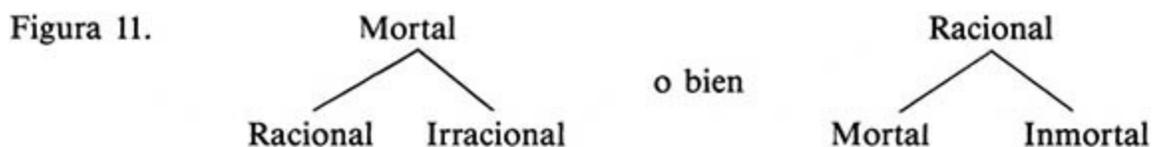
Figura 10.



Es cierto que en este pasaje Boecio sólo está hablando de los accidentes, pero en el mismo *De divisione* XII.37 aplica ese mismo principio a toda división de género: «generis unius fir multiplex divisio».

Lo mismo dice Abelardo en la *Editio super Porphyrium* [150 v. 12]: «pluraliter ideo dicit genera, quia animal dividitur per rationale animal et irrationale; et rationale per mortale et immortale

dividitur; et mortale per rationale et irrationale dividitur». Es decir, como se ve en la figura 11:



En un árbol compuesto sólo por diferencias éstas pueden ser reorganizadas continuamente *según la descripción conforme a la cual se considera determinado sujeto*. El árbol es una estructura *sensible a los contextos*, no un diccionario absoluto.

4.4. Las diferencias como accidentes y como signos.

Las diferencias son accidentes y los accidentes son infinitos, o al menos indefinidos en número.

Las diferencias son cualidades (y no es casual que, si los géneros y especies —ilusiones de sustancias— se expresan mediante nombres comunes, las diferencias, en cambio, se expresen mediante adjetivos). Las diferencias proceden de un árbol que no es el de las sustancias y su número no se conoce *a priori* [Mat. VIII 2.6.104b 2 - 1043a]. Es cierto que Aristóteles dice esto de las diferencias no esenciales, pero a estas alturas ¿quién puede decir qué diferencias son esenciales y cuáles no? Aristóteles juega con unos pocos ejemplos (racional, mortal), pero cuando habla de especies distintas del hombre, tales como bestias u objetos artificiales, su análisis se vuelve mucho más impreciso, las diferencias se multiplican... Desde el punto de vista teórico, podemos formular la hipótesis de que no hubiese podido construir un árbol de Porfirio finito; pero también desde el punto de vista práctico (o sea sobre la base de la evidencia filológica) cuando leemos *De partibus animalium* vemos que *de hecho* renuncia a construir un árbol único y reorganiza árboles complementarios según las propiedades cuya causa y naturaleza esencial desea explicar [cf. Eco 1981a y Balme 1975]. Desde el punto de vista retórico, la noción de diferencia es oximoron. Diferencia específica significa accidente esencial. Pero este oximoron oculta (o revela) una contradicción ontológica mucho más grave.

Quien comprendió el problema cabalmente (aunque, como siempre, lo mencione con mucha prudencia) fue Tomás. En el *De ente et essentia* se dice que la diferencia específica corresponde a la forma sustancial (otro oximoron ontológico, si cabe la expresión, porque lo más sustancial que pueda imaginarse se identifica con uno o más accidentes). Pero el pensamiento de Tomás excluye cualquier equívoco: la diferencia corresponde a la forma y el género a la materia, y así como forma y materia constituyen la sustancia, del mismo modo género y diferencia constituyen la especie. Se trata de un razonamiento evidentemente analógico, pero el recurso a la analogía no excluye el hecho de que lo que define la forma sustancial es la diferencia como accidente.

Para justificar una conclusión tan sorprendente, Tomás inventa —con la genialidad que le es habitual— una solución muy brillante: «in rebus sensibilibus etsi ipsae differentiae essentialis nobis ignotae sunt: unde significatur per differentiae accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponit differentia hominis» [De ente VI]. Es decir: existen

diferencias esenciales; no sabemos en qué consisten; las que conocemos como diferencias específicas no son las diferencias esenciales mismas, pero son, por decirlo así, signos, síntomas, indicios de ellas; son manifestaciones superficiales de algo distinto, incognoscible para nosotros. Inferimos la presencia de diferencias esenciales mediante un proceso semiótico que parte de los accidentes cognoscibles.

El Aquinate dice muchas veces que el efecto es signo de la causa (gran parte de su teoría de la analogía se basa en ese supuesto de origen estoico: los efectos son signos *indicativos*). Esa idea reaparece por ejemplo en *S. Th.* 1.29 2 a 3, o en *S. Th.* 1.77 1 a 7: una diferencia como ‘racional’ no es la verdadera diferencia específica que constituye la forma sustancial. La *ratio* como *potentia animae* se manifiesta como *verbo et facto*, a través de acciones exteriores, comportamientos psicológicos y físicos (¡y las acciones son accidentes, no sustancias!). Decimos que los hombres son racionales porque manifiestan su potencia racional mediante actos de conocimiento, ya sea cuando llevan a cabo esas acciones mediante un discurso interno (y se supone que esta actividad de pensamiento en aprehendida por introspección) o bien cuando la manifiestan mediante el discurso externo, es decir, mediante el lenguaje [*S. Th.* 1.79 8 co]. En un texto decisivo de la *Contra Gentiles* [III. 46], Tomás dice que el ser humano no sabe lo que es (*quid est*) pero conoce que es así (*quod est*) en la medida en que se percibe como agente de una actividad racional. Sabemos en qué consisten realmente nuestras potencias espirituales «ex ipsorum actuum qualitate».

Así pues, también ‘racional’ es un accidente, al igual que todas las diferencias en las que se pulveriza el árbol de Porfirio.

Tomás comprende que las diferencias son accidentes, pero de ese descubrimiento no saca todas las conclusiones inevitables sobre la posible naturaleza del árbol de las sustancias: no puede permitirse (no puede hacerlo por razones ‘políticas’ e incluso quizá ‘psicológicas’) poner en tela de juicio al árbol como instrumento lógico para obtener definiciones (hubiera podido hacerlo sin riesgo alguno) porque todo el Medievo está firmemente convencido (si bien de manera inconsciente) de que el árbol imita la estructura de la realidad, y esta idea neoplatónica también incide en los aristotélicos más rigurosos.

Pero nosotros podemos decir con toda franqueza que el árbol de los géneros y las especies, comoquiera que esté construido, estalla en una polvareda de diferencias, en un infinito torbellino de accidentes, en una red no jerarquizable de *qualia*. El diccionario (porque actualmente el árbol nos interesa como tal, y podemos observar con indiferencia la ‘fisión’ del universo neoplatónico) se disuelve necesariamente, por motivos internos, en una galaxia potencialmente desordenada e ilimitada de elementos de conocimiento del mundo. Así pues, se transforma en una enciclopedia, porque de hecho era una enciclopedia que no se reconocía como tal, o sea, un artificio inventado para ocultar el carácter ineludible de la enciclopedia.

Entonces debemos concluir que el árbol de definiciones ya no puede garantizar su finitud. Sus primitivos, géneros y especies, sólo son nombres que a su vez deben interpretarse como ‘paquetes’ de diferencias.

La primera y más ilustre formulación del ideal del diccionario revela (creemos que para siempre) su imposibilidad, y nos dice que el diccionario es una enciclopedia enmascarada.

Surge así una última conclusión, que los medievales no podían aceptar y que sólo se sacará en

épocas más recientes: lo que constituye la verdadera diferencia no es ni tal ni cual accidente sino el modo en que los agrupamos al reorganizar el árbol. En otras palabras: la ‘verdadera’ diferencia no es el accidente en sí (ya sea ‘racional’, ‘mortal’ u otro), sino la oposición en que uno de esos accidentes se sitúa con respecto a su contrario, según la forma en que se organice el árbol. Pero esta observación conduce a un segundo nivel del pensamiento de la diferencia, que aquí (para no forzar demasiado nuestros textos) conviene no seguir explorando. En otro momento será inevitable analizar en qué medida el concepto actual de diferencia procede de la crisis del antiguo [cf. Bateson 1972, Deleuze 1968, 1969].

5. Las semánticas en forma de enciclopedia.

5.1. El principio de interpretancia.

Si las semánticas en forma de diccionario son inconsistentes, sólo queda abordar las semánticas en forma de enciclopedia. Pero antes tendremos que resolver el problema sobre la naturaleza de las figuras del contenido que Hjelmslev dejó sin resolver.

A este respecto, la indicación más prometedora procede de Peirce. Todo signo (o *representamen*) expresa inmediatamente un Objeto Inmediato (que podría definirse como su contenido) pero a los efectos de explicar un Objeto Dinámico. El Objeto Inmediato es la manera en que el Objeto Dinámico es dado por el signo (véase la definición fregeana del sentido). El Objeto Dinámico, que estimula la producción del signo, es la Cosa-en-sí: en Peirce reaparece naturalmente el mismo problema que en Hjelmslev se planteaba a propósito del continuum. ¿El Objeto Dinámico determina los modos de organización del Objeto Inmediato? Ya que Peirce creía en la constancia de las leyes generales de la naturaleza, es evidente que el Objeto Inmediato explica un sentido ya implícito en el Objeto Dinámico. El significado semiótico está ligado al significado cognoscitivo.

Sin embargo, lo que queremos saber es qué relación existe entre el Objeto Inmediato y el significado. Ahora bien, para establecer el significado de un signo, es decir, para representarse de alguna manera su Objeto Inmediato, es preciso traducirlo mediante un Interpretante, porque el Interpretante «como se revela en la comprensión correcta del Signo mismo... se llama normalmente *significado* del signo» [Peirce 1906, *C.P.* 4536] y «parece natural usar el término significado para denotar al interpretante entendido de un símbolo» [1903a, *C.P.* 5175], mientras que en otra parte el Objeto Inmediato completo es identificado con el significado [1902, *C.P.* 2293]. Si significado e interpretante coinciden «el significado de un signo es el signo en que debe traducirse» [1893, *C.P.* 4132] y es, «en su acepción primaria, la traducción de un signo en otro sistema de signos» [*ibíd.*, *C.P.* 4127].

Esta traducción de un signo (expresión) en otra expresión es precisamente el *proceso de interpretación*. «Un signo, o *representamen*, es algo que para alguien está en lugar de algo en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, es decir, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o quizá un signo más desarrollado. Ese signo que crea es, para mí, el *interpretante* del primer signo» [1897, *C.P.* 2228].

En el proceso de *semiosis ilimitada* que describe y funda Peirce, no se puede establecer el significado de una expresión —es decir, interpretar esa expresión— sin *traducirla* a otros signos (pertenezcan o no al mismo sistema semiótico) y de manera tal que el interpretante no sólo explique al interpretado en algún aspecto, sino que también permita conocer algo más acerca del interpretado.

En una semántica estructurada en forma de enciclopedia, el interpretante visual de la palabra /gato/ es la imagen de un gato (que sin duda permite conocer algunas propiedades de ese animal que no estaban en la mente del que pronunciaba la palabra); otro interpretante es la definición, que conecta la entidad en cuestión con la cadena de las entidades de extensión más amplia pero de comprensión más reducida; otro más es la inferencia ‘Si gato entonces animal que maúlla cuando le pisan la cola’, que caracteriza el significado de gato con respecto a sus distintas, y más o menos remotas, consecuencias ilativas. La cadena de los interpretantes es infinita, o al menos indefinida.

Como ya se ha dicho [cf. Eco 1975, § 2.7.3], la fecundidad de la noción de interpretante no deriva sólo del hecho de que describe la única manera en que los seres humanos establecen, acuerdan y reconocen los significados de los signos que utilizan. Esa noción es fecunda porque muestra de qué manera los procesos semióticos —por vía de continuos desplazamientos que refieren un signo a otros signos o a otras cadenas de signos— circunscriben asintóticamente los significados (o los contenidos, en una palabra las ‘unidades’ que la cultura ha determinado en el curso de su proceso de asignación de pertinencia al contenido), sin llegar nunca a ‘tocarlos’ directamente, pero volviéndolos de hecho accesibles mediante otras *unidades culturales*. Esta continua circularidad es la condición normal de los sistemas de significación y se lleva a la práctica en los procesos de comunicación.

Por otra parte, a diferencia de las propiedades universales determinadas de modo metalingüístico, los interpretantes —o sea, las relaciones de interpretación— son datos *objetivos*, y en un doble sentido: no dependen necesariamente de las representaciones mentales (inalcanzables) de los sujetos, y son verificables en forma colectiva. En efecto, una relación de interpretación está *registrada* en el tesoro de la intertextualidad (noción que se identifica con la de enciclopedia). Que un gato sea no sólo un felino doméstico, sino también el animal que las clasificaciones zoológicas definen como *felis catus*, el animal adorado por los egipcios, el animal que aparece en la *Olympia* de Manet, el animal comido con fruición en el París sitiado por los prusianos, el animal cantado por Baudelaire, el animal que Collodi compara en astucia y maldad con el zorro, el animal que en cierta fábula está al servicio del marqués de Carabás, un perezoso amante de la casa que no muere de inanición sobre la tumba de su amo, el animal preferido de las brujas, etc., etc., son todas *interpretaciones* de la expresión /gato/. Todas están registradas, situadas intersubjetivamente en algún texto de esa inmensa biblioteca ideal cuyo modelo teórico es la enciclopedia. Cada una de esas interpretaciones define en algún aspecto qué es un gato, y, además, permite conocer siempre algo más acerca del gato. Cada una de esas interpretaciones vale y es actualizable en determinado contexto, pero la enciclopedia debería proporcionar en principio instrucciones para interpretar del modo más fructífero la expresión /gato/ en numerosos contextos posibles.

Naturalmente, en una semántica con interpretantes, toda interpretación está a su vez sujeta a interpretación. Decir de un gato que es un felino implica que a su vez felino debe ser interpretado. Decir de un gato que era el animal preferido de las brujas exige una interpretación tanto de /bruja/

como de /preferir/. En una semántica con interpretantes no hay entidades metalingüísticas ni universales semánticos. Toda expresión puede estar sujeta a una interpretación y ser un instrumento para interpretar otra expresión [cf. el modelo Q en Eco 1975, § 2.12].

5.2. Estructura de la enciclopedia.

La enciclopedia es un postulado semiótico. No en el sentido de que no sea una realidad semiótica, sino que es el conjunto registrado de todas las interpretaciones, concebible objetivamente como la biblioteca de las bibliotecas, donde una biblioteca es también un archivo de toda la información no verbal registrada, desde las pinturas rupestres hasta las cinetecas. Pero debe seguir siendo un postulado porque de hecho no es describible en su totalidad. Las razones de que no sea describible son las siguientes: la serie de las interpretaciones es indefinida y materialmente clasificable; la enciclopedia como totalidad de las interpretaciones incluye también interpretaciones contradictorias; la actividad textual que se elabora sobre la base de la enciclopedia, actuando sobre sus contradicciones e introduciendo continuamente nuevas resegmentaciones del continuum —también sobre la base de experiencias progresivas—, transforma, con el tiempo, la enciclopedia, de manera que una interpretación global e ideal de la misma, si acaso fuera posible, resultaría infiel en el momento mismo de terminarla; por último, la enciclopedia, como sistema objetivo de sus interpretaciones, es ‘poseída’ de diferentes maneras por sus distintos usuarios.

Cuando Peirce decía que el significado de una proposición abarca todas las deducciones obviamente necesarias que se derivan de ella [1903a, *C.P.* 5165] quería decir que cada unidad semántica implica todos los enunciados en que puede insertarse, y éstos todas las inferencias que permiten realizar aplicando las reglas registradas en la enciclopedia. Pero, aunque una proposición p , desde el punto de vista ideal de la enciclopedia, implique todas las proposiciones que pueden deducirse de ella, eso no supone que —si de p puede deducirse q , y de q puede deducirse k — un individuo que conozca p conozca también automáticamente k . Cuando Basil Bernstein hablaba de códigos elaborados y códigos restringidos, se estaba refiriendo a las modalidades de posesión cultural de los datos enciclopédicos: por cada usuario a que sabe que un gato es un felino, siempre hay un usuario b que no lo sabe, pero en cambio sabe algo que a no sabe; es decir que, debidamente guisados, los gatos saben a liebre.

Por tanto, aun cuando desde el punto de vista de una semiótica general pueda postularse la enciclopedia como competencia global, desde el punto de vista sociosemiótico es interesante determinar los diversos grados de posesión de la enciclopedia, o sea, las enciclopedias parciales (de grupo, de secta, de clase, étnicas, etc.).

Análogamente, todo intérprete que deba interpretar un texto no está obligado a conocer la enciclopedia completa sino sólo el fragmento de enciclopedia necesario para la comprensión de dicho texto. Una semiótica textual también estudia las reglas que el intérprete, sobre la base de ‘señales’ contenidas en el texto (e incluso sobre la base de un conocimiento previo), usa para decidir cuál es el formato de la competencia enciclopédica que se necesita para abordar ese texto. Así se establece también una distinción entre *interpretación* de un texto y *uso* indiscriminado del mismo. No

se puede adoptar la decisión de usar a Homero como descripción de la estructura del átomo, porque sin duda la noción moderna de átomo es ajena a la enciclopedia homérica: cualquier lectura homérica en esa dirección resultaría libremente alegórica (o simbólica: cf. el capítulo sobre el Símbolo) y podría ser puesta en tela de juicio. En cambio, si alguna ‘señal’ textual lo autorizase, las teorías atómicas de Niels Bohr podrían interpretarse como una alegoría de la guerra de Troya, porque una serie de nociones sobre la guerra de Troya formaban parte de la enciclopedia objetiva de la época en que escribía Bohr. Desde luego, la tarea de la semiótica textual consiste en establecer qué señales autorizan a creer que Bohr se estaba refiriendo a ese fragmento de competencia enciclopédica. Si faltaran esas señales, una interpretación como ésta no debería considerarse interpretación sino más bien *uso* (místico, alegórico, simbólico) del texto de Bohr [cf. Eco 1979, § 3.4].

Así pues, la enciclopedia es una *hipótesis regulativa* sobre cuya base —en la interpretación de un texto (ya se trate de una conversación en una esquina o de la Biblia)— el destinatario decide construir un *fragmento* de enciclopedia concreta que le permita asignar al texto o al emisor una serie de competencias semánticas.

Más adelante veremos cuáles son los procedimientos para elaborar esas construcciones parciales (siempre hipotéticas tanto por su estructura como por su adecuación al texto dado). Está claro, de todas formas, que toda interpretación siempre es una apuesta, porque apuesta es la configuración del fragmento de enciclopedia que exige la interpretación. Naturalmente, esas apuestas varían, en ‘fuerza conjetural’, según los casos: si tengo que interpretar el enunciado /El tren para Roma parte del andén número seis/, emitido por los altavoces de la estación central, puedo determinar razonablemente, en una situación S_j , el fragmento de enciclopedia adecuado, sin riesgo de que el emisor se esté refiriendo a otra enciclopedia. En cambio, cuando debo interpretar la frase de Heráclito /El señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica/, surgen muchos interrogantes sobre el fragmento de enciclopedia que tengo que localizar, porque no sabemos con exactitud de qué manera entendía Heráclito los verbos λέγειν y σημαίνεν.

Sentadas estas premisas, la enciclopedia como hipótesis regulativa no adopta en modo alguno la forma de un árbol (aunque para determinar fragmentos parciales de ella podamos recurrir a estructuras con forma de árbol, como modos de descripción provisionales). En su discurso de introducción a la *Encyclopédie*, d’Alembert señalaba con toda claridad que toda estructura con forma de árbol es el modo provisional en que se ordenan y seleccionan los puntos de un ‘mapa’ que admiten otros tipos de relaciones: el sistema general de las ciencias es una especie de laberinto, de camino tortuoso, capaz de destruir cualquier árbol enciclopédico que pretenda representarlo. El sistema de las ciencias se compone de distintas ramas, «muchas de las cuales convergen hacia un mismo centro; y puesto que, partiendo de éste, no es posible penetrar, al mismo tiempo, en todos los caminos, la elección depende de la naturaleza de los distintos espíritus» [1751]. El filósofo es quien sabe observar ese laberinto y descubrir las conexiones ocultas, los ramales provisionales, las dependencias recíprocas que constituyen ese reticulado como una suerte de mapamundi. Por eso, los artículos de la *Encyclopédie* sólo pueden ser mapas particulares que proporcionan una imagen reducida del mapamundi global: «los objetos están más o menos cerca unos de otros y presentan diferentes aspectos, según la perspectiva que ha escogido el geógrafo» y «por tanto, podemos

imaginar tantos sistemas distintos del conocimiento humano como mapamundis podamos construir conforme a las diferentes proyecciones... A menudo, un objeto que se ha incluido en determinada clase en virtud de una o varias de sus propiedades, pertenece a otra clase debido a otras propiedades, y hubiera podido incluirse perfectamente en ella. Por consiguiente, la partición general siempre tiene que resultar hasta cierto punto arbitraria» [ibíd.].

Así pues, el modelo de la enciclopedia semiótica no es el árbol, sino el *rizoma* [Deleuze y Guattari 1976]: todo punto del rizoma puede ser conectado, y debe serlo, con cualquier otro punto, y de hecho en el rizoma no hay puntos o posiciones sino sólo líneas de conexión; un rizoma puede ser roto en cualquier parte y luego continuar siguiendo su línea; el rizoma es desarmable, reversible; una red de árboles abiertos en todas direcciones puede constituir un rizoma, lo que equivale a decir que todo rizoma puede recortarse para obtener una serie indefinida de árboles parciales; el rizoma carece de centro. La idea de una enciclopedia en forma de rizoma se deriva directamente de la inconsistencia del árbol de Porfirio.

5.3. Representaciones enciclopédicas ‘locales’.

Los ensayos de representación del contenido que encontramos en la semántica intensional contemporánea son en forma de diccionario o en forma de enciclopedia. Los del tipo diccionario no nos interesan porque ya hemos demostrado tanto su inconsistencia lógica como su perfecta inutilidad desde el punto de vista de la explicación de los procesos comunicativos.

En virtud de lo anterior, debemos reconocer no obstante que no existen modelos de competencia enciclopédica global, ni podrían existir. Por tanto, existen sólo dos tipos de investigaciones semánticas que parecen integrables desde una perspectiva enciclopédica:

- a) las que, aunque carezcan de exigencias sistemáticas, ponen de manifiesto el carácter arbitrario de las oposiciones semánticas y la imposibilidad de reducirlas a modelos de diccionario;
- b) las que permiten entrever modalidades de una representación enciclopédica parcial, o sea no global sino ‘local’ [cf. Petitot 1979].

Cuando estudiosos de semántica como Lyons [1977] y Leech [1974] hablan de la variedad de la lógica oposicional, están indicándonos que ningún árbol porfiriano podrá ordenar jamás de modo unívoco esos *campos, ejes o subsistemas* semánticos parciales que expresan relaciones de sentido. De hecho, los siguientes pares de oposiciones presentan estructuras lógicas distintas:

- I. *bien* versus *mal* es una oposición por antonimia ‘tajante’ (uno excluye al otro);
- II. *marido* versus *mujer* es una oposición por complementariedad (se es el marido de la persona que es la mujer de uno);
- III. *vender* versus *comprar* es una oposición de reciprocidad (si *x* vende *yak*, entonces *k* compra y a *x*);

- IV. *encima* versus *debajo* o *más grande* versus *más pequeño* son oposiciones relativas que de hecho producen escalas proporcionales (oposición no binaria);
- V. *lunes* versus *martes* versus *miércoles* etc. representa un continuum graduado (oposición no binaria);
- VI. *centímetro* versus *metro* versus *quilómetro* son otros continuos graduados, pero en forma *jerárquica*;
- VII. *Sur* versus *Norte* son opuestos en forma *antípoda*, mientras que *Norte* versus *Oeste* lo son en forma *ortogonal*, pero el sistema de relaciones entraña diagramaciones espaciales;
- VIII. *llegar* versus *partir* parecen oposiciones de reciprocidad, pero entrañan direcciones espaciales y sugieren que en la representación del contenido del verbo deben incluirse propiedades no verbalizables, expresables sólo mediante vectores [cf. Eco 1975, § 3.6.5].

La lista es incompleta, y de todas maneras estas oposiciones varían según el punto de vista contextual. ¿Podemos decir, fuera de contexto, que «hombre» se opone más a «mujer» que a «niño»? ¿Cuáles son las verdaderas implicaciones de estas oposiciones o relaciones de sentido? /El lunes había rosas rojas en la mesa/ implica casi ‘necesariamente’ que esas flores *no* eran tulipanes y *no* eran amarillas, pero *no* implica que no estuviesen allí también el domingo, ni que no hubiese rosas rojas sobre el baúl (si bien en determinada situación de enunciación la expresión podría querer decir precisamente que el domingo esas flores no estaban allí). Dar puñetazos se opone de alguna manera a dar bofetadas, pero decir que hemos dado un puñetazo a alguien ¿significa realmente que *no* le he dado *también* una bofetada? /Una fuerte debilidad/ es un oxímoron que reúne los dos miembros de una oposición por antonimia, pero si establezco una escala de estados de debilidad y designo esos estados en términos de mayor o menor fuerza, la expresión se vuelve perfectamente literal.

Por último, se han estudiado ampliamente los conceptos borrosos (*fuzzy concepts*) y se ha mostrado que en el uso corriente del lenguaje nunca atribuimos con igual ‘fuerza’ una misma propiedad a entidades de contenido distintas. Decimos que una gallina es un ave y que un águila es un ave, pero si nos interrogan al respecto tenderemos a decir que, de alguna manera, el águila es más ave que la gallina y la cobra más reptil que la lagartija. Precisamente, nuestra capacidad de reorganizar en todo momento y en función del contexto las unidades de contenido es lo que permite que se constituya el reticulado enciclopédico.

Como ya se ha sugerido, una de las dificultades con que suelen tropezar las semánticas en forma de diccionario es la prueba de la negación. ¿Qué niega (o sea, qué información elimina) la aserción / éste no es un hombre/?

Katz [1977, pág. 14] propone un criterio para una competencia de diccionario ideal: «un hablante ideal de una lengua recibe una carta anónima que sólo contiene una oración en esa lengua, sin la menor indicación sobre el motivo, las circunstancias de la transmisión o cualquier otro factor que permita entender la oración sobre la base de su contexto de enunciación...». Ese criterio trazaría una neta línea divisoria entre competencia de diccionario y competencia enciclopédica. Un diccionario contendría sólo la información que un hablante/oyente ideal tendría a su disposición en el caso de la carta anónima.

Desde luego, si la carta dijese /en esa casa hay un hombre/, el destinatario —suponiendo que usara un diccionario de tipo porfiriano— comprendería que en determinada construcción de ladrillos hay un animal racional mortal, o un ser humano macho adulto. Pero ¿qué sucedería si la carta rezase /en esa casa no hay, como creía usted, un hombre/? ¿Qué debería esperar entonces el destinatario? ¿Una mujer, un fantasma, un cocodrilo, una estatua de bronce?

Pero veamos un ejemplo más verosímil. Es medianoche y en una casita de la periferia, mientras mira por la ventana, una mujer dice preocupada al marido: /hay un hombre en el jardín.../. El marido va a ver y luego dice: /no querida, no es un hombre.../. ¿Qué estaría haciendo en tal caso el marido con sus palabras? ¿Tranquilizando a su mujer o asustándola aún más? ¿Qué es ese no-hombre? ¿Un niño, un perro, un extraterrestre, la sombra de un pino, el inmenso osito de peluche que dejó allí su hijo de diez años?

Advirtamos que aquí hay dos posibilidades. Si el marido quiere provocar un temor vago (si es propenso a la crueldad mental), entonces puede limitarse a su negación incompleta y obtener perlocutivamente el efecto deseado. En tal caso estamos fuera de la lengua y se trata de una estrategia semiótica más compleja que la estrategia lingüística, una estrategia que introduce el silencio, la figura retórica de la reticencia, y probablemente elementos paralingüísticos que, por el momento, no podemos tomar en cuenta. El marido aprovecha una debilidad de la lengua para montarse un juego distinto. Pero aquí nos interesa el caso en que el marido desee, en realidad, decir algo interpretable lingüísticamente, proporcionar a la mujer una información sobre un estado del mundo (incluso suponiendo que mienta, para tranquilizarla o para inquietarla más aún; no nos interesa lo que haya realmente en el jardín, sino cómo el marido habla de ello). En este segundo caso no podemos permitirle que se limite a su negación incompleta, y debemos decir sencillamente que no sabe usar las posibilidades que la lengua, en su contradictoria flexibilidad, pone a su alcance.

El marido tendrá que decir (si quiere tranquilizar) que no se trata de un hombre sino de un niño, de un perro, del osito de peluche, de la sombra de un árbol, o (si quiere meter más miedo) que se trata de un extraterrestre con forma de pólipo.

Para ello se vale de un código. Sólo debe construir la parte de código que necesita en ese caso, como si formulase (sobre el fondo de su discurso) el mismo árbol porfiriano parcial y *ad hoc* que supone (conjeturalmente) que ha regido el discurso de su mujer.

Conjetura cuál puede ser la representación semántica de /hombre/ que mejor se adapta al contexto discursivo y a la situación de enunciación. Dada la frase de la mujer, el momento (y probablemente el tono con que fue dicha), puede estimar razonablemente que el contenido de /hombre/ es reducible a un sistema particular de marcas estereotípicas, y que, precisamente, hay que amplificar esas marcas mientras todas las restantes deben ser *anestesiadas* [cf. Eco 1979, 5.1].

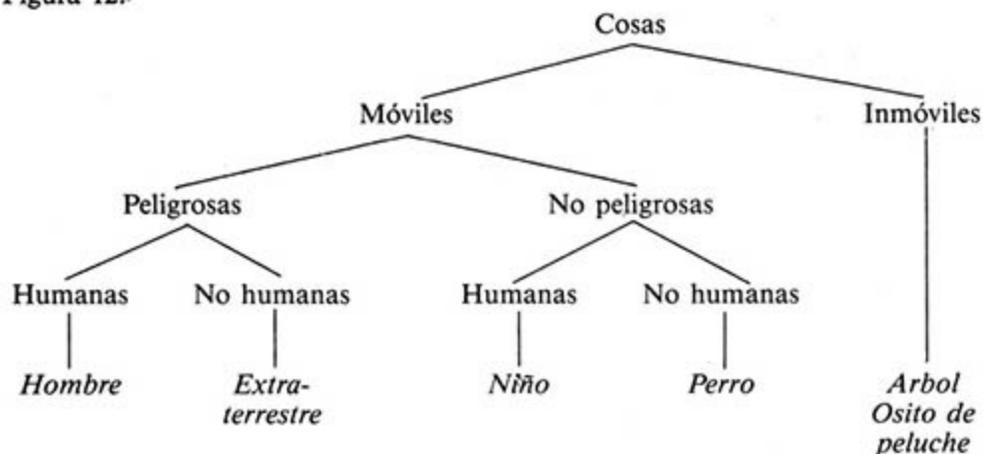
A la mujer no le interesan la mortalidad ni la racionalidad del hombre, salvo en el sentido en que racional significa capaz de tener intenciones, e intenciones agresivas, o la habilidad para usar armas y cometer efracciones. Le interesa que un hombre sea un macho adulto en la medida en que estas marcas connotan fuerza. Le interesa que un hombre sea bípedo, pero sólo en el sentido de que el ser bípedo entraña movilidad y, por ende, capacidad de aproximarse a la casa. Por último, entran en juego diversos guiones o *frames*: ante todo el guión muy bien codificado conforme al cual un hombre que merodea solo por la noche alrededor de una casa ajena puede tener intenciones aviesas y

constituir un peligro.

Si el marido estima que la mujer habla basándose en estas representaciones estereotípicas, deberá (para tranquilizarla) eliminar explícitamente las marcas de fuerza, de malevolencia programada, de capacidad de cometer efracciones (y dirá que no es un hombre sino un perro) o de fuerza, malevolencia y capacidad para manejar armas, sin eliminar la masculinidad y la movilidad (no es un hombre sino un niño; a todo esto habrá introducido el guión ‘niño extraviado en medio de la noche’), o de fuerza, intencionalidad, movilidad (no es un hombre sino la sombra de un árbol, o el osito de peluche), y será muy decisivo, quizá fundamental, que ‘la cosa’ no pueda moverse, independientemente de que sea bípeda o cuadrúpeda.

Efectivamente, el marido puede conjeturar como tesoro activo de competencia común un árbol *ad hoc* muy simplificado, como el de la figura 12:

Figura 12.



Sólo así podrá saber (y sabrá también su mujer) que, no sólo negando el hombre, sino también afirmando el perro, el árbol, el juguete o el niño, eliminará todas o algunas de las marcas que su mujer había incluido en su alarmada aserción.

Pero si el marido no actúa con esta fuerza conjetural, la lengua que utiliza, por sí sola, resulta debilitada por su misma complejidad, esa complejidad que un diccionario —con el espejismo de su propia fuerza— sería incapaz de explicar.

La enciclopedia es la hipótesis regulativa que permite al marido fijar (conjeturalmente) la parte de diccionario que necesita. Lo que demuestra la ‘bondad’ de la hipótesis es el hecho de que, por regla general, una interacción conversacional como la que hemos imaginado acaba bien (más aún: también funciona en el caso de un fracaso planificado, de una implicación malévola, porque la enciclopedia conjeturada refleja *una* de las formas que puede adoptar nuestra competencia lingüística).

Sabemos que la enciclopedia, como sistema global, existe de alguna manera, porque si no seríamos incapaces de organizar correctamente sus representaciones locales. Son los logros locales los que nos permiten inferir pálida, débilmente, la eventual estructura de ese sistema global.

5.4. Algunos ejemplos de representaciones enciclopédicas.

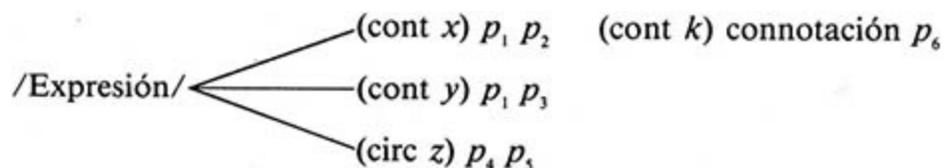
Así las cosas, algunos lexicólogos deciden usar libremente un paquete de propiedades *ad hoc* — nombradas lingüísticamente y supuestas intuitivamente— con objeto de explicar determinado subsistema semántico. Por ejemplo, Pottier [1965] organiza de la siguiente manera un grupo de muebles:

	<i>Mullido</i>	<i>Para una persona</i>	<i>Con brazos</i>	<i>Con respaldo</i>	<i>Con cuatro patas</i>
Silla	—	+	—	+	+
Sillón	+	+	+	+	+
Sofá	+	—	+	+	+
Taburete	—	+	—	—	—
Puf	+	+	—	—	—

Sin embargo, esto parece sólo un artificio para producir descripciones de vocabulario. Más conscientes del carácter inferencial de la representación semántica son las representaciones por casos, como las de Fillmore [1968], que pueden reducirse a las distintas estructuras actanciales [cf. Greimas 1966], donde para determinada acción se registran el Agente, el Contraagente, el Objeto, el Instrumento y la Finalidad. De este tipo son también las representaciones propuestas por Bierwisch [1970; 1971]. Veamos la siguiente representación de /matar/: X_s CAUSA (X_d SE TRANSFORMA EN (— VIVO X_d) + (ANIMADO X_d), donde si el verbo hubiese sido /to assassinate/ (en inglés) habría tenido que especificarse que X_d era un personaje político. Este tipo de representaciones tiene la limitación de que las expresiones en mayúsculas se adoptan como primitivos y por tanto no admiten un análisis ulterior.

Al fin y al cabo, estos tipos de representación vuelven a plantear la propuesta de Peirce de una ‘lógica de los relativos’, quien ya indicaba que el significado de un término debía representarse mediante referencias a otros términos que le asignarían necesariamente un contexto. Se trata de representar, por ejemplo, una acción como un predicado con varios argumentos. Así, /vender/ será: $V(x, y, z)$, para expresar la regla conforme a la cual *si* hay venta *entonces* habrá un x que vende y a z .

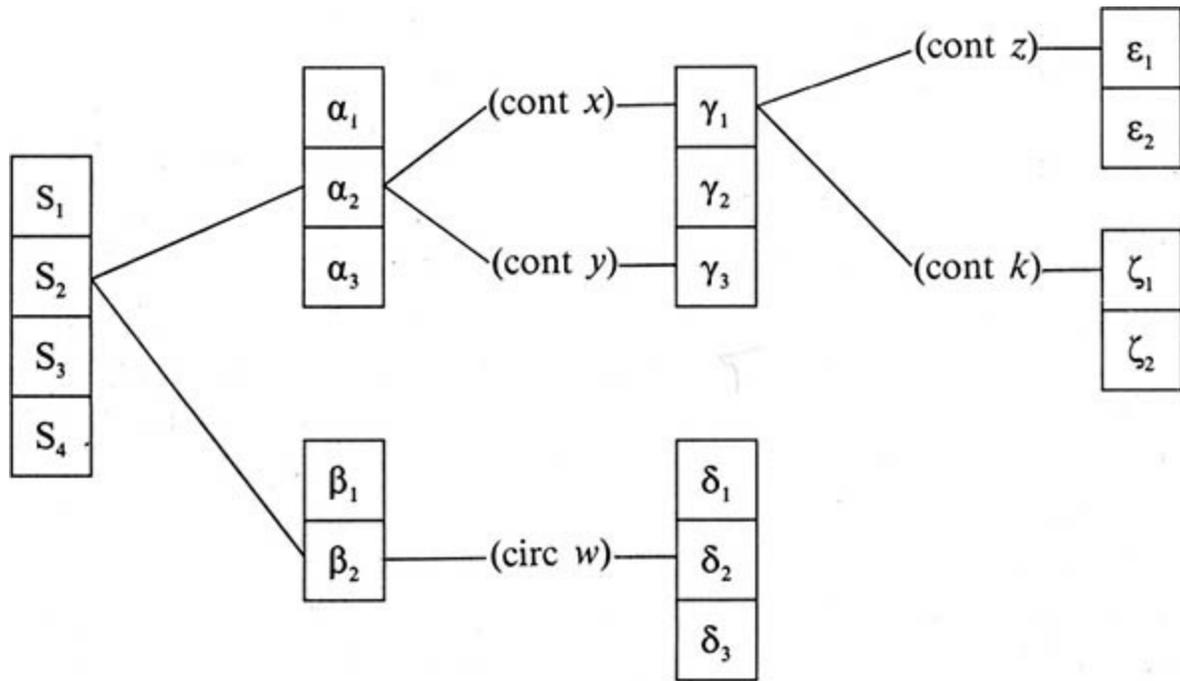
En esta perspectiva también se incluye mi propuesta [cf. Eco 1975, § 2.11] acerca de un modelo semántico que tome en cuenta las distintas selecciones contextuales (entre elementos de un mismo sistema semiótico) y circunstanciales (entre elementos de sistemas diferentes):



donde p_1, \dots, p_n son diferentes propiedades que se asignan a una expresión conforme a los contextos y a las circunstancias. Un modelo de este tipo presupone que 1) las propiedades no sean primitivos semánticos sino interpretantes, es decir otras expresiones que a su vez pueden estar sujetas a una representación ulterior; 2) los contextos y las circunstancias registrados no sean infinitos sino que sean los que *estadísticamente* —conforme a una hipótesis de competencia media (o por referencia a la competencia que requiere determinado co-texto)— se consideren pertenecientes a la competencia

enciclopédica del emisor o del destinatario. Por ejemplo, para una expresión como /gato/ puede preverse que la competencia media tome en cuenta el contexto zoológico, el contexto ‘utensilio elevador’ y el contexto ‘utensilio de carpintero’: en cada uno de esos contextos /gato/ significa algo distinto. La representación no puede tomar en cuenta contextos idiosincrásicos (por ejemplo, que un agente secreto haya decidido atribuir a /gato/ el sentido de ‘agente enemigo’).

Este modelo, perfeccionado ulteriormente, toma en cuenta las diferencias entre *denotaciones* y *connotaciones*. Por ejemplo, en un contexto zoológico /gato/ denota las propiedades «animal+mamífero+carnívoro+etc.», pero sólo sobre la base de la actualización de estas propiedades (y de todas las que una parte de enciclopedia es capaz de asignar directamente a esa expresión: un gato es silencioso, ronronea, es limpio, etc.) es posible asignar a /gato/ en otros contextos la connotación «animal encantador». Según Hjelmslev [1943], una semiótica connotativa adopta como plano de la expresión una semiótica denotativa. Para que un modelo como éste pueda funcionar, es preciso deslindar cada vez distintos fragmentos —eventualmente, desvinculados entre sí— de enciclopedia (ejes, campos, subsistemas) que asignen a la expresión propiedades pertinentes, conforme al siguiente procedimiento:



donde $S_1 \dots, S_4$ son expresiones y las letras griegas representan propiedades organizadas en partes de enciclopedia. Así, a determinada expresión pueden asignársele distintas posiciones en diferentes subsistemas, de manera tal que cierta propiedad signifique —por connotación— otra propiedad distinta. También es posible concebir una expresión que, en selecciones contextuales o circunstanciales diferentes, adquiera propiedades contradictorias, es decir, opuestas dentro de la sección de enciclopedia a la que se refiere. Este modelo justifica las hipótesis que algunos autores [por ejemplo, Putnam 1970] han formulado sobre la posibilidad de que una misma expresión pueda adquirir —para determinado usuario culto— una serie jerarquizada de propiedades, mientras que para otro menos culto adquiere una serie inconexa de propiedades diferentes. Así, para un zoólogo /gato/ adquiere propiedades ‘científicas’ debidamente jerarquizadas conforme a las taxonomías oficiales, mientras que para otro usuario, que ignora la definición de los naturalistas /gato/ remite a

una serie de características más o menos inconexas: «animal, que maúlla, cariñoso, que araña, que caza ratones». En ambos casos el modelo pone en evidencia la índole inferencial del signo, puesto que, *si se da una expresión determinada, entonces* (verificándose la presencia de determinado contexto) la propiedad p_j .

Posteriormente, Putnam [1975] desarrolló estas ideas elaborando el concepto de representación estereotipada: «la forma normal de la descripción del significado de una palabra debería ser una secuencia finita, o ‘vector’, cuyos componentes deberían incluir lo siguiente (aun cuando sería deseable disponer también de otros componentes): 1) las marcas sintácticas de la palabra en cuestión, por ejemplo ‘nombre’; 2) las marcas semánticas de esa palabra, por ejemplo ‘animal’ o ‘período de tiempo’; 3) una descripción de un rasgo estereotipado adicional, en caso de que exista; 4) una descripción de la extensión. La propuesta contiene la siguiente convención: el conjunto de los componentes del vector representa una hipótesis acerca de la competencia del hablante, *exceptuada la extensión*» [1975, pág. 269]. Por tanto, la forma normal de la descripción de ‘agua’ que Putnam propone provisionalmente, es la que sigue:

<i>Marcas sintácticas</i>	<i>Marcas semánticas</i>	<i>Estereotipo</i>	<i>Extensión</i>
Nombre Concreto	Género natural Líquido	Incoloro Transparente Insípido Refrescante	H ₂ O

Esta propuesta requiere ciertos comentarios. La extensión se incluye por razones de fidelidad a la teoría de los designadores rígidos que (si bien con variaciones personales) Putnam toma de Kripke. La extensión depende de una relación originaria con la esencia de este género natural, y se supone que los hablantes —independientemente de sus respectivas competencias— cuando hablan del agua están refiriéndose a algo que ‘naturalmente’ es H₂O. Más adelante retomaremos el problema de la designación rígida. Con respecto a nuestro marco de referencia, es evidente que también H₂O es un artificio semiótico que a su vez debe ser interpretado, al igual que deben interpretarse las nociones de hidrógeno y oxígeno, que lo interpretan. Como veremos al examinar la propuesta de Petöfi y Neubauer, tendrán que añadirse una serie de informaciones sobre el número atómico, la estructura atómica, etc.

El estereotipo representa, aunque sólo sea sintéticamente, lo que un hablante corriente asigna al contenido de /agua/, salvo que para ese hablante también ‘líquido’ sería un buen estereotipo. Es evidente por qué Putnam incluye ‘líquido’ entre las marcas semánticas e ‘incoloro’ en el estereotipo. Considera que el agua es necesariamente un líquido por definición, mientras que en determinados casos el agua está sucia o coloreada. Aquí sería pertinente la magistral argumentación de Quine [1951] sobre la imposibilidad de determinar el carácter de las marcas analíticas (como opuestas a las sintéticas) en forma absoluta, fuera del contexto de cierta cultura capaz de definir su propio ‘centro’ de supuestos incontrovertibles y su propia ‘periferia’ de supuestos continuamente revisables. Pero de esto nos ocuparemos con más detalle en el § 5.5.

Supongamos por ahora que las que Putnam define como marcas semánticas son, desde el punto de vista léxico, meras *expresiones hiperónimas* mediante las cuales se evita especificar otras

propiedades típicas de los líquidos y de los géneros naturales. Entonces, como trataremos de mostrar en el § 5.5, también las marcas semánticas deberían convertirse en un reticulado de otras marcas, probablemente estereotipadas. En ese caso parece más adecuada, —pese a su evidente complejidad— la representación enciclopédica propuesta por Neubauer y Petöfi [1981, pág. 367], ejemplificada aquí mediante su análisis de /cloro/ (cf. pág. 123).

Está claro que aquí la distinción entre conocimiento común y conocimiento científico es puramente hipotética y puede cambiar según los contextos culturales. En cualquier caso, esta representación renuncia a toda distinción entre propiedades analíticas y sintéticas, entre diccionario y enciclopedia, entre intensión y extensión. Cualquier aspecto del conocimiento científico puede servir para establecer la extensión del término bajo ciertas condiciones, pero lo mismo podría decirse del conocimiento de ‘sentido común’: en determinada situación casera puedo entender por /cloro/ todos aquellos tipos de líquido verdoso de olor desagradable que mi interlocutor puede identificar en el radio de algunos metros.

El ejemplo propuesto representa sólo uno de los intentos (numerosísimos, y siempre bajo revisión) que Petöfi ha hecho para construir modelos de conocimiento enciclopédico.

A. Conocimiento de sentido común

Término genérico

Color

Olor

Elemento verdoso desagradable

B. Conocimiento científico

1. Conocimiento químico

Elemento, categoría: no metálico
Familia: halógenos
Valencia: monovalente
Símbolo: Cl
Aparición: en los cloruros
Compuestos: NaCl, HCl

2. Conocimiento físico:

Estado natural: gaseoso
Otros estados: líquido
Peso: dos veces y media más que el aire
Número atómico: 17
Peso atómico: 33,453

3. Conocimiento biológico

Efecto sobre organismos vivos: venenoso

4. Conocimiento geológico

Cantidad en la corteza terrestre: 0,15 %

5. Información histórica

Descubrimiento: Scheele 1774, Davy 1810
Otras investigaciones: Producción de cloro líquido en 1823

6. Información etimológica:

Origen: del griego *chloros*

7. Conocimiento industrial

Producción: electrólisis de la sal común
Usos: blanqueado del papel y productos textiles; desinfección (germinicida e insecticida); guerra química
Conservación: en frío y en seco, en recipientes metálicos

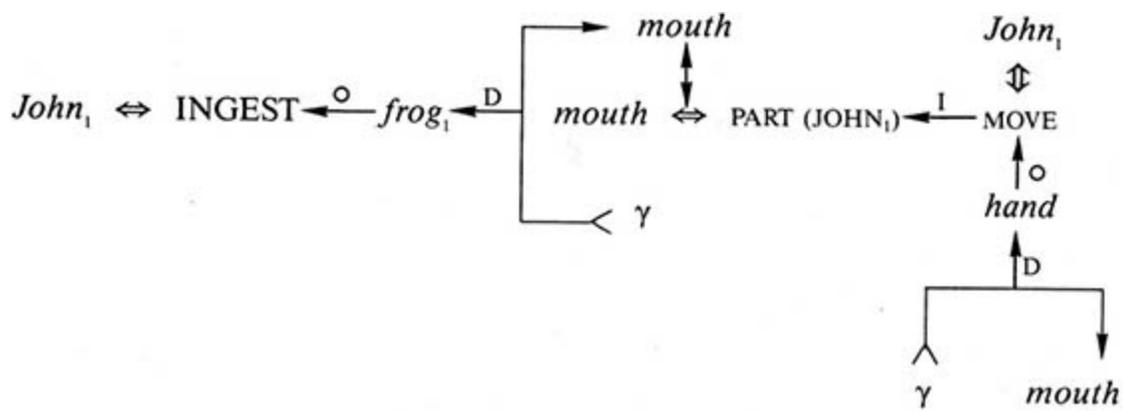
En la TeSWeST de Petöfi (teoría de la estructura del texto y de la estructura del mundo) [cf., por ejemplo, Petöfi 1969], entre los componentes figura un *lexicón*, que se divide en un sector de definiciones léxicas, un sector de relaciones de convertibilidad y un *thesaurus* (concepto asimilable al de competencia enciclopédica). Así, mientras que la definición léxica de un término contiene informaciones de tipo fonológico, sintáctico, morfológico, más un conjunto ordenado de marcas semánticas de diccionario, los constituyentes de un sistema de *thesaurus* son mucho más complejos y contienen, por ejemplo: SY (sinónimos), EQ (términos equivalentes), TR (traducciones), ISF (sintagmas más amplios cuyo ítem es un componente semántico), FIELD (campo o grupo temático), CAT (categoría), BT (términos más amplios, tales como géneros lógicos, relaciones partes/todo, términos generalmente relacionados), NT (términos más restringidos, tales como hipónimos, partes, términos relacionados), COL (términos colaterales), ASC (términos asociados), EC (términos empíricamente relacionados).

Así, un ítem como /pájaro/ puede analizarse desde la perspectiva del *thesaurus* como: SY (ave), ISF (pájaro migratorio), FIELD (animales), BT (*lógico*: vertebrados; *todo*: ser vivo), NT (*lógico*: pájaro de presa, pájaro de reclamo; *parte*: pico, ala; *términos relacionados*: pájaros migratorios), COL (*lógicos*: mamíferos, reptiles), EC (nido, aire, árbol, agua), ASC (volar, canto).

Como puede advertirse, se trata de un registro de todos los interpretantes posibles del término analizado, y de todas las selecciones contextuales y circunstanciales. Por supuesto, a medida que la enciclopedia se va haciendo más compleja, su utilización se vuelve más difícil y se reduce su capacidad de representación global (de hecho, hasta ahora Petöfi ha elaborado construcciones muy parciales, destinadas al análisis de textos específicos). De todas maneras, es indudable que ésta es una *semántica instruccional*.

En Eco [1979] se definen como teorías de segunda generación (independientemente de su fecha de nacimiento) todas aquellas teorías que reconocen la necesidad de representar el contenido de las expresiones en forma de instrucciones con miras a la inserción contextual. En estas semánticas, el semema (o sea la representación del contenido) se presenta como un texto virtual, y todo texto no es más que la expansión de las virtualidades de uno o más sememas. Por lo demás, la idea ya estaba en Greimas [1973, pág. 174], quien hablaba de ‘programas narrativos’: «El *pescador* contiene, sin duda, todas las posibilidades de su propio ‘hacer’, todos los comportamientos que cabe esperar en él.»

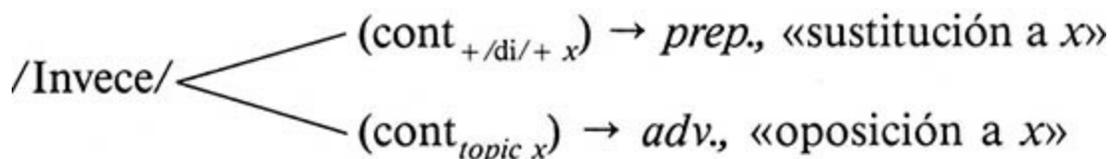
A esta clase pertenecen también las representaciones que se utilizan actualmente en los programas de Inteligencia artificial, basadas en guiones, o *frames*, o *scripts* [cf. Schank 1975; Schank y Abelson 1977], que no sólo tratan de representar enciclopédicamente el significado léxico de una expresión, sino también de registrar todas las formas de conocimiento que permiten derivar inferencias contextuales. Sobre la base de unos primitivos que representan operaciones fundamentales (tales como ATRANS, EJECT, INGEST, MOVE, etc.), Schank representa de la siguiente manera el verbo /to eat/ ‘comer’ en la expresión /John ate a frog/ ‘John se comió una rana’:



En otro lugar [1979] Schank aborda el problema del tipo de instrucciones que han de proporcionarse al ordenador para que resuelva el ‘problema de Muhammad Alí’. El ordenador debe tener conocimientos que le permitan derivar inferencias distintas cuando se le dice que John ha abofeteado a Mary y cuando se le dice que ha abofeteado a Muhammad Alí. En el primer caso tendrá que derivar inferencias sobre lo que le ha sucedido a Mary, mientras que en el segundo tendrán que ser inferencias sobre lo que le ha sucedido a John. No se trata de un mero juego, sino de un problema que remite a la estructura misma de la competencia.

En esta perspectiva se inscriben los intentos de representación del significado de los llamados términos sincategoremáticos (tales como conjunciones, adverbios, preposiciones, etc.). Este es un aspecto fundamental de toda semántica instruccional. De hecho, en una semántica en forma de diccionario resulta difícil establecer qué propiedades pueden asignarse a expresiones tales como /sin embargo/en cambio/, etc.

Pero en una semántica instruccional, basada en mecanismos inferenciales, el contenido de una expresión sincategoremática coincide con el tipo de operaciones de cooperación contextual que se supone que el destinatario debe ejecutar con objeto de que la expresión pueda funcionar en determinado contexto. En Eco [1979] se analiza, por ejemplo, el contenido de la expresión italiana /*invece*/, que en castellano corresponde, generalmente, a /en cambio/. Se establece que, cuando va seguida sintácticamente de /*di*/, [de], desempeña una función preposicional y expresa, en el interior de una oración, «sustitución» (en este caso corresponde al castellano /en vez de/); cuando no va seguida de /*di*/ y se refiere a una oración anterior (es decir, cuando no es un operador oracional sino textual), es gramaticalmente un adverbio y expresa «oposición» al *topic* o argumento de la oración anterior:



Dadas las tres expresiones /*Maria ama le mele e Giovanni invece le odia*/ [A María le gustan las manzanas y Juan, en cambio, las detesta], /*Maria ama le mele e odia invece le banane*/ [A María le gustan las manzanas y detesta, en cambio, los plátanos], y /*Maria sta suonando il violino, Giovanni invece mangia una banana*/ [María está tocando el violín, Juan, en cambio, está comiéndose un plátano], una simple regla léxica según la cual /*invece*/ sólo significa «oposición» no nos diría a qué se opone el adverbio, puesto que parece oponerse indistintamente al sujeto, a su acción, al objeto, a

todos los elementos de la oración precedente. En realidad, las tres oraciones deben entenderse como respuestas a tres preguntas distintas, y por tanto deben contextualizarse por referencia a tres *topics* o argumentos discursivos diferentes: en el primer caso, el argumento es ‘personas a quienes les gustan las manzanas’; en el segundo, ‘fruta que le gusta a María’; el tercero, ‘clase de música’. Cuando se ha establecido el *topic*, se sabe a qué se opone */invece/* en determinado co-texto.

La representación propuesta permite (da instrucciones para) llevar a cabo inferencias contextuales una vez que se ha determinado el argumento del discurso. No determina los innumerables argumentos posibles, pero registra su posibilidad abstracta: la competencia enciclopédica proporciona al destinatario elementos suficientes para actualizar el significado léxico del término sobre la base de otras inferencias co-textuales que la teoría semántica prevé aunque no pueda registrarlas de antemano.

Lina semántica instruccional de este tipo puede ampliarse hasta incluir la representación enciclopédica de fenómenos que hasta ahora se habían incluido genéricamente en la pragmática. Veamos el fenómeno de la *presuposición* [cf. Petöfi y Frank 1973]. Hay algunas presuposiciones que llamaremos ‘léxicas’ y que de alguna manera se transmiten mediante el uso de determinada expresión. No podemos emplear la expresión */limpiar/* sin presuponer que el objeto limpiado o por limpiar estaba sucio. Una regla para establecer la capacidad presuposicional de un término establece que lo que el término presupone no queda eliminado si dicho término va precedido de una negación. Es decir, */María ha limpiado el cuarto/* presupone que antes el cuarto estaba sucio; */María no ha limpiado el cuarto/* niega que María haya ejecutado la acción pero continúa presuponiendo que el cuarto estaba sucio.

Algunas investigaciones más o menos recientes [por ejemplo, Karttunen 1971, sobre los verbos ‘implicativos’] parecían indicar la existencia de términos dotados de capacidad presuposicional pero refractarios a la prueba de la negación. Por ejemplo, el verbo inglés */to manage/* (que podríamos traducir como */lograr/*), vendría a ilustrar esa situación: */Juan logró coger el tren/* presupone que lo cogió, pero */Juan no logró coger el tren/* presupone que no lo cogió.

Este tipo de cuestiones pueden llegar a provocar larguísimas controversias, inútilmente, si no se adoptan decisiones teóricas rigurosas. En este caso sugerimos adoptar la siguiente definición: es presuposición léxica de una expresión todo aquello que resiste a la prueba de la negación. En */lograr/* la verdadera presuposición es que el sujeto haya tenido la *intención* de ejecutar la acción y que ésta fuese *difícil*. Entonces, si se dice que */Juan no logró coger el tren/*, se niega que lo haya cogido pero se sigue presuponiendo que *querría* cogerlo y que la acción presentaba cierta dificultad.

Este tipo de presuposiciones debe ser registrado como parte del contenido de la expresión en una semántica enciclopédica instruccional. El registro puede hacerse de diferentes maneras porque esas representaciones pueden realizarse mediante *casos o actantes e indicadores de mundos posibles* (cf. Eco y Violi, en preparación). Por tanto, */lograr/* podría representarse de la siguiente forma:

[Sw₀t₋₁ QUERER (Sw₀t₋₁ CAUSAR (Ow_jt_j DEVENIR Ow₀t_j)] & DIFICIL (OW_jt_j DEVENIR Ow₀t₀)] & sw₀t₀ CAUSAR (Ow_jt_j DEVENIR Ow₀t₀)

donde

- I. las expresiones entre corchetes representan la presuposición;
- II. S es el sujeto y O el objeto de la acción (estado de cosas que también puede representarse lingüísticamente mediante una frase incrustada);
- III. las expresiones en mayúsculas se consideran primitivos (suponiendo que la enciclopedia los analice, se trata de interpretantes);
- IV. w_0 representa el mundo de referencia (mundo real) y w_j cualquier mundo posible que representa la actitud proposicional (creencias, expectativas, proyectos) del sujeto;
- V. t_0 representa el instante temporal que expresa el tiempo verbal, y t_{-1} cualquier instante temporal anterior.

Siguiendo estas instrucciones podemos leer la representación propuesta. *Presupuesto*: el sujeto, en el mundo real y en un tiempo anterior al expresado en el enunciado, quería, en ese mismo mundo y tiempo, obrar de modo tal que un estado de cosas posible en un tiempo indeterminado se transformase en un estado del mundo real en un tiempo indeterminado, y era difícil que esa transformación se produjera. *Aserción*: el sujeto, en el mundo afectivo y en el tiempo del enunciado, ejecuta de hecho esa transformación. La negación no debe aplicarse a lo que figura, como presuposición, entre corchetes.

Una representación de este tipo permite registrar enciclopédicamente (es decir, como contenido *convencional* de la expresión) una serie de condiciones que de otro modo se relacionarían con unos mecanismos pragmáticos poco precisos, o bien con un conocimiento del mundo representado en forma igualmente vaga.

El modelo se ajusta a la idea de una *semántica instruccional con formato enciclopédico*, con miras a la *inserción contextual* del término analizado, conforme al *modo de la inferencia*: si se presupone p , entonces la expresión debe aplicarse en el contexto q . Es fundamental salvar estas presuposiciones de la vaguedad propia de las normas pragmáticas incluyéndolas en una representación semántica, porque sólo así puede explicarse la fuerza persuasiva que aportan al uso de los términos. Desde luego, si digo a Juan /No has logrado llegar a ser presidente de la república/ éste puede responderme que estoy usando *impropiamente* (o ‘infelizmente’) el término /lograr/, porque no tenía la intención de llegar a serlo. Estaría negando la presuposición y, por tanto, impugnaría *de dicto* el uso de una expresión que convencionalmente transmitía esa presuposición; en otras palabras, me estaría diciendo que no tengo derecho a utilizar una expresión que expresa, por convención, una presuposición ilícita en la situación de enunciación (para Juan, mi enunciado suscitaría la misma reacción que una mentira: me habría referido, a través de la fuerza presuposicional del término utilizado, a un estado de cosas que no se da).

Pero supongamos que una madre haya dicho reiteradamente a su hijo que no jugase a la pelota dentro de casa porque podría romper el espejo. El hijo persiste y rompe el espejo. La madre le dice / ¡Has logrado romperlo!/. El uso de esta expresión sirve para culpabilizar al niño. Esta estrategia persuasiva sólo puede funcionar si la presuposición ya forma parte del significado léxico del verbo.

La licitud (o felicidad) es, sin duda, una cuestión pragmática, pero las condiciones de licitud se apoyan sobre bases semánticas.

Como último ejemplo de semántica instruccional con formato enciclopédico, podemos citar el modelo para la interpretación (o producción) de las metáforas que se incluye en el capítulo «Metáfora» del presente libro.

5.5. Utilidad del diccionario.

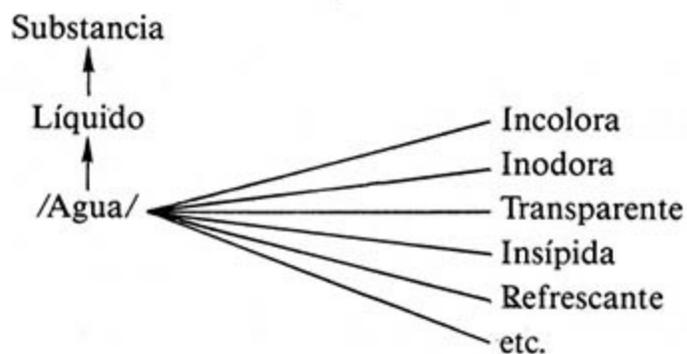
Toda la argumentación de los párrafos anteriores tendía a demostrar que era teóricamente imposible concebir un diccionario de primitivos universales estructurados de modo tal que constituyeran un conjunto finito.

Esto no significa en absoluto que: I) por razones prácticas, cuando se desee realizar una representación de una sección local de enciclopedia, no se pueda ni deba recurrir a una representación estructurada mediante marcas de diccionario; II) existan razones de tipo cultural por las que ciertas marcas o propiedades enciclopédicas, en determinado contexto, no deban utilizarse por su mejor adecuación al formato de diccionario que otras. Tratemos de aclarar estos dos puntos.

En el ejemplo de la figura 12, al final del párrafo 5.3, para explicar los supuestos enciclopédicos que requería una correcta interacción comunicativa entre marido y mujer, debimos recurrir a una organización en forma de árbol estructurada conforme a marcas que, *según aquella descripción*, funcionaban como marcas de diccionario. En el tercer capítulo de este libro, para explicar los mecanismos de generación e interpretación de las metáforas, recurrimos a un tipo de decisión conforme a la cual se eligen algunas marcas como marcas de diccionario y se las toma, ya sean términos metaforizadores, ya sean términos metaforizados, desde el punto de vista de sus hiperónimos. En el párrafo 5.2 del presente capítulo, al citar a d'Alembert, hemos visto que el compilador de enciclopedias (en carne y hueso), aun cuando advierta que todo objeto puede ser *incluido* en clases diferentes según las propiedades que se consideren en él, acaba admitiendo que, para poderlo tratar en forma ordenada, siempre hay que incluirlo en *una* clase determinada (o sea, hay que considerarlo desde el punto de vista de algunas de sus propiedades de diccionario).

Así pues, parece ser que la organización en forma de diccionario es la que nos permite representar localmente la enciclopedia. Retomemos la *vexata quaestio* de las propiedades analíticas y sintéticas, que reaparece en distintas teorías, por ejemplo, bajo la forma de distinción entre propiedades *conceptuales* (modo Σ) y propiedades *fácticas* (modo π), en el análisis de las metáforas propuesto por el Grupo μ (véase el próximo capítulo) o bien de la distinción entre propiedades *atributivas* y propiedades *descriptivas*, o también entre propiedades *necesarias* y propiedades *accidentales*.

Retomemos un momento la distinción entre las propiedades que cabe atribuir al contenido del término /agua/, y (conforme a las sugerencias de Putnam citadas en el § 5.4) organicémoslas de la siguiente manera:



Aquí valdrían todas las consideraciones que hemos hecho sobre la ‘necesidad’ de que el agua sea un líquido y una substancia, y sobre el carácter accidental del resto de sus propiedades. Pero preguntémosnos por qué ningún diccionario (ni siquiera de carne y hueso), después de haber definido el agua como ‘líquido’, añade que es perceptible físicamente, que tiene la propiedad de mojar, que sólo puede recogerse o verse en un cauce o en un recipiente artificial, que tiende a evaporarse, etc. Lo que sucede es que la noción de perceptibilidad está ‘comprendida’ de alguna manera en la de ‘substancia física’ y que las otras propiedades son comunes a todos los líquidos. Cada una de esas propiedades incluidas en las marcas ‘conceptuales’ es a su vez una propiedad fáctica, porque no siempre los líquidos se evaporan de la misma manera, ni mojan igual a los diferentes cuerpos, ni permanecen o fluyen de la misma manera en los diversos recipientes o cauces, etc.

De esto se deduce que las propiedades o marcas conceptuales son meros artificios *estenográficos* que los diccionarios utilizan para no tener que proporcionar otras informaciones ‘sobrentendidas’ y no complicar demasiado las definiciones. Si la comunidad de los hablantes acepta (o se supone que acepta sin mayores discusiones) que un líquido es una sustancia evaporable, contenible, capaz de mojar, entonces definir el agua como líquido entraña un notable ahorro de energía. Esta y no otra es la función de los hiperónimos en un sistema léxico. Las marcas ‘semánticas’ de Putnam no poseen ningún régimen lógico o metafísico especial: sólo tienen un régimen lexicográfico. Son artificios hiperonímicos. Así como los géneros y las especies de un árbol de Porfirio sólo son nombres para paquetes de diferencias, estas marcas conceptuales son meras abreviaturas léxicas para paquetes de propiedades fácticas cuyos detalles no se considera oportuno mencionar.

Es por esto que se puede recurrir a las marcas de diccionario: hay infinitos contextos en los que cabe poner en tela de juicio diversas propiedades de /agua/, /hombre/, o /gato/, salvo las propiedades de ser, respectivamente, un líquido, un ser humano y un animal. La organización local de un diccionario establece cuáles de las propiedades, asignadas anteriormente a una unidad de contenido, no deben ser puestas en tela de juicio en el ámbito de determinado discurso, porque cada discurso (cada contexto) presupone que algunas nociones ‘se aceptan sin discusión’. Esto último no significa que dichas nociones se consideren en mayor o menor grado semánticamente necesarias, sino sólo que, para la buena marcha de la interacción comunicativa, es pragmáticamente necesario que se acepten algunas cosas como presupuestas. El agua es un líquido hasta que no se dé el caso de un discurso que (al tratar de modificar radicalmente nuestro paradigma científico) ponga en tela de juicio la naturaleza de los líquidos. Hay contextos en los que puede usarse la expresión /atómico/

partiendo del supuesto de que ‘á-tomo’ es todo lo que no se puede ‘cortar’ en unidades menores; hay otros, en cambio, en los que conviene partir del supuesto contrario.

En este sentido, pues, organizamos un diccionario cada vez que nos interesa circunscribir *el área de consenso* en que se mueve un discurso.

Si la enciclopedia es un conjunto no ordenado (y potencialmente contradictorio) de marcas, la estructura de diccionario que le vamos imponiendo trata de reducirla, en forma transitoria, a unos conjuntos lo más jerarquizados posible.

Aclarado esto, podemos abordar la segunda pregunta: ¿existen razones para que determinadas marcas de diccionario tengan más inercia histórica y cultural que otras, de manera que es imposible encontrar contextos en que sean puestas en tela de juicio? La respuesta se encuentra implícita en la pregunta: si aceptamos el análisis de Quine [1951], debemos decir que en principio no existen razones para privilegiar determinadas marcas en detrimento de otras. Sin embargo, lo que en principio no es posible existe como dato histórico y por tanto como dato de la vida cultural. Es indudable que marcas que figuran en los nudos finales de muchos árboles de diccionario (por ejemplo, ‘viviente’, o ‘cuerpo’ opuesto a ‘no cuerpo’) están arraigadas en el modo de pensar de una civilización. La misma distinción entre géneros naturales (que cabe reducir a la distinción aristotélica entre especie o sustancia segunda) y accidentes parece haber arraigado en la estructura misma de las lenguas indoeuropeas (sujetos y predicados, sustantivos y verbos, sustantivos y adjetivos, etc.). No se trata de que estas distinciones sean indiscutibles, sino de que para discutir las es necesario poner en tela de juicio toda nuestra manera de pensar y de hablar, por eso parece más cómodo situarlas por encima de toda discusión. Pero basta con pasar de los contextos ‘funcionales’ a los ‘poéticos’ para advertir hasta qué punto estrategias como las metafóricas o las simbólicas llegan a impugnar también, y quizá especialmente, la validez de estas distinciones. Y entonces parece mucho más difícil aplicar las estructuras de diccionario corrientes.

Es indudable que la diferencia habitual, en el plano léxico, entre denotaciones y connotaciones reproduce también una diferencia entre diccionario y enciclopedia. Puede discutirse si el perro es el mejor amigo del hombre, si es fiel, si es manso, si es humilde... pero no si es un animal. Esta resistencia se explica por razones culturales, depende de la duración de determinada visión del mundo que ha fijado de manera bastante fuerte su centro y su periferia. Actualmente estamos dispuestos a poner en tela de juicio la distinción entre materia y espíritu, pero no así la distinción entre seres humanos y animales irracionales.

Por eso a veces resulta difícil aceptar que —aun cuando, desde una perspectiva enciclopédica, toda propiedad tiene derecho a ocupar el primer plano según el contexto— siempre sea el contexto el que establezca en cada caso cuáles son las propiedades que han de destacarse [cf. Violi 1982]: «de hecho, algunas propiedades parecen más independientes del contexto y, por tanto, más constitutivas que otras, en el sentido de que parecen activarse genéricamente en todos los contextos». Esta observación indica que no hay que prescindir totalmente de una noción como la de estructura jerárquica —conforme al modelo del diccionario— de las propiedades. Así, diversas teorías semánticas se esfuerzan en distinguir entre propiedades diagnósticas o centrales o prototípicas, y otras más sujetas a variaciones. Pero basta con reconocer, como ya hemos hecho, que esa «resistencia» de las propiedades no depende sólo de la inercia de los sistemas de creencias y

opiniones arraigadas en determinada cultura (el paradigma), sino también del grado en que un discurso intenta, o no, criticar o destruir ese paradigma.

En conclusión, una vez demostrado que el diccionario no es una condición estable de los universos semánticos, nada impide (y muchos factores propician) que se lo considere un artificio útil, siempre y cuando no se olvide su carácter de artificio.

6. *Significado y designación rígida.*

Hay expresiones, sin embargo, que no parecen analizables en términos de contenido y que sólo funcionarían en operaciones de referencia. Es el caso de los que Peirce llamaba *índices*, que aparentemente sólo adquieren y determinan su Remitido en la relación física evidente con algún objeto o estado del mundo. Se trata de signos *deícticos* tales como /esto/ o /aquello/, gestos de señalamiento o indicación, *nombres propios* en sentido estricto (y también nombres propios en sentido lato, representados por sintagmas indiciales del tipo /este gato/).

Ya se ha mostrado [cf. Eco 1975, § 2.11.5] que también en el caso de los índices verbales y no verbales es posible proporcionar una representación en términos de contenido; y de un contenido comprensible aun cuando el índice no aparezca asociado a un objeto o estado del mundo. Si digo /esto/ o apunto con el índice hacia el vacío, mi destinatario, desde luego, no entiende a qué me estoy refiriendo, pero sí que estoy refiriéndome a algo o que finjo hacerlo. Lo que *entiende* el destinatario es precisamente el *significado* de la expresión, aun cuando su *uso* para la referencia parece fallido. Estas expresiones índiceales pueden analizarse como los sincategoremáticos del tipo de /*invece*/ [en cambio].

En cuanto a los nombres propios en sentido estricto, de hecho representamos su contenido en forma de descripciones definidas, de manera que —como sostiene Searle— vienen a ser unos «ganchos de los que pueden colgarse descripciones definidas» [Searle 1958, pág. 272; cf. también Eco 1975, § 2.9.1]. El nombre /Juan/ es ampliamente sinonímico, puede referirse a una gran diversidad de entes; pero cuando se introduce en un discurso, el destinatario puede hacer dos cosas: referirlo a un ente de su universo de conocimiento ya definido de alguna manera, o pedir la definición. Por ejemplo, se le dirá que Juan es el sobrino de María, y es el tendero de la esquina. Lo mismo sucede en el caso de los nombres propios de personajes históricos, sobre los que existen abundantes y públicas descripciones enciclopédicas. Las distintas descripciones posibles de Juan son *sentidos* en que Juan se me presenta (Frege); lo mismo le ocurriría a quien oyese nombrar por primera vez la estrella vespertina. Defino el objeto mediante sentidos complementarios, o sea que establezco la extensión del término determinando sus intensiones.

Sin embargo, recientemente se ha criticado esta manera de enfocar la cuestión sobre la base de una serie de experimentos de eliminación de las descripciones definidas [cf. los argumentos de Kripke 1972; Schwartz 1977; French y otros 1979]. Supongamos que conocemos a Aristóteles como el autor de la *Metafísica*, el autor de la *Poética*, el maestro de Alejandro o el discípulo más famoso de Platón. Pueden construirse enunciados e inferencias contrafácticos del tipo /Si Aristóteles no

hubiera sido el autor de la *Poética*, entonces.../. A la luz de lo que ya hemos establecido (y de la teoría semiótica de la identificación de individuos a través de mundos posibles alternativos, desarrollada en Eco [1979]), puede decirse que ese contrafáctico es formulable como /Si el filósofo que es el autor de la *Metafísica*, el discípulo más famoso de Platón y el maestro de Alejandro no hubiese escrito la *Poética*.../. Donde, suponiendo que la descripción con la que se enfoca a Aristóteles sea la de autor de la *Metafísica*, resultaría fácil determinar que quien, según *se estipula*, es ‘necesariamente’ el autor de la *Metafísica*, y que en un mundo posible w_j no ha escrito la *Poética*, es el mismo individuo que existe en nuestro mundo de referencia w_0 . De hecho, si las propiedades necesarias no son tales ontológicamente sino en virtud de una estipulación, es decir, con respecto a la descripción que se considera pertinente, el Aristóteles caracterizable *necesariamente* como el autor de la *Metafísica* podría *accidentalmente* en algún mundo posible no haber escrito la *Poética*.

Pero el experimento de Kripke se refiere a casos en que a Aristóteles se le sustraen *todas* las caracterizaciones posibles. Si Aristóteles no hubiese escrito la *Metafísica* ni la *Poética*, si no hubiese sido el maestro de Alejandro ni el discípulo más famoso de Platón, ¿podría seguir hablándose de Aristóteles? La teoría kripkiana sugiere que se seguiría hablando de cierta entidad espaciotemporal, dotada de cierta esencia individual que el nombre /Aristóteles/ *designa rígidamente*. Un nombre es un ‘designador rígido’ porque se relaciona con un objeto preciso, determinable inicialmente de modo intuitivo, que ha sido llamado así y cuya denominación se ha mantenido a lo largo de los siglos mediante una cadena de designaciones, como si un hilo rojo de indicaciones gestuales se hubiera transmitido, de indicador en indicador, y sin interrupción, hasta nuestros días. Esta teoría del significado —opuesta a la descriptiva— se ha definido como *teoría causal*, y parece inspirada en una epistemología escéptica de cuño humeano [cf. Dauer 1980].

La teoría causal del significado suscita dos tipos de objeciones. Si se supone que de veras es una teoría radicalmente escéptica —conforme a la cual, dadas unas esencias que sólo pueden definirse como objetos de intuición individual, la relación entre los nombres y esas esencias (‘géneros naturales’) [cf. Quine 1969] se transmite de usuario a usuario a través de los siglos en forma de un vínculo de *creencia* que tampoco admite una definición más precisa— estaríamos ante una teoría capaz de destruir cualquier semiótica y cualquier teoría del significado. No existirían significados, sino sólo referencias, cadenas de referencias y reacciones mentales ante esas cadenas de referencias, junto con una regla de comportamiento —también definida en forma muy imprecisa— que permitiría usar intuitivamente los designadores rígidos. Se trataría de una regla de comportamiento *postulada*: no justificada ni descrita. Por otra parte, los propios sostenedores de la teoría causal consideran que sólo es válida para los *géneros naturales* (sustancias aristotélicas, peces, gatos, pájaros e individuos como Aristóteles), y no para los géneros *no naturales* tales como soltero u obispo, en cuyo caso seguiría siendo más eficaz una teoría descriptiva. Por consiguiente, se necesitarían dos teorías distintas para explicar dos tipos de comportamientos semióticos irreductibles entre sí. Existirían unos géneros no naturales que habría que describir, y géneros naturales para los que contaríamos con un ‘olfato innato’ [*ibíd.*].

Más flexible resulta quizá el concepto de designación rígida que utiliza Putnam. Supongamos, sugiere este autor [1975, pág. 200], que yo haya estado junto a Benjamín Franklin cuando realizó el primer experimento sobre la electricidad, y que Franklin me haya dicho que /electricidad/ es el

nombre de un fenómeno así o así. Me habría dado una definición definida, aproximativamente correcta, del fenómeno. Pues bien, cuando uso el término /electricidad/ me refiero a aquel acontecimiento inicial, al momento en que aprendí ese término, y cada uso que hago de éste estaría vinculado causalmente con aquel acontecimiento, aun cuando pudiera haber olvidado dónde y cuándo oí ese nombre por primera vez. Supongamos ahora que enseñe ese término a otra persona, por primera vez, y le diga que /electricidad/ significa cierta magnitud física así y así, sin mencionar el vínculo causal que existe entre el uso que hago de ese término y aquel acontecimiento inicial. Eso no impide que la presencia de dicho término en mi vocabulario o en el de otra persona siga estando *vinculada causalmente* con aquel acontecimiento.

La objeción consiste en señalar que ese vínculo causal seguiría siendo puramente histórico y sería, por decirlo así, de índole jurídica (en el sentido de que Franklin podría exigir el pago de derechos de autor cada vez que alguien use ese término); pero como tal no aclara el significado del término. Lo decisivo es que para explicar hoy su significado debo recurrir a descripciones, como hiciera el propio Franklin en aquella ocasión. El acontecimiento inicial se asemejaba al Objeto Dinámico de Peirce (eran objeto dinámico la electricidad como magnitud física y la secuencia de hechos que se produjeron aquel día), pero la comunicación entre Putnam y la persona a quien enseña ese término, o entre nosotros y el mismo Putnam, sólo es posible porque todos somos capaces de configurar, mediante descripciones, un Objeto Inmediato que se interpreta sobre la base de los datos de la enciclopedia. Puede suceder que esta última registre también, entre los interpretantes de electricidad, una hipotética fotografía de Putnam hablando con Franklin (así como algunas enciclopedias registran en el artículo /electricidad/ imágenes de Franklin maniobrando una cometa). Pero precisamente esto nos indica que de la misma existencia y posibilidad del acontecimiento inicial sólo se habla a través de interpretantes (y también el relato que hace Putnam de su encuentro con Franklin constituye un fenómeno semiótico: si ese acontecimiento se produjo, sólo estaría documentado en la página 220 de Putnam 1975).

Por otra parte, supongamos que, para evitar futuras guerras, las Naciones Unidas decidan crear unas Fuerzas de Paz y, con objeto de impedir que sus integrantes favorezcan a uno u otro pueblo, las constituyen con ISP (inter-Species Clones), o sea, con seres semihumanos producidos mediante clonación a partir de un cruzamiento de rockeros punk y chimpancés educados por los esposos Gardner. Las Naciones Unidas deberán debatir largamente la posibilidad de producir este ‘género natural’, o sea que deberán hablar de los ISP antes de que éstos existan, para que puedan llegar a existir algún día. Es evidente, pues, que la asignación del nombre /Isp/ a los ISP (antes de que existan) representa una ceremonia de bautismo en la que lo bautizado no es una cosa, sino una descripción enciclopédica. No puede haber ostensión originaria, como en el caso de las palabras-objeto, sino sólo una decisión legal que establece una correlación entre una fonación y una descripción enciclopédica (verbal, visual o alfanumérica).

El problema consiste en determinar si usamos más nombres para designar cosas con las que se topó por primera vez alguno de nuestros antepasados, o si usamos más nombres para designar cosas que habrán de existir, y precisamente en virtud de nuestras decisiones enciclopédicas. Esto último sucede también en el caso de miembros de géneros naturales, por ejemplo cuando un hombre y una mujer deciden unirse para engendrar un niño que se llamará Teobaldo IV.

Además, la teoría de la designación rígida no permite establecer la diferencia entre nombres como /Aristóteles/ y nombres como /Aquiles/. Sólo suponiendo que el significado del nombre se establece mediante una serie complementaria de descripciones culturales es posible garantizar la posibilidad de reconocer que Aristóteles es un personaje histórico mientras que Aquiles es un personaje imaginario. Si dentro del marco de la teoría de la designación rígida existiese alguna forma de remontar la cadena de las designaciones y comprobar las propiedades atribuidas ontológicamente a Aristóteles o a Aquiles en el momento en que se los nombró por primera vez, entonces la teoría de la designación rígida se transforma en la teoría de la competencia enciclopédica.

Pero hay otra manera de entender la designación rígida, que supone precisamente la posibilidad de traducir la cadena ininterrumpida de las designaciones en una cadena histórica de descripciones en términos de contenido. La primera persona que ha nombrado a Aristóteles como /Aristóteles/ dice, dirigiéndose a una segunda persona, que entiende por Aristóteles a cierto personaje que conociera el día anterior en el Peripato. La segunda persona, dirigiéndose a una tercera, designará a Aristóteles como el personaje, encontrado en el Peripato, de quien le hablara la primera persona. Y así sucesivamente. En tal caso, la designación rígida sólo sería un término *no técnico* para indicar los procesos de transmisión de un conocimiento enciclopédico por descripciones de propiedades (aun cuando se trate de propiedades *no técnicas*).

Cuando Hintikka [1969a] dice que, aunque yo vea a un hombre sin estar seguro de que se trata de Juan o de Enrique, ese hombre será el mismo en cualquier mundo posible en que lo conciba, porque de todas maneras tendría la propiedad necesaria de ser el hombre que percibo físicamente en este preciso momento, no se limita a enunciar una paradoja reduciendo la noción de propiedad a un puro fantasma doxástico. En efecto dice que, más allá de toda discusión ontológica sobre esencias o géneros naturales, o cosas en sí, cuando hablo del hombre que estoy percibiendo, y hablo de él en todos los mundos posibles en que sea posible hablar, tengo que estipular que hablo de él como de la entidad que posee la propiedad de ser percibida por mí en este momento. Será una propiedad no técnica, será idiosincrásica (pero dejará de serlo si estipulo colectivamente su ‘necesidad’ contextual), pero seguirá siendo una propiedad y estará expresada por una descripción. El único contrafáctico que no podría enunciarse es el siguiente: /Si el hombre que percibo en este momento no fuese el que percibo en este momento/. Porque entonces *no podría hablar*. Pero si Kripke habla de Aristóteles después de haberle quitado todas sus propiedades, es porque —aunque sólo en virtud de una extraña mística del vínculo oculto que une a los hablantes a través de los siglos —atribuye a Aristóteles la propiedad enciclopédica de ser aquél de quien x le ha hablado como aquél de quien y le había hablado antes, describiéndolo como aquél de quien z le había hablado antes aún, y así sucesivamente, sino hasta el infinito, al menos hasta un ‘origen’ del nombre cuya localización resulta igualmente incierta.

Nosotros consideramos más oportuno reemplazar esta *metafísica* del origen por una *física* de la enciclopedia: Aristóteles es aquél que los libros de filosofía interpretan como autor de tal o cual libro, y que la tradición medieval convirtió en protagonista de un lay moralizador donde aparece cabalgado por su sierva. Cada vez que se hable de Aristóteles habrá que estipular la sección de enciclopedia pertinente: si el Aristóteles del lay medieval no hubiese escrito lo que ha escrito y no

hubiera nacido en Estagira, bastaría con estipular que se trata del «sabio que el lay medieval trata en tono irónico y moralizador» para que siga siendo la persona de quien se habla. Desde luego, no sería la persona de quien hablaban Ross o Jaeger cuando escribían libros sobre el autor de la *Metafísica* y la *Poética*. Pero lo que, de todas maneras, permite interpretar el lay medieval es el hecho de que la enciclopedia de la época describía a Aristóteles como un célebre filósofo de la antigüedad sobre el que habían escrito muchos comentaristas. Un examen de la enciclopedia medieval permitiría descubrir una red de interpretantes (no de designaciones rígidas) que caracterizarían a Aristóteles, si no como el autor de la *Poética* (descubierta mucho más tarde), al menos como el autor de las *Categorías* y como quien había sido comentado por Porfirio. El Aristóteles del lay tenía, además de una posible referencia, un significado: un significado *seguro* porque era *interpretable*.

CAPITULO III
METÁFORA Y SEMIOSIS

1. *El nudo metafórico.*

El «más luminoso y, por el hecho de ser más luminoso, el más necesario y denso» de los tropos —la metáfora— parece inabordable en un artículo de enciclopedia. En primer lugar, porque ha sido objeto de reflexión filosófica, lingüística, estética y psicológica desde el comienzo de los tiempos: no hay autor que haya escrito sobre temas humanísticos (sin mencionar a los muchos que se han referido a ella por referencia a la ciencia y al método científico) que no le haya dedicado al menos unas páginas. En su bibliografía razonada sobre la metáfora, Shibles [1971] registra alrededor de tres mil títulos, y no incluye autores anteriores a esa fecha, tales como Fontanier, casi todo Heidegger o Greimas —para citar sólo algunos de los que se han pronunciado sobre la metáfora— e ignora, naturalmente, además de los autores de la semántica componencial, los estudios posteriores sobre la lógica de los lenguajes naturales, Henry, el Grupo μ de Lieja, Ricoeur, Samuel Levin, la más reciente lingüística textual y la pragmática.

En segundo lugar, puesto que para muchos autores el término /metáfora/ designaba cualquier figura retórica en general —como en el caso de Aristóteles y de Tesauro—, por considerarla, como dijo Beda el Venerable, «un *genus* del que los otros tropos son especies», hablar de la metáfora significa hablar de la actividad retórica en toda su complejidad. Y preguntarse, ante todo, si fue por miopía, por pereza o alguna otra razón que la metáfora se vio envuelta en esta curiosa sinécdoque que la convertiría en parte representativa del todo. Descubriríamos inmediatamente que —como trataremos de mostrar— resulta muy difícil examinar la metáfora sin incluirla en un marco integrado necesariamente también por la sinécdoque y la metonimia: hasta el punto de que este tropo, que parece el más originario de todos, será en cambio el más derivado, producto de un cálculo semántico que supone otras operaciones semióticas previas. Extraña situación tratándose de una operación que para muchos pasaba por ser el fundamento de todas las demás.

Por último, con que sólo se entienda por metáfora todo lo que de ella se ha dicho a lo largo de los siglos, es evidente que tratar de la metáfora entraña como mínimo tratar también (y la lista es incompleta) de: símbolo, ideograma, modelo, arquetipo, sueño, deseo, delirio, rito, mito, magia, creatividad, paradigma, icono, representación; y también, como es obvio: lenguaje, signo, significado, sentido.

Al reflexionar sobre la metáfora también se corre el riesgo de tropezar, entre otras contradicciones y paradojas, y a poco de iniciar la andadura, con el hecho de que los millares de páginas escritas acerca de ese tema poco añaden a los dos o tres conceptos fundamentales que enunciara Aristóteles. En efecto, es escaso lo que en realidad se ha dicho sobre este fenómeno pese a

la riqueza que aparentemente encierra. La historia del discurso sobre la metáfora es la historia de una serie de variaciones alrededor de unas pocas tautologías o quizás de una sola: «La metáfora es el artificio que permite hablar metafóricamente.» Sin embargo, algunas de ellas representan un ‘corte epistemológico’, desplazan el concepto hacia nuevos horizontes: un poco, pero basta. De estas variaciones nos ocuparemos aquí.

El análisis de la metáfora se centra en dos opciones: *a*) el lenguaje es por naturaleza, y originalmente, metafórico; el mecanismo de la metáfora funda la actividad lingüística y toda regla o convención posterior nace para reducir y disciplinar (y empobrecer) la riqueza metafórica que define al hombre como animal simbólico; *b*) la lengua (y cualquier otro sistema semiótico) es un mecanismo establecido por convención y regido por reglas, una máquina capaz de formular previsiones y decir qué oraciones pueden generarse y qué otras no, y cuáles de las generables son ‘buenas’ o ‘correctas’ o dotadas de sentido; la metáfora sería un fallo, un sobresalto de esa máquina, un producto inexplicable de la misma y, simultáneamente, un impulso de renovación. Como puede verse, esta oposición también corresponde a la distinción clásica entre φύσις y νόμος, analogía y anomalía, motivación y arbitrariedad. Pero examinemos las consecuencias que entraña aceptar uno u otro ‘cuerno’ de este dilema. Si la metáfora funda el lenguaje, sólo puede hablarse metafóricamente de la metáfora. Entonces toda definición de la metáfora resultará circular. Si, en cambio, existe una teoría de la lengua que indica cuáles son sus productos ‘literales’, y la metáfora es una perturbación de esa teoría (una violación de ese sistema de normas), entonces el metalenguaje teórico tiene que hablar de algo que, por su misma construcción, es incapaz de definir. Una teoría ‘denotativa’ de la lengua puede indicar los casos en que la lengua se usa incorrectamente y sin embargo *parece decir algo*, pero no consigue explicar de qué se trata y por qué funciona así. Por tanto, produce definiciones tautológicas del tipo: «Hay metáfora cada vez que sucede algo inexplicable que los usuarios de la lengua perciben como metáfora.»

Pero esto no es todo: cuando se la estudia, particularmente a propósito de la lengua verbal, la metáfora suena a escándalo para toda lingüística, porque, de hecho, es un mecanismo semiótico que aparece en casi todos los sistemas de signos, pero que remite la explicación lingüística a mecanismos semióticos ajenos a la lengua hablada. Basta pensar en el carácter a menudo metafórico de las imágenes oníricas. En otras palabras, no se trata de decir que *también* existen metáforas visuales (dentro del universo visual habrá que distinguir entre los sistemas figurativos, los sistemas gestuales, etc.) o que, quizá, *también* existen metáforas olfativas o musicales. El problema consiste en que, a menudo, explicar de alguna manera los orígenes de la metáfora verbal supone remitirse a experiencias visuales, auditivas, táctiles, olfativas. En el presente capítulo nos limitaremos, en general, a las metáforas verbales, pero cada vez que sea necesario nos referiremos a un marco semiótico más amplio. Es lo que hicieron Aristóteles, Vico, Tesauro, y lo que, en cambio, *no* hicieron muchos teóricos más ‘científicos’ de nuestra época, y así les ha ido.

Comoquiera que sea, el problema central consiste en determinar si la metáfora es una modalidad expresiva dotada *también* de valor cognoscitivo (o si éste es incluso su valor *más destacado*): a raíz, y en la raíz de eso surge el problema de determinar si la metáfora es φύσις o νόμος, fundante o fundada. No nos interesa la metáfora como adorno, porque si sólo fuera tal (decir con términos agradables lo que puede decirse de otra manera) podría explicarse cabalmente en el marco de una

teoría de la denotación. Nos interesa como instrumento de conocimiento que *añade* y no que *sustituye*.

2. *Pragmática de la metáfora.*

Sin embargo, considerar que la metáfora es cognoscitiva no significa estudiarla desde el punto de vista de las condiciones de verdad. Por eso no examinaremos la problemática de una *alética* de la metáfora: si ésta dice o no la verdad y si de un enunciado metafórico pueden derivarse inferencias verdaderas. Es obvio que quien se expresa con metáforas literalmente está *mintiendo*, y todo el mundo lo sabe. Pero este problema se relaciona con otro más amplio: el del alcance alético y modal de la *ficción*, *se finge* afirmar algo y sin embargo se quiere afirmar *en serio* algo verdadero más allá de la verdad literal.

Pero aun cuando podamos prescindir de una semántica extensional de la metáfora (cf. a lo sumo el § 11, sobre los problemas actuales de la semántica lógica), es imposible prescindir de una *pragmática* de la metáfora.

Para empezar por el final (desde el punto de vista histórico), preguntémosnos cómo se presenta la actividad metafórica en función de las *reglas conversacionales* [Grice 1967]. Sin duda alguna, la expresión metafórica viola la máxima de la Calidad ('Haz que tu contribución a la conversación sea verdad'), la de la Cantidad ('Haz que tu contribución a la conversación sea lo más informativa posible'), la de la Manera ('Sé claro') y la de la Relación ('Haz que tu contribución sea pertinente con respecto al tema'). Quien se expresa con metáforas aparentemente miente, habla en forma confusa y sobre todo habla de otra cosa y proporciona una información vaga. Por consiguiente, si un hablante habla violando todas estas máximas, y lo hace sin despertar sospechas de que es estúpido o necio, inmediatamente se activa una *implicatura* (*implicature*): es evidente que quería decir otra cosa.

Esto permite aclarar los casos en que se rechaza la metáfora (y otras figuras), que son mucho más frecuentes de lo que se piensa. Resulta cómico, sin duda, que algún tonto reaccione ante la afirmación /¡Esta cerveza es divina!/ diciendo 'No, es un producto industrial'. Pero ya no lo es tanto (porque aquí el juego cómico refleja toda una ideología de la literatura) el comentario que Giovanni Mosca dedicaba el 30 de junio de 1939, en la revista «Bertoldo», al análisis de los poetas herméticos de los años 40.

Ungaretti escribe /¡Qué Erebo te aulló?/, y Mosca comenta: «Ni siquiera se sabe cuántos Erebos existen. Perozzi dice que doce... Pero nosotros respondemos: '¡Queremos las pruebas, estimado Perozzi, las pruebas!'» Ungaretti escribe /Era una noche sofocante y de pronto vi colmillos violáceos en una axila que fingía calma/, Mosca comenta, entre otras cosas, lo siguiente: «Está comprobado que en las noches sofocantes las axilas fingen calma. Entonces los incautos, que nada saben de las axilares amenazas, se acercan confiados, van y las tocan, y ¡zas! he aquí que vemos salir sus

inconfundibles colmillos violáceos...» Y así por el estilo, sin detenerse ante el *Oboe sumergido* de Quasimodo ni ante el *Cruel adiós* de Cardarelli.

Mosca quiere hacer reír (divertir) mostrando que la metáfora puede rechazarse pragmáticamente; no hay posibilidad de implicatura: se habla literalmente o no se habla. Pero ¿realmente quería decir eso? No parece que sea así. El humorista hubiese aceptado perfectamente metáforas como la de la «selva oscura» o los ojos «fugitivos», o hipálages como la de la «párvula mano». Lo que quiere (y sin bromear demasiado) es que el lector rechace una tensión metafórica que la cultura de la época *no puede tolerar*. Su comentario pone de relieve el límite de aceptabilidad pragmática de una cultura ante las *nuevas* audacias metafóricas. Porque no se trata del límite de aceptabilidad semántica, pues el trabajo de interpretar los Erebos que aúllan o los colmillos violáceos no difiere del de interpretar el hecho de que las urnas de los héroes «enciendan» el ánimo para emprender nobles acciones. Por tanto, entre las leyes pragmáticas que rigen la aceptación de las metáforas (y la decisión de proceder a interpretarlas) figuran también leyes socioculturales que marcan tabúes, límites *quos ultra citraque nequit consistere recto*. Existen modelos intertextuales que funcionan como garantías catacrésicas: esto ya se ha dicho y puede decirse, esto aún no se ha dicho y no puede decirse. Alguien ha observado que puede decirse que la juventud es la mañana de la vida, pero no que la mañana sea la juventud del día. ¿Por qué ‘no puede decirse’? Una vez aceptado el principio de implicatura en virtud del cual una expresión anómala desde el punto de vista conversacional puede ser interpretada metafóricamente, ambas expresiones parecen válidas. ¿La segunda no puede decirse porque nunca ha sido dicha? ¿Porque no es ‘elegante’? Pero ¿cuál es el criterio de ‘bondad’ para una metáfora? Además, ¿no existirá un contexto en el que resulte bonito y convincente decir que la mañana es la juventud del día, así como (según nos consta) existen otros en los que las ideas verdes incoloras pueden dormir con toda, y real, tranquilidad? Una semiótica de la metáfora también tiene que ver con una semiótica de la cultura. Todo esto se verá mejor más adelante.

3. Las definiciones tradicionales.

Los diccionarios corrientes suelen encontrar dificultades para definir la metáfora. Podrían mencionarse las torpezas de ciertos diccionarios populares (Nuovissimo Melzi, de 1906: «Figura por la cual se da a un vocablo un significado que no es el suyo»: de manera que, al llamar /bagnasciuga/ a la *battigia*, [cf. cap 2 § 13] Mussolini se habría expresado metafóricamente), pero incluso los mejores rozan muchas veces la tautología.

«Traslado del nombre de un objeto a otro objeto por relación de analogía» (pero la relación de analogía es precisamente la relación metafórica); «Sustitución de un término propio por uno figurado»

(puesto que la metáfora es la especie del género figura, se la define mediante una sinécdoque); «Semejanza abreviada...» No se sale, pues, de las definiciones clásicas [sobre éstas, cf. la vasta documentación en Lausberg 1960]; por lo demás, y en los mejores casos, se incluyen tipologías de los distintos tipos de sustitución: de animado a inanimado, de inanimado a animado, de animado a animado, de inanimado a inanimado, tanto en sentido físico como en sentido moral; o bien sustituciones aplicadas al nombre, al adjetivo, al verbo, al adverbio [cf. el mejor estudio sobre el tema, Brooke-Rose 1958].

En cuanto a la sinécdoque, se habla de «sustitución de dos términos entre sí conforme a una relación de mayor o menor extensión» (la parte por el todo, el todo por la parte, la especie por el género, el singular por el plural o viceversa) mientras que en el caso de la metonimia se habla de «sustitución de dos términos entre sí conforme a una relación de contigüidad» (donde este último es un concepto bastante borroso porque abarca las relaciones causa/efecto, continente/contenido, instrumento por operación, lugar de origen por objeto originario, emblema por objeto emblematizado, etc.). Cuando luego se especifica que la sinécdoque opera sustituciones dentro del *contenido conceptual* de un término, mientras que la metonimia actúa fuera de él, ya no se entiende por qué /las velas de Colón/ son sinécdoque (vela por nave) y /los maderos de Colón/ son metonimia (madero como materia por nave como resultado formado). Como si para la nave fuese ‘conceptualmente’ esencial tener velas pero no estar construida con maderos.

Como se verá en el § 12.2, esta confusión obedece a algunas razones ‘arqueológicas’ y extrarretóricas. Se verá también que la sinécdoque podría reservarse para las representaciones semánticas en forma de diccionario, mientras que la metonimia quedaría para las representaciones semánticas en forma de enciclopedia. Pero de hecho las dificultades con que tropiezan los diccionarios son las mismas que aparecen en los tratados clásicos, donde encontramos una notable tipología de las figuras retóricas (útil aún en varios aspectos) plagada, sin embargo, de equívocos. Basta examinar el esquema resumido de la figura 13 para percibir cuáles son los defectos de esa tipología:

- 1) considera los tropos como operaciones aplicadas a *verba singula* y excluye un análisis contextual de éstos;
- 2) introduce, como se ha dicho, la distinción sinécdoque/metonimia mediante la categoría no analizada de *contenido conceptual*;
- 3) no distingue entre operaciones sintácticas y operaciones semánticas (el asíndeton y el zeugma, por ejemplo, son dos casos de figura por supresión, pero la primera deriva de la distribución sintáctica, mientras que la segunda puede suponer decisiones semánticas);
- 4) sobre todo define la metáfora como tropo de traslación o salto, donde /traslación/ y /salto/ son metáforas de ‘metáfora’, y /metáfora/ es a su vez una metáfora, porque precisamente quiere decir ‘transporte’ o ‘desplazamiento’.

Véase en el cuadro 1 la clasificación propuesta por el Grupo μ sobre la base de la distinción entre expresión y contenido. Aquí muchos de los problemas que acabamos de señalar encuentran, si no una solución, al menos una formulación más adecuada. Pero, puesto que la tradición nos ha legado

nociones inconexas, será necesario ir a buscar una teoría de la metáfora en el momento en que fue propuesta por primera vez, es decir, en Aristóteles.

Este examen ocupará muchas páginas porque sucede que de la definición aristotélica, aunque de diversas maneras, dependen todas las teorías posteriores, hasta la actualidad.

4. *Aristóteles: la sinécdoque y el Arbol de Porfirio.*

Aristóteles aborda por primera vez el tema de la metáfora en la *Poética* [1457b, 1 - 1458a, 17]. Para animar el lenguaje pueden usarse, junto a las palabras comunes, palabras extranjeras, palabras ornamentales, palabras acuñadas artificialmente, palabras alargadas, palabras abreviadas, palabras alteradas (en la *Retórica* se analizarán muchos de estos juegos verbales, verdaderos *calembours*) y, por último, las metáforas. La metáfora se define como el recurso a un nombre de otro tipo, o bien como la transferencia a un objeto del nombre que corresponde a otro, operación que puede llevarse a cabo mediante desplazamientos de género a especie, de especie a género, de especie a especie o por analogía.

Cuadro 1.

Cuadro general de metábolos (gramaticales y lógicas) o figuras retóricas.
(Fuente: Grupo μ 1970, pág. 49).

		<i>Gramaticales (código)</i>		<i>Lógicas (referente)</i>	
		<i>Expresión</i>		<i>Contenido</i>	
		<i>Metaplasmos</i>	<i>Metátesis</i>	<i>Metasememas</i>	<i>Metalogismos</i>
		<i>Morfología</i>	<i>Sintaxis</i>	<i>Semántica</i>	<i>Lógica</i>
Procedimientos sustanciales	Supresión parcial	Aféresis, apócope, síncopa, sínéresis	Crisis	Sinécdoque generalizadora, comparación, metáfora <i>in praesentia</i>	Lítote conceptual (y particularizadora referencial)
	total	Eliminación, <i>blanchissement</i>	Elipsis, zeugma, asíndeton, parataxis	Asemia	Reticencia, suspensión, silencio
	Adjunción simple	Prótesis, diéresis, afijo, <i>motvalise</i>	Paréntesis, concatenación, expleción, enumeración	Sinécdoque particularizadora, archilexia	Hipérbole, silencio hiperbólico
	repetitiva	Reduplicación, insistencia, rima, aliteración, asonancia paronomasia	Reiteración, polisíndeton, métrica, simetría	<i>Nada</i>	Repetición, pleonasma, antítesis
	Supresión-Adjunción parcial	Lenguaje infantil, sustitución de afijos, <i>calembour</i>	Silepsis, anacoluto	Metáfora <i>in absentia</i>	Eufemismo
	completa	Sinonimia sin base morfológica, arcaísmo, neologismo, préstamo, invención	<i>Transfert</i> de clase, quiasmo	Metonimia	Alegoría, parábola, fábula
	negativa	<i>Nada</i>	<i>Nada</i>	Oximoron	Ironía, paradoja, antífrasis, lítote 2
Procedimientos relacionales	Permutación genérica	Antistrofa, anagrama, metátesis	Tmesis, hipébaton	<i>Nada</i>	Inversión lógica, inversión cronológica
	por inversión	Palíndromo, <i>verlen</i>	Inversión		

Como ya se ha dicho, al fundar una metáfora, Aristóteles usa /metáfora/ como término genérico: de hecho, los dos primeros tipos de metáforas son sinécdoques. Pero hay que examinar atentamente toda la clasificación, y los ejemplos que la ilustran, para descubrir aquí el origen de todo lo que se dirá en los siglos posteriores sobre la metáfora.

Primer tipo: de género a especie. Actualmente, conforme a la definición del Grupo μ , se llamaría *sinécdoque generalizadora en Σ* . El ejemplo de Aristóteles es /Aquí está detenida mi nave/, porque el estar detenido es el género que contiene entre sus especies el permanecer anclado. Un ejemplo más claro y canónico (en la actualidad) sería el uso de /animales/ por «hombres», al ser éstos una especie del género animales. También para los lógicos que estudian la metáfora, la sustitución de la especie por el género constituye un artificio excelente. Esto es evidente desde el punto de vista lógico.

Según las *Categorías* [1a, 1-12], dos cosas son sinónimas cuando ambas se nombran por el género que les es común (hombre y buey son nombrables como animales). Por tanto, una metáfora del primer tipo es una forma de sinonimia cuya producción y cuya interpretación dependen de un árbol porfiriano (véase el segundo capítulo de este libro).

En ambos casos (sinonimia y metáfora de primer tipo) estamos ante una definición ‘pobre’. Un género no basta para definir una especie; dado el género, no se deriva necesariamente una de las especies subsumidas. En otras palabras, quien toma animal por hombre lleva a cabo una suerte de inferencia ilícita del tipo $((p \rightarrow q) \cdot q) \rightarrow p$.

Desde el punto de vista lógico, la metáfora aristotélica del segundo tipo es más aceptable, porque representa un ejemplo correcto de *modus ponens*: $((p \rightarrow q) \cdot p) \rightarrow q$. De hecho, la metáfora del segundo tipo es la que el Grupo μ llamará *sinécdoque particularizadora en Σ* . El ejemplo de Aristóteles es /miles y miles de empresas realizó Odiseo/, donde /miles y miles/ sustituye a «muchas», género del que miles y miles es especie. Vemos aquí que una implicación material, formalmente correcta, suena poco convincente desde el punto de vista de una lengua natural. Miles y miles es *necesariamente* mucho sólo si se da un árbol porfiriano referido a determinada escala de cantidades. Podemos imaginar otra distinta, referida a magnitudes astronómicas, donde miles y miles sea una cantidad bastante escasa. Por otra parte, véase lo que sucede si interpretamos el esquema del segundo tipo por analogía con el ejemplo que ilustra el primero: dado hombre como especie, y animal como género, existiría una metáfora capaz de significar «animal» mediante /hombre/.

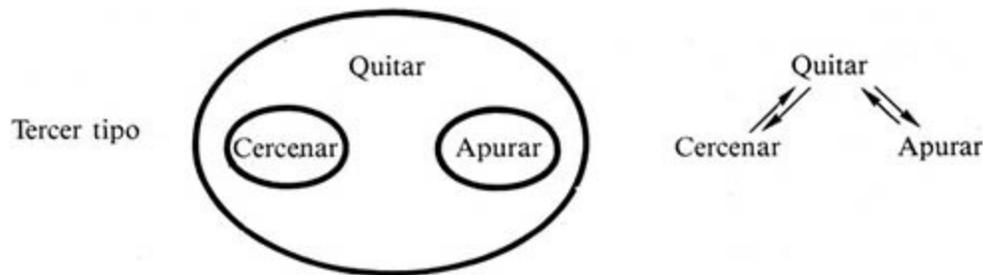
En otras palabras, si bien parece *bastante* necesario que un hombre sea animal, y si echar el ancla sobreentiende necesariamente detenerse, no parece tan necesario que miles y miles sea mucho. Admitamos incluso que el hombre sólo sea animal conforme a determinado marco de referencia, con arreglo a determinada descripción, y no en absoluto; también en ese caso el marco y la descripción conforme a los cuales miles y miles es mucho serían mucho más reducidos que aquellos en los que hombre es animal. ¿Por qué Aristóteles no advierte la diferencia entre el primer y el segundo ejemplo? Probablemente, porque en el código de la lengua griega del siglo IV a. C. la expresión /miles y miles/ ya estaba hipercodificada (como frase hecha) y designaba una gran cantidad. O sea que Aristóteles explica las modalidades de interpretación de esta sinécdoque suponiendo que la sinécdoque misma ya está desambiguada. Este es otro ejemplo de confusión entre estructura del lenguaje —es decir, del léxico— y estructura del mundo.

Para Aristóteles, los dos primeros tipos tienen el mismo valor metafórico. El Grupo μ , en

cambio, considera que la sinécdoque particularizadora es más difícil de percibir, y oponen a la claridad de /negro/ por zulú, la dificultad de /noche zulú/ por noche negra. Pero si /zulú/ se usa para indicar despectivamente a un negro, la expresión resulta incluso demasiado clara. Y más aún, si, desde la perspectiva de un Arbol de Porfirio precisamente, la sinécdoque particularizadora exige menos tensión interpretativa que la generalizadora. En efecto, en la sinécdoque particularizadora hay que ascender del nudo inferior al superior, y este último sólo puede ser uno; en la sinécdoque generalizadora, en cambio, hay que descender del nudo superior a uno de los muchos nudos inferiores posibles. ¿No debería ser más fácil entender que /hombre/ significa «animal» que entender que /animal/ significa «hombre» y no, por ejemplo, «cocodrilo»? Comoquiera que sea, lo sorprendente es que las metáforas del segundo tipo son lógicamente correctas pero retóricamente sosas, mientras que las del primer tipo son retóricamente aceptables pero lógicamente injustificables.

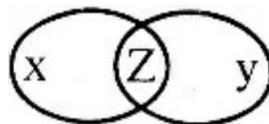
5. Aristóteles: la metáfora de tres términos.

Así llegamos al tercer tipo. Aristóteles da dos ejemplos: /Habiéndole apurado la vida con el arma de bronce/ y /Habiendo cercenado el agua con la copa de bronce/. Según otra traducción, en el segundo caso también se trata del arma de bronce que cercena el flujo de la sangre o de la vida. De todas maneras, son dos ejemplos de pasaje de especie a especie: /apurar/ y /cercenar/ son dos casos de un «quitar» más general. Este tercer tipo parece corresponder más genuinamente a una metáfora: se diría de inmediato que hay cierta ‘semejanza’ entre apurar y cercenar. Por eso la estructura lógica y el movimiento interpretativo se representarían así:



donde el paso de una especie al género, y luego del género a una segunda especie, puede producirse de derecha a izquierda o de izquierda a derecha, según cuál de los dos ejemplos aristotélicos se quiera analizar.

Este tercer tipo parece hasta tal punto una metáfora que muchas de las teorías posteriores trabajarán preferentemente con esta clase de ejemplos. El siguiente diagrama se encuentra en diversos autores:



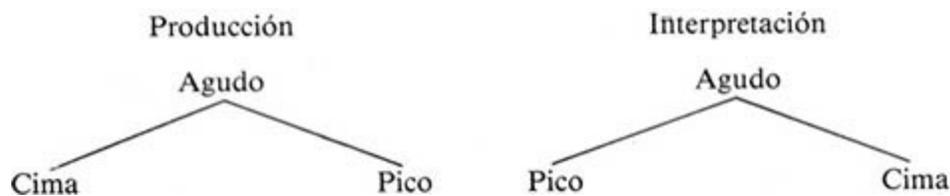
donde x e y son, respectivamente, el término metaforizador y el término metaforizado, y Z es el término intermedio (el género de referencia) que permite operar la desambiguación.

Este diagrama permite explicar expresiones como /El pico de la montaña/ (cima y pico participan del género «forma aguda»), o /Ella era un junco/ (muchacha y junco participan del género «cuerpo flexible»). Las teorías contemporáneas dicen que el junco adquiere una propiedad «humana» o que la muchacha adquiere una propiedad «vegetal», y que en cada caso las unidades en juego pierden algunas de sus propiedades [cf., por ejemplo, la teoría de las *transfer features* en Weinreich 1972].

En el párrafo 12 se hablará con mayor propiedad de sememas (o unidades de contenido) que adquieren o pierden *semas* o *rasgos semánticos* o *propiedades semánticas*. Pero esto suscita dos problemas.

Uno, que para determinar qué propiedades subsisten y cuáles deben caer es preciso construir un Arbol de Porfirio *ad hoc*, y esta operación ha de estar orientada por un universo de discurso o marco de referencia [una de las primeras formulaciones de este principio figura en Black 1955]. El otro, que en esa operación de intersección semémica se produce un fenómeno que no existe en las sinécdoques o metáforas de los dos primeros tipos.

Consideremos el doble proceso de movimiento que determina tanto la producción como la interpretación de /El pico de la montaña/.



En una sinécdoque en la que se nombrase a la cima como /cosa aguda/, la cima perdería algunas de sus propiedades características (por ejemplo, el ser mineral) para compartir con el género a que es reducida algunas propiedades morfológicas (el ser precisamente aguda). En una metáfora del tercer tipo, la cima pierde algunas propiedades al convertirse en cosa aguda y adquiere otras al convertirse luego en pico. Pero si cima y pico tienen *en común* la propiedad de ser agudos, el hecho mismo de que se los compare pone de manifiesto las propiedades que tienen *en oposición*. Hasta tal punto que, como hemos visto, se habla de transferencia de propiedades (la cima se vuelve más animal y orgánica, el pico adquiere una propiedad mineral). El problema de las teorías de las *transfer features* consiste, precisamente, en que no se sabe quién adquiere algo y quién, en cambio, pierde. Más que de transferencia, convendría hablar de *vaivén* de propiedades. Se trata del fenómeno que en el párrafo 7 llamaremos *condensación*, según la denominación de Freud. Este fenómeno es característico de la metáfora del cuarto tipo. Pero si examinamos mejor lo que sucede en el caso del /pico de la montaña/, vemos que la metáfora del tercer tipo es de hecho una metáfora del cuarto tipo, porque no pone en juego tres, sino cuatro términos, se expresen o no en la manifestación lingüística: la cima es a la montaña lo que el pico a la cabeza del pájaro; por otra parte, la muchacha es a la rigidez del cuerpo masculino lo que el junco a la rigidez del roble, porque de otro modo no se entendería con respecto a qué el junco y la muchacha resultan más flexibles. De todas maneras, el parentesco entre la metáfora del tercer tipo y la del cuarto se basa en que ya no están en juego meras identificaciones o asimilaciones (de especie a género), sino ‘semejanzas’ y ‘oposiciones’.

6. *Aristóteles: el esquema proporcional.*

La metáfora por analogía o por proporción es una metáfora de cuatro términos. Ya no $A/B = C/B$ (la cima es al género agudo como el pico a este último), sino $A/B = C/D$. El término /copa/ guarda con el término /Dionisos/ la misma relación que el término /escudo/ guarda con el término /Ares/. De manera tal que el escudo puede definirse como /la copa de Ares/, o la copa como /el escudo de Dionisos/. Otro ejemplo: la vejez es a la vida como el ocaso al día; por tanto, la vejez puede definirse como /el ocaso de la vida/, y el anochecer como /la vejez del día/.

Esta definición aristotélica siempre se consideró impecable por su concisión y claridad. Y en efecto lo es, y sin duda la idea de formular una especie de función proporcional que admita infinitos contenidos para todos los casos de este cuarto tipo de metáforas, supuso un hallazgo genial. Sobre todo porque esta fórmula proporcional también permite representar los casos de catacresis en sentido estricto, donde el término metaforizador sustituye a un término metaforizado que desde el punto de vista léxico no existe: $A/B = C/x$. Aristóteles da un ejemplo lingüísticamente complejo, pero basta con pensar en las dos conocidas catacresis /pata de la mesa/ y /cuello de la botella/. La pata es al cuerpo como un objeto sin nombre es a la mesa, y el cuello es a la cabeza (o a los hombros) como un objeto sin nombre es al corcho o al cuerpo de la botella.

Se advierte de inmediato que la manera en que la pata es al cuerpo difiere de la manera en que el cuello es al cuerpo. La pata de la mesa se parece a la pata del animal con respecto a un marco de referencia que destaca la propiedad «apoyo», mientras que el cuello de la botella no es propiamente un apoyo del corcho, y tampoco del recipiente entero. Podría pensarse que, en el caso de la pata, la analogía se basa en propiedades *funcionales* en detrimento de las semejanzas *morfológicas* (reducidas aquí a equivalencias muy abstractas), mientras que, en el caso del cuello, la analogía elimina las pertinencias funcionales y destaca las morfológicas. Lo que equivale a decir que, una vez más, inciden diferentes criterios de construcción del árbol de Porfirio. Eso en el caso de que aún pudiera hablarse de árbol de Porfirio *tout court*. Suponiendo que existiera un formato indiscutible del árbol de Porfirio (o sea poniendo entre paréntesis las condiciones culturales o co-textuales de su construcción), el árbol elegido explicaría cómo y por qué puede pensarse (productiva o interpretativamente) la metáfora de los tres primeros tipos. Pero veamos la situación típica de una metáfora del cuarto tipo: copa/Dionisos = escudo/Ares. ¿Cómo puede calculársela según algún árbol de Porfirio?

Digamos para comenzar que la relación copa/Dionisos, según los criterios de la retórica posterior, es una relación de tipo metonímico. La copa se asocia comúnmente a Dionisos *por*

contigüidad, por una relación sujeto/instrumento, por un hábito cultural (sin el cual la copa podría *ser a* muchos otros sujetos). Esta relación no puede expresarse en absoluto mediante un árbol de Porfirio, salvo que se intenten complejos malabarismos con los conjuntos (del tipo: la copa pertenece a la clase de todas las cosas que caracterizan a Dionisos, o Dionisos pertenece a la clase de todos los que usan copas). Lo mismo sucede en el caso de la relación escudo/Ares. En otras palabras, es muy difícil reconocer esta relación como un caso de inclusión género/especie.

Hombres/animales parece una relación *analítica*, mientras que copa/Dionisos sería una relación *sintética*. El hombre es animal en virtud de la definición del término /hombre/, y en cambio copa sólo remite necesariamente a Dionisos en un co-texto muy limitado en el que figuran, iconográficamente, los distintos dioses paganos con sus atributos característicos. Panofsky y Caravaggio estarían de acuerdo en afirmar que *si Dionisos entonces copa*, pero reconocerían que es imposible concebir un hombre que no sea animal, mientras que siempre se puede concebir a Dionisos sin copa. Pero admitamos incluso que se pueda homologar la relación copa/Dionisos con la relación hombre/animal. Entonces surge un nuevo problema. ¿Por qué Dionisos debe ponerse en relación con Ares y no, por ejemplo, con Demetra, Atena o Hefesto?

Se ha decidido que en este tipo de consideraciones no habrá de apelarse a la intuición del hablante (porque depende de contextos culturales), pero se intuye claramente que al propio Aristóteles le resultaría difícil nombrar la lanza de Atena como /copa de Atena/ o las mieses de Demetra como /escudo de Demetra/ (aun cuando podrían existir contextos ‘barrocos’ donde ello fuera posible). La intuición dice que el escudo y la copa pueden formar parte de una relación porque ambos son redondos y cóncavos (aunque no de la misma manera, pero aquí estaría la argucia de la metáfora, que permite reconocer cierta semejanza entre cosas diferentes). Pero ¿qué unión existe entre Dionisos y Ares? En el panteón de los dioses paganos lo que los une (notable oxímoron) es su diversidad. Dionisos es el dios de la alegría y de los ritos pacíficos, mientras que Ares es el dios de la muerte y de la guerra. Estamos, pues, ante un juego de semejanzas que interactúa con un juego de diferencias. La copa y el escudo son semejantes porque ambos son redondos, y diferentes porque tienen distintas funciones; Dionisos y Ares son semejantes porque ambos son dioses, y diferentes porque tienen dominios distintos.

Esta amalgama de problemas sugiere algunas reflexiones. Lo que Aristóteles no llegó a ver con claridad fue desarrollado en diferentes épocas por la metaforología posterior.

7. *Proporción y condensación.*

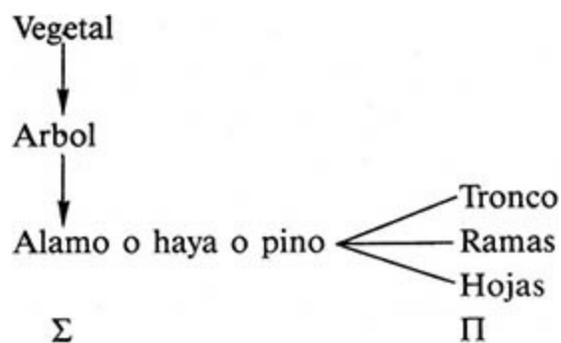
La metáfora de cuatro términos no sólo se basa en sustancias verbales. Tan pronto como surge la proporción resulta imposible evitar —pese a la incongruencia— la imagen de Dionisos bebiendo en un escudo, o la de Ares defendiéndose con una copa. En los dos primeros tipos de metáforas, el término metaforizador absorbía al término metaforizado (o se confundía con él), como entra —o sale— una figura en la multitud, sin que nuestros hábitos cognoscitivos se pusieran en tela de juicio. A lo sumo, si una imagen debía corresponder al conocimiento verbal, había algo que se empobrecía con respecto a la riqueza de sus determinaciones conceptuales y perceptivas. En la metáfora del tercer tipo, en cambio, ya se establece una superposición casi visual entre vegetal y muchacha, igual que en el cuarto tipo.

Aristóteles, aunque sólo sea en forma confusa, lo percibe: al nombrar una cosa con el nombre de otra se niega una de las propiedades que le pertenecen. El escudo de Ares también podría ser nombrado como «copa sin vino» [*Poética*, 1457b, 32]. Albert Henry [1971] señala que ésta ya no es una metáfora sino un «fenómeno secundario», consecuencia de la metáfora anterior. Tiene razón, pero eso significa que, cuando la metáfora empieza a comprenderse, el escudo se convierte en una copa y ésta, sin dejar de ser redonda y cóncava (aunque no como el escudo), pierde la propiedad de poderse colmar de vino. O bien, por el contrario, se forma una imagen en la que Ares posee un escudo enriquecido con la propiedad de poderse colmar de vino. En otras palabras, se superponen dos imágenes, dos cosas se vuelven distintas de sí mismas pero sin dejar de ser reconocibles, y nace un hircocervo visual (además de conceptual). ¿No parece que estamos ante una especie de imagen onírica? Y, sin duda, el efecto de la proporción creada es bastante similar a lo que Freud [1899] llamaba ‘condensación’: la posibilidad de que desaparezcan los rasgos que no coinciden mientras se refuerzan los rasgos comunes. Este proceso no se encuentra sólo en el sueño, sino también en el ‘chiste’, es decir en esas frases ingeniosas o juegos de palabras (*ψυχρά*) [*Retórica*, 1406b, 1], y más aún en esas ocurrencias (*ἀστειᾶ*) [*ibid.*, 1410b, 6], que tanto se asemejan a algunas de las categorías de *Witze*, *Kalauer* y *Klangwitze* que analiza Freud [1905]. Suponiendo que la tipología freudiana pueda asimilarse a una tipología retórica como la propuesta en el cuadro 1, es indudable que el resultado final de la proporción aristotélica es un proceso afín a la condensación freudiana, y que —como se demostrará más adelante— el mecanismo semiótico de esta condensación puede describirse como adquisición y pérdida de *propiedades* o *semas*, según se prefiera.

8. Diccionario y enciclopedia.

Como hemos visto en el segundo capítulo de este libro, las propiedades con que juegan las metáforas de tercer y cuarto tipo no tienen las mismas características lógicas que las propiedades con que juegan las metáforas de los dos primeros tipos. Para obtener la condensación copa/escudo — pero es evidente que del mismo modo se condensan Dionisos y Ares o, para escoger otro ejemplo, mañana y ocaso, día y vida— es necesario jugar con propiedades o semas tales como «redondo», «cóncavo», «ultimacidad» «fase final», «guerra» y «paz», «vida» y «muerte». Ahora bien, es obvio que aquí aparece una diferencia entre *descripción semántica en forma de diccionario* y *descripción semántica en forma de enciclopedia*, o bien —con variaciones que no hacen al caso— entre propiedades Σ y propiedades Π [Groupe μ 1970] y entre propiedades semánticas y propiedades semiológicas [Greimas 1966].

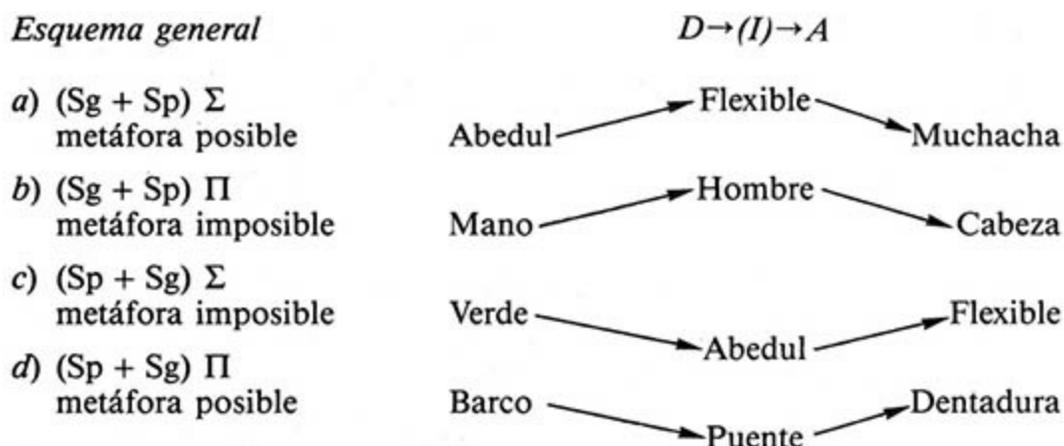
El Grupo μ distingue entre una serie *endocéntrica* de propiedades ‘conceptuales’ (modo Σ) y una serie *exocéntrica* de propiedades empíricas (modo Π). Un ejemplo de serie endocéntrica sería la inclusión abedul-árbol-vegetal (curiosamente, estos autores sólo consideran una dirección: si x es un árbol entonces o es un álamo o un abedul o una haya; y no se plantean que si x es un álamo entonces es necesariamente un vegetal; pero ambos son movimientos complementarios). Un ejemplo de serie exocéntrica sería la relación entre un árbol y sus partes: y tronco y ramas y hojas. Véase la distinción entre los dos ‘modos’:



El Grupo μ sabe perfectamente que las series endocéntricas «existen virtualmente en el léxico pero depende de nosotros el trazarlas porque toda palabra o concepto puede ser en principio la encrucijada de tantas series como semas contenga su estructura» [1970, pág. 101]. Pero, en lugar de extraer todas las consecuencias de esta conciencia crítica de los mecanismos metalingüísticos de un diccionario, el Grupo μ recae en una especie de identificación aristotélica entre las categorías y las cosas. Véase la manera en que estudia las diferentes construcciones metafóricas por referencia a un

doble pasaje sinecdóquico, de sinécdoque generalizadora (Sg) a sinécdoque particularizadora (Sp) y viceversa, tanto en el modo Σ como en el modo Π .

La regla propuesta establece que el término I , que no aparece en la interpretación metafórica, debe ser una sinécdoque del término inicial D , mientras que el término final A debe ser una sinécdoque de I . La condición es que A y D se encuentren en el mismo nivel de generalidad. El doble intercambio sinecdóquico debe producir una intersección entre D y A . Según el modo Σ la metáfora se basará en semas comunes a D y A , mientras que según el modo Π se basará en sus partes comunes. La parte material debe ser más pequeña que su totalidad, la parte sémica debe ser más general.



El ejemplo a) es incorrecto. Que un abedul sea flexible es una propiedad Π , siempre y cuando no se cambie de árbol de diccionario y se tomen en cuenta todas las cosas flexibles. Examinemos mejor el esquema precedente: el ejemplo debería ser /álamo de la jungla/ por «baobab» o, mejor aún, /nave del desierto/ por «camello», una vez que el contexto haya caracterizado en rasgos de diccionario al camello como vehículo.

El ejemplo b) es correcto, porque no puede decirse /me estrechó la cabeza/ por «me estrechó la mano». Pero el mecanismo ejemplificado no es en absoluto imposible. La situación onírica (o de *Witz*) en la que se ascienda de /nariz/ a «hombre» para descender luego a «pene», es perfectamente concebible. ¿Por qué la nariz puede metaforizar al pene y la mano no puede metaforizar a la cabeza? Greimas [1966] sugiere en varias ocasiones la respuesta: dos semas se oponen o se unen según el *clasema* de que se trate (que no es sino una *selección contextual* [cf. Eco 1975; 1979]). La nariz y el pene tienen en común su naturaleza, de «apéndice» y su «largura» (además de que ambos son canales, ambos tienen punta, etc.). La cabeza, en cambio, tiene semas de «redondez», «apicalidad», «unicidad», que la mano no tiene. Pero entonces la sustitución no se basa sólo en un juego de sinécdoques, sino que también introduce una relación sémica más compleja en la que la referencia común de la nariz y el pene al cuerpo resulta no pertinente. Sólo así se produce el efecto de superposición, típico de los procesos de condensación.

En cuanto al ejemplo c), de nuevo parece que el Grupo μ ha escogido como propiedades de diccionario (o Σ) unas propiedades que quizá pertenezcan al modo Π , y tampoco aclara qué razones contextuales pueden haberlo impulsado a construirlas como propiedades de diccionario. Comoquiera que sea, es cierto que la metáfora parece imposible porque supone pasar de un género a una especie para ascender luego a otro género que sin embargo no tiene nada en común con el primero. Según el Grupo μ , ése sería también el caso de un descenso del género «hierro» a la especie «hoja» y luego de

la especie «hoja» al género «cosa plana». La coexistencia en un mismo objeto de la cualidad férrea y de la cualidad plana no produciría una intersección de propiedades.

Llegamos así al caso *d*). Podría ejemplificarse mejor con el paso de /petróleo/ a «precioso» (propiedad Π del petróleo); de la propiedad «precioso» se asciende luego a otro lexema al que puede atribuirse, por ejemplo /oro/, lo que permitiría la sustitución oro/petróleo en metáforas como /el oro de los jeques/ o /el oro negro/. Pero también en este caso estarían jugando otras propiedades, tales como «negro» o «de los jeques», que el esquema del Grupo μ no toma en cuenta. Más adelante trataremos de resolver estos problemas.

Este análisis de la propuesta aristotélica (cuyas dificultades, como hemos visto, ni siquiera la metaforología más actualizada ha logrado resolver) permite determinar dos grupos de problemas: 1) la existencia de procesos de condensación, que revelan la pobreza de la explicación proporcional; 2) la necesidad de adoptar un enfoque más flexible para analizar las relaciones entre las propiedades de diccionario y las propiedades enciclopédicas, que se subdividen con arreglo a necesidades contextuales. ¿Por qué entonces la propuesta aristotélica ha fascinado durante siglos a una multitud de intérpretes? En ello ha incidido una doble razón: por un lado, un equívoco; por el otro, una intuición clarísima.

9. *La función cognoscitiva.*

El equívoco consiste en que al pasar del examen de los tres primeros tipos al cuarto, Aristóteles *cambia de enfoque*: cuando habla de los tres primeros tipos, dice *cómo* se produce y se comprende la metáfora; cuando habla del cuarto, dice *qué* es lo que la metáfora permite conocer. En los tres primeros casos dice *cómo funcionan* la producción y la interpretación metafórica (y puede hacerlo porque el mecanismo, que es sinecdóquico, es bastante sencillo y se basa en la lógica inflexible del árbol de Porfirio, comoquiera que se lo escoja). En el cuarto caso dice *qué es lo que la metáfora dice*, o en qué incrementa el conocimiento de las relaciones entre las cosas, aunque de hecho no lo explique completamente. Sin duda, la metáfora /copa de Ares/ sugiere la existencia de alguna relación entre copa y escudo, y entre Ares y Dionisos. Pero la teoría de la condensación ha revelado que eso no es lo único que se aprehende. La proporción aristotélica es el esquema abstracto, rellenable al infinito, de un conocimiento que, de hecho, es mucho más rico (en qué consiste esa relación, qué elimina y qué conserva, cómo se superponen los términos relacionados sin dejar de diferenciarse, etc.). La tradición metaforológica posterior adopta la teoría de la proporción o analogía como explicación del mecanismo metafórico —y paga por ello, incurriendo en una lamentable cadena de tautologías («La metáfora es aquello que nos permite obtener un conocimiento analógico... es decir, metafórico») — pero normalmente no consigna la idea más genial y fecunda de Aristóteles: que la metáfora no sólo es un instrumento de deleite, sino también, y sobre todo, un instrumento de conocimiento (como, por lo demás, supo indicar Freud a propósito de los *Witze*).

Algo que llama la atención cuando se leen los textos aristotélicos (*Poética y Retórica*) es que, a menudo, aparecen ejemplos metafóricos que no convencen, donde el propio traductor-filólogo confiesa que no capta la supuesta evidencia de determinada proporción. Por lo demás, son muchos los textos procedentes de culturas remotas que nos provocan esa impresión. Leamos, por ejemplo, *El Cantar de los Cantares*: «Al tiro de los carros... te comparo, amada mía» [1, 9]; «Son tus dientes cual rebaño de ovejas... que suben del lavadero» [*ibíd.*, 2]; «Sus piernas son columnas de alabastro» [*ibíd.*, 5, 15]; «Tu nariz, como la torre del Líbano» [*ibíd.*, 7, 5]. Obsérvese que se trata de símiles, o sea que presentan la proposición en forma anticipada en lugar de sugerirla a modo de pequeño acertijo. Si la metáfora sólo fuese la contracción de una proporción ya dada —de modo tal que el símil fuera el punto de partida de la producción y el punto de llegada de la interpretación— todos los símiles deberían resultar convincentes. Sin embargo, es innegable que basta un mínimo de resistencia pragmática para jugar con estas imágenes bíblicas como jugaba Mosca con las imágenes herméticas. Esas ovejas que suben del lavadero se ven *lanudas y chorreantes* (entre balidos y un fuerte hedor):

premisa tremenda para construir una analogía de la doncella *nigra sed formosa* cuyos pechos son como crías de gacela.

Sin embargo, con un poco de esfuerzo, se advierte que el poeta bíblico elimina todas las propiedades que hemos asociado malignamente con las ovejas, para conservar sólo su carácter de *aequalitas numerosa*, espléndida unidad en la variedad. Y su blancura. Se comprende también que puede hacerlo porque en su cultura ésas eran probablemente las propiedades asociadas con las ovejas, *al menos en el marco del uso poético*; y que las cualidades seleccionadas para definir la belleza de una pastorcilla sana y robusta, destinada a guiar los rebaños por las agrestes colinas de Palestina, se relacionaban con su solidez (columnas) y su perfección sin mácula; así como en las columnas no se seleccionaba tanto la forma cilíndrica como la blancura y la graciosa esbeltez.

Pero esta conclusión es el resultado de un apasionante vaivén hermenéutico: se presupone un código, se lo verifica en el símil, se saborean de antemano sus posibles transformaciones metafóricas; se parte del símil para inferir un código que lo haga aceptable; se empiezan a conocer al mismo tiempo tanto la ideología estética del poeta bíblico como las propiedades de la muchacha — es decir, se aprende al mismo tiempo algo más tanto sobre la muchacha como sobre el universo intertextual del poeta bíblico. Un análisis más cuidadoso de este procedimiento por ensayo y error revelaría la presencia de múltiples movimientos inferenciales: hipótesis (o abducción), inducción, deducción. Lo mismo sucede cuando se comprende una catacresis. No la catacresis institucionalizada, transformada en lexema codificado (la pata de la mesa), sino la catacresis instituyente, que para muchos corresponderá al momento ‘auroral’ del lenguaje. /Serpiente monetaria/ es una catacresis instituyente (el lenguaje crea metáforas también fuera de la poesía, porque necesita encontrar nombres para las cosas). Y si las catacresis instituyentes requieren un trabajo interpretativo es porque la proporción que las funda (expresable mediante un símil) no existe antes que la metáfora: tiene que ser hallada, tanto por quien la inventa como por quien la interpreta (al menos durante un breve tramo del curso de circulación del tropo: luego la lengua lo absorbe, lo lexicaliza, lo registra como expresión hipercodificada).

A eso se refería Aristóteles cuando asignaba una función cognoscitiva a la metáfora. No sólo cuando la asocia con el enigma —secuencia continuada de metáforas—, sino también cuando dice que construir metáforas «es signo de una disposición natural del ingenio», porque saber hallar bellas metáforas significa percibir o pensar las semejanzas que existen entre las cosas, su concepto afin (τὸ ὅμοιον θεωρεῖν) [*Poética*, 1459a, 6-8]. En cambio, si la proporción entre copa y escudo, y entre Ares y Dionisos, ya estuviese hipercodificada, la metáfora se limitaría a decir *lo que ya se sabe*. Si dice algo que se percibe por primera vez, significa que *a*) la proporción no era aceptada por todos, o *b*) aunque hubiera gozado de esa aceptación, había caído en el olvido. Por tanto, la metáfora ‘pone’ (en el sentido filosófico, pero también en el sentido físico: ‘pone delante de los ojos’ πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν) una proporción que, dondequiera que estuviese almacenada, no estaba delante de los ojos; o lo estaba, pero éstos no la veían, como la carta robada de Poe.

Poner a la vista, enseñar a ver... Pero ¿a ver qué? ¿Las semejanzas que existen entre las *cosas*, o la sutil red de proporciones entre determinadas *unidades culturales* (en otras palabras: el hecho de que las ovejas son realmente únicas e iguales en su variedad, o el hecho de que para determinada cultura el rebaño es ejemplo de unidad en la variedad)? Aristóteles no puede responder esta pregunta

porque identifica los modos de ser del ser (las categorías) con los modos de ser del lenguaje.

Lo que sí entendió es el hecho de que la metáfora no es un aderezo (κόσμο), sino un instrumento cognoscitivo, enigma y claridad. «Las metáforas sobre todo nos enseñan... Es necesario que tanto la elocución como los entimemas sean ingeniosos [las expresiones ingeniosas son los ἀστεῖα, que en el barroco serán las agudezas], si han de facilitarnos la aprehensión. Por eso ni siquiera los entimemas obvios son efectivos: obvios son los que resultan evidentes para cualquiera y no requieren investigación alguna; como tampoco los que se dicen de modo incomprensible. Sino los que vamos comprendiendo a medida que son dichos, siempre que no se los conozca de antes, o bien los que sólo se comprenden inmediatamente después: de hecho, se trata de un proceso similar al aprendizaje» [Retórica, 1410b, 14-25].

Aristóteles ofrece la confirmación más luminosa de la función cognoscitiva de la metáfora cuando la asocia con la *mimesis*. Paul Ricoeur [1975] señala que si la metáfora es *mimesis* entonces no puede tratarse de un juego gratuito. En la *Retórica* [1411b, 25 y sigs.] no queda lugar a dudas: las mejores metáforas son las que representan las cosas «en acción». Por tanto, el conocimiento metafórico es un conocimiento de los aspectos dinámicos de la realidad. La definición parece un poco restrictiva, pero bastaría con reformularla de este modo: las mejores metáforas son las que muestran la cultura en acción, la dinámica misma de la semiosis. En los párrafos siguientes trataremos de completar esta operación. Quede dicho, sin embargo, que Aristóteles derrotó de antemano tanto a los teóricos de la metáfora fácil como a los moralistas clásicos que la temían por su carácter ornamental y mentiroso, como también a los immoralistas barrocos que la querían sólo agradable y excitante, y, por último, a los semánticos actuales para quienes el ornamento retórico sólo es a lo sumo una estructura aún más superficial que la estructura superficial, incapaz de afectar a las estructuras profundas, sean éstas sintácticas, semánticas o lógicas. A todos ellos Aristóteles ya les había dicho: «Es necesario derivar la metáfora... de cosas cercanas en el género y sin embargo de semejanza no obvia, al igual que también en filosofía es signo de buena intuición el aprehender la analogía entre cosas muy diferentes» [ibíd., 1412a, 11-12].

Y el filósofo era muy consciente de que esas semejanzas no estaban sólo en las cosas sino también (y quizá sobre todo) en el modo en que el lenguaje define las cosas, porque se lamentaba [ibíd., 1405a, 25-27] de que los piratas tuvieran la osadía de definirse como abastecedores, o que el rétor fuese capaz de llamar crimen al error o error al crimen. A los piratas les bastaría con descubrir un género que pueda corresponder a su especie, y manipular un árbol de Porfirio adecuado: es ‘cierto’ que transportan mercancías por mar, como los abastecedores. Lo ‘incierto’ (o ideológico) es seleccionar precisamente esa propiedad de entre las que los caracterizan, y valerse de ella para *darse a conocer*, para ponerse ante los ojos, *desde el punto de vista de determinada descripción*.

10. *El horizonte semiótico: el sistema del contenido.*

10.1. La enciclopedia medieval y la *analogía entis*.

Como hemos visto, el límite de Aristóteles consiste en que identifica las categorías del lenguaje con las categorías del ser. Esta dificultad no fue abordada por la retórica postaristotélica, que a través de la *Rhetorica ad Herennium*, Cicerón, Quintiliano, y los gramáticos y retóricos medievales, se dedicó a establecer la clasificación tradicional de las figuras. Sin embargo, en el medievo se constituyó un enfoque *panmetafórico* que vale la pena examinar brevemente porque contribuyó a resolver (aunque sólo fuera ‘en negativo’) el problema que nos ocupa.

Ya San Pablo había afirmado: «Ahora vemos por un espejo y oscuramente» [*I Corintios*, 13, 12]. El medievo neoplatónico proporciona un marco metafísico para esa tendencia hermenéutica. En un universo que se identifica con una cascada de emanaciones desde el Uno inalcanzable (e innombrable como tal) hasta las últimas ramificaciones de la materia, todo ser funciona como sinécdoque o metonimia del Uno. Cómo se manifiesta esa capacidad que tienen los entes de declarar su causa primera, es algo que no resulta pertinente a los efectos de nuestra investigación, y que a lo sumo corresponde a una teoría del símbolo. Pero cuando Hugo de Saint Víctor afirma que «todo el mundo sensible es, por decirlo así, un libro escrito por el dedo de Dios... Todas las cosas visibles, que nos son presentadas visualmente por una instrucción simbólica, es decir figurada, son propuestas como declaración y significación de las invisibles» [*Didascalicon*, en Migne, *Patrología latina*, CLXXVI, col. 814], da a entender que existe una especie de código que asigna a los entes propiedades manifiestas y les permite transformarse en metáfora de las cosas sobrenaturales, conforme a la teoría tradicional de los cuatro sentidos (literal, alegórico, moral y anagógico). Rabano Mauro, en el *De universo*, proporciona un indicio de esa técnica: «En este libro se trata ampliamente de la naturaleza de las cosas, así como del significado místico de las cosas» [*ibíd.*, CXI, col. 9]. Tal es el proyecto de los bestiarios, de los lapidarios, de las *imagines mundi*, cuyo antecedente es el *Physiologus* helenístico: de todo animal, planta, parte del mundo, acontecimiento de la naturaleza se predicán ciertas propiedades; sobre la base de la identidad entre una de esas propiedades y una de las propiedades del ente sobrenatural que debe metaforizarse se lleva a cabo la remisión. Existe, pues, un *tejido de información* cultural que funciona como código cósmico.

Sin embargo, ese código es equívoco, escoge sólo algunas propiedades y escoge propiedades

contradictorias. El león borra sus huellas con la cola para desorientar a los cazadores, y por eso es figura de Cristo, que borró las huellas del pecado; pero el salmo 21 dice: «Salva me de ore leonis», la terrible boca de la fiera se transforma en metáfora del infierno, y en definitiva «per leonem antichristum intelligitur».

Aunque el medievo neoplatónico no lo advierta (lo advertirá, en cambio, el medievo racionalista, desde Abelardo hasta Ockham), el universo, que aparece como un tejido rizomático de propiedades reales, es de hecho un tejido rizomático de propiedades culturales, y esas propiedades se atribuyen a los entes terrenales o a los entes celestiales con objeto de que puedan efectuarse las sustituciones metafóricas.

Lo que sí sabe el medievo neoplatónico es que, para decidir si el león ha de verse como figura de Cristo o como figura del Anticristo, es necesario un *contexto* (y proporciona una tipología de los contextos) y que, en definitiva, hay una *auctoritas* (intertextual) que decide cuál es la mejor interpretación. Fue Tomás de Aquino quien advirtió que se trataba de un mero tejido cultural, y no de unas realidades ontológicas. Tomás resuelve el problema de dos maneras. Por una parte, admite que existe una sola parcela de realidad donde las cosas e incluso los acontecimientos adquieren valor metafórico y alegórico porque así las ha dispuesto el propio Dios: se trata de la historia sagrada, y por eso la Biblia en sí misma es *literal* (las que son figuras son las cosas de las que la Biblia habla literalmente). El resto sólo tiene el sentido parabólico usado en la poesía (pero en tal caso no se sale de los límites de la retórica antigua). Por la otra parte, puesto que se debe hablar de Dios conforme a la razón y Dios dista inmensamente de lo creado —con el cual no se identifica al modo neoplatónico, sino que lo mantiene en vida por un acto de *participación*—, Tomás recurre al principio de la *analogía entis*. Un principio aristotélico que mantiene la indistinción entre las categorías lingüísticas y las categorías del ser. De Dios, causa cuya perfección trasciende a la de sus efectos, no puede hablarse unívocamente ni puede hablarse sólo equívocamente: de El se hablará, pues, por analogía, o sea por relación de proporción entre causa y efecto. Una especie de metonimia que sin embargo se basa en una relación proporcional de tipo metafórico.

¿Cuál es el fundamento de la analogía? ¿Se trata de un artificio lógico-lingüístico o de un tejido ontológico efectivo? Los intérpretes están divididos. Entre los modernos, Gilson admite que lo que Santo Tomás llama nuestro conocimiento de Dios consiste en nuestra aptitud para formar proposiciones afirmativas sobre El [1947, pág. 157]. Basta añadir poco para afirmar, siempre dentro de la ortodoxia tomista, que la analogía sólo habla del conocimiento que los hombres tienen de la realidad, del modo de nombrar los conceptos, no de la realidad misma. La metáfora que de ello se deriva es una *suppositio impropia* basada en la proporción entre *intentiones secundae*, donde, por ejemplo, la expresión /perro/ (ya sea verbal o visual) no significa el perro real, sino la palabra /perro/ o el concepto de perro [McInerny 1961]. En un universo cognoscible por la proporción entre Dios y las cosas, el mecanismo fundamental consiste de hecho en una identidad entre nombres, aun cuando para Tomás (a diferencia de los nominalistas) esos nombres reflejen las propiedades de las cosas. Para que esta idea sea plenamente reconocida habrá que esperar a que la teología medieval se desfalte en el nominalismo extremo de la escolástica tardía, y a que los tratadistas medievales redescubran y vuelvan a comentar la *Poética*, desconocida en el medievo.

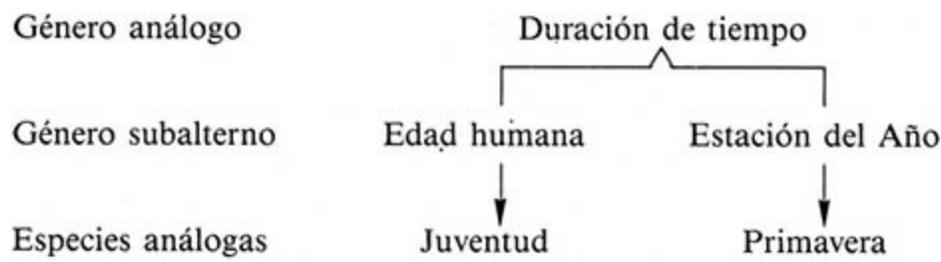
10.2. El índice categórico de Tesauro.

El *Cannocchiale aristotelico* [1655] de Emanuele Tesauro supone un interesante retorno, en plena época barroca, al modelo del Estagirita. Tesauro comparte con su maestro la tendencia a llamar metáfora a todo tropo y a toda figura. Aquí no nos referiremos a la meticulosidad y al entusiasmo con que el tratadista estudia las agudezas tanto en palabras aisladas como en verdaderos microtextos, ni a la forma en que extiende el mecanismo metafórico a las agudezas visuales, pintura, escultura, acciones, inscripciones, lemas, aforismos quebrados, misivas lacónicas, caracteres misteriosos, hierogramas, logogrifos, cifras, alusiones, medallas, columnas, naves, jarreteras, cuerpos quiméricos. Tampoco nos referiremos a las páginas en que roza la teoría moderna de los actos lingüísticos al hablar de la forma en que se indica, se narra, se niega, se jura, se rectifica, se expresa reticencia, se exclama, se duda, se aprueba, se previene, se ordena, se halaga, se ridiculiza, se invoca, se pregunta, se agradece, se hacen votos. Sobre estos aspectos, y sobre los que sí mencionaremos, véase la reconstrucción de Speciale [1978]. Tesauro era muy consciente de que las metáforas no son fruto de la felicidad inventiva, sino de un *trabajo* que debe aprenderse mediante ejercicios.

El primero de esos ejercicios consiste en la lectura de catálogos, antologías, colecciones de jeroglíficos, medallas, reversos, emblemas: se diría que este ejercicio constituye una mera invitación a la intertextualidad, a imitar lo ‘ya dicho’. Pero también comprende una segunda etapa destinada al aprendizaje de una *combinatoria*.

Tesauro propone componer un *índice categórico* mediante fichas y cuadros, o sea un modelo de *universo semántico organizado*. Se parte de las categorías de Aristóteles (sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, estar, tener, actuar, padecer [cf. *Categorías*, 1b, 25 - 2a, 8]) y luego se ordenan conforme a cada una de ellas los distintos miembros que agrupan todas las cosas que pueden subsumírseles. ¿Hay que forjar una metáfora sobre un enano? Se abre el índice categórico en la voz Cantidad, se localiza el concepto Cosas Pequeñas, y todas las cosas microscópicas que allí figuran podrán dividirse aún por (como diríamos actualmente) selecciones contextuales: astronomía, organismo humano, animales, plantas, etc. Pero el índice conforme a las sustancias debería complementarse con un *segundo índice* en el que cada sustancia se analice en función de las partículas que definen el modo en que se manifiesta el objeto en cuestión (en la categoría de la Cantidad debería determinarse ‘cómo se mide’, ‘cuánto pesa’, ‘qué partes tiene’; en la Cualidad habría que saber ‘si es visible’, ‘si es caliente’, etc.). Como puede advertirse, se trata de un verdadero sistema del contenido, organizado en forma de enciclopedia. Se descubrirá así que la medida más pequeña es el Dedo Geométrico, y del enano podrá decirse que el dedo geométrico es una medida desmedida para medir su cuerpecito.

Su estructuralismo caótico no le impide a Tesauro percibir que las transferencias metafóricas no se basan en relaciones ontológicas sino en la estructura misma del lenguaje. Veamos la metáfora aristotélica de la vejez como ocaso de la vida (o de la juventud como primavera). Tesauro procede aún por analogía, pero la relación se establece entre *elementos contiguos en el índice*. La estructura de la transferencia es la siguiente:



Los nudos más altos se convierten en clasemas o selecciones contextuales de los nudos más bajos. Cabe imaginar que la analogía que Aristóteles encontraba entre /apurar/ y /cercenar/ subsiste cuando el acto de apurar se enfoca desde la categoría del Padecer, pero cuando se lo enfoca desde la categoría del Tener, apurar se vuelve análogo a otros procesos de adquisición y no a procesos de empobrecimiento («quitar»). De ahí la posibilidad de recorrer el índice categórico *ad infinitum* descubriendo una reserva de metáforas *inéditas*, y de proposiciones y argumentaciones metafóricas.

Se trata del tejido del neoplatonismo medieval, pero traducido deliberadamente en un puro tejido de unidades de contenido culturales. Es el modelo de una *semiosis ilimitada*, un sistema jerarquizado (incluso demasiado) de semas, una red de interpretantes.

10.3. Vico y las condiciones culturales de la invención.

Por veloz que sea (y aun cuando se centre en los momentos de ruptura epistemológica), un recorrido de la historia de la metaforología no puede soslayar la figura de Vico. Al menos por el hecho de que *La Ciencia Nueva* (en el capítulo *De la lógica poética*) parece poner en tela de juicio la existencia de un tejido cultural, de campos y universos semánticos, de semiosis ya fundada, que debería condicionar (sobre la base de observaciones previas) la producción y la interpretación metafóricas.

Vico se refiere a los ‘primeros tropos’, a un modo de hablar por sustancias animadas en el que los objetos y los fenómenos naturales se nombran por traslación a partir de las partes del cuerpo [1744, ed. de 1967, págs. 162-63] (la garganta de una montaña, los labios de una jarra, etc.). Se ha hablado hasta en exceso de este momento ‘auroral’ del lenguaje, y parece que Vico se refiere precisamente a la capacidad metaforizadora innata de unas criaturas cuya inteligencia empieza a despertar, y que ese modo de hablar era icónico porque instituía una especie de relación onomatopéyica originaria entre las palabras y las cosas. Pero el hecho es que Vico sabe y dice que, más allá de la utopía (que ya estaba en Dante y que habrá de caracterizar al siglo XVII inglés, y a su propia época) de una lengua adámica, lo que se conoce es la diversidad de las lenguas. En efecto, «como ciertamente los pueblos por la diversidad de los climas han adquirido diversas y variadas naturalezas, de las que han surgido tantas costumbres diversas, así de sus diversas naturalezas y costumbres han nacido otras tantas lenguas diversas: de modo tal que, por la misma diversidad de sus naturalezas, puesto que han mirado las mismas utilidades o necesidades de la vida humana conforme a aspectos diversos, han surgido tantas usanzas de naciones en general diversas y a veces contrarias entre sí; de ésta y no de otra manera se han generado tantas lenguas cuanto variada es la diversidad entre ellas» [*ibid.*, pág. 185]. Donde parece que Vico hace las siguientes consideraciones

fundamentales: que las lenguas, como las costumbres, nacen de la respuesta de los grupos humanos al ambiente material en que viven; que aun cuando la tendencia al lenguaje funciona en todos los grupos humanos conforme a la misma lógica, y pese a que las utilidades y necesidades de la vida son las mismas para todos, sin embargo los grupos humanos han mirado esos universales materiales *conforme a aspectos diversos*, es decir, han procedido de diversas *maneras al asignar pertinencia a su universo*.

La propuesta catacrésica se produce «por transferencia de naturalezas o por propiedades naturales o por efectos sensibles» [*ibíd.*, pág. 184], y en este sentido el trabajo metafórico es siempre motivado. Lo que nos interesa averiguar es si, a la luz de la descripción de la diferenciación de las costumbres y del modo de asignar pertinencia a las utilidades y necesidades, esos efectos y esas propiedades no son ya el terreno de una construcción cultural. A medida que se va desarrollando, la inventiva catacrésica juega en ese terreno su propio juego de la semiosis ilimitada. Pero si para formar metáforas es preciso que ya exista ese tejido cultural subyacente, ¿cómo podría haber existido una lengua *jeroglífica*, más fantástica que la *simbólica* y que la *epistolar*, sin que toda invención jeroglífica no se apoyase ya en el tejido de los ‘lemas’ simbólicos y las convenciones epistolares? La lengua de los dioses es un conglomerado inconexo de sinécdoques y metonimias: Varrón enumera tres mil dioses, a los griegos se les atribuyen treinta mil, peñas, manantiales, escollos, arroyos, objetos menudos, que significan fuerzas, causas, conexiones. La lengua de los héroes ya forma metáforas (que, por tanto, no serían tan primigenias), pero la metáfora —o sea la catacrésis— inventa un término nuevo utilizando al menos dos *ya conocidos* (y expresados) y presuponiendo al menos otro no expresado. ¿Podría instaurarse sin el apoyo de una lengua epistolar, la única notoriamente convencional? Sobre esto Vico es muy explícito: «Para describir la complejísima manera de la formación de estas tres especies de lenguas y de letras, ha de establecerse este principio: que, como en la misma época comenzaron los dioses, los héroes y los hombres (porque también eran hombres los que imaginaron a los dioses y creían que su naturaleza heroica era mezcla de la de los dioses y de la de los hombres), también en la misma época comenzaron esas tres lenguas (entendiendo con ellas igualmente las letras)» [*ibíd.*, págs. 186-87].

A la luz de estas consideraciones, la semiótica de Vico no se parece tanto a una estética de la creatividad inefable como a una antropología cultural que reconoce los índices categoriales con que juegan las metáforas, e indaga las condiciones históricas, el nacimiento y la variedad de esos índices, así como la variedad de los lemas, las medallas y las fábulas.

11. *Los límites de la formalización.*

A estas alturas no puede negarse que la lógica formal, al tratar de transformarse en lógica de los lenguajes naturales, ha realizado recientemente muchos, e importantes, esfuerzos para reducir el *escándalo metafórico*, o sea para enriquecer una lógica de las condiciones de verdad reconociendo la legitimidad de las expresiones metafóricas, que hablan del mundo *mintiendo*. Lo que quisiéramos sugerir aquí es que una semántica lógica puede definir a lo sumo el puesto que el cálculo metafórico ocuparía dentro de su marco específico, pero tampoco es capaz de explicar qué significa entender una metáfora.

Veamos un ejemplo —quizá el más reciente de entre los muchos que ha habido— de intento de formalizar este fenómeno. El modelo propuesto aspira a «reflejar la dependencia contextual (*context-sensitivity*) de la metáfora, y dar una interpretación metafórica a enunciados que pueden ser literalmente verdaderos y no anómalos» [Bergmann 1979, pág. 225]. Se propone un vocabulario que contiene predicados monádicos P_1, P_2 , un predicado diádico $=$, constantes individuales a_1, a_2 , variables individuales v_1, v_2 , y conectivas lógicas normales. Se proveen reglas gramaticales (del tipo: si t_1 y t_2 son términos, entonces $t_1 = t_2$ es una fórmula), se añade a la semántica de este lenguaje L una clase de «contextos ideales» C . «Sea ahora D una clase no vacía; es el universo de discurso y se supone que abarca individuos posibles (actuales o no actuales). Una función de interpretación asigna a cada predicado monádico de L un subconjunto de D , y a cada constante un elemento de D . Sea F la clase de todas las funciones de interpretación en D . Escójase un elemento de F como la función de interpretación *literal*, tal que asigne a los predicados monádicos y a las constantes del lenguaje su interpretación literal. Esta función se llama f^0 . Sea F^0 la clase de todas las funciones de interpretación f en F que concuerdan con f^0 en lo que respecta a los valores asignados a las constantes. Sea g la función de desambiguación metafórica: ésta asigna a cada $c \in C$ un miembro de F^0 — (f^0). La idea es que g diga, para cada contexto ideal, cuáles son las interpretaciones de los predicados en dicho contexto. Por último, sea un modelo para L el 5-tuplo $M = (D, C, f^0, F^0, g)$ » [*ibíd.*, pág. 226].

Es evidente que esta definición no dice nada sobre la metáfora. De hecho, tampoco lo pretende: a la autora no le interesa entender cómo funcionan las metáforas, sino (una vez aceptado *intuitivamente* que en los lenguajes naturales se producen y comprenden sin dificultad metáforas) introducir ese fenómeno en la representación formal de un lenguaje natural. Es cierto que la propia autora señala que, en todo caso, el modelo propuesto permite abordar mejor algunas preguntas y formularlas de

manera formalmente aceptable. Por ejemplo, qué hay que entender por parafraseabilidad literal; si las interpretaciones metafóricas dependen de las literales y si toda expresión lingüística es interpretable metafóricamente en algún contexto, o en todo contexto, etc. Pero son preguntas cuyas respuestas una semántica formal no está en condiciones de dar (al menos por ahora): «sin un contexto ideal no existen reglas estrictas para la interpretación de las metáforas» [*ibíd.*, pág. 228]. La metaforología ya lo sabía, pero también es importante que las semánticas formales lo tengan bien presente.

Desde luego, hay enfoques formales que, por el hecho de tomar en consideración también los resultados de la lingüística, la lexicología y la semiótica en general, revelan una mayor preocupación (como tendencia) por la concreción. A este tipo de estudios se debe, por ejemplo, la distinción entre una metáfora que podríamos llamar *intensional* y otra *extensional*. Un ejemplo del primer tipo es /La muchacha es un junco/, que, dados ciertos postulados de significado (por ejemplo: *si muchacha entonces humano; si junco entonces no humano*) demuestra claramente su carácter metafórico (si no, sería una expresión semánticamente incorrecta, o una mentira flagrante). Un ejemplo del segundo tipo es /Entró el emperador/, expresión que de por sí es literal y semánticamente no ambigua, a menos que en una circunstancia particular no se refiera a la entrada del jefe. Sin embargo, este ejemplo sólo se daría en un universo absurdo en el que las metáforas aparecieran únicamente en expresiones aisladas del contexto, y donde actuase un solo sistema semiótico, es decir, el de la lengua verbal. Situación ésta que únicamente encontramos en los viejos libros de lingüística y en los libros de semántica lógica. De hecho una oración como ésta suele pronunciarse: *a)* en un contexto en el que ya se ha dicho, o inmediatamente después se dirá, que está entrando el jefe; *b)* mientras se señala una imagen del jefe entrando; *c)* señalando a una persona que cualquiera reconoce como el jefe y siempre como un no-emperador. Quiere decir que, al poner en contacto la expresión aislada con el contexto lingüístico y con los elementos de sistemas extralingüísticos, podría traducírsela inmediatamente como: /Entra el jefe (que es) el emperador/ (suponiendo que no se trate de una información *de dicto*: entra el jefe a quien *llamamos* el emperador). Pero entonces el segundo ejemplo entra en la categoría del primero: la muchacha no es un junco así como el jefe no es el emperador [cf. de todos modos, sobre estos casos de referencia o mención, Eco 1975, § 3.3].

Teun van Dijk reconoce que «sólo un fragmento de una teoría seria de la metáfora puede abarcarse mediante un enfoque semántico-formal... Una semántica formal especifica las condiciones en que... enunciados metafóricos pueden definirse como dotados de un valor de verdad» [1975, pág. 173]. Y aclara que una semántica formal que pretenda alcanzar ese objetivo sólo puede ser clasal (*sortal*): es decir, una semántica que toma en cuenta lo que la lingüística llama ‘selecciones restrictivas’ (si /automóvil/ tiene un sema «mecánico» o «inorgánico» y /comer/ tiene un sema «humano», «el objeto es orgánico», entonces es semánticamente anómalo decir: /Luis se comió el automóvil/; si /comer/ tiene un sema «humano» no podrá decirse /El automóvil se comía la carretera/, o habrá que admitir que esa anomalía clasal tiene fines metafóricos). De ahí la diferencia entre expresiones clasalmente incorrectas, como /La raíz cuadrada de Susy es la felicidad/, cuya negación es falsa, y que no parecen tener interpretación metafórica posible (desde luego, esto no es así: depende del contexto), expresiones clasalmente incorrectas que sí tienen interpretación metafórica posible (/El sol sonrió alto en el cielo/) y expresiones clasalmente correctas que, en

determinadas situaciones de referencia, pueden ser metafóricas. (/Entra el emperador/). Una especificación clasal sería, pues, una función que a cada predicado del lenguaje le asigna una ‘región de espacio lógico’.

Al parecer, una región de ese tipo, que la semántica formal determina como entidad abstracta y ‘vacía’, sólo puede ser, al ‘llenarse’, una porción del índice categorico de Tesouro. Puesto que esa región estaría poblada de ‘puntos’, ‘individuos posibles’ u ‘objetos posibles’, el problema de la metáfora entrañaría el de la semejanza y diferencia entre esos objetos. La conclusión es correcta, pero muy insuficiente. Claro que la teoría no es tan cerrada como parece: en ella es posible construir una definición formal —una vez admitidas las diferencias y semejanzas— de la mayor o menor distancia entre el elemento metaforizador y el elemento metaforizado: /El caballo gruñe/ sería una metáfora menos osada que /La teoría de la relatividad gruñe/, porque en el juego de parentescos entre propiedades hay, sin duda, más relación entre el gruñido y la propiedad «animal» del caballo que entre el gruñido y la propiedad «objeto abstracto» de la teoría einsteniana. Pero esta buena definición de la distancia no permite decidir cuál de las dos metáforas es mejor. Hasta tal punto que, al final, el autor (cuyo conocimiento sobre la metáfora es mucho mayor del que puede justificar aplicando el método escogido en ese artículo) acaba admitiendo que «la selección de los criterios típicos para la función de semejanza se determina pragmáticamente sobre la base de conocimientos culturales y creencias» [*ibid.*, pág. 191].

No más satisfactorios parecen los resultados a que llega un lógico que parte precisamente de Aristóteles, Guenther: «para que las metáforas puedan analizarse dentro del marco de la semántica formal, lo primero que hay que hacer, naturalmente, es hallar una manera de enriquecer la información sobre la estructura de significado de los predicados que es pertinente para su comportamiento metafórico» [1975, pág. 205]. Pero en seguida añade que no será necesario construir esa información semántica con arreglo al formato de una enciclopedia, porque bastará con disponer de unas pocas especificaciones clasales. Es el método ideal para vedarse la comprensión de cualquier tropo. Así, cuando analiza algunos ejemplos tomados del Grupo μ , Guenther vuelve a encontrarse con la conocida muchacha-junco. Y, como veremos, el hecho de que la muchacha y el junco sean flexibles es precisamente un dato enciclopédico. De todas maneras, el modelo de Guenther (aun cuando no permite entender cómo funciona una metáfora) parece más útil que los otros para enriquecer una semántica formal de los lenguajes naturales. El autor parte de una distinción entre *natural kinds* (entidades que tienen propiedades fijas), como el hecho de que el león sea un animal feroz, opuestos a *non-natural kinds*, como /presidente/ y juega con el hecho de que las propiedades de un *natural kind* deben seleccionarse contextualmente (como es lógico, sobre la base del contexto) para que la metáfora resulte aceptable y comprensible. Un *modelo clasal* es un 4-tuplo $M = (D, f, k, s)$ tal que D es un dominio no vacío de objetos —o sea un universo de discurso—, f una función de interpretación, k una función que asigna a cada objeto en D los conjuntos (*kinds*) a que pertenece el objeto en el modelo, y s una función del conjunto de los predicados que k no asigna como *natural kinds*. Un modelo clasal determina qué enunciados son verdaderos, falsos o carentes de significado (es decir, literalmente no significantes). «Si ahora introducimos una función p que asigna a cada predicado P en L un conjunto de propiedades destacadas, un modelo clasal explica el significado metafórico de una expresión aproximadamente así: Si un enunciado \emptyset no es verdadero ni

falso en M, si \emptyset traduce por ejemplo el enunciado inglés: *John is a mule* ($\emptyset = \exists x (x = j \ \& \ Mx)$ o bien M_j), entonces \emptyset puede interpretarse metafóricamente si existe una propiedad destacada asignada a M tal que esa propiedad vale para John. (Adviértase que en nuestra cultura esas propiedades suelen estar bien delimitadas, pero nunca están vinculadas con el significado básico de una expresión, como puede verificarse fácilmente cuando se traduce un enunciado metafórico de un lenguaje natural a otro)» [*ibíd.*, pág. 217].

Puesto que una semántica formal no puede proveer entidades que tienen propiedades destacadas —como no puede *llenar* de ninguna manera el aparato clasal—, nuestra exploración de este universo de discurso ha de concluir aquí. Como ya se ha dicho, habrá que regresar a las semánticas componenciales.

12. Representación componencial y pragmática del texto.

12.1. Un modelo por ‘casos’.

Ahora podemos buscar una explicación del mecanismo metafórico que 1) se base en una *semántica componencial con formato de enciclopedia*; 2) tome en cuenta al mismo tiempo las reglas de una *semántica del texto*. Sin duda, una semántica en forma de enciclopedia es más interesante que una en forma de diccionario. Como hemos visto, el formato de diccionario permite entender el mecanismo de la sinécdoque, pero no el de la metáfora. Véanse los intentos emprendidos desde la gramática transformacional y la semántica interpretativa [para un resumen, cf. Levin 1977]: establecer que en la expresión /Ella es un junco/ se opera una transferencia (*transfert*) de propiedades, en virtud de la cual la muchacha adquiere un sema «vegetal» —o el junco uno «humano»—, no aclara demasiado lo que sucede en la interpretación y en la producción de este tropo. Por ejemplo, si tratamos de parafrasear el resultado («Esta muchacha es humana pero también tiene una propiedad vegetal»), vemos que estamos bastante cerca de una parodia al estilo de Mosca (cf. § 2). Sin duda, el problema reside en la flexibilidad (y aún más: un junco no es flexible como lo es una muchacha...), y no puede abordarse mediante una semántica con formato de diccionario.

Sin embargo, una representación componencial en forma de enciclopedia es potencialmente infinita y adopta la forma de un Modelo Q [Eco 1975], es decir, de un reticulado de propiedades donde unas son los *interpretantes* de las otras, sin que ninguna pueda aspirar al rango de construcción metalingüística o de unidad perteneciente a un paquete privilegiado de universales semánticos. En un marco dominado por el concepto de semiosis ilimitada, todo signo (lingüístico o no lingüístico) se define mediante otros signos (lingüísticos o no lingüísticos), que a su vez se convierten en definidos respecto de otros términos que funcionan como definientes. En compensación, una representación enciclopédica (ideal, claro está), basada en el principio de la interpretación ilimitada, está en condiciones de explicar el concepto de ‘semejanza’ entre propiedades desde un punto de vista puramente semiótico.

Hay semejanza entre dos semas o propiedades semánticas cuando en determinado sistema del contenido esas propiedades se nombran mediante el mismo interpretante, sea o no verbal, e independientemente del hecho de que los objetos o cosas que ese interpretante suele designar presenten ‘semejanzas’ perceptivas. En otras palabras, los dientes de la muchacha del *Cantar de los*

Cantares se asemejan a las ovejas si y sólo si en aquella cultura el interpretante /blanco/ se usa para designar tanto el color de los dientes como el de las ovejas.

Pero la metáfora no se basa sólo en semejanzas, sino también en oposiciones. La copa y el escudo son semejantes con respecto a la *forma* (redonda y cóncava), pero opuestos con respecto a la *función* (paz versus guerra), así como Ares y Dionisos son semejantes como dioses, pero opuestos con respecto a los *finés* que persiguen y a los *instrumentos* que utilizan. Para explicar estos fenómenos, una representación enciclopédica debe adoptar el formato de una *semántica de casos*, que tome en cuenta el Sujeto Agente, el Objeto sobre el que el agente ejerce su acción, el Contraagente que puede oponérsele, el Instrumento que usa el agente, el Propósito o finalidad de la acción, etc. Varios autores han elaborado semánticas de este tipo (pensemos en los ‘actantes’ de Tesnière y Greimas, los ‘casos’ gramaticales de Fillmore, la semántica de Bierwisch). Sólo cabría objetar que hasta ahora este tipo de análisis se ha aplicado en general a los verbos y no a los sustantivos. Pero si es posible analizar *predicados* mediante los *argumentos* a que pueden asignarse, también se podrán analizar *argumentos* sobre la base de *predicados* que pueden asignárseles. Una representación enciclopédica basada en casos elimina la diferencia entre sinécdoque y metonimia (al menos en un primer momento). Si se registra todo el saber enciclopédico sobre determinada unidad cultural, ya no existen nociones fuera del contenido conceptual. La hoja es un sema del semema árbol tal como lo es la semilla, aunque la primera sea un componente morfológico y la segunda la causa u origen.

12.2. Metonimia.

Desde esta perspectiva, *la metonimia se convierte en la sustitución de un semema por uno de sus semas* (/Beber una botella/ por «beber vino», porque la botella estará registrada entre los destinos finales del vino), o *de un sema por el semema a que pertenece* (/Llora oh Jerusalén/ por «llore el pueblo de Israel», porque entre las propiedades enciclopédicas de Jerusalén debe existir una en virtud de la cual es la ciudad santa de los judíos).

Este tipo de sustitución metonímica correspondería a lo que Freud llama «desplazamiento». Y así como el desplazamiento es la base sobre la que se lleva a cabo la condensación, estos intercambios metonímicos serán la base (según veremos) para la metáfora.

Sin embargo, el término mismo /desplazamiento/ parece aludir a esas metonimias no registradas en ninguna enciclopedia: metonimias que podríamos calificar de empíricas o *idiosincrásicas*, legitimadas por conexiones que dependen de la experiencia del individuo, como las que se producen en la actividad onírica o en el lenguaje de los afásicos [Jakobson 1954]. Pero la metonimia idiosincrásica sólo puede desambiguarse en determinado contexto, que actúa precisamente como *estipulación de código*. No existen razones para que el sabor de la *madeleine* sustituya a Combray o al tiempo reencontrado, si no interviene el contexto proustiano para instituir esa relación. Una vez que la relación ha funcionado se ha dictado sentencia, por decirlo así: el código (o sea la enciclopedia) se apodera de él y entonces para todos /*madeleine*/ significará «tiempo reencontrado», así como para los italianos /18 de abril/ significa «comienzo del gobierno de la Democracia

Cristiana en la posguerra». En Eco [1975] se utilizó una representación por casos para tratar de mostrar el mecanismo de desplazamiento de sema a semema (y viceversa) analizando la expresión virgiliana: «Vulnera dirigere et calamos armare veneno» [*Aeneides*, x, verso 140].

El verso, que puede traducirse como ‘distribuir heridas con dardos envenenados’ o como ‘untar los dardos con ponzoña y arrojarlos’, juega con el hecho de que /*vulnera dirigere*/ sustituye a «*dirigere tela*» (o *dirigere ictus*, *dirigere plagas*, *vulneraré*). Supongamos que «*vulnerare*» sea la interpretación correcta e imaginemos una representación semántica en forma de casos:

$$/Vulnerare/ \rightarrow A_{\text{Humano}} O_{\text{Humano}} I_{\text{Arma}} P_{\text{Herida}} (\text{Vulnus})$$

Así, la expresión /*dirigir las heridas*/ aparece como metonimia en lugar de «herir», porque adopta el Propósito (o Efecto) por la acción, o sea que un sema sustituye al semema completo. Del mismo tipo sería el ejemplo aristotélico de /*estar detenida*/ por «echar el ancla»: el estar detenido aparecería en la representación como el efecto o el propósito de echar el ancla. Un caso opuesto (semema por sema) sería describir un coche estacionado diciendo que está bien anclado. En una representación enciclopédica de /*detenerse*/ debería figurar, entre otros instrumentos, el ancla.

Este tipo de representación parece funcionar para los verbos, pero plantea algunas dificultades en el caso de los sustantivos. En efecto, ¿cómo encontrar un Agente, un Objeto, un Instrumento para expresiones como /*casa*/, /*mar*/, /*árbol*/? Una posibilidad sería tomar todos los sustantivos como verbos o acciones reificadas [cf. Eco 1979, cap. II]. De modo que en lugar de /*casa*/ tendríamos /*hacer una casa*/. Pero esta difícil traducción de sustantivos en verbos puede reemplazarse por otro tipo de representación en la que el ‘objeto’ que expresa el sustantivo aparece como resultado de una acción productiva que entraña un Agente o Causa, una Materia que se manipula, una Forma que se impone, un Fin o Propósito hacia el que se dirige el objeto. Se trata, si se considera con detenimiento, de las cuatro causas aristotélicas (eficiente, formal, material y final), aunque vistas desde una perspectiva operacional y sin connotaciones metafísicas.

La representación de un sustantivo /*x*/ podría adoptar, pues, el siguiente formato:

$$/x/ \rightarrow F_{\text{aspecto de } x} A_{\text{Quién o qué produce } x} M_{\text{De qué está hecho } x} P_{\text{Para qué sirve } x}$$

Una representación de este tipo, que sólo reproduciría propiedades enciclopédicas, podría producir los más variados árboles de Porfirio, o sea las más variadas relaciones de diccionario. Por ejemplo, suponiendo que se desee considerar a /*x*/ desde el punto de vista de sus fines, *x* pertenecería a la clase de todos los *p* que tienen la misma *función*. La representación sería entonces:

$$\begin{array}{c} P \\ \uparrow \\ /x/ \rightarrow F, A, M, \dots \end{array}$$

La misma operación puede realizarse desde el punto de vista de las propiedades F, M o A.

Supongamos que *x* sea /casa/ y que se represente (de manera muy esquemáticas) como:

$$/casa/ \rightarrow F_{\text{Techo}} A_{\text{Cultura}} M_{\text{Ladrillos}} F_{\text{Refugio}}$$

Si decidimos considerar la casa desde el punto de vista de sus funciones, la propiedad de ser un refugio se transforma en analítica, y ello permitirá nombrar a una casa como refugio, o a un refugio como casa. Análogamente, si la casa se describiese desde el punto de vista de sus características formales, podría nombrarse la casa como techo, y viceversa.

Es cierto que la relación casa/refugio siempre se ha considerado de tipo metonímico, mientras que la relación casa/techo siempre se ha considerado de tipo sinecdóquico. Conviene detenerse en este problema.

Al examinar una representación de este tipo, se advierte (puesto que la definición tradicional de la sinécdoque no abarca sólo la relación género/especie sino también la relación parte/todo) que las marcas registradas en *F* (aspectos formales) resultan privilegiadas, porque permiten llevar a cabo sinécdoques particularizadoras en Π , mientras que las otras marcas (que se refieren a la relación objeto/materia, objeto/causa, objeto/fin) parecen pertenecer a la sustitución metonímica. Ya veremos que esta distinción, debida a una inveterada tradición retórica, es insostenible desde el punto de vista teórico. Sólo hay un tipo de sinécdoque posible: la generalizadora o particularizadora en Σ , y es metalingüísticamente derivada con respecto al tejido metonímico que provee el código.

¿Por qué, pues, en el curso de los siglos se ha impuesto una distinción tan irracional entre sinécdoque en Π y metonimia, puesto que desde el punto de vista de una representación semántica coherente deberían constituir dos tipos iguales de relación semema/sema, o sea una metonimia? Esta rareza, una vez aclarada, podría explicar también por qué siempre ha sido tan difícil distinguir entre sinécdoque y metonimia, y por qué un autor como Jakobson [1954] unificó prácticamente una serie de fenómenos basados en la contigüidad (aunque no distinguiera entre la contigüidad codificada y la contigüidad idiosincrásica) agrupándolos bajo el nombre de /metonimia/.

La respuesta sólo puede ser histórico-fenomenológica. Las cosas se perciben ante todo en forma visual, e incluso en el caso de las entidades no visuales se perciben principalmente sus características morfológicas (un cuerpo es redondo o rojo, un sonido es grave o fuerte, una sensación táctil es cálida o hirsuta, etc.). Sólo más tarde se está en condiciones de establecer las causas, la materia con que está hecho el objeto, sus fines o funciones eventuales. Por eso la sinécdoque particularizadora (que se basa en la relación entre un 'objeto' y sus partes) siempre ha gozado de un tratamiento excepcional, como la percepción con respecto a los otros tipos de conocimiento, llámense 'juicios', que se basan en inferencias posteriores, y que a primera vista parecen conducirnos *fuera* de la cosa misma, hacia su origen o hacia su destino. En el caso de la copa es tan importante y determinante el ser redonda y cóncava como el ser un objeto fabricado o el servir para recoger líquido. Pero también es cierto que podemos no saber para qué sirve una copa, ni de qué está hecha, ni si es producto de la actividad humana o de la naturaleza, y con todo advertir que es redonda y cóncava. Como ya hemos dicho, la distinción depende del modo en que *nos acercamos* a los objetos. Puesto que, una vez conocidos, éstos también reciben pertinencia y son definidos mediante su origen (causal o material) y su finalidad, en una representación enciclopédica pueden obviarse

estas fases ‘históricas’ de su conocimiento, de manera que sus propiedades pueden organizarse en forma sincrónica.

12.3. *Topic, frames, isotopías.*

Una representación enciclopédica es potencialmente infinita. En una cultura, las funciones de la copa pueden ser muchas, y la de recoger líquido sería sólo una de ellas (pensemos en las funciones litúrgicas del cáliz, o en los trofeos deportivos). ¿Qué interpretantes deberán registrarse, pues, en el caso P (propósito o función) de la copa? ¿Cuáles en los casos F, A, M? Si no infinitos, al menos en cantidad indefinida. Como se ha dicho en Eco [1975, § 2.13], la semiótica del código es un instrumento operativo que está al servicio de una semiótica de la producción signica. Por tanto, la investigación semiótica se dotará de un principio metodológico conforme al cual la determinación de campos y ejes semánticos, así como la descripción de códigos en su funcionamiento efectivo, sólo pueda llevarse a cabo, en la mayoría de los casos, cuando se estudien las condiciones comunicativas de determinado mensaje. En otras palabras, el universo de la enciclopedia es tan amplio (si es válida la hipótesis de la interpretación infinita de signo a signo, y por tanto de la semiosis ilimitada) que en ocasión (y por la presión) de determinado contexto, cierta parte de enciclopedia es activada y propuesta como ‘espaldera’ [Eco 1971] para sostener y explicar los intercambios metonímicos y sus resultados metafóricos.

¿Qué produce esta presión contextual? *a)* la identificación de un tema o *topic*, y por lo tanto la elección de un recorrido de interpretación o *isotopía*, o *b)* la referencia a *frames* o *guiones intertextuales* que permiten determinar no sólo de qué se está hablando, sino también desde qué perspectiva, con qué fines y en qué dirección previsional. Todos estos aspectos de una semántica textual se han descrito (a partir de las investigaciones actuales) en Eco [1979]. Baste decir que, si se dice /Luis no tiene problemas de subsistencia porque recurre a los bienes paternos/, el tema o *topic* es, sin duda, ‘recursos de Luis’ —que nos llevará a seleccionar un árbol de Porfirio de la adquisición— y el *frame* o guión es ‘vida sin estrecheces’ (que también nos llevará a destacar todos los semas de «adquisición» y «abundancia»). Sin embargo, bastaría que el contexto sonase como /Luis no se plantea problemas de subsistencia porque, como la cigarra de La Fontaine, recurre a los bienes paternos/ para que, aun cuando el *topic* no variase, el *frame* nos remitiese a una historia de recursos que pueden agotarse.

Es evidente que, si la enciclopedia fuese muy amplia, ya no habría diferencia entre este tipo de metonimia y la metáfora. Porque si (como se verá) hay metáfora cuando, sobre la base de una identidad de metonimias (dos propiedades iguales en dos sememas diferentes), se reemplaza un semema por otro —mientras que la metonimia es la sustitución de un sema por un semema, y viceversa—, entonces en una representación enciclopédica amplia debería registrarse también que el semema x tiene la propiedad de contar con una propiedad igual al semema y. Blanco es el cuello del cisne, blanco es el cuello de la mujer: sobre la base de esta identidad se sustituye mujer por cisne. Pero en una buena representación enciclopédica, entre las propiedades (al menos connotadas) del cuello femenino debería figurar también la de ser «como de cisne». De manera que se trataría de una

sustitución de sema por semema. El hecho es que la enciclopedia nunca es tan exhaustiva. O mejor dicho, llega a serlo construyéndose progresivamente. Esa es precisamente la función de las metáforas. O sea que las metáforas son metonimias que se ignoran y que un día lo serán.

12.4. Metáforas triviales y metáforas «abiertas».

Tomemos dos ejemplos elementales, primitivos incluso: dos *kenningar* islandeses que menciona Borges [1953]: /El árbol de sentarse/ es decir el «banco» y /la casa de los pájaros/ es decir el «aire». Veamos el primero. El primer término, sobre el que no hay dudas, es /árbol/. Construyamos un espectro componencial:

$$/Arbol/ \rightarrow F_{\text{Tronco}} \quad A_{\text{Naturaleza}} \quad M_{\text{Madera}} \quad P_{\text{Frutos}}$$

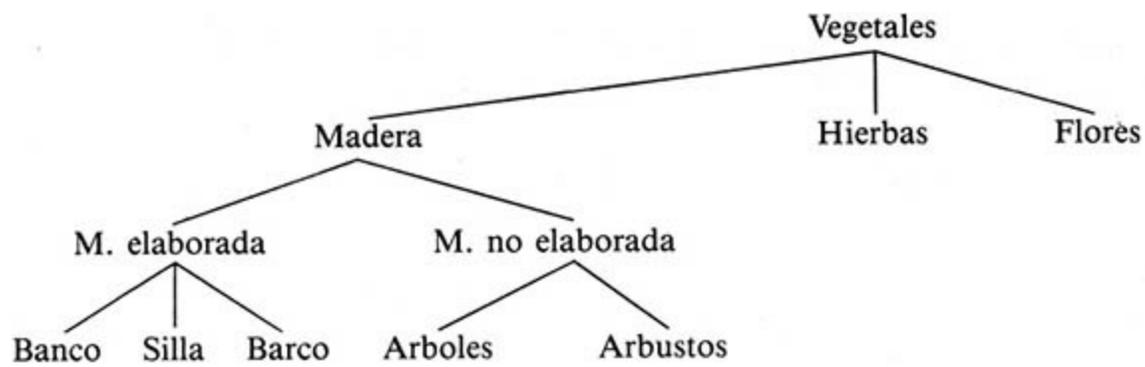
Ramas
...
(Vertical)

...

Como es evidente, en esta primera fase aún no sabemos cuáles son los semas que deben tenerse contextualmente enfocados. La enciclopedia (reserva potencial de información) permitiría llenar indefinidamente esta representación. Pero el contexto proporciona también la indicación /de sentarse/. Desde el punto de vista alético, la expresión es ambigua. No nos sentamos en los árboles, aunque sí podemos sentarnos en cualquier rama de cualquier árbol, pero entonces no se entiende por qué se ha usado el determinante /el/ (que según Brooke-Rose es indicador de uso metafórico). Por tanto, este árbol no es un árbol. Hay que encontrar algo que tenga algunas de las propiedades del árbol pero carezca de otras, y al perderlas le imponga al árbol unas propiedades que habitualmente éste no tiene. Estamos ante una labor de abducción (no es casual que un *kenning* sea un acertijo basado en una metáfora ‘difícil’). Una serie de hipótesis nos llevan a seleccionar en el tronco del árbol la «verticalidad», para buscar algo que también sea de madera pero que sea «horizontal». Entonces tratamos de representar /sentarse/. Entre los Objetos en los que un Agente se sienta buscamos aquellos que contengan el tema «horizontal». Un islandés primitivo, o que sabe que la expresión debe referirse al código de la civilización islandesa primitiva, reconoce de inmediato al banco. Componemos la siguiente representación de /banco/:

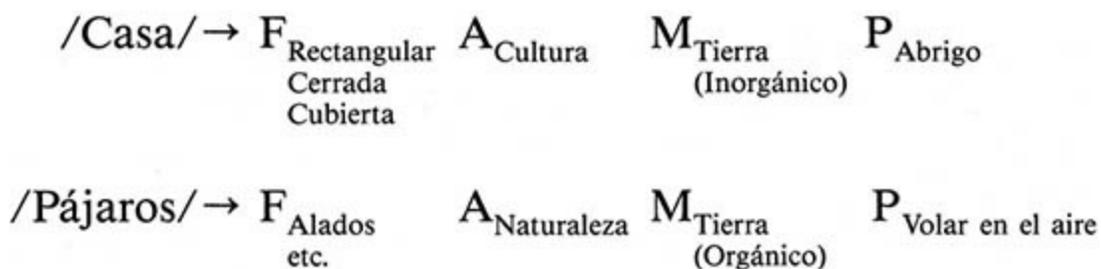
$$/Banco/ \rightarrow F_{\text{Horizontal}} \quad A_{\text{Cultura}} \quad M_{\text{Madera}} \quad P_{\text{Sentarse}}$$

La marca en letra cursiva es la única que coincide con una de /árbol/. Las otras se oponen o al menos difieren. Ahora llevamos a cabo una segunda operación: formulamos la hipótesis de que ambas unidades culturales pueden formar parte de un mismo árbol de Porfirio; por ejemplo:

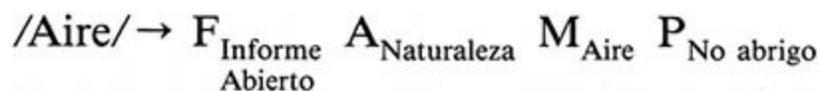


Vemos, pues, que árbol y banco se identifican en un nudo superior del árbol (ambos son vegetales) y se oponen en el nudo más bajo (uno es elaborado y el otro no). La solución crea una *condensación* mediante una serie de *desplazamientos*. Desde el punto de vista cognoscitivo, no aprendemos mucho, salvo que los bancos están hechos de madera elaborada. En una representación enciclopédica muy rica el conjunto de las marcas de /árbol/ hubiese incluido también «sirve para construir bancos». La metáfora es pobre.

Pasemos al segundo *kenning*. /La casa de los pájaros/. En este caso podemos componer inmediatamente una doble representación:



Aclaremos un par de cosas. Desde luego, ya se han determinado los semas que parecen pertinentes (como resultado de una serie de hipótesis). Se han caracterizado las materias conforme a una lógica de los elementos (tierra, aire, agua y fuego) y entonces se ha descubierto una contradicción entre el carácter terrestre de la casa y la finalidad aérea del pájaro. Adviértase que, por algún tipo de inclusión semántica, el sema «aire» también aparece a través de la forma «alada» del pájaro. Son hipótesis audaces, pero también se trata de una metáfora más ‘difícil’ y, como veremos, más ‘poética’ que la otra. Ahora ya podemos tratar de representar /aire/ tomando en cuenta, claro está, el campo sémico abierto por /casa/:



Es evidente que entre los fines o funciones del aire hemos determinado «no abrigo» sólo porque en /casa/ existía un sema «abrigo». Entonces advertimos que en esta metáfora, en la comparación casa/aire, todos los semas parecen estar en oposición. ¿Qué semejanzas existen? Sólo una difícil construcción de árbol referida al sema contextual «elementos» permitiría encontrar un nudo común a las dos unidades en cuestión: un nudo situado muy arriba en ese árbol de Porfirio construido *ad hoc*.

El intérprete procede entonces a realizar inferencias sobre la base de los semas determinados. Es decir, toma varios semas como orígenes de nuevas representaciones semánticas [cf. Eco 1975, §

2.12]. Se amplía el ámbito de la enciclopedia: ¿cuál es el territorio de los hombres y cuál es el de los pájaros? Los hombres viven en territorios cerrados (o cercados) y los pájaros en territorios abiertos. Lo que en el hombre es algo de lo que hay que abrigarse, en los pájaros es abrigo natural. Tratamos de construir nuevos árboles de Porfirio: vivienda o territorio cerrado versus vivienda o territorio abierto, los pájaros, por decirlo así, ‘habitan’ en el aire. Este ‘por decirlo así’ es el que crea la condensación. Superponemos *frames* o guiones: ¿qué hace un hombre amenazado? Se refugia en la casa. Un pájaro amenazado se refugia en el aire. Por tanto, abrigo cerrado versus abrigo abierto. Pero entonces el aire, que parecía el lugar de la amenaza (viento, lluvia, tormenta), se transforma en lugar de abrigo para algunos seres. Se trata de un caso de metáfora ‘buena’ o ‘poética’ o ‘difícil’ o ‘abierta’. Porque permite recorrer indefinidamente la semiosis y encontrar unificaciones en algún nudo de un árbol de Porfirio y desemejanzas en los nudos inferiores, así como se encuentran multitud de desemejanzas y oposiciones en los semas enciclopédicos.

Sobre esa base puede esbozarse una regla: explorar los dos primeros términos que nos presenta el contexto hasta encontrar semas más o menos similares (homónimos) que sugieran la existencia de una tercera unidad semántica (término metaforizado) que presente pocos semas semejantes y muchos semas diferentes con respecto al término metaforizador, y que se combine con la primera en un Arbol de Porfirio donde exista unidad en un nudo muy alto pero diferencia en los nudos más bajos. No buscaremos una regla matemática que determine la ‘distancia’ correcta, y especifique el nudo con respecto al cual han de establecerse las identidades y diferencias. Diremos, más bien, que es ‘buena’ la metáfora que no permite detener en seguida la investigación (como, en cambio, sucedía en el caso del banco) e invita a realizar exploraciones distintas complementarias y contradictorias. Esto parece coincidir con el criterio de placer que Freud [1905] reconoce en el caso del chiste bueno: ahorro y economía, sin duda, pero sólo porque queda facilitado (instruido) un *cortocircuito* cuya inspección completa requeriría mucho tiempo.

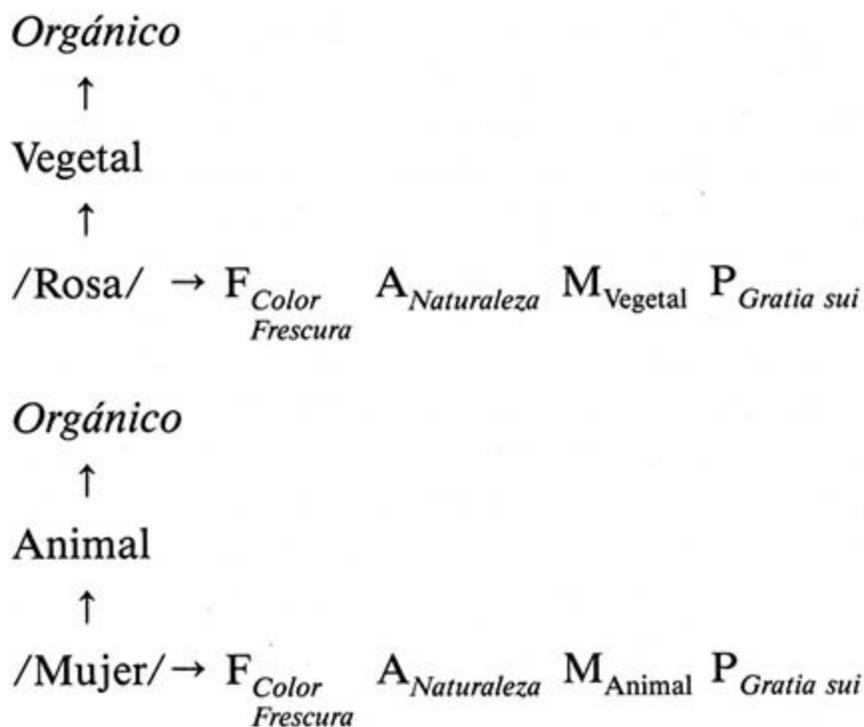
Ahora cabe preguntarse dónde está la proporción aristotélica. Sin duda, el aire es a los pájaros como la casa a los hombres (desde cierto punto de vista). Pero esto es a lo sumo una síntesis del resultado final de cada exploración interpretativa. Es la definición de lo que, a partir de ese momento, la agudeza promete como conocimiento *adicional*. Porque la proporción en sí misma aún no dice demasiado: tiene que ser rellenada. A lo sumo recuerda la existencia del cuarto término /hombres/ (así se podrá completar el juego de condensación: hombres = terrestres, pájaros = aéreos, hombres con piernas, pájaros con alas, etc.).

Ahora hay que verificar si esta hipótesis interpretativa también vale para otras explicaciones metafóricas: para las catacresis más recargadas y para las invenciones poéticas más finas. Adoptemos primero el punto de vista de quien tiene que desambiguar por primera vez /La pata de la mesa/, que, en realidad, empezó siendo un *kenning*, o sea un acertijo (como bien sabía Vico). Sin embargo, antes hay que saber (pero muchos viquianos ingenuos no lo saben) qué es una mesa, y una pata. Luego encontramos en la pata (animal) una función P de apoyo de un cuerpo. En la descripción formal F de /mesa/ hallamos la instrucción de que está apoyada en cuatro elementos. Luego suponemos que existe un tercer término /cuerpo/ y descubrimos en F que se apoya en dos o más patas. Encontramos semas de verticalidad tanto en la pata como en la x en que se apoya la mesa. Desde luego, también encontramos oposiciones en semas, tales como «naturaleza versus cultura»,

«orgánico versus inorgánico». Reunimos /mesa/ y /cuerpo/ en un árbol de Porfirio de «estructuras articuladas»: /cuerpo/ y /mesa/ se unen en el nudo superior y se distinguen en los inferiores (por ejemplo, estructuras articuladas orgánicas versus estructuras articuladas inorgánicas). Procedemos a comparar la /pata/ orgánica con la x cuyo pseudonombre procede de la catacresis, y construimos un árbol de apoyos, porque ambos son apoyos, uno orgánico y el otro inorgánico. El mecanismo, pues, no presenta mayores dificultades: a lo sumo podríamos preguntarnos si se trataba de una ‘buena’ catacresis. No lo sabemos, estamos demasiado habituados a ella, jamás recobramos la inocencia de la primera invención. Ahora ya es un sintagma prefabricado, un elemento del código, una catacresis en sentido estricto, no una metáfora creativa.

Probemos, pues, con dos metáforas propiamente dichas: /Ella era una rosa/ y, de Malherbe, /*Et rose elle a vécu ce qui vivent les roses, l'espace d'un matin*/.

La primera metáfora revela de inmediato, contextualmente, cuál es el término metaforizador y cuál es el metaforizado. Por tanto, procedemos a comparar /mujer/ con /rosa/. Pero la operación nunca será tan ingenua. La intertextualidad conocida contiene muchas expresiones prefabricadas, *frames* ya conocidos... Ya sabemos qué semas deben destacarse y cuáles han de ser eliminados:



El juego es de una simplicidad asombrosa. La mayoría de los semas enciclopédicos son similares. Sólo hay oposición en el eje vegetal/animal. En él construimos el árbol de Porfirio y descubrimos que, a pesar de la oposición en los nudos inferiores, hay unidad en el nudo superior (orgánico). Pero es indudable que ya debíamos saber que al comparar a una mujer con una flor se está hablando de una mujer-objeto, que vive como las flores *gratia sui*, puro ornamento del mundo. Finalmente se aclara la cuestión de la semejanza o diferencia de las propiedades. No es perceptiva ni ontológica, sino semiótica. Se da el caso de que la lengua (la tradición figurativa) ya ha entendido «frescura» y «color» como interpretantes —igualmente válidos— del estado de salud de un cuerpo humano y del estado de salud de una flor, aun cuando desde el punto de vista físico el rosa de una mejilla femenina rara vez tiene el mismo espectro que el rosa de una flor. Hay una diferencia en milimicrones, pero la

cultura los ha homologado, los nombra con la misma palabra o los representa con el mismo color.

¿Qué habrá sucedido la primera vez? No lo sabemos, la metáfora nace sobre un tejido de cultura ya expresada.

Se trata, pues, de una metáfora pobre, ‘cerrada’, poco cognoscitiva: dice algo ya sabido. Pero si la examinamos mejor advertimos que ninguna metáfora está ‘cerrada’ en absoluto, su ‘cerrazón’ es pragmática. Imaginemos un usuario ingenuo de la lengua que encuentre esa metáfora por primera vez. Quedará atrapado en un juego de ensayos y errores, similar al de quien tuviera que desambiguar por primera vez /La casa de los pájaros/. Ninguna metáfora es *apoética* en absoluto: sólo lo es en función de determinadas situaciones socioculturales. En cambio, parece ser que existen metáforas *poéticas* en absoluto. Porque nunca puede decirse qué conocimiento tiene el usuario de la lengua (o de cualquier otro sistema semiótico), pero siempre se sabe, más o menos, qué es lo que una lengua (u otro sistema) ya ha dicho y, por tanto, puede reconocerse la metáfora que exige operaciones inéditas, y la predicación de semas nunca antes predicados.

Lo primero se verifica en el caso de la metáfora de Malherbe. Aparentemente, requiere el mismo trabajo de comparación que la metáfora anterior. El problema de /espacio/ ya está resuelto: la tradición ya lo ha convertido en metáfora de «transcurso de tiempo». La tradición ya ha adquirido el uso metafórico de /vida/ por «duración» de entidades no animales. Por tanto, hay que trabajar con la relación entre «duración», «muchacha», «rosa» y «mañana». Como sema especialmente pertinente de la /rosa/ se distinguirá el de la «fugacidad» (sema, por lo demás, codificado intertextualmente): se abre al alba y se cierra al anochecer; o bien, dura muy poco —ya veremos que no se trata de la misma propiedad. Todas las otras semejanzas entre muchacha y rosa ya han sido ‘sentenciadas’ y se consideran intertextualmente correctas. En cuanto a la mañana, tiene la propiedad de ser sólo una parte del día, un día incompleto. También tiene la propiedad de ser la más hermosa, la más delicada, la más activa. Por tanto, está claro que la muchacha, bella como una rosa, ha vivido una vida fugaz, y de ella sólo ha vivido la parte que, pese a su brevedad, es la mejor (por lo demás, ya Aristóteles decía: la mañana de la vida es la juventud). Esto supone la existencia de identidades y diferencias en marcas enciclopédicas, unificación en un nudo alto del árbol de Porfirio (orgánico, o vivo) y diferencia en los nudos bajos (animal versus vegetal). Luego vienen todas las condensaciones pertinentes: muchacha y flor, latido vegetal que se transforma en latido carnal, rocío que se convierte en ojo húmedo, pétalo y boca; la enciclopedia permite que la imaginación (también la visual) funcione a toda marcha; el reticulado de la semiosis se puebla de parentescos y enemistades. Pero subsiste cierta ambigüedad. La rosa vive una mañana porque se cierra al anochecer, pero al día siguiente renace. La muchacha muere y no renace. Aquí es donde la metáfora se vuelve ‘difícil’, ‘distante’, ‘buena’, o ‘poética’. ¿Tenemos que revisar nuestra idea sobre la muerte de los seres humanos? ¿Renecemos? ¿O, en cambio, tenemos que revisar nuestra idea sobre la muerte de las flores? La rosa que mañana renacerá ¿es la misma que la de ayer, o la de ayer sigue siendo la que nadie cogió? El efecto de condensación tiende a correrse: por debajo de la rigidez cadavérica de la muchacha aparece la pulsación más amplia de la rosa. ¿Quién gana? ¿La vida de la rosa o la muerte de la muchacha? Obviamente, no hay respuesta: la metáfora está *abierta*, aun cuando se apoye en un juego de conocimientos intertextuales hipercodificados que rozan el manierismo.

13. *Cinco reglas.*

Ahora estamos en condiciones de formular cinco reglas para la interpretación co-textual de una metáfora (adviértase que el proceso de interpretación invierte el proceso de producción):

1. Constrúyase una primera representación componencial del semema metaforizador (parcial y provisional). Al semema metaforizador lo llamaremos vehículo. Esta representación debe ampliar únicamente las propiedades pertinentes que sugiere el co-texto, y anestesiar las demás [cf. Eco 1979]. Esta operación constituye un primer intento de abducción.
2. Localícese en la enciclopedia (postulada localmente *ad hoc*) otro semema que posea uno o varios de los mismos semas (o marcas semánticas) del semema vehículo, y que presente otros semas ‘interesantes’. Selecciónese ese semema como probable semema metaforizado (tenor). Si hay otros sememas que también podrían desempeñar esa función, llévense a cabo nuevas abducciones sobre la base de indicios co-textuales. Aclaremos que los semas son ‘los mismos’ cuando pueden expresarse mediante el mismo interpretante. Semas ‘interesantes’ son los que se pueden representar mediante interpretantes distintos pero pueden incluirse en oposiciones conforme a alguna incompatibilidad hipercodificada (tales como, abierto/cerrado, muerto/vivo, etc.).
3. Selecciónese una o más de esas propiedades o semas diferentes y constrúyase sobre la base de ellos un árbol de Porfirio tal que esos pares de oposiciones se unan en un nudo superior.
4. El tenor y el vehículo exhiben una relación interesante cuando sus diversas propiedades o semas se unen en un nudo comparativamente muy alto del árbol de Porfirio.

Expresiones como /semas interesantes/ y /nudo comparativamente muy alto/ no son vagas porque se refieran a criterios de plausibilidad co-textual. Las semejanzas y diferencias sólo pueden valorarse conforme al posible éxito co-textual de la metáfora, y no existe un criterio formal que establezca el grado ‘óptimo’ de diferencia y la posición ‘óptima’ en el árbol de Porfirio. Según estas reglas, se parte de relaciones metonímicas (de sema a semema) entre dos sememas distintos y, tras verificar si existe la posibilidad de doble sinécdoque (que afectaría tanto al vehículo como al tenor), se concluye que hay sustitución de un semema por otro. Por tanto, una sustitución de sememas resulta ser el efecto de una doble metonimia verificada por una doble sinécdoque [cf. Eco 1971]. De modo que podemos pasar a la quinta regla:

5. Sobre la base de la metáfora que guía las hipótesis, verifíquese si es posible localizar nuevas relaciones semánticas, con objeto de enriquecer más aún la capacidad cognitiva del tropo.

14. *De la metáfora a la interpretación simbólica.*

Una vez iniciado el proceso semiótico, es difícil decir dónde se detendrá la interpretación metafórica: depende del contexto. Hay casos en los que, a partir de una o varias metáforas, el intérprete se encamina hacia una lectura alegórica o una interpretación simbólica (véase el siguiente capítulo). Pero cuando se parte de una metáfora y se incita un proceso interpretativo, los límites entre la lectura metafórica, la lectura simbólica y la lectura alegórica suelen volverse bastante imprecisos.

Weinrich [1976] ha propuesto una distinción interesante entre *micrometafórica*, *metafórica del contexto* y *metafórica del texto*. Véase su análisis de un largo pasaje de Walter Benjamín, del que aquí sólo podemos resumir las etapas más importantes. En *Gaviotas (Möwen)* Benjamín habla de un viaje por mar con una riqueza metafórica que no analizaremos aquí. Hay dos metáforas, sin embargo, que Weinrich destaca: las gaviotas, *pueblos* de aves, *mensajeros* alados, unidas en una *maraña* de *signos*, que de pronto se dividen en dos legiones, negros a occidente, que desaparecen en la nada, blancuzcos a oriente, que aún permanecen y que ‘hay que resolver’: y el palo del barco que traza en el aire un *movimiento pendular*. Weinrich desarrolla primero una *micrometafórica* (por ejemplo, propiedades comunes y diferentes entre palo y péndulo), luego una *metafórica del contexto* en la que relaciona los distintos ‘campos metafóricos’ que aplica Benjamín. En suma, poco a poco va surgiendo algo que se parece más y más a una manifestación alegórica y que, en la fase final de la *metafórica del texto* revela su clave político-ideológica (en la que el texto se considera también en sus circunstancias históricas de enunciación): 1929, crisis de la república de Weimar, situación contradictoria del intelectual alemán, obsesionado, por un lado, por la polarización de los contrastes (amigo versus enemigo), e inseguro, por el otro, sobre la postura que ha de adoptar, oscilando entre la neutralidad y la entrega dogmática a una de las partes. De ahí el palo que se convierte en metáfora del ‘péndulo de los acontecimientos históricos’ y el contraste antagónico entre las gaviotas.

Independientemente de la exactitud de la interpretación de Weinrich, podemos retomar la metáfora del palo/péndulo para reconocer su mecanismo constitutivo, que también debe permitir todas las inferencias contextuales que el lector (que en este caso se toma como Lector Modelo) realiza. Soslayando las presiones contextuales que inducen a seleccionar determinados semas en detrimento de otros, compondremos el espectro componencial de los dos términos que figuran en el contexto: /palo/ y /péndulo/. De hecho, el texto habla de ‘movimiento pendular’ /*Pendelbewegungen*/, de manera que más que de metáfora debería de hablarse de mero símil (el palo se mueve como si fuese un péndulo). Pero aunque se hablara de /el palo que da las horas/ o de /el palo péndulo/, el carácter contradictorio, el efecto específico de condensación que tiene esta figura

no resultaría menoscabado.

En primer lugar, dado el contexto marino, el palo es claramente un palo de barco, sin ambigüedad, no se trata de una metáfora sino, a lo sumo, de una catacresis muy codificada, que casi roza la homonimia. Compongamos ahora la representación de palo y de péndulo:

/Palo/	F Vertical Fijo Sujeto por abajo	A Cultura	M Madera Hierro	P Sostén de velas Permite movimiento barco Espacio Oscilación leve Barco
--------	---	--------------	-----------------------	---

/Péndulo/	F Vertical Móvil Sujeto por arriba	A Cultura	M Madera Hierro	P Contrapeso Permite movimiento agujas Tiempo Oscilación notable Reloj
-----------	---	--------------	-----------------------	---

Se ve enseguida con respecto a cuáles semas se establece la identidad y con respecto a cuáles la diversidad. Una primera unificación en algún árbol de Porfirio produciría resultados decepcionantes: ambos son objetos manufacturados, ambos son de madera o hierro; o peor, ambos pertenecen a la clase de las cosas verticales. No es suficiente. Las únicas oposiciones interesantes parecen ser la oposición entre fijeza y oscilación, y el hecho de que uno sea funcional para los recorridos en el *espacio* y el otro para la medición del *tiempo*. Una inspección más cuidadosa permitiría advertir que también el palo, para mantenerse firme, debe oscilar un poco, así como el péndulo, para oscilar, debe estar cogido firmemente por el perno. Pero tampoco esto es demasiado informativo: el péndulo, sujeto por arriba, oscila y mide el tiempo; el palo, sujeto por abajo, oscila y de alguna manera está vinculado con el espacio. Pero esto ya lo sabíamos.

Si la metáfora surgiese en un contexto que inmediatamente se deshace de ella, no representaría una invención destacable. El análisis de Weinrich dice que el tejido intertextual dirige la atención de los intérpretes hacia el tema 'oscilación', y que, por otra parte, en el mismo contexto, la insistencia en el juego alternante de las gaviotas y en la oposición derecha/izquierda, oriente/occidente, establece una isotopía de la tensión entre dos polos. Esta es la isotopía que prevalece en los niveles más profundos, y no la establecida por el *topic* «viaje por mar» en el nivel de las estructuras discursivas [cf. Eco 1979]. Por tanto, el lector es incitado a aplicar la semiosis sobre el sema «oscilación». Esta es función primaria en el caso del péndulo y secundaria en el del palo (la enciclopedia debe empezar a admitir una jerarquía de los semas). Además, la oscilación del péndulo funciona conforme a una medida exacta, mientras que la del palo es más casual. El péndulo oscila de manera segura y constante, sin alteraciones de ritmo; el palo está expuesto a alteraciones y, en última instancia, a roturas. El hecho de que el palo sea funcional con respecto al barco, que está expuesto al movimiento en el espacio y a la aventura indefinida, mientras que el péndulo lo sea con respecto al reloj, detenido en el espacio y regulado en su medición del tiempo, permite ampliar el ámbito de las oposiciones. La certeza, la seguridad del péndulo, frente a la inseguridad del palo; uno cerrado y el otro abierto... Y, desde luego, la relación del palo (inseguro) con los dos pueblos contradictorios de las gaviotas... Como se ve, la lectura puede proseguir hasta el infinito. Aislada, la metáfora era

pobre; inmersa en el contexto, sostiene otras metáforas y es sostenida por ellas.

Otros autores han intentado definir la bondad de una metáfora por la mayor o menor *distancia* entre las propiedades de los términos que intervienen: no parece que haya una regla estable. El modelo de enciclopedia construido para llevar a cabo la interpretación de determinado contexto es el que fija *ad hoc* dónde está el centro y dónde la periferia de los semas. Subsiste el criterio de la mayor o menor apertura, es decir, de la extensión del viaje que la metáfora permite realizar a través de la semiosis, y del grado en que permite conocer los laberintos de la enciclopedia. En el curso de ese viaje, los términos que intervienen adquieren nuevas prioridades que la enciclopedia aún no les había reconocido.

Estas consideraciones aún no establecen un criterio estético definitivo para distinguir entre metáforas ‘bellas’ y metáforas ‘feas’: éste también debe tomar en cuenta las estrechas relaciones que existen entre expresión y contenido, entre valores materiales y valores de contenido (en poesía podría hablarse de musicalidad, posibilidad de memorizar el contraste y la semejanza, con lo que intervienen elementos tales como la rima, la paronomasia, la asonancia, es decir, todo el conjunto de *metaplasmos* que figura en el cuadro 1). Sin embargo, bastan para distinguir entre la metáfora cerrada (o poco cognoscitiva) y la abierta, que permite conocer mejor las posibilidades de la semiosis, es decir, precisamente ese índice categórico al que se refería Tesauro.

15. Conclusiones.

No hay un algoritmo para la metáfora: no puede ser prescrita a un ordenador mediante instrucciones precisas, independientemente del volumen de información organizada que podamos proporcionarle. El éxito de la metáfora depende del formato sociocultural de la enciclopedia de los sujetos que interpretan. Desde este punto de vista, sólo se producen metáforas sobre la base de un tejido cultural rico, o sea de un universo del contenido ya organizado en redes de interpretantes que determinan (semióticamente) la semejanza y la diferencia de las propiedades. Al mismo tiempo, sólo ese universo del contenido, cuyo formato no presentaría una jerarquización rígida sino conforme al Modelo Q [Eco 1975] aprovecha la producción metafórica y su interpretación para reestructurarse en nuevos nudos de semejanzas y diferencias.

Pero esta situación de semiosis ilimitada no excluye la posibilidad de que surjan *tropos primeros*, es decir, metáforas «nuevas», jamás oídas, o vividas como si nunca se las hubiera oído. Las condiciones en que surgen estos momentos que metafóricamente podríamos llamar «aurorales» (pero que en Eco [1975] se definían como casos de *invención*) son múltiples:

- a) Existe siempre un contexto capaz de presentar como nueva una catacrexis codificada o una metáfora extinguida. Podemos imaginar un texto de la *école du regard* en el que vuelve a descubrirse —a través de una lenta fenomenología de los datos perceptivos— la fuerza y la vivacidad de una expresión como /El cuello de la botella/. Y Mallarmé sabía que aún existen muchas maneras de decir /una flor.../.
- b) Existen imprevistos pasajes de sustancia semiótica a sustancia semiótica, por lo cual la que en la sustancia x era una metáfora extinguida vuelve a ser una metáfora creativa en la sustancia y. Pensemos en los retratos femeninos de Modigliani, de los que puede decirse que reinventan visualmente (pero también obligan a repensar conceptualmente y, a través de varias mediaciones, verbalmente) una expresión como /Cuello de cisne/. Algunas investigaciones sobre la metáfora visual [cf. Bonsiepe 1965] han mostrado que una expresión gastada como /flexible/ (para indicar apertura de ideas, capacidad de decisión libre de prejuicios, fidelidad a los hechos) puede volver a ser inédita cuando, en lugar de nombrarla verbalmente, se la muestra representando visualmente un objeto flexible.
- c) El contexto que tiene función estética siempre presenta sus tropos como «primeros»: porque obliga a verlos de manera nueva y porque organiza tal cantidad de referencias entre los distintos niveles del texto que permite una interpretación siempre nueva de la expresión dada (que nunca funciona por separado, e interactúa cada vez con nuevos aspectos del texto: véase

la imagen del palo/péndulo en Benjamín). Por otra parte, es típico de estos contextos el producir *correlatos objetivos* dotados de funciones metafóricas ‘muy abiertas’ porque sugieren la existencia de relaciones de semejanza o identidad, sin que pueda aclararse la índole precisa de esas relaciones.

- d) El tropo más ‘extinguido’ puede funcionar como ‘nuevo’ para un sujeto que aborde de manera ‘inocente’ la complejidad de la semiosis. Hay códigos restringidos y códigos elaborados (cf. el capítulo 5 de este mismo libro). Cabe imaginar un sujeto que *nunca* haya oído comparar una muchacha con una rosa, que ignore las institucionalizaciones intertextuales, y que reaccione ante la más extinguida de las metáforas descubriendo por primera vez las relaciones entre un rostro femenino y una flor. Este tipo de situaciones también explica los colapsos de la comunicación metafórica, los casos en que el sujeto ‘idiota’ es incapaz de comprender el lenguaje figurado, o sólo trabajosamente logra percibir su función, y entonces lo siente como una provocación. Algo similar puede suceder también en la traducción de metáforas de una lengua a otra, que puede producir oscuridad o fulguración.
- e) Por último, hay casos especiales en que el sujeto ‘ve’ por primera vez una rosa, percibe su frescura, los pétalos perlados de rocío —porque para él hasta entonces la rosa sólo era una palabra, o un objeto expuesto en los escaparates del florista. En esos casos, el sujeto reconstruye, por decirlo así, su propio semema, lo enriquece con nuevas propiedades, no todas verbalizadas y verbalizables, algunas interpretables e interpretadas mediante otras experiencias visuales o táctiles. En ese proceso varios fenómenos sinestésicos se conjugan para construir redes de relaciones semiósicas. Alguien que, en una situación muy especial, al comer miel, sienta como un desmayo de placer y entonces lo compare, a pesar de las diferencias, con el que le deparara determinada experiencia sexual, inventará así, por primera vez, una expresión en cualquier otro caso extinguida, como /miel/ para referirse a la persona amada; pensemos en la metáfora /honey/, que en el uso anglosajón se aplica para referirse a la esposa (tan extinguida como la expresión /tesoro/ usada entre nosotros). Estas metáforas reinventadas nacen por la misma razón por la que explicamos los síntomas al médico con palabras imprecisas (/Me arde el pecho... Siento punzadas en el brazo.../). De esta manera, también se reinventa la metáfora por ignorancia del léxico apropiado.

Sin embargo, también estos primeros tropos nacen porque siempre existe un tejido semiótico subyacente. Vico diría que los hombres saben hablar como héroes porque ya saben hablar como hombres. Hasta las metáforas más ingenuas están hechas con residuos de otras metáforas —lengua que se habla por sí sola—, y los límites entre primeros y últimos tropos son muy sutiles, no dependen de la semántica sino de la pragmática de la interpretación. Comoquiera que sea, durante demasiado tiempo se ha pensado que para entender las metáforas era necesario conocer el código (o la enciclopedia): lo cierto es que la metáfora es el instrumento que permite entender mejor el código (o la enciclopedia). Este es el tipo de conocimiento que puede proporcionarnos.

Para llegar a esta conclusión hemos tenido que renunciar a buscar una definición sintética, inmediata, fulminante de la metáfora: sustitución, salto, símil abreviado, analogía... Creemos que la metáfora puede definirse mediante una categoría simple porque nos parece simple la manera de entenderla. Pero esa simplicidad, o felicidad para crear cortocircuitos dentro de la semiosis es un hecho neurológico. Desde el punto de vista semiótico, en cambio, el proceso de producción e

interpretación de la metáfora es largo y tortuoso. Nada indica que la explicación de los procesos fisiológicos o psíquicos inmediatos tenga que ser igualmente inmediata. En su colección de *Witze* clásicos, Freud cita esta frase de Lichtenberg: «Se maravillaba de que los gatos tuviesen dos agujeros en la piel, precisamente en el sitio de los ojos.» Y comenta: «La simpleza que en esta frase parece revelarse es tan sólo aparente; en realidad detrás de la ingenua observación se esconde el magno problema de la teleología en la anatomía animal. Hasta que la historia de la evolución no nos lo explique, no tenemos por qué considerar como natural y lógica la coincidencia de que la abertura de los párpados aparezca precisamente ahí donde la córnea debe surgir al exterior.» [1905, trad. esp. pág. 80]. Detrás de la ‘felicidad’ de los procesos naturales (físicos y psíquicos) se oculta un largo *trabajo*. Aquí hemos tratado de definir *algunas* de sus etapas.

CAPITULO IV
EL MODO SIMBÓLICO

1. *La selva simbólica y la jungla léxica.*

Σύμβολον, de συμβάλλω, ‘arrojar con’, ‘juntar’, ‘hacer coincidir’: originalmente, símbolo es el medio de reconocimiento que consiste en una moneda dividida, en una medalla rota cuyas dos partes se hacen coincidir, analogía ésta que debería ser un toque de atención para los compiladores de léxicos filosóficos. Aun cuando de las dos mitades una remita a la otra (*aliquid stat pro aliquo*, como sucede en todas las definiciones clásicas del signo), esas dos mitades de la moneda sólo alcanzan la plenitud de su función en el momento en que vuelven a juntarse para reconstruir la unidad. En la dialéctica de significante y significado típica del signo esa reunión siempre resulta incompleta, diferida; cada vez que el significado es *interpretado*, es decir, traducido a otro signo, se descubre algo más y la remisión, en lugar de cerrarse, sigue complicándose, extendiéndose... Con el símbolo, por el contrario, se piensa en una remisión que llega al término: la conjunción con el origen.

Pero ésta ya sería una interpretación ‘simbólica’ de la etimología de /símbolo/: un procedimiento arriesgado porque aún no sabemos en qué consiste un símbolo, qué es una interpretación simbólica. ¿Lo saben los compiladores de léxicos filosóficos y los teóricos de lo simbólico?

Uno de los momentos más patéticos de la historia de la lexicografía filosófica fue precisamente aquél en que los redactores del diccionario filosófico de Lalande se reunieron para discutir públicamente sobre la definición de /símbolo/.

La primera definición se refiere a algo que representa algo distinto en virtud de una correspondencia analógica. Luego aclara: «Todo signo concreto que evoque (en virtud de una relación natural) algo ausente o imposible de percibir: ‘El cetro, símbolo de la realeza’» [1926, ed. 1968. pág. 1080].

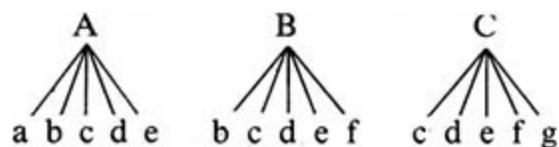
La segunda definición es ésta: «Sistema continuo de términos cada uno de los cuales representa un elemento de otro sistema» [*ibíd.*, pág. 1081]. Definición más amplia, que también se aplica a códigos convencionales tales como el Morse. Pero inmediatamente después, casi a modo de comentario, se añade citando a Lemaître: «Un sistema de metáforas sucesivas» [*ibíd.*].

Última definición, la aceptación de símbolo como «formulario de ortodoxia», refiriéndose al «Credo» [*ibíd.*].

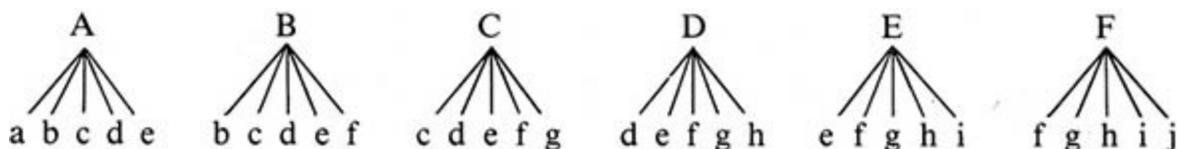
A continuación figura, como es habitual en Lalande, la discusión de los expertos. Delacroix hace hincapié en la analogía, pero Lalande dice que Karmin le ha propuesto definir el símbolo como representación convencional. Brunshvicq habla de una capacidad ‘interna’ de representación y menciona a la serpiente que se muerde la cola, pero Van Biéma recuerda que el pez era símbolo de Cristo sólo debido a un juego fonético o alfabético. Lalande se muestra aún más perplejo: ¿qué

relación puede existir entre el hecho de que un trozo de papel llegue a ser símbolo de millones (evidentemente, un caso de relación convencional) y el hecho de que los matemáticos hablen de los símbolos de suma, resta y raíz cuadrada (donde no se ve la relación analógica entre el signo gráfico y las operaciones o entidades matemáticas correspondientes)? Delacroix observa que en ese caso ya no se habla de símbolo en el mismo sentido en que se dice que el zorro es símbolo de la astucia (en cuyo caso el zorro es símbolo por antonomasia: un ser astuto representa a todos los miembros de su clase). Alguien distingue además entre símbolos intelectuales y símbolos emotivos, y con esta última complicación concluye el artículo. Pero en realidad *no concluye*: la conclusión indirecta que Lalande sugiere es que el símbolo es demasiadas cosas y ninguna. En suma, no se sabe qué es.

Parece que estamos ante un fenómeno similar al que experimentamos cuando queremos obtener una definición del signo. El lenguaje corriente urde una trama aparentemente inextricable de homonimias que se traduce en una red de *semejanzas de familia*. Ahora bien, las semejanzas de familia pueden ser de tipo restringido o de tipo amplio. Un ejemplo de tipo restringido es el que propone Wittgenstein al analizar la noción de juego. Suponiendo que A, B y C sean tres tipos de juegos diferentes, y que cada uno de ellos presente propiedades a..., n (tales como el entrañar competición, el suponer esfuerzo físico, el ser desinteresado o no), habría que crear una red de semejanzas como la siguiente:



donde se ve que cada juego posee algunas de las propiedades de los otros, pero no todas. Sin embargo, ampliando la red, se obtiene una consecuencia formal como la siguiente:



donde se ve que, al final, A y F ya no tienen ninguna propiedad en común, salvo el hecho bastante curioso de pertenecer a la misma serie de cosas inmediatamente ‘semejantes’ entre sí. En algunas estructuras de parentesco el hecho de ser cuñado del cuñado del cuñado de una cuarta persona entraña un vínculo de parentesco. Desde el punto de vista lexicográfico, en cambio, una relación de este tipo se presenta a lo sumo como instrumento de comprensión de un proceso en el marco de la semántica histórica. Es natural que en un universo de interpretancia continua y de semiosis ilimitada se puede pasar —por interpretaciones selectivas— de *cosaco* a *soldado de a caballo*, de éste a *húsar*, de *húsar* a *personaje de opereta*, y de éste, por último, a la *viuda alegre*. Pero no por ello diremos que existe parentesco semántico entre un cosaco y la viuda alegre.

Ahora bien, el concepto de signo permite tratar de ver si, por debajo de las semejanzas de familia, existe alguna propiedad —muy general— que esté presente en cada elemento de la cadena, e intentar construir, sobre la base de esa propiedad un *objeto teórico* que no coincida con ninguno de los fenómenos examinados y sin embargo permita explicarnos todos, al menos desde el punto de vista

de una semiótica general. Como ya se ha visto, hay signo cuando algo remite a algo distinto conforme a una inferencia ($p \rightarrow q$), donde p es una clase de acontecimientos perceptibles (*expresiones*) y q es una clase de *contenidos*, es decir, de productos de la asignación de pertinencias en el continuum de la experiencia, de manera tal que cada miembro de la clase de los contenidos pueda ser ‘interpretado’, o sea, traducido a otra expresión, de forma que la segunda expresión transmita algunas propiedades de la primera (pertinentes en determinado contexto) y presente otras que no parecían formar parte de la primera expresión.

La tarea de una semiótica general consiste en construir ese objeto teórico, mientras que a las semióticas específicas les corresponde estudiar las distintas maneras en que la clase de las expresiones se conecta con la clase de los contenidos, es decir, la fuerza epistemológica del signo de inferencia que el modelo general sólo establecía de manera puramente formal.

Al examinar los diferentes usos de /símbolo/ en sus distintos contextos, se tiene la impresión de que ese término no permite descubrir ningún núcleo constante de propiedades, por muy generales que éstas sean. Entre otras cosas, porque, a diferencia de /signo/, /símbolo/ no es un término del lenguaje corriente. En éste hay expresiones tales como /Ser signo de amistad/ o /Dar signos de fatiga/, e incluso un hablante inculdo está en condiciones de explicar (o interpretar), si no el significado de /signo/, al menos el significado global de estos sintagmas. En cambio, cuando, no el lenguaje cotidiano, sino el pseudolenguaje cotidiano de la prensa o de la oratoria pública dice que un país es simbolizado por sus productos, que el viaje de Nixon a China tenía un valor simbólico, que Marilyn Monroe era un símbolo del sexo o de la belleza, que la creación del Mercado Común supuso una profunda transformación simbólica o que el ministro colocó simbólicamente la primera piedra, el hablante común no sólo tendría dificultades para aclarar el sentido de la palabra /símbolo/ sino que incluso daría interpretaciones vagas o unívocas de los sintagmas en que aparece el término.

Quizá bastaría decir que /símbolo/ es un término del lenguaje culto que el lenguaje pseudocotidiano toma en préstamo suponiendo que está mejor definido en los contextos teóricos pertinentes. Sin embargo, mientras que en un libro de semiótica que se ocupe del signo lo primero que se hace es aclarar las condiciones de uso de este término, una de las impresiones más inquietantes que nos provoca el discurso teórico sobre el símbolo consiste precisamente en que rara vez ese término es definido, como si remitiese a una noción intuitivamente evidente.

Citaremos unos pocos ejemplos, tomados casi al azar. Una teoría del arte como forma simbólica, como *Feeling and Form* de Suzanne Langer [1953], empieza por criticar diversos usos imprecisos del término /símbolo/ y plantea la exigencia filosófica de definirlo mejor. Pero a continuación la autora recuerda que en casos como ése la definición sólo puede formularse en el curso del libro, de modo que remite al capítulo XX. En él se lee que la obra de arte es un símbolo indivisible, a diferencia de los símbolos del lenguaje corriente; pero resulta difícil entender cuál es esa entidad que en el arte es indivisible y fuera de él no lo es. Por suerte, en la introducción se había adelantado una definición: es símbolo «todo artificio que nos permite llevar a cabo una abstracción». Sin duda, una definición bastante pobre, pero al menos hay que reconocer que la autora lo ha intentado.

La misma renuencia a definir se observa en una obra tan rica, por lo demás, en sutiles análisis poéticos, como la *Anatomy of Criticism* de Northrop Frye [1957]. En el capítulo dedicado a la teoría de los símbolos [*ibíd.*, ed. 1968, págs. 115-128] se afirma que el término /símbolo/, en el ensayo, se

refiere a cualquier unidad de cualquier estructura literaria susceptible de análisis crítico; más adelante se dirá que estos símbolos también pueden llamarse «motivos». Se distingue entre símbolo y signo —que al parecer sería el término lingüístico fuera de contexto—, y se afirma que a la crítica sólo le interesan los símbolos «destacados y notables», que se definen como nombres, verbos y oraciones donde aparecen «términos destacados». Desde una perspectiva de estética orgánica de raíz romántica, se hace hincapié —por encima de los significados «literales» y «descriptivos»— en aquellas unidades que «presentan una analogía de proporciones entre la poesía y la naturaleza imitada», por lo que el símbolo, en este sentido, podría definirse mejor como «imagen»; pero dentro de la categoría de las imágenes Frye distinguirá luego entre símbolo y alegoría, emblema y correlato objetivo, y empleará específicamente el término /simbolismo/ para referirse al uso de arquetipos, en los que podría basarse una eventual interpretación ‘anagógica’ de la obra poética. La única definición clara parece ser la de los arquetipos, pero deriva de la definición de Jung.

Mary Douglas, cuya aportación a la antropología simbólica merece destacarse, dedica por su parte un volumen entero a los *Natural Symbols* [1973] y empieza afirmando que la naturaleza «debe expresarse en símbolos» y que mediante símbolos «la conocemos»; distingue entre símbolos artificiales y convencionales, y símbolos naturales; propicia una sistemática de los símbolos, pero nunca define el símbolo en términos teóricos.

Es evidente en este contexto qué son los símbolos naturales: imágenes del cuerpo usadas para reflejar la experiencia que el individuo tiene de la sociedad. De hecho, Mary Douglas elabora una semiótica de los fenómenos corporales como sistema de expresiones que se refieren a elementos de un sistema social; pero no se entiende por qué esos sistemas de símbolos no reciben el nombre de sistemas de signos. Como, por lo demás, la misma autora admite implícitamente al usar esta última denominación, dando a entender que ambos términos son sinónimos.

Otro clásico de la antropología simbólica, *From Ritual to Romance* de Jessie L. Weston [1920], que proveyó de ‘símbolos’ incluso a un poeta como Eliot, dedica un capítulo a los *Symbols*, es decir, a los Talismanes del culto del Santo Grial. Sostiene Weston que esos símbolos sólo funcionan en un sistema de relaciones recíprocas, pues sabe que Cáliz, Lanza o Espada tienen una significación mística, pero ha de ser el lector quien decida qué puede ser un símbolo o una significación mística.

Uno de los intentos más globales de penetrar en el bosque de los símbolos es *Symbols Public and Private* de Raymond Firth [1973]. El autor denuncia la equivocidad del término y explora sus usos tanto en la prensa diaria como en la literatura, en las teorías románticas del mito como en la moderna antropología simbólica. Advierte que se trata de un mecanismo de remisión, típico de lo signico, pero encuentra en él unas connotaciones particulares, tales como la ineffectividad (el gesto puramente simbólico), la contradictoriedad con respecto a la realidad fáctica, el vaivén de remisiones entre lo concreto y lo abstracto (zorro por astucia) o entre lo abstracto y lo concreto (el símbolo lógico), la relación metonímica o sinecdóquica (peñas y ríos por dioses o fuerzas naturales), la vaguedad (la oscuridad símbolo del misterio)... Señala que en un primer nivel el símbolo puede estar bastante convencionalizado (las llaves de San Pedro por el poder de la Iglesia), pero que basta con mirarlo al trasluz (¿de qué es símbolo el gesto de Jesús entregando las llaves a Pedro? —que, por cierto, las entrega ‘simbólicamente’ porque de hecho no le da un par de llaves) para convertirlo en punto de referencia de interpretaciones contrastantes y bastante menos convencionales. Al cabo de

esta exploración, Firth parece llegar (siempre de forma provisional) a una especie de definición llana, o sea, una definición *pragmática*: «En la interpretación de un símbolo, las condiciones de su presentación son tales que el intérprete suele disponer de un espacio mucho más amplio para ejercer su juicio» que el que dispone en el caso de las *señales* regidas por un código común al emisor y al destinatario; «por eso, una manera de distinguir aproximadamente entre señal y símbolo consistiría en clasificar como símbolos a todas las presentaciones en las que se advierta un mayor grado de disconformidad —que incluso puede ser intencional— entre las atribuciones del productor y del intérprete» [*ibíd.*, págs. 66-67].

La conclusión ‘pragmática’ de Firth parece también la más razonable. En efecto: aunque pudiera encontrarse por debajo de la red de semejanzas de familia una característica común a todos los ‘símbolos’ examinados, tendríamos que decir que esa característica coincide con la del signo: el hecho de que *aliquid stat pro aliquo*. Entonces bastaría decir que /símbolo/ se usa siempre como sinónimo de /signo/ y que quizá a veces se lo prefiere porque parece más ‘culto’.

En las páginas siguientes se examinarán, por aproximación y exclusión, diversos contextos en los que /símbolo/ sustituye en realidad a /signo/ o bien a tipos de funciones sígnicas que ya se han estudiado. Entonces no habría razones para seguir ocupándose del símbolo, porque una de las tareas de la lexicografía filosófica consiste en aclarar y reducir las sinonimias.

Sin embargo, guiándonos precisamente por la sugerencia pragmática de Firth, trataremos de localizar —mediante una serie de aproximaciones sucesivas— un núcleo ‘duro’ del término /símbolo/. La hipótesis que intentaremos formular consistirá en suponer que ese núcleo duro se refiere a una actitud semántico-pragmática que llamaremos *modo simbólico*. Se determinarán, pues, una serie de contextos en los que el término /símbolo/ debe tomarse en sentido estricto como alusión más o menos precisa a un uso de los signos conforme al modo simbólico. Tanto para excluir las acepciones sinonímicas como para definir el modo simbólico, estaremos obligados a proceder elaborando una tipología general, que no puede abarcar todos los ejemplos disponibles porque el término ‘símbolo’ ha sido utilizado por casi todos los pensadores de los últimos dos mil años. Por tanto, los ejemplos se elegirán por su capacidad de representar una infinidad de otros contextos más o menos similares, y sólo por una serie de razones de ‘economía’ podrán encontrarse referencias a Creuzer y no, por ejemplo, a Eliade, a Ricoeur y no a Bachelard, etc.

2. Aproximaciones y exclusiones.

2.1. Lo simbólico como semiótico.

En primer lugar, hay teorías que identifican el dominio de lo simbólico con lo que hoy tenderíamos a definir como semiótico. Desde este punto de vista, es simbólica la actividad mediante la cual el hombre explica la complejidad de la experiencia organizándola en estructuras de contenido a las que corresponden sistemas de expresión. Lo simbólico no sólo permite ‘nombrar’ la experiencia, sino también organizaría y por tanto constituiría como tal al hacerla pensable y comunicable.

Se ha mostrado [Goux 1973; Rossi-Landi 1968] que una estructura simbólica general sostiene la teoría marxiana y constituye incluso la condición de posibilidad de una dialéctica entre la base y las superestructuras. Las relaciones de propiedad, los sistemas de equivalencia entre mercancía y mercancía, y entre mercancía y dinero, son el producto de una conformación simbólica previa.

Análogamente, lo semiótico y lo simbólico se identifican en el estructuralismo de Lévi-Strauss: «Toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos en el que, ante todo, destacan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión» [1950, pág. xix]. La antropología tiene como objeto unos modelos, o «sistemas de símbolos que rigen las propiedades características de la experiencia, pero que, a diferencia de la experiencia, pueden ser manipulados» [1960, ahora en 1973 pág. 25]. Las homologías, las posibilidades de transformación de las estructuras (ya sean de parentesco, urbanísticas, culinarias, mitológicas o lingüísticas) se deben al hecho de que toda estructura depende de una capacidad simbólica más general del espíritu humano, que organiza la globalidad de su experiencia mediante modalidades comunes.

También en Lacan lo simbólico y lo semiótico llegan a coincidir. De los tres registros del campo psicoanalítico (imaginario, real y simbólico), el imaginario está marcado por la imagen de lo ‘semejante’. Pero la semejanza de Lacan no es la de una semiótica del iconismo, sino la que se realiza en el mismo mecanismo perceptivo. Relación de semejanza (y por lo tanto imaginaria) es la del sujeto con su imagen en el estadio del espejo; imaginaria es la relación erótica o agresiva que se manifiesta en la reacción dual; pertenecen a lo imaginario los casos de isomorfismo. En el *Séminaire* sobre los escritos técnicos de Freud, Lacan examina imágenes virtuales debidas a proyecciones que

aparecen o desaparecen según la posición del sujeto, y concluye que «en la relación entre lo imaginario y lo real, y en la constitución del mundo que de ella deriva, todo depende de la posición del sujeto. Y la posición del sujeto... se caracteriza esencialmente por el puesto que ocupa en el mundo simbólico, es decir, en el mundo de la palabra» [1975, pág. 95]. El registro de lo simbólico se realiza como ley y el orden de lo simbólico está fundado en la Ley (*le Nom-du-Père*).

Mientras que en Freud, como veremos, la simbólica es el conjunto de los símbolos oníricos que tienen significación constante (hay un intento de establecer un código de los símbolos), a Lacan le interesa muy poco una tipología de diferencias entre los diversos tipos de signos, hasta tal punto que reduce la relación expresión-contenido y sus modalidades de correlación a la lógica interna de los significantes. Al igual que a Lévi-Strauss, no le interesa tanto que en el orden simbólico se constituyan funciones sígnicas, como el hecho de que los niveles o planos entre los que las funciones establecen correlaciones posean un orden sistemático, es decir una estructura: «Pensar es reemplazar los elefantes por la palabra *elefante* y el sol por un redondel.» Pero «el sol designado por un redondel no vale nada. Sólo vale en la medida en que el redondel se relaciona con otras formalizaciones, que junto con ella constituyen la totalidad simbólica... El símbolo sólo vale cuando se lo organiza en un mundo de símbolos» [*ibíd.*, pág. 250]. En este ejemplo, pues, Lacan habla tanto de un ‘símbolo’ verbal —la palabra /elefante/— como de un símbolo visual —el redondel que reemplaza al sol. La distinta estructura sígnica entre ambos tipos de ‘símbolos’ no parece interesarle. Sin embargo, el conjunto de su obra parece indicar que el modelo de lo simbólico al que se remite preferentemente es el modelo verbal. No obstante, aun cuando, en el plano teórico, el lacanismo identifique lo simbólico con lo semiótico, y éste con lo lingüístico, da la impresión de que, en la práctica, tanto Lacan como sus seguidores reintroduzcan modalidades interpretativas que quizá convendría definir desde la perspectiva del modo simbólico. Impresión (o certidumbre) que deberá corroborarse cuando se haya aclarado mejor en qué consiste el ‘modo simbólico’.

También el orden de lo simbólico que constituye el objeto de la *Filosofía de las formas simbólicas* [1923] de Ernst Cassirer coincide con el orden semiótico, como dice explícitamente Cassirer. La ciencia no refleja la estructura del ser (recluido kantianamente en la zona inaccesible de la Cosa en sí), sino que construye sus objetos de conocimiento, y en general el tejido del mundo conocido, «como símbolos intelectuales creados» libremente. Cassirer se basa en la concepción de Herz (o de Helmholtz) de los objetos científicos como símbolos o *simulacros* tales que «las consecuencias lógicamente necesarias de las imágenes sean siempre las imágenes de las consecuencias naturalmente necesarias de los objetos reproducidos» (trad. esp. pág. 14). Cabría pensar que se trata de una asimilación del símbolo al modelo o al diagrama —signos regidos por *ratio difficilis*, comúnmente llamados ‘analógicos’, pero en realidad Cassirer va más allá. Asimila la propia teoría kantiana del conocimiento (reinterpretada no en sentido abstractamente trascendental sino históricamente culturológico) con una teoría semiótica: la actividad simbolizadora (que se ejerce ante todo en el lenguaje verbal, pero también en el arte, la ciencia y el mito) no sirve para nombrar un mundo ya conocido, sino para *producir las propias condiciones de cognoscibilidad* de lo que se nombra. El símbolo no es un revestimiento meramente accidental del pensamiento, sino su órgano necesario y esencial. «De este modo, todo pensamiento verdaderamente riguroso y exacto encuentra su apoyo en la *Simbólica* y en la *Semiótica*» [*ibíd.*, pág. 27].

Junto al mundo de los símbolos lingüísticos y conceptuales aparece, «sin serle comparable pero encontrándose vinculado a él por razón de su origen espiritual, aquel mundo de formas creado por el mito o el arte» [*ibíd.*, pág. 29]. Cassirer reconoce, pues, diferencias de articulación entre las distintas formas simbólicas («en parte de naturaleza conceptual, en parte de naturaleza puramente intuitiva» [*ibíd.*, pág. 31]), pero subsume todas esas diferencias en la categoría de lo simbólico-semiótico.

La misma identificación de lo semiótico y lo simbólico se encuentra —pese a las diferencias terminológicas que veremos— en Julia Kristeva. Esta autora [cf. en particular Kristeva 1974] contrapone lo semiótico a lo simbólico. Pero en ese contexto lo *semiótico* es un conjunto de procesos primarios, descargas energéticas, pulsiones que articulan una *chôra*, es decir «una totalidad no expresiva constituida por las pulsiones y sus *estancamientos* en una motilidad tan agitada como regular» [pág. 23]. Lo semiótico no pertenece al orden del significante. La *chora* «tolera analogías sólo con respecto al ritmo vocal o quinésico» [*ibíd.*, pág. 24]; al estar regulada, presenta discontinuidades organizables, voces, gestos, colores ya coordinados por desplazamiento y condensación. Sobre esa base se instaura lo *simbólico*, en un sentido afín a la noción lacaniana: es el resultado de la relación social con el otro. Frente a la *imago* del estadio del espejo, a la voz «proyectada desde el cuerpo agitado (la *chora* semiótica) hacia la *imago* que está enfrente» [*ibíd.*, pág. 44], o a la posición del falo como representante simbólico de la carencia experimentada al descubrir la castración, todas estas posiciones, que son al mismo tiempo proposición y juicio, marcan el umbral entre lo semiótico y lo simbólico [*ibíd.*, pág. 45-46]. «Nos parece que el término *simbólico* designa de modo adecuado esta unificación siempre escindida, producida por una ruptura sin la cual tampoco puede existir» [*ibíd.*, pág. 46]. Lo simbólico es el momento del lenguaje «con toda su estratificación vertical (referente, significado, significante) y todas las modalidades de la articulación lógico-semántica que de ella derivan» [*ibíd.*, pág. 61].

Como se ve, lo semiótico en Kristeva es una especie de umbral inferior de la semiótica (ámbito de una semiótica celular, de una semiótica animal), mientras que lo simbólico es lo que podríamos llamar semiótico, en toda la variedad de sus manifestaciones. A lo sumo cabría preguntarse si para ella, como para Lacan, muchas modalidades de producción sígnica (reconocimiento de huellas, indicios, vectores [cf. Eco 1975]) no se realizan en una zona intermedia entre lo imaginario (y semiótico) y lo simbólico. En todo caso, para Kristeva lo simbólico no coincide —como en muchos otros autores— con la actividad simbólica del arte: el momento artístico es, a lo sumo, aquél en el que el símbolo, conscientemente, deja que vuelva a aflorar lo semiótico, el momento en que lo semiótico desgarrar a lo simbólico y estimula sus intentos de autodestrucción. Momentos que, por lo demás, se deciden en el plano simbólico, porque sin lo simbólico lo semiótico sólo produce la mera deriva neurótica. Controlado por lo simbólico, lo semiótico reestructura, a través de la práctica artística, el orden de lo simbólico, lo renueva [Kristeva 1974, págs. 61-62]. Es evidente, pues, que para Kristeva lo que, en poesía, se llama símbolo y, en otras teorías, es afloración de las potencias simbólicas del lenguaje (a las que nos referiremos más adelante) corresponde al momento artístico (transgresivo) y no al momento socializado de lo que para ella constituye lo ‘simbólico’.

2.2. El símbolo como convencional-arbitrario.

En el primer capítulo (§ 6) hemos visto que ya Aristóteles reservaba el término /símbolo/ para los signos lingüísticos como signos convencionales y arbitrarios. Ese uso jamás se perdió totalmente, y en la tradición matemática y lógica (así como en otras ciencias exactas) /símbolo/ se ha usado para designar expresiones de tipo convencional tales como símbolos químicos o algebraicos.

Peirce define como símbolo a todo signo cuya relación con el objeto se basa en una convención. Mientras que el *índice* se refiere a su objeto en virtud de una causalidad física, y el *icono* en virtud de sus rasgos propios (semejanza), el *símbolo*, en cambio, «es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de una ley, por lo común una asociación de ideas generales» [1903b, C.P. 2249]. Esta decisión terminológica de Peirce se debe probablemente al hecho de que ya había escogido el término /signo/ para referirse al *genus generalissimum*, y por tanto tenía que encontrar otra denominación para este tipo específico de signo, al que también pertenecen los signos lingüísticos.

Sin embargo, también es cierto que en los símbolos algebraicos, lógicos o químicos Peirce detecta aspectos icónicos, puesto que su forma representa relaciones lógicas (y por tanto cabría hablar, conforme a la terminología de Eco [1975], de una relación de *ratio difficilis*); pero, de hecho, para Peirce ningún signo es en sí mismo sólo símbolo, icono o índice, sino que contiene, en distintas proporciones, elementos de las tres modalidades. Comoquiera que sea, en Peirce el término /símbolo/ nunca sugiere la presencia de un significado vago o impreciso. Por tanto, su uso del término —aunque legítimo y legitimado por determinada tradición— se aparta radicalmente del que analizaremos en el presente capítulo.

Resulta curioso que sea precisamente este uso peirciano el que lleve a eliminar del conjunto de los símbolos a muchas configuraciones (emblemas, banderas, símbolos astrológicos) que otros denominan precisamente símbolos. Y lo es porque, aunque esas configuraciones tuvieran en un principio alguna motivación ‘icónica’, luego han funcionado como símbolos en el sentido de Peirce, es decir, como artificios totalmente convencionales [cf. el concepto de *estilización* en Eco 1975].

Es probable que al principio el signo alquímico para el *Balneum Mariae*, o el signo astrológico para Leo, presentaran alguna relación más o menos ‘analógica’ con su contenido; pero también parece indudable que actualmente funcionan como signos convencionales (como símbolos en el sentido peirciano), y prueba de ello es que resultan del todo incomprensibles para quien no conozca su código. Desde luego, como veremos al hablar del *sentido indirecto*, cualquiera puede reaccionar ante un signo convencional como si se tratara de un reactivo mental, y atribuirle significados idiosincrásicos. Pero esta capacidad de transformar cualquier signo en símbolo más bien vago es una decisión pragmática cuyas posibilidades teóricas podemos describir, pero nunca *normalizar*. El hecho de que alguien pueda reaccionar ante el signo de la raíz cuadrada (que para Peirce era un símbolo) percibiendo ‘en él’ unos significados místicos inefables, es un hecho eminentemente privado, que muchas veces compete al neurólogo.

2.3. Lo simbólico como signo regido por *ratio difficilis*.

Las definiciones de Saussure y Hjelmslev se apartan totalmente de la de Peirce. Saussure [1906-11] llama /símbolo/ a lo que este último llamaría /icono/; Hjelmslev por su parte llama simbólicos a

sistemas como los diagramas y juegos, e incluye entre los sistemas simbólicos a todas las estructuras interpretables pero no biplanares, entre las que también figuran «las entidades que sean isomórficas con su interpretación... las entidades que son representación o emblema de algo, como el Cristo de Thorvaldsen, símbolo de la compasión; la hoz y el martillo, símbolo del comunismo; la balanza, símbolo de la justicia, o la onomatopoética en el campo del lenguaje» [1943, trad. esp. pág. 159].

En estos signos la expresión reproduce —sobre la base de algunas reglas de proyección— algunas de las propiedades que se le atribuyen al contenido: se trata del procedimiento de *ratio difficilis* [Eco 1975]. Esta acepción es afín a la que predomina en la lógica formal, en el álgebra y en varias otras ciencias, y está claro por qué en todos estos casos se habla de /símbolos/. De hecho, se pensaba en una relación de *ratio difficilis* en virtud de la cual toda manipulación de la expresión entraña transformaciones en el plano del contenido. Por ejemplo, si en un mapa modifico la frontera entre Francia y Alemania, puedo prever —con sólo manipular la expresión— lo que sucedería si en un mundo posible (contenido) se formulase de otra manera la definición geopolítica de esos dos países.

Se comprende, pues, que la electrónica hable de ‘método simbólico’ para referirse a las corrientes alternas sinusoidales. Este método, propuesto por Seinmetz y Kennelly (e introducido precisamente por Helmholtz, a quien cita Cassirer), se basa en la posibilidad de establecer una correspondencia biunívoca entre el conjunto de las funciones sinusoidales de igual frecuencia (expresables mediante ‘símbolos’ bastante convencionales y en modo alguno ‘analógicos’) y el conjunto de los puntos del plano de Arnaud y Gauss, donde operan vectores rotantes. Una rotación de vector entraña un cambio de función sinusoidal. Pero precisamente este tipo de ejemplos sugieren que no todas las relaciones basadas en la *ratio difficilis* pueden denominarse símbolos en el sentido estricto que estamos tratando de definir: en estos casos la relación está de todos modos codificada, estrictamente codificada sobre la base de unas reglas proyectivas; y el contenido a que remite la expresión nunca es vago y nebuloso, ni existe la posibilidad de interpretaciones opuestas y alternativas. La línea melódica representada en el pentagrama reproduce algunas propiedades del sonido al que remite: cuanto más arriba está escrita la nota, mayor altura tiene ese sonido. Pero no hay libertad interpretativa. Existe una regla proporcional que hace corresponder a los puntos de una escala ascendente en el pentagrama (altura dimensional) determinados incrementos de frecuencia (altura fónica).

Por esta razón, lo que Saussure y Hjelmslev llaman /símbolo/ constituye un género aún demasiado amplio, cuyas especies pueden diferir en virtud de muchas características contrastantes.

2.4. Lo simbólico como sentido indirecto y ‘figurado’.

Una clave semántica para reconocer lo simbólico podría ser la siguiente: hay símbolo cada vez que determinada secuencia de signos sugiere —más allá del significado que ya cabe asignarles sobre la base de un sistema de funciones sígnicas— la existencia de un significado *indirecto*. ‘Tengo previsto viajar a Polonia’: pronunciada por Juan Pablo II, esta frase tendría desde luego un significado *denotativo* interpretable (o parafraseable) como ‘Me propongo salir del Vaticano y

permanecer durante un período de tiempo en la República Popular de Polonia'; pero cualquiera admitirá que la frase tiene un sentido indirecto, un segundo sentido, que puede interpretarse de diversas maneras. En otras palabras, un pontífice no viaja porque sí. El viaje del papa durará quizá pocos días, pero sus efectos irán más allá de las modificaciones físicas provocadas por ese desplazamiento. A esto nos referimos cuando afirmamos que el viaje pontificio tiene un valor «simbólico».

Adviértase que el sentido indirecto no coincide con la relación de *ratio difficilis*. En el ejemplo del viaje pontificio, o de la frase que lo anuncia, hay sentido indirecto derivado de una formulación verbal regida por relación de *ratio difficilis*. Por otra parte, el plano del metro de París está construido conforme a *ratio difficilis*, pero puede funcionar sin que se le atribuyan sentidos indirectos: representa el estado (o el proyecto de un estado posible) de las líneas subterráneas de determinada metrópoli. Como todo signo, puede producir *interpretaciones* ulteriores sobre la base de inferencias: si modificase el plano de esta manera, podría prever lo que sucedería en los subterráneos de París y cómo se modificaría el flujo de desplazamiento de las masas parisinas en las horas de mayor tráfico... El caso de la serpiente que se muerde la cola es diferente: cualquier destinatario debería estar en condiciones de reconocer que esta imagen representa una serpiente en una postura inhabitual, y debido a la rareza de la postura debería inferir que *quizá* la imagen quiera decir algo distinto. Por tanto, en el sentido indirecto convendría distinguir entre la posibilidad normal de seguir interpretando y la *sensación de sobresignificación* que el destinatario puede experimentar ante un signo cuya emisión parece extraña o poco justificable en determinadas circunstancias.

Todorov [1978] percibe bien esta distinción, pero decide agrupar todos los casos de sentido indirecto dentro de la categoría de lo simbólico. Para Todorov, en todo discurso hay una producción indirecta de sentido. Esta se manifiesta en el carácter de la aserción, en actos lingüísticos que parecen sugerir pero que en realidad quieren que se los tome por una orden; en elementos paralingüísticos que añaden otra connotación a lo que se dice lingüísticamente; en frases dirigidas con un sentido a X para que Y entienda otra cosa... La tipología puede ser muy amplia, pero sospechamos que esta producción de segundos sentidos es constitutiva de *todo* sistema semiótico. En todo caso, lo es para el lenguaje verbal, en el que se centra el análisis de Todorov. El signo siempre permite conocer algo más a través de la actividad de *interpretación*, imprescindible para activar el contenido de toda expresión. Toda palabra siempre está abierta a un segundo sentido porque entraña numerosas *connotaciones*, a menudo contradictorias. Toda expresión lingüística transmite descripciones de hechos y estos hechos pueden convertirse en signo de algo distinto a través de complejos mecanismos de inferencia. Todo término y todo enunciado introducen determinados grupos de *presuposiciones* en el ámbito co-textual. Existe una actividad de actualización de la manifestación lineal de un texto que siempre es una *cooperación* para hacerle decir al texto lo que superficialmente no dice, pero que de alguna manera quiere comunicar a su destinatario [cf. Eco 1979]. Basta con que diga 'En este cuarto hace frío' para que mi aserción pueda entenderse como la orden o la petición de que cierren la ventana. El lenguaje es por naturaleza productor de segundos sentidos, o sentidos indirectos. ¿Por qué llamar 'simbólica' a esta propiedad suya? Todorov es el primero en reconocer [1978, pág. 16] que signo y símbolo no se distinguen por el hecho de que uno sea arbitrario y el otro

motivado. Tampoco puede oponer el carácter inagotable del símbolo a la univocidad del signo, porque «ello sería valerse de una de las consecuencias del proceso para describir el proceso mismo».

Pero entonces, ¿por qué llamar simbólico a lo que es semiótico? No se trata de una mera cuestión terminológica. De hecho, en su tipología Todorov se ve obligado a incluir en el dominio de lo simbólico fenómenos muy diferentes, tales como *a*) fenómenos de simple implicatura (*implicature*), en virtud de la cual una frase fuera de lugar, o dicha con demasiada insistencia en comunicar determinadas informaciones, sugiere que el hablante quiere dar a entender algo distinto; y *b*) típicos fenómenos de ‘simbolismo’ poético, en los que aflora una imagen en el contexto y se carga de infinitos significados posibles, suscitando infinitas interpretaciones. Desde luego, Todorov incluye en lo simbólico a todo lo que estimula la interpretación o procede de ella. Pero éste es un rasgo característico de lo semiótico en general.

Todorov es consciente de que se encuentra ante unas semejanzas de familia (aun cuando no utilice esta expresión): «No propongo una nueva ‘teoría del símbolo’ o una nueva ‘teoría de la interpretación’... Trato de establecer un marco que permita comprender cómo han podido existir tantas teorías distintas, tantas subdivisiones incompatibles, tantas definiciones contradictorias... No intento determinar qué es un símbolo, qué es una alegoría, cómo hallar la interpretación correcta, sino comprender y, si es posible, mantener algo que es complejo y plural» [*ibíd.*, pág. 21]. De todos los proyectos que permiten justificar las semejanzas de familia, éste es uno de los más ecuménicos: es simbólico todo lo que admite la interpretación y producción de un sentido indirecto. Pero, como ya hemos dicho, la categorización aún es demasiado global. Esta teoría del símbolo que se niega por su misma formulación, sólo afirma que, una vez que se cierra el diccionario y se empieza a hablar, todo es simbólico en el lenguaje (y sin duda también en los lenguajes no verbales). De modo que la práctica textual es simbólica, o sea, es simbólico el conjunto de la comunicación.

Si toda práctica textual es ‘simbólica’, más aún lo será la práctica textual retórica, es decir, las estrategias textuales que obedecen a reglas de significación indirecta mediante *sustituciones* de términos o de fragmentos textuales más amplios: mediante la metáfora, sustituyendo un término por otro con el que comparte uno o más semas; mediante la metonimia, sustituyendo un lexema por uno de sus semas o viceversa; mediante la ironía, afirmando *x* a través de la afirmación (cuyo carácter artificioso se señala) de *no-x*, etc.

Sin duda, las sustituciones retóricas son un caso típico de sentido directo. Aparentemente, el lenguaje dice algo: pero lo que el lenguaje dice en el nivel denotativo parece contradecir las reglas léxicas o nuestra experiencia del mundo (y, por tanto, en general, alguna regla enciclopédica: cf. el capítulo 2 de este libro). /El automóvil devoraba la carretera/ es una expresión que contrasta con las reglas de subcategorización estricta que asignan a /devorar/ un objeto orgánico y a /automóvil/ un sema o propiedad de no organicidad. Puesto que, con arreglo a la gramática, la oración debería llevar un asterisco, se supone que transmite *otro* sentido. Por eso se le aplica un proceso de interpretación basado en reglas retóricas. /Juan entró en el cuarto: un bosque ardía en un rincón/: esta expresión contrasta con nuestra experiencia del mundo tal como está registrada en la enciclopedia vigente. En los cuartos no hay bosques. Por tanto, si no se trata de una mentira, /bosque/ ha de significar algo distinto; se tratará de una metáfora: /bosque/ está en lugar de leña abundante en la

chimenea. La motivación pragmática que incita a interpretar retóricamente consiste en que, si se aceptase el sentido ‘literal’ o denotativo, el enunciado debería considerarse una mentira. La decisión de buscar claves metafóricas se basa en el hecho de que la expresión metafórica viola la máxima de la calidad de las reglas conversacionales de Grice [1967]. El sentido indirecto se elabora y actualiza con objeto de *eliminar* el sentido directo. Se lo puede eliminar porque resultaría engañoso, o bien, porque resulta demasiado vago (sinédoques generalizadoras: una expresión como /la criatura/ es demasiado amplia, hay que verla como sinédoque de otro ser vivo —hombre o animal— al que se refiere el co-texto). /La declaración de la corona/ es una expresión engañosa porque las coronas no hablan. Por tanto, será una metonimia. Y así sucesivamente. Pero la regla de desambiguación retórica establece que, una vez descubierto el mecanismo de sustitución, el contenido analizado no sea vago, sino preciso. La metáfora enriquece nuestro conocimiento de la enciclopedia porque incita a descubrir nuevas propiedades de las entidades en cuestión, y no porque nos retenga en una zona interpretativa vaga en la que no se sabe cuáles son las entidades en cuestión. Una vez que se ha decidido que /cisne/ sustituye a «mujer», podrá investigarse ampliamente por qué una mujer también puede ser un cisne, pero no se podrá dudar que *ese* cisne sustituya a *una* mujer.

Nada impide que llamemos ‘simbólica’ a esa propiedad de las sustituciones retóricas, pero tampoco en este caso se ha determinado una nueva modalidad de producción sígnica: sólo se ha enriquecido el diccionario con un nuevo sinónimo, y gratuitamente.

Estas observaciones son importantes para entender por qué Freud [1899] habla de ‘símbolos oníricos’, y para ver en qué sentido los símbolos freudianos no son símbolos en el sentido estricto que estamos tratando de determinar. Freud advierte que los sueños contienen imágenes que sustituyen a otras cosas, y estudia cómo el contenido latente (o pensamientos del sueño) a través del trabajo onírico se organiza y se transforma en discurso o contenido manifiesto del sueño. Habla explícitamente de interpretación simbólica y de símbolos: un pensamiento latente se manifiesta deformado y disimulado [*ibíd.*, cap. IV] por obra de una censura; el sueño es la satisfacción (encubierta) de un deseo reprimido.

Sin embargo, Freud se niega a interpretar el sueño, según la tradición clásica, como una alegoría acabada y orgánica. Se trata de aislar trozos y fragmentos, uno cada vez, y analizar su misterioso mecanismo de sustitución; la alegoría tiene una lógica, el sueño no. Este procede por *condensación* y *desplazamiento*: en otros términos, y aunque Freud no lo diga explícitamente en esa obra, tiene una retórica, porque procede mediante los mecanismos típicos de la transformación trópica. En el sueño de la monografía botánica, el símbolo ‘botánico’ condensa Gärtner, Flora, las flores olvidadas, las flores predilectas de la esposa, un examen universitario olvidado, por lo que cada elemento del contenido onírico resulta ‘sobredeterminado’, representado varias veces en los pensamientos del sueño y cada pensamiento es representado, también en el sueño, por varios elementos. En otro sueño, Irma se convertirá en una imagen colectiva dotada de rasgos contradictorios. Freud sabe que la imagen onírica está correlacionada por *ratio difficilis* con su contenido: de hecho, realiza, manifiesta, algunas propiedades del contenido. Pero, como en todos los casos de *ratio difficilis*, la proyección funciona desde propiedades del contenido *seleccionadas* hacia propiedades de la expresión, y en el sueño la asignación de pertinencia a las propiedades que han de conservarse se ajusta a una jerarquía regular de exigencias de plasticidad, concreción, representabilidad.

Freud sabe que los símbolos oníricos no se presentan como los signos taquigráficos —con un significado establecido de una vez por todas—, pero siente la necesidad de *fixar* el símbolo, de anclar la expresión a un contenido discursivo. Para anclar sus símbolos, Freud adopta dos decisiones teóricas: puesto que muchos símbolos nacen por razones privadas, idiolécticas, es necesario interpretarlos sobre la base de las asociaciones del paciente; pero en muchos otros casos «ese simbolismo no pertenece exclusivamente al sueño, sino a la representación inconsciente, sobre todo del pueblo, y reaparece, en forma más acabada que en el sueño, en el folklore, en los mitos, en las leyendas, en las locuciones, en la sabiduría de los proverbios y en el lenguaje popular» [*ibid.*, pág. XXX]. Es cierto que siempre existe una plasticidad del soñador, que puede someter al uso simbólico las cosas más variadas, pero por otra parte Freud se afana una y otra vez —en las sucesivas ediciones de *La interpretación de los sueños* (1909², 1911³, 1919⁵)— en reconstruir un código del simbolismo onírico sobre la base del cual los paraguas, los bastones, los viajes en tren, las escaleras, etc., puedan tener un significado reconocible.

Esta búsqueda no deja de plantearle serios conflictos: admitir la existencia de un código onírico supone rozar la hipótesis de un inconsciente colectivo, como el que postulará Jung; pero Freud intuye que entonces habría que remontarse tan lejos, hasta localizar algo realmente universal y colectivo, que —como sucederá en Jung— ya no podrá ser fijado por un código. Por otra parte, establecer un código significa reconocer una ley que determine la semántica del sueño más allá de los límites del sujeto que sueña. Al ligar el desciframiento de los símbolos oníricos a los juegos de palabras, y al sugerir reiteradamente que el conocimiento de la lengua del soñador puede ayudar a comprender sus mecanismos de desplazamiento y condensación, Freud justifica la decisión lacaniana de anclar lo imaginario onírico en el orden de lo simbólico. Es decir, el código puede reconstruirse pero no es universal y colectivo, sino histórico y semiótico, y depende de la enciclopedia del soñador.

Sin embargo, aun cuando, por una parte, Freud trate de ligar la interpretación con lo que la sociedad (y la lengua) dice fuera del sueño, también advierte, por otra, que, debido a los vínculos asociativos, los sueños son ‘plurisignificantes y ambiguos’ y deben ser decodificados sobre la base del contexto y del idiolecto del soñador. No obstante, y esto es característico de la simbólica de Freud, a esas expresiones ambiguas que son los sueños hay que encontrarles el significado ‘correcto’. Actitud ésta que no encontramos en otras ‘simbólicas’, donde se hace hincapié en el carácter inagotable y en la vaguedad del símbolo.

La de Freud es, pues, una retórica, con sus reglas para la generación de las imágenes, y reglas —bastante flexibles eso sí— para la interpretación contextual. Nadie dice que una metáfora tenga un solo significado (salvo en casos que rozan la catacrexis), sino que reacciona a un contexto que establece pertinencias en su polisemia.

Si la identificación de lo simbólico con lo retórico se ha considerado excesiva, también resultará demasiado amplia la identificación —afín en muchos aspectos— de lo simbólico con lo emblemático. Muchos emblemas, lemas, escudos, tienen, sin duda, un segundo sentido. La imagen representa una montaña, una ciudad, un árbol, un yelmo, pero el significado es otro. Puede tratarse de una unidad de contenido reconocible: el escudo remite a un linaje o a una ciudad, en cuyo caso se trata de las modalidades de producción signica que hemos llamado *estilizaciones* [cf. Eco 1975]. Hay un código preciso y no caben interpretaciones. Una estilización es como una metáfora

catacresizada: quiere decir una sola cosa. Aunque, como en el caso de los lemas, nos encontremos con un texto enigmático, éste sólo admite una única solución. A un jeroglífico o a una charada no los llamaríamos ‘símbolo’: tienen un segundo sentido, pero tan determinado como el primero.

Lo mismo sucede en el caso de las alegorías, suponiendo que por ellas se entienda un texto (visual o verbal) que procede por articulación de imágenes que podrían interpretarse en su sentido literal, salvo que un código bastante preciso ha asignado un segundo sentido a cada imagen o acción: en la medida en que está codificada, la alegoría no es símbolo, o no lo es más que la transcripción de un mensaje verbal en el código de los banderines navales.

2.5. El símbolo romántico.

Ya se ha dicho que es típico de los artificios productores de sentido indirecto el hecho de que, una vez aprehendido el segundo sentido, el primero —considerado engañoso— se elimine. Eso es lo que ocurre en los ejemplos de figura retórica o de sustitución onírica a que nos hemos referido, donde lo que importa es aprehender el ‘mensaje profundo’ de un enunciado visual o verbal.

Pero la experiencia estética común nos dice que, cuando una imagen, una metáfora u otra figura retórica se aprehenden en el tejido vivo de un texto capaz de llamar la atención sobre su propia estructura (carácter *autor reflexivo* del signo estético), el sentido directo no es sacrificado al sentido indirecto: el enunciado ambiguo permanece siempre disponible, para valorar cada vez mejor las múltiples relaciones entre el sentido directo y el sentido indirecto.

Al comienzo dijimos que la etimología de símbolo es reveladora, porque, aun cuando las dos mitades de la moneda o de la medalla rota remitan la una a la otra, una presente y la otra ausente, el caso es que su concordancia más plena sólo se da cuando ambas vuelven a juntarse y reconstruyen la unidad perdida. Este parece ser el efecto del mensaje estético, que de alguna manera vive y prospera por la continua confrontación del significante con el significado, del denotante con el connotado, del sentido directo con el sentido indirecto, y de éstos con las expresiones físicas que los transmiten [cf. Gadamer 1958].

Desde este punto de vista quizá pueda entenderse el hecho de que la estética romántica haya usado el término /símbolo/ para designar esa unidad inescindible de expresión y contenido que es la obra de arte. Toda la estética romántica está dominada por la idea de la *coherencia interna* del organismo artístico: la obra se significa a sí misma, significa su armonía interna y orgánica, y por eso resulta intraducible, ‘indecible’, ‘intransitiva’, [cf. Todorov 1977]. Precisamente porque la obra es un organismo en que se plasma la unión inescindible entre expresión y contenido, y cuyo verdadero contenido es la obra misma en su capacidad de estimular infinitas interpretaciones, provoca no un impulso a eliminar la expresión para actualizar sus significados, sino a ahondar cada vez más en la naturaleza de la obra (Kant), y toda obra de arte es una ilusión renovada hasta el infinito (Wackenroder). En Schelling la obra de arte se llama explícitamente /símbolo/, en el sentido de hipotiposis, presentación, analogía, en virtud del cual es simbólica la imagen cuyo objeto no sólo significa la idea, sino que es la idea misma, de manera que el símbolo es la esencia misma del arte, un rayo que cae directamente desde el oscuro fondo del ser y del pensamiento hacia el fondo de

nuestro ojo atravesando todo nuestro ser. Si en el esquema lo general permite llegar a lo particular (y esto nos lleva a identificar los esquemas con los símbolos científicos), si en la alegoría lo particular conduce a lo general, en el símbolo estético, en cambio, se verifica la presencia simultánea, el juego recíproco de ambos procedimientos.

Sobre esta base Goethe distinguirá el símbolo de la alegoría. «Lo alegórico se distingue de lo simbólico porque éste designa indirectamente, aquél directamente» [1797, ed. 1902-1912 pág. 94]; la alegoría es transitiva, el símbolo *intransitivo*; la alegoría se dirige al intelecto, el símbolo a la percepción; la alegoría es arbitraria y convencional, el símbolo es inmediato y motivado: creíamos que la cosa estaba allí por sí misma, y resulta que tiene un sentido secundario. El símbolo es imagen (*Bild*) natural, comprensible por todos; mientras que la alegoría usa lo particular como ejemplo de lo general, en el símbolo se aprehende lo general en lo particular. En la alegoría la significación es obligatoria, mientras que al símbolo se lo interpreta y reinterpreta inconscientemente, realiza la fusión de los contrarios, significa muchas cosas a la vez, *expresa lo indecible* porque su contenido escapa a la razón. «El simbolismo transforma la experiencia en idea y la idea en imagen, para que la idea obtenida en la imagen permanezca infinitamente activa e inalcanzable, para que, aunque se exprese en todas las lenguas, permanezca inexpresable. La alegoría transforma la experiencia en un concepto y el concepto en una imagen, pero de manera tal que en la imagen el concepto esté siempre definido, contenido, y siempre sea expresable» [Goethe 1809-32, ed. 1926 nn. 1112-13].

Si se presenta la categoría de lo simbólico como coextensiva a la de lo estético, nos encontramos ante una mera sustitución de términos: lo simbólico explica tan poco lo estético como éste a aquél. Es típico de las estéticas románticas el describir el efecto que produce la obra de arte, no la manera en que lo produce. La estética romántica no desnuda el artificio —como dirían los formalistas rusos—, sino que cuenta la experiencia del que está subyugado por la fascinación del artificio. En este sentido, no explica el «misterio» del arte, sino que cuenta la experiencia del que se considera subyugado por el misterio del arte.

La estética romántica establece una ecuación entre lo simbólico, lo estético y lo inexpresable (e infinitamente interpretable), pero no sin jugar con algunas homonimias peligrosas. De hecho, confunde la *interpretación semántica* con la *interpretación estética*, es decir, un fenómeno perfectamente semiótico y un fenómeno que, como el estético, sólo en parte admite un tratamiento semiótico.

Decir que un término o un enunciado es infinitamente interpretable significa (Peirce) que de él pueden predicarse todas las consecuencias ilativas, incluidas las más remotas; pero esta interpretación no enriquece tanto al término o enunciado original como al conocimiento que el destinatario tiene, o podría tener, de la enciclopedia. Todo signo —debidamente interpretado— permite ampliar el conocimiento del código.

Decir que una obra de arte es infinitamente interpretable significa, en cambio, que, además de poder actualizar sus diversos niveles semánticos, también permite —mediante la continua expresión material que transmite ese sentido— descubrir a cada momento nuevas relaciones entre ambos planos, recurriendo incluso a mecanismos no inmediatamente semióticos (sinestesias, asociaciones idiosincrásicas, percepciones cada vez más finas de la textura misma de la sustancia expresiva) para conocer cada vez mejor la índole peculiar de ese objeto.

En la terminología hjelmsleviana, la interpretación semiótica sería una cuestión de *formas*, mientras que la interpretación estética sería (también) una cuestión de *sustancias*. Julia Kristeva diría que en la práctica poética lo simbólico se mezcla con las profundidades de la *chora* semiótica.

Si usar el término /símbolo/ significa referirse a estas características específicas de la experiencia estética, entonces habrá que renunciar a hablar de símbolo religioso, misterico, etc. Más adelante veremos que la noción de símbolo en sentido estricto también incluye, sin duda, un componente estético, pero cabe preguntarse si conviene reducir totalmente la experiencia simbólica a la experiencia estética.

Se trata de una tentación muy presente en el pensamiento romántico. En una de las teorías del simbolismo más influyente —la de Creuzer— se habla de los símbolos como de *epifanías de lo divino* (elaboradas sucesivamente por el clero e institucionalizadas como simbología iniciática). Las ideas que constituyen las doctrinas religiosas emanan de los símbolos «como un rayo que surge de las profundidades del ser y del pensamiento» [1810-12,1, pág. 35], y sin duda esta definición ha ejercido una influencia muy poderosa en gran parte de la simbólica posterior. Pero Creuzer recuerda que también una estatua griega es un símbolo plástico, (incluso) el símbolo en su pura plasticidad. Esto vuelve a sumirnos en una cierta perplejidad: por una parte, la idea de símbolo parecía aludir a profundidades inagotables que cualquier manifestación revela y oculta al mismo tiempo (en *Sartor Resartus* [1938] Carlyle dice que el símbolo conjuga ocultamiento y revelación), y por la otra, se ofrece el ejemplo de una forma de arte en la que todo aparece presente y revelado. El problema es el siguiente: el símbolo es instrumento de revelación de una trascendencia (y entonces son inagotables tanto lo trascendente revelado como la relación de revelación entre el símbolo y la trascendencia), o bien el símbolo es la manifestación de una inmanencia, y entonces lo inagotable es el propio símbolo, tras el cual no hay nada oculto.

El problema cambia si el término /símbolo/ no indica el efecto estético general, sino un efecto semántico particular que puede o no tener un uso artístico, y que también valdría fuera de la esfera del arte, como parecen sugerir las distinciones goethianas. Pero en la estética romántica se sientan las bases para una estetización total de la experiencia, con lo que la distinción se vuelve bastante difícil.

A este respecto, resulta mucho más explícito y riguroso Hegel, para quien lo simbólico, cuyas raíces son anteriores y exteriores al arte, sólo representa uno de los momentos del arte. La *Estética* es quizá uno de los análisis más rigurosos —con arreglo a la sistemática hegeliana— de los problemas del símbolo; de hecho, permite aproximarse a la noción de *modo simbólico*.

El símbolo hegeliano representa el comienzo del arte o el pre-arte (el momento de máximo desarrollo del arte se alcanza con la dialéctica ascendente de las tres formas: simbólica, clásica y romántica). «Símbolo en general es una existencia exterior inmediatamente presente o dada para la intuición, que sin embargo no debe tomarse tal como se presenta inmediatamente, por sí misma, sino entenderse en un sentido más amplio y más general. En el símbolo hay que distinguir al punto dos cosas: en primer lugar, el *significado* y luego la expresión del mismo» [1817-29, trad. esp., pág. 225]. El símbolo es un signo, pero en él la relación entre expresión y significado no es arbitraria. El león es símbolo del valor, y el zorro de la astucia, pero ambos poseen las cualidades «cuyo significado deben expresar». Por tanto, como diríamos actualmente, el símbolo es analógico. Pero lo

es de modo insuficiente, hay una desproporción entre término simbolizador y término simbolizado: el simbolizador expresa *una* de las cualidades del simbolizado, pero contiene otras determinaciones que nada tienen que ver con aquello a lo que remite esta forma. Debido a esa desproporción, el símbolo es fundamentalmente *ambiguo* [*ibíd.*, pág. 227].

Esa ambigüedad es tal que, a menudo, surgen dudas sobre el carácter simbólico de la imagen. Así pues, a diferencia de Creuzer y de otros románticos, Hegel no hablará de símbolo en el caso de los dioses griegos, en la medida en que el arte griego los presenta como individuos libres y autónomamente acabados en sí mismos, autosuficientes [*ibíd.*]. Lo simbólico nace como pre-arte cuando el hombre vislumbra en los objetos naturales (pero no se trata de una identidad absoluta) el sentimiento superior de algo universal y esencial. Pero en estas primeras etapas, en las que se intenta espiritualizar lo natural y naturalizar lo universal, sólo se obtienen resultados fantásticos, confusos, mezcla de fermentos y embriaguez, que le revelan al arte simbólico la impropiedad de sus imágenes y lo llevan a deformarlas hasta la desmesura de una sublimidad meramente cuantitativa.

Resultaría demasiado prolijo recorrer las distintas etapas (simbolismo inconsciente, simbolismo de lo sublime, simbolismo consciente de la comparación) por las que, desde los primeros símbolos de las religiones y del arte oriental antiguo, se llega a las fábulas, las parábolas, los apólogos, la alegoría, la metáfora, el símil, y a la poesía didascálica, clásicas y modernas. Lo que parece importante en la idea hegeliana es el hecho de que el momento simbólico no debe identificarse con el artístico, y de que en el símbolo siempre hay una tensión, una desproporción, una ambigüedad, una precariedad analógica. En el «simbolismo propiamente dicho» las formas no se significan a sí mismas ni conducen a la conciencia lo divino intuible como algo inmediatamente existente en ellas. Estas formas aluden más bien a un significado más amplio que les es afín. El símbolo es enigma, y la Esfinge es el símbolo del simbolismo mismo [*ibíd.*]. En sus manifestaciones primordiales el símbolo siempre es una forma que debe tener un significado sin estar en condiciones de expresarlo por completo. Sólo en la etapa más madura el significado se expresará explícitamente (simbolismo de la comparación), pero ya entonces se perfila la muerte dialéctica de lo simbólico, que se va transformando hacia una fase superior de madurez. De hecho, ya aparecen formas excluidas del ámbito de lo simbólico en sentido estricto, como las figuras retóricas.

Sin embargo, ciertos elementos de la teoría romántica del símbolo se aproximan a los procedimientos que reconoceremos en el *modo simbólico*. Según ella, el término /símbolo/ se refiere al carácter indecible e intraducible de la experiencia estética; nosotros, en cambio, consideramos que, si no las experiencias estéticas individuales (que siempre contienen elementos idiosincrásicos), al menos las condiciones textuales de una experiencia estética sí pueden ser ‘dichas’, descritas y justificadas. Pero lo que importa no es esto, sino que existen realmente experiencias semióticas intraducibles, en las que la expresión es correlacionada (ya sea por el emisor o por una decisión del destinatario) con una *nebulosa de contenido*, es decir, con una serie de propiedades referidas a campos diferentes y difícilmente estructurables por una enciclopedia cultural específica: cada uno puede reaccionar ante la expresión asignándole las propiedades que le parezcan más adecuadas, sin que ninguna regla semántica esté en condiciones de prescribir las modalidades de la interpretación correcta. Este es el uso de los signos que hemos denominado modo simbólico, y sin duda a esta noción ‘simbólica’ de la obra de arte se referían las estéticas románticas.

3. *El modo simbólico.*

3.1. Los arquetipos y lo Sagrado.

Para definir una noción de simbolismo en sentido estricto decidimos considerar relevantes las siguientes propiedades: no sólo debe existir una presunción de analogía entre simbolizador y simbolizado (en la medida en que las propiedades ‘similares’ puedan ser reconocidas y definidas de diferentes maneras), sino también un significado esencialmente vago. Una expresión que, pese a estar dotada de propiedades precisas que se presentan como similares a las propiedades del contenido transmitido, remite a ese contenido como a una nebulosa de propiedades posibles. Una simbólica de esta clase puede descubrirse en la teoría jungueana de los arquetipos.

Como se sabe, Jung opone a un estrato superficial del inconsciente (personal) un estrato más profundo, innato y colectivo, que tiene contenidos y comportamientos que «*cum grano salis*» son los mismos en todas partes y para todos los individuos [1934]. Los contenidos del inconsciente colectivo son los llamados arquetipos. Tipos arcaicos, imágenes universales presentes desde los tiempos remotos, *répresentations collectives* (Lévy-Bruhl), o sea, «figuras simbólicas de las primitivas visiones del mundo». Estos símbolos son representaciones lunares, vegetales, solares, meteorológicas, más evidentes pero menos comprensibles en el sueño y en las visiones que en el mito.

Estos símbolos no pueden interpretarse de forma exhaustiva ni como signos ni como alegorías. Son símbolos auténticos precisamente porque son plurívocos, están cargados de alusiones, son *inagotables*. A pesar de ser reconocibles, los principios fundamentales del inconsciente —las ἀρχαί— resultan *indescriptibles* debido a su riqueza de referencias. No es posible asignarles ninguna formulación unívoca: son contradictorios y paradójicos, como para los alquimistas el espíritu es *simul senex et iuvenis* [*ibíd.*].

Sólo el símbolo indescifrable está vivo. Los símbolos clásicos y cristianos, objeto de tantas exégesis y controversias culturales, ya nos parecen marchitos, y por eso es como si sintiéramos nuevos estremecimientos simbólicos cuando encontramos símbolos extranjeros, dioses asiáticos que aún pueden apelarse a su *mana*.

La posición de Jung parece muy clara. Para que haya símbolo tiene que haber analogía pero, sobre todo, contenido nebuloso. Se trata, sin duda, de una semiótica que supone una ontología y una

metafísica. Pero sin una ontología y una metafísica de lo Sagrado, de lo Divino, no puede haber simbolismo ni interpretación infinita.

Naturalmente, existe una tentación: la de interpretar el símbolo, que —como recuerda Scholem en sus estudios sobre la cábala y la mística judaica— siempre está presente en el místico. La experiencia mística es fundamentalmente *amorfa*, indeterminada, inarticulada. Para la mirada del místico, incluso el texto sagrado cambia de forma: «La dura letra, la en cierto modo unequivoca y univalente letra de la revelación es provista de *infinitos* sentidos... La palabra absoluta carece aún de significado en sí, pero está *preñada* de él» [1960, trad. esp. pág. 12].

De ahí la dialéctica entre tradición y revolución, propia de todo pensamiento místico: por una parte, el místico se alimenta de la tradición, pero por la otra, lo que descubre en su experiencia podría renovar, trastornar incluso, la verdad del dogma. De aquí la necesidad de proceder mediante símbolos, porque por su propia naturaleza los símbolos expresan algo que carece de expresión en el mundo de lo expresable [*ibíd.*, pág. 24]. Así, el místico utiliza viejos símbolos y les otorga un sentido nuevo, o bien utiliza símbolos nuevos para verter los significados tradicionales.

De hecho, el místico, en la medida en que lleva al extremo su experiencia —la experiencia amorfa de sus visiones y de los símbolos que la expresan—, lleva a cabo la destrucción nihilista de la autoridad. «La vida como contenido de la experiencia humana última, esto es de la mística, es un “continuum” de destrucción en el que las formas no emergen sino para ser tomadas y destruidas» [*ibíd.*, pág. 32].

Esta tensión entre innovación revolucionaria (en último extremo nihilista) y respeto por el dogma está bien ilustrada por una experiencia de visión simbólica que describe Jung. Fray Niklaus von der Flüe tiene una visión de un *mandala* dividido en seis partes en cuyo centro se encuentra «el coronado rostro de Dios». Jung define esta experiencia como «pavorosa». De hecho, esta visión, como todas las imágenes, sirve para «convencer, fascinar, subyugar», porque las visiones «se crean con el material primigenio de la revelación y representan la sempiterna experiencia de la verdad, que siempre han dejado presentir al hombre protegiéndolo simultáneamente del contacto con ella» [1934]. Por tanto, fray Niklaus sólo podría resistir a la tremenda experiencia de lo numinoso elaborando, traduciendo el símbolo. «La clarificación se alcanzó en el entonces granítico terreno del dogma, que reveló su fuerza de asimilación transformando algo pavorosamente vivo en la bella intuición de la idea trinitaria. Pero también hubiera podido producirse en un terreno muy distinto: el de la misma visión en su espantosa realidad, probablemente en detrimento del concepto cristiano de Dios, y sin duda más aún del propio fray Niklaus, que en tal caso no se hubiera convertido en beato sino, quizá, en hereje (cuando no directamente en loco) y hubiera acabado en la hoguera» [*ibíd.*].

Esta violencia de la experiencia simbólica comporta la ulterior necesidad de domesticar los símbolos, de matar su fuerza. Sin duda, tal es el caso cuando la simbólica se apoya en una metafísica de lo Numinoso; pero desde una perspectiva más positivista el problema se plantea de otra manera y según Firth [1973] el símbolo místico suele ser *privado*. ¿Cómo se logra su aceptación pública? El visionario original es un *detonador* del símbolo, pero de inmediato surge la necesidad de un *elaborador* que divulgue el símbolo y fije sus significados, aunque opere libremente. En el caso de fray Niklaus, el detonador y el sagaz elaborador coinciden. En el caso de Santa Margarita María Alacoque —estudiado por Firth— el elaborador es su confesor jesuita, que divulga e interpreta sus

visiones del Sagrado Corazón de Jesús elaborando un verdadero culto. En cuanto a la fuerza analógica del simbolizador, Firth señala que el culto del Sagrado Corazón se consolida precisamente cuando ya la ciencia e incluso el sentido común saben que el corazón no es la sede de las emociones: todavía Pío XII hablará del Sagrado Corazón como ‘símbolo natural’ del amor divino. Símbolo natural para quien —con rara aunque inconsciente sensibilidad semiótica— identifique la naturaleza con la enciclopedia. Pío XII sabía que la sede de las emociones no es el corazón, pero también sabía que la intertextualidad sigue hablando de ‘corazón destrozado’ y de ‘amor, amor, amor que haces llorar mi corazón’. Lo que cuenta en el uso simbólico del Sagrado Corazón no es la debilidad de las analogías que remiten de la expresión al contenido, sino precisamente la vaguedad del contenido. Sin duda, el contenido de /Sagrado Corazón/ no es una serie de proposiciones teológicas sobre el amor divino, sino una serie bastante incontrolable de asociaciones mentales y afectivas que cada creyente (sobre todo si es lego en teología) podrá proyectar *en* el símbolo cardiaco. En otras palabras, el símbolo es una manera de *disciplinar* esas asociaciones y las pulsiones que las provocan, así como Santa Margarita María Alacoque habrá proyectado en su símbolo místico unas tendencias y tentaciones que, de haber estado fuera de control, hubiesen podido conducirla a un delirio incontrolado de los sentidos.

Para que el símbolo en sentido estricto pueda vivirse como natural e inagotable es necesario considerar que alguna Voz Real hable a través de él. Sobre esta base se articula la filosofía y la hermenéutica del símbolo en Ricoeur. El símbolo es opaco porque se da a través de una analogía; es prisionero de la diversidad de las lenguas y de la cultura (Ricoeur prevé la objeción de Firth y quizá recuerda que Jung había dicho que los arquetipos son universales pero *cum grano salis*); y sólo se da a través de una interpretación que siempre resulta problemática, «no hay mito sin exégesis ni exégesis sin controversia» [1962, pág. 22]. Pero para que haya símbolo debe haber una verdad a la que el símbolo remite. El símbolo es palabra del ser, en el sentido heideggeriano. «La filosofía implícita de la fenomenología de la religión es una renovación de la teoría de la reminiscencia» [*ibid.*]. Sin embargo, Ricoeur sabe bien que la enseñanza psicoanalítica —sobre todo la enseñanza freudiana de *El porvenir de una ilusión*— dice algo muy distinto: el símbolo religioso no habla de lo Sagrado, sino de algo reprimido. Pero en la hermenéutica de Ricoeur las dos perspectivas son complementarias, los símbolos adquieren una singular ‘polaridad’ y siempre pueden interpretarse en ambos sentidos: uno, vuelto hacia la constante reaparición de las figuras que están ‘detrás’; el otro, vuelto hacia la aparición de las figuras que están ‘delante’. El subconsciente que se ha sido, y lo Sagrado que se debe ser: Freud y Heidegger releídos en clave hegeliana. Los símbolos relatan esta historia y esta direccionalidad de la conciencia humana como entidad histórica y dialéctica. La conciencia como tarea. La escatología de la conciencia como continua repetición creadora de su arqueología. Sin que exista un fin y un saber absoluto. Y, por tanto, sin que la hermenéutica asigne a los símbolos una verdad final y un significado codificable.

3.2. Hermenéutica, deconstrucción, deriva.

Ahora sabemos por qué era urgente disponer de una definición de modo simbólico. En una

tradición cultural como la nuestra, donde desde hace más de dos mil años se habla de /símbolo/ (y hemos visto que en muchos casos, si no de manera disparatada, al menos en sentido equívoco y bastante superficial), una idea de símbolo en sentido estricto se aplica incluso en casos en que la palabra símbolo nunca se menciona, o donde no constituye una categoría fundamental.

Ricoeur ha mostrado el vínculo estrecho que existe entre el simbolismo (en sentido estricto) y la *hermenéutica* (y, sin duda, entre ésta y el problema de una Verdad que habla a través de los símbolos, cuando se la sabe escuchar, o leer). Por tanto, la hermenéutica debe entender el lenguaje en clave simbólica.

La búsqueda de la verdad como proceso de interpretación; el lenguaje como ámbito en que las cosas acceden auténticamente al ser. «La hermenéutica heideggeriana se basa... en el supuesto de que lo que permanece oculto no constituye el límite y el fracaso del pensamiento, sino por el contrario el único terreno fecundo donde puede florecer y desarrollarse el pensamiento» [Vattimo 1963, pág. 150]. La estructura llamada-respuesta propia de la interpretación no obedece a un ideal de explicitación total: debe poner en libertad (*freilassen*) lo que se ofrece a la interpretación. «Un pensamiento no vale... por lo que dice, sino por lo que deja sin decir y, sin embargo, saca a la luz, manifestándolo de una manera que no es la de la enunciación» [*ibid.*, pág. 152]. La interpretación no tiene punto de llegada (¡ay de ti, fray Niklaus!). La palabra no es signo (*Zeichen*), sino *zeigen*, ‘mostrar’. De ahí el carácter originariamente poético del lenguaje (se advierten las evidentes relaciones con la teoría romántica del carácter simbólico de todo lo que es estético).

Recordemos la sugerencia etimológica contenida en la palabra /símbolo/: algo sustituye a algo distinto, pero ambos alcanzan la máxima carga de sentido cuando vuelven a formar una unidad. Todo pensamiento simbólico trata de vencer la diferencia fundamental que constituye la relación semiótica (expresión presente, contenido de alguna manera ausente) apelándose al símbolo como momento en que la expresión y el contenido inexpresable se transforman de alguna manera en la misma cosa, al menos para quien vive la experiencia simbólica desde la fe.

Resulta difícil decidir si la hermenéutica heideggeriana lleva necesariamente a estas conclusiones. En todo caso, llegará a ellas toda práctica hermenéutica que aborde todo texto como símbolo, es decir, como infinitamente interpretable y —según una terminología actual— *deconstruible*.

Desde un punto de vista crudamente semiótico, una expresión cuyo correlato es una nebulosa no codificada de contenidos puede parecer la definición de un signo imperfecto y socialmente inútil. Pero para quien vive la experiencia simbólica —que siempre es, de alguna manera, la experiencia del contacto con una verdad (ya sea trascendente o inmanente)— el que parece imperfecto e inútil es el signo no simbólico, que siempre remite a algo distinto en la fuga ilimitada de la semiosis. Para quien la vive, la experiencia del símbolo parece distinta: es la sensación de que lo que la expresión transmite, por nebuloso y rico que sea, vive en ese momento *en* la expresión.

Sin duda, ésa es la experiencia de quien interpreta estéticamente una obra de arte, de quien vive una relación mística (comoquiera que se le aparezcan los símbolos) y de quien interroga un texto en el *modo simbólico*.

Abordar el texto (y el Texto por excelencia que son las Sagradas Escrituras) como símbolo corresponde a una antigua experiencia mística. Hablando de la mística cabalística, Scholem dice que

los místicos judíos trataron de proyectar sus propios pensamientos en los textos bíblicos [1960, trad. esp. pág. 36]. De hecho, toda lectura ‘inexpresable’ de un símbolo se basa en ese mecanismo *proyectivo*. Pero en la lectura del Texto conforme al modo simbólico, las letras y los nombres no son sólo medios convencionales de comunicación. Son mucho más. Cada uno de ellos representa una concentración de energía y expresa una riqueza de sentido que no puede traducirse al lenguaje humano, o al menos no de manera exhaustiva [*ibíd.*, pág. 39]. Los cabalistas no parten del concepto de sentido comunicable: «El hecho de que Dios se manifieste a sí mismo, por más que dicha manifestación se encuentre muy alejada del entendimiento humano, es para ellos infinitamente más importante que cualquier significado “específico” que pudiera aportar el citado acto de expresarse» [*ibíd.*, pág. 47].

Dice el *Zōhar* que «en cada palabra brillan muchas luces» [citado *ibíd.*, pág. 69]. En definitiva, el carácter ilimitado del sentido deriva de la posibilidad de combinar libremente los significantes, que sólo por accidente (en el texto) están ligados de determinada manera, pero que podrían combinarse de maneras diferentes, efectuando —como se dice actualmente— una infinita *deriva*. En un manuscrito del rabino Ēliyyāhū Kōhēn Ittamari de Esmirna, citado por Hayyim Yōsēp Dāwīd Azūlay, se dice por qué el rollo de la *Tōrāh* debía escribirse para el uso en la sinagoga, conforme a la norma rabínica, sin vocales y sin puntuación. Ello está relacionado con el estado de la *Tōrāh* cuando existía en presencia de Dios antes de ser transmitida. «Pues existía ante El una serie de letras que no estaban ordenadas en palabras, tal como es ahora el caso, ya que la correspondiente ordenación de las palabras se había de efectuar según la manera de comportarse de nuestro mundo terreno» [citado *ibíd.*, pág. 81]. Cuando llegue el Mesías, Dios eliminará la actual combinación de las letras y de las palabras y dispondrá las letras de otra manera para formar otras palabras que hablarán de otras cosas. Un día Dios enseñará a leer la *Tōrāh* de otra manera [*ibíd.*, pág. 81-82]. Pero entonces, la lectura misma de la *Tōrāh* tal como existe puede abordarse con ese espíritu de libertad. Azūlay añade que «cuando el hombre pronuncia palabras de la *Tōrāh*, está creando continuamente potencias espirituales y nuevas luces que, al igual que medicinas, surgen diariamente de nuevas posiciones, de elementos y consonantes. Por tanto, si se pasase todo el día leyendo ese versículo alcanzaría la eterna bienaventuranza, ya que en todo tiempo, incluso a cada momento, varía la composición [de los elementos internos del lenguaje] según la condición y la jerarquía de ese momento y de los nombres que entonces resplandecen en él» [*ibíd.*, pág. 83].

Esta disposición a ‘deconstruir’ el texto conforme a un modo simbólico (hacer que se vuelva abierto e inexpresable, pero rico en posibles significados, lo que parece demasiado llano y literal) no es privativa de la mística judaica. Más bien hemos citado estos pasajes para dotar de un *pedigree* tradicional a muchas teorías que —hijas de una hermenéutica más o menos deformada— se refieren actualmente al texto como lugar de una infinidad de interpretaciones, donde, poniendo en marcha una *deriva* de los significantes —separados de su significado normal— se realiza una lectura sintomática y en transparencia, e (incluso en contextos epistemológicos que excluyen la categoría de verdad) se perfila, indistinguible del acto mismo de la lectura, cierta verdad.

Léase el apasionante debate entre John Searle, hombre denotativo y literal, que cree que la mención *copyright* quiere decir que un pasaje no puede reproducirse sin autorización, y Jacques Derrida quien, rabínico y cabalístico si los hay, aprovecha la mera mención del *copyright* para

elaborar infinitas inferencias sobre la fragilidad del lenguaje ajeno, y su infinita posibilidad de ser desarticulado. Se trata de una aplicación perfecta del *modo simbólico* a unos textos que en principio no querían significar mediante símbolos. La palabra de Searle, reducida al rango de *Tōrāh*, infinitamente deconstruida, permite a Derrida leer algo distinto, siempre Algo Distinto de lo que el adversario creía decir, y *de lo que se ha dicho*.

Derrida [1977] critica el modo en que Searle [1977] ha leído a Derrida [1972]. Su único fallo consiste en pretender que Searle lea su texto de la manera ‘correcta’; pero cuando trata de mostrarle al otro cómo debía leerse su texto, Derrida confirma de manera ejemplar su teoría de una lectura infinita capaz de prescindir de los significados que el otro quería comunicar, y de todo código que trate de imponer en los intersticios de un texto la presencia de un significado. Para no fijar el texto derridiano en una interpretación (y una traducción siempre lo es) preferimos citarlo en la lengua original: «La logique et la graphique de *Sec* [*Signature Evenement Contexte*] mettent en question jusqu’à la sécurité du code et du concept de code. Je ne peux pas m’engager ici dans cette voie afin de ne pas compliquer davantage une discussion déjà trop lente, surdéterminée et surcodée de tous côtés. Je signale simplement que cette voie est ouverte dans *Sec* dès la première des trois parties, précisément à partir de la phrase suivante: “Consequence peut-être paradoxale du recours que je fais en ce moment à l’itération et au code: la disruption, en dernière analyse, de l’autorité du code comme système fini de règles; la destruction radicale du même coup, de tout contexte comme protocole de code” (pp. 375-76, tr. p. 180). Et cette même voie, celle d’une iterabilidad que ne peut être que celle qu’elle est dans *l’impureté* de son identité à soi (la répétition altère et l’altération identifie), est balisée par les propositions suivantes: “S’agissant maintenant du contexte sémiotique et interne, la force de rupture n’est pas moindre: en raison de son itérabilité essentielle, on peut toujours prélever un syntagme écrit hors de l’enchaînement dans lequel il est pris ou donné, sans lui faire perdre toute possibilité de fonctionnement, sinon toute possibilité de ‘communication’, précisément. On peut éventuellement lui en reconnaître d’autres en l’inscrivant ou en le *greffant* dans d’autres chaînes. Aucun contexte ne peut se clore sur lui. Ni aucun code, le code étant ici à la fois la possibilité et l’impossibilité de l’écriture, de son itérabilité essentielle (répétition/altérité)” (p. 377, tr. p. 182), et “...par la [par l’itérabilité *ou* la citationnalité qu’elle permet] il [tout signe] peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l’infini des nouveaux contextes, de façon absolument non saturable. Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu’il n’y a que des contextes sans aucun centre d’ancrage absolu” (p. 381, tr. pp. 185-86)» [1977, pp. 36-37].

Sólo que, en esta última epifanía del modo simbólico, el texto como símbolo ya no se lee para buscar una verdad situada *en otra parte*: la verdad está *en el juego mismo de la deconstrucción*, en el hecho de reconocer el texto como tejido de diferencias y de pasajes. «Pero ocurre que también lo blanco, los espacios del rollo de la *Tōrāh* constan de letras, sólo que nosotros no acertamos a leerlas como en el caso de lo negro. En los tiempos mesiánicos Dios hará manifiesto lo blanco de la *Tōrāh*, cuyas letras son para nosotros en la actualidad invisibles, y esto es lo que quiere significar la teoría de la ‘nueva *Tōrāh*’.» [rabino Lēwī Yishāq, citado en Scholem 1960, trad. esp. págs. 89-90].

El reconocimiento lacaniano del orden simbólico como cadena significante, al inspirar las nuevas prácticas de deconstrucción y deriva, ha conducido a las hermenéuticas seculares más recientes a reescribir continuamente, en cada lectura, la Nueva *Tōrāh*.

Era necesario llegar por aproximaciones y exclusiones al modo simbólico para descubrir la actualidad (y la remota epistemología) de una decisión de recorrer el mundo como un bosque de ‘símbolos’.

4. *El modo simbólico ‘teologal’ (y sus reencarnaciones)*

Nosotros consideramos que el modo simbólico es una tentación recurrente en diversas culturas y en diversos períodos históricos; y que su difusión obedece a criterios de control social de las pulsiones individuales y colectivas. Por eso, es posible seguir su génesis y desarrollo en una época histórica determinada con la idea de descubrir unas constantes que, *mutatis mutandis*, también se manifiestan en otras épocas. No porque se piense que el ‘espíritu humano’ funciona con unos mecanismos suprahistóricos, sino porque la cultura es una cadena de textos que instruyen a otros textos, de concreciones enciclopédicas que lentamente se transforman entre sí, de forma que las viejas van dejando sus huellas en las nuevas. Por tanto, ver cómo se articula la práctica simbólica en una época significa intuir cómo la ha recibido de las épocas anteriores y cómo la transmite a las épocas futuras. Si ahora nuestra atención se va a detener en el nacimiento y desarrollo del modo simbólico entre el paganismo tardío y el mundo medieval es porque consideramos que aún hoy los modos simbólicos se elaboran conforme a aquella pauta y en virtud (o vicio) de aquella enseñanza.

Probablemente, los poetas paganos escribían creyendo en los dioses de que hablaban. Pero a partir del siglo VI, con Teágenes de Regio, hasta los estoicos, se decide que la poesía y el mito admiten una lectura *alegórica*. El método alegórico es secularizador o desmitificador (las historias de los dioses hablan en realidad de la estructura física del cosmos) y requiere un código, un sistema de transcripciones (de lo nebuloso, de lo fantástico y de lo indeterminado a lo determinado y a lo racional o racionalizable). Pero, una vez puesto en marcha el proceso, ¿por qué no invertirlo, yendo de lo determinado a lo indeterminado? ¿O por qué no unir ambas prácticas? Mientras en el siglo I d. C. Filón de Alejandría propone una exégesis del Antiguo Testamento de carácter secularizador, al igual que los estoicos, el mundo cristiano intenta llevar a cabo la operación inversa con Clemente de Alejandría y Orígenes.

Es difícil hablar de Dios (mientras se está formando la nueva teología), pero es fácil hablar de las Escrituras: los textos están ahí. Sólo que las Escrituras son dos: la antigua y la nueva. Si los gnósticos sostenían que sólo era válido el Nuevo Testamento, Orígenes intentará mantener la continuidad entre ambas Escrituras y fundar una línea de pensamiento judeocristiano, mediante la lectura paralela de los dos Testamentos. Nace entonces el ‘discurso teologal’ [cf. Compagnon 1979], que no es un discurso sobre Dios sino sobre su Escritura.

En Orígenes, la oposición Antiguo/Nuevo se combina con la oposición Letra/Espíritu. La distinción entre letra y espíritu se manifiesta en ambos Testamentos: en ambos hay un sentido *literal*, un sentido *moral* o psíquico, y un sentido *místico* o pneumático. Para Orígenes, el sentido moral

también vale fuera del ámbito cristiano (de ahí la tríada: sentido literal-tropológico-alegórico o tipológico). Más tarde la tríada generará cuatro niveles de lectura, en los que el sentido moral dependerá de una interpretación alegórica correcta ya inspirada por la fe: sentido literal-tipológico-tropológico-anagógico («Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia», Agustín de Dacia, siglo XIII). Es la teoría de los cuatro sentidos, que a través de Beda llegará hasta Dante [*Epistola XIII*]. Aparentemente, la teoría de los cuatro sentidos no remite al modo simbólico: para leer ‘correctamente’ se necesitan reglas, códigos de lectura. Se trataría de sentido indirecto, no de simbolismo en sentido estricto.

¿Realmente es así? Para considerar que los cuatro sentidos ya están dados, es necesario que exista una tradición exegética: pero para que se forme esa tradición exegética, es necesario que al principio los dos Testamentos se lean conforme al modo simbólico.

Lo primero que hace Orígenes es proyectar un Testamento sobre el otro: el Antiguo habla del Nuevo. Cada palabra, cada frase del Antiguo debe remitir, más allá de la letra aparente, a una de las verdades expresadas en el Nuevo. Pero, como veremos, también en el Nuevo la verdad se expresa muchas veces de modo indirecto. Además, todavía resulta difícil definir la regla a que obedece la traducción del Antiguo (letra) al Nuevo (espíritu). Entre otras cosas, porque en la Sagrada Escritura se produce una ambigua nivelación entre emisor, significado, significante y referente, en virtud de la ambigüedad de la figura de Cristo: como Logos, Cristo es el emisor de las Escrituras, que sin embargo también son Logos, como discurso, y hablan del Logos-Cristo como de su referente último; pero lo hacen de modo indirecto, a través de significados indirectos, discursos (λόγοι) que hay que interpretar. El primer intérprete de la Ley, el comentador por excelencia, también es Cristo como Logos (todo comentario es *imitatio Christi* y a la luz del Logos todos nos convertimos en λογικοί). Más aún: en Orígenes, impregnado de neoplatonismo, el Logos como mediador y conocimiento que el Padre tiene de sí mismo, coincide con el conjunto de los arquetipos y, por tanto, es fundamentalmente *polisémico*. Aun cuando un Testamento hable del otro, aquello de lo que habla es susceptible de muchas interpretaciones; la Escritura produce el modo simbólico de la interpretación porque su contenido, que es el Logos único, consiste en la nebulosa de todos los arquetipos posibles.

Por tanto, los primeros intérpretes sabían que, a partir de esas premisas, la Escritura hubiese podido decir *todo*, precisamente porque dice el Todo, lo Sagrado, lo Numinoso por excelencia. Indomable voluntad de clarificación exegética y atónita adoración de un misterio que se revela en el texto, inagotable: momentos de la dialéctica entre el modo simbólico y el modo alegórico, que permanentemente se confunden entre sí. El modo alegórico tiene que disponer de un código, el modo simbólico lo excluye, pero, sin embargo, es este último el que —si ha funcionado correctamente— debe establecer las reglas del primero. Se instaura aquí esa dialéctica que socavará desde dentro todo discurso místico, dividido, como hemos visto, entre el carácter inagotable de su experiencia de interpretación y la necesidad de traducir sus símbolos a significados socializables y comunicables. Por eso la Escritura es Figura y Sombra.

Esta teoría de la interpretación se vincula con el modo simbólico en virtud de otro supuesto: el de que la mínima partícula de la Escritura contiene *toda* la verdad, lo que entraña automáticamente que cada uno de sus signos ha de usarse como símbolo, como una expresión que remite a la totalidad del contenido.

Pero la Escritura *no puede* decir todo y no puede permitir que cada uno diga lo que quiera: el pensamiento teológico funda a la Iglesia como autoridad que vigila la interpretación y garantiza al pensamiento teológico mismo. Por tanto, la tradición debe poner freno a la proliferación de las interpretaciones, y la Iglesia es la que garantiza esa tradición. Pero también es cierto que la tradición, y la Iglesia que ésta funda, nacen de la interpretación de la Escritura. Estamos ante un círculo vicioso: la interpretación del símbolo escriturario —debidamente reducida y traducida— funda a la Iglesia, y la Iglesia garantiza la corrección de *algunas* interpretaciones del símbolo escriturario, tendiendo siempre a reducirlo cada vez más a alegoría. Pero el problema subsiste: *quis custodiet custodes?*

La historia de la exégesis patristica y medieval discurre por este carril construido como una cinta de Moebius. La Escritura es fuente infinita de interpretaciones, pero lo que la interpretación descubre debe ser lo que ya se ha dicho: *non nova sed nove*. Por tanto, la tradición no puede ser una regla: es un sistema, a lo sumo homeostático, de constricciones intertextuales recíprocas. Se establece una enciclopedia cristiana basada en la Escritura, pero esa enciclopedia garantiza la interpretación de la Escritura (que la funda).

Un largo proceso para mantenerse siempre cerca del origen. Este proceso, en virtud del cual el místico debe reencontrar siempre su experiencia en el texto sagrado entendido como *corpus symbolicum*, también es descrito por Scholem a propósito de la mística judaica: el reconocimiento duradero del texto en su superficie significativa es la puerta por la que pasa el místico, una puerta que mantiene siempre abierta. Esta actitud del místico se expresa en su forma más concisa en una exégesis memorable del *Zōhār* sobre *Génesis* 12.1: las palabras que Dios dirige a Abraham, ‘Lekh lekha’, no se toman sólo en su significado literal, ‘Márchate’, o sea, en el sentido de que Dios ordena a Abraham que vaya por el mundo, sino también en su sentido literal místico: ‘Vé hacia ti’, es decir, hacia ti mismo, hacia lo que realmente eres [1960, trad. esp. pág. 16]. Parece un eco anticipado de la frase freudiana *Wo Es war, soll ich werden*, aunque en la interpretación lacaniana: «*Là où fut ça, il me faut advenir*» [1957, pág. 284].

Sin embargo, la exégesis cristiana medieval compensa estas tensiones místicas mediante una copiosa producción didáctica, y también controla la dialéctica fundante/fundado mediante la idea, bastante heterodoxa, de que la autoridad —como decía Alano de Lille— tiene la nariz de cera. *Non nova sed nove* significa entonces, en la práctica exegetica: demostrar que lo que me parece oportuno encontrar en el texto ya ha sido autorizado previamente por alguna *auctoritas* tradicional. Al fin y al cabo, así es como procede toda práctica acorde con el modo simbólico: puesto que el símbolo es abierto y ambiguo, encuentro en él lo que en él proyecto; sólo es cuestión de ver si poseo suficiente carisma como para hacer público ese gesto mío inicialmente privado.

Compagnon [1979, pág. 231] sugiere que la misma dialéctica reaparece en todas las prácticas interpretativas contemporáneas, desde la *κοινή* marxiana hasta la *κοινή* freudiana y (algo parecido sugiere Todorov [1978, pág. 113]).

Pero la exégesis medieval instaaura un nuevo modo simbólico sobre la base de la lectura simbólica de las escrituras. Las Escrituras hablan a través de figuras no sólo cuando usan palabras, sino también, y sobre todo, cuando narran hechos: la alegoría puede ser *in verbis* o *in factis*. Entonces hay que asignar valor simbólico (que luego debe codificarse alegóricamente) a los hechos

mismos. Por tanto, para entender los sentidos indirectos de la escritura hay que entender el universo. Agustín es consciente de ello, y lo dice en el *De doctrina christiana*: hay que conocer no sólo el sentido de los nombres, sino también la física, la geografía, la botánica, la mineralogía.

Resulta difícil saber si aquí convergen dos líneas de pensamiento independientes, una griega y la otra asiática, si se trata de una fusión espontánea, o bien si este simbolismo del mundo obedece al propósito de hacer legible el simbolismo de la Escritura. El hecho es que, mientras se elabora el discurso teológico, el mundo cristiano va aceptando e incorporando toda una producción enciclopédica, de raíces asiático-helenísticas: la enciclopedia del *Physiologus* y de todos los bestiarios, herbarios y lapidarios, de las *Imagines* y de los *Specula mundi* que de allí derivan.

«Sicut inferius sic superius», reza el *Corpus Hermeticum* en el siglo III. El mundo emanado del inaccesible Uno está vinculado por una red de simpatías en virtud de la cual los estratos ínfimos de la materia hablan en cierto modo de sus orígenes: tal es la enseñanza de la tradición neoplatónica de la que derivan dos formas de simbolismo universal.

Una, que parte de los comentarios al Pseudo Dionisio y, a través de Erígena, llega a la solución tomista de la *analogía entis*, verá el mundo como un tejido simbólico-metafísico en el que todo efecto habla de su causa última.

Otra, la del simbolismo ingenuo del *Physiologus*, para el cual «omnis mundi creatura, quasi liber et pictura nobis est in speculum» (Alano de Lille, siglo XII). El simbolismo de los bestiarios obedece a un fuerte principio de analogía o semejanza entre las propiedades. El león es símbolo de Cristo resucitado porque a los tres días del nacimiento despierta con un rugido a sus crías que aún yacen con los ojos cerrados: para que sea figura del Resucitado debe tener una propiedad que lo asemeje a él. Aquí no interesa el hecho de que la piadosa práctica enciclopédica asigne al león la propiedad que necesita para ser figura de Cristo; ni que, tratándose de una propiedad asignada por una tradición precristiana, haya sido seleccionada porque se prestaba para fundar un símil místico. Lo que podría menoscabar el carácter simbólico del procedimiento, en cambio, es el hecho de que parece responder a un código preexistente, con lo que ya no habría vaguedad, nebulosidad, libertad interpretativa. Pero las propiedades del león son contradictorias. Hay algunas que incluso lo convierten en figura del diablo. La cifra codificada se transforma en símbolo abierto por la desmedida abundancia de propiedades que la expresión abarca. La expresión adquiere significados distintos según el contexto; al igual que el símbolo onírico freudiano.

¿Cuál será la garantía de la interpretación ‘correcta’? En la práctica, esa garantía es el contexto; en teoría, tiene que haber alguna *auctoritas* que haya determinado los límites y condiciones de la decontextualización. Puesto que hay tantas *auctoritates*, siempre es posible encontrar una que convenga, ya que somos enanos a hombros de gigantes y los gigantes tienen buenos hombros. Pero, por un profundo sentido de la disciplina, suelen crearse cadenas de *auctoritates* coherentes, suelen reiterarse, intérprete por intérprete, las interpretaciones más consolidadas. De esta manera, el modo simbólico se solidifica constituyendo un código (salvo, como hemos visto, el imprevisto coletazo del místico).

Pero frente a los doctos que tienden a fijar la interpretación cabe imaginar a un hombre medieval que vive en carne viva el modo simbólico y se mueve por un mundo en el que todo —hoja, animal, piedra— quiere decir algo distinto. *Aliud dicitur, aliud demonstratur*: una sospecha neurótica

permanente, no sólo ante la palabra, sino también ante la naturaleza. Una compulsión a interpretar. Por una parte, un consuelo: la naturaleza nunca es mala, el mundo es un libro escrito por el dedo de Dios. Por la otra, la tensión neurótica del que siempre debe descifrar un segundo sentido y muchas veces no sabe cuál puede ser. ¿No es éste el mecanismo del complejo de persecución: me ha saludado, qué habrá querido decir? Una continua lectura sintomática de la realidad puede ser una defensa, pero también puede llevar a un ataque de nervios.

Es posible que el modo simbólico alivie otras tensiones, sublime en dirección de lo numinoso (esperanzas y temores) la angustia generada por otras pulsiones reprimidas. El mito, junto con el símbolo, ayuda a soportar el dolor de la existencia. Por otra parte, el modo simbólico responde a exigencias de control social: una autoridad carismática polariza, dentro de la obediencia al símbolo, las controversias y contradicciones, porque en el contenido nebuloso del símbolo las contradicciones (que conviven en él), de alguna manera, se equilibran. Parece como si en el modo simbólico se produjese un consenso *de hecho*: no hay acuerdo sobre lo que quiere decir el símbolo, pero sí sobre su capacidad semiótica. No importa que luego cada cual lo interprete a su manera: el consenso social se logra cuando todos reconocen la fuerza, el *mana* del símbolo. La bandera es un emblema, su sentido está codificado. Pero se la puede vivir conforme al modo simbólico; cada uno verá en ella algo distinto: en la bandera italiana, el verde de los prados, la sangre de los mártires, el sentido de la tradición, el sabor de la victoria, el amor hacia los padres, la sensación de seguridad derivada de la unidad, la concordia de los espíritus... Lo importante es *reunirse* en torno a la bandera porque se sabe que quiere decir *algo*. Importa reunirse en torno al libro, aunque sus letras podrían combinarse de infinitas maneras distintas, reunirse precisamente por la infinitud de sus sentidos. Cuando llegue el momento de establecer un sentido, de reconocerlo, intervendrá el carisma del que posea la interpretación más autorizada y ese carisma fundará el consenso. El poder consiste en poseer la clave de la interpretación.

En las escuelas esotéricas —a cuyo *genus* pertenecen hoy las escuelas psicoanalíticas— la lucha por el poder es la lucha para decidir quién tiene el carisma de la mejor interpretación, en un contexto donde la interpretación es infinita (por eso se aspira inconscientemente a descubrir una más segura que el resto). Sólo en una comunidad instaurada con reverencia sobre el modo simbólico es necesario que exista una *auctoritas*: sólo donde se niega la existencia del código hay que buscar una garantía del modo simbólico. Donde hay código el poder está desparramado por las mallas mismas del sistema, el poder es el código. Son poderes que se excluyen mutuamente, pero hay que elegir uno de ellos.

Las vicisitudes de la exégesis medieval se resumen en la lucha entre la libertad del modo simbólico —que requiere una *auctoritas*— y la instauración de un código que debe fundar la autoridad indiscutible de la Razón. Con la escolástica vence el código. Santo Tomás decreta la muerte del modo simbólico. Por eso, a partir de ese momento, las épocas posteriores practicarán el modo simbólico fuera de la Iglesia, que lo reserva (y lo disciplina) para reabsorber las desviaciones místicas, o para ofrecer a las masas una simbología (que ya es alegoría). El culto sustituye al mito. El Sagrado Corazón como *mandala* para quien debe cultivar buenos sentimientos, pero no fulguraciones numinosas que conducirían a nuevas metafísicas insostenibles y a teologías nihilistas, privilegio de la cultura laica.

5. *El modo simbólico en el arte.*

Agotado en el filón del pensamiento teologal, mientras se difunde libremente por los canales de la mística y de las teologías heréticas, el modo simbólico encuentra una de sus más fulgurantes realizaciones (y disciplinas) en el arte moderno. No nos referimos a la teoría romántica del arte como símbolo, sino más bien a las poéticas del simbolismo, donde el símbolo se vuelve un modo particular de disponer estratégicamente los signos para que se disocien de sus significados codificados y puedan transmitir nuevas nebulosas de contenido. Desde este punto de vista, el símbolo no se identifica totalmente con lo estético: sólo es *una* de las distintas estrategias poéticas posibles.

Las bases del simbolismo poético pueden ser metafísicas, como aún sucede en las *Correspondances* de Baudelaire: la naturaleza es un templo donde columnas vivientes dejan escapar a veces palabras confusas, el hombre pasa por él atravesando bosques de símbolos que lo observan con ojos familiares. Como prolongados ecos que de lejos se confunden en una tenebrosa y profunda unidad, vasta como la noche y la luz, los aromas, los colores y los sonidos remiten los unos a los otros. Pero esta metafísica no tiene nada que ver con las de muchos simbolismos místicos. Ya sean gatos o albatros, los símbolos de Baudelaire son símbolos privados, en el sentido de que no remiten a un código o a un sistema de arquetipos. Sólo se convierten en símbolos cuando aparecen en el contexto poético. Mallarmé lo dirá de manera más ‘secular’: existe una técnica de la sugestión, que a veces contextualiza eliminando precisamente el contexto, aislando la palabra sobre la página en blanco.

Si en el simbolismo original podían perdurar ecos de un simbolismo místico, el *correlato objetivo* eliotiano marca en cambio la instauración más pura y secular del modo simbólico en la poesía contemporánea. Como se sabe, de todos los teóricos, quien menos habló de correlato objetivo fue el propio Eliot, que, sin embargo, no tuvo pudor en utilizar abundantemente incluso arquetipos de la simbología mítica arcaica. En muchos aspectos, el correlato objetivo es sinónimo de *epifanía*, tal como Joyce ejemplifica y teoriza. Se trata, en suma, de presentar un acontecimiento, un objeto, un hecho que, en el contexto en que aparece, resulte de alguna manera *fuera de lugar*, para quien no acepte la lógica simbólica [cf. Eco 1962].

Las *reglas conversacionales* de Grice [1967] pueden usarse como papel de tornasol para verificar este ‘desplazamiento’ del símbolo. Es probable que el intercambio cotidiano de informaciones se base en reglas más complejas que las de Grice; por el momento éstas nos parecen las más adecuadas: quizá más adelante pueda descubrirse una normativa más compleja, no a partir de una fenomenología de los usos normales sino precisamente de una tipología de los usos anormales,

del examen, en las obras literarias, de todos los casos en que algo revela su carácter simbólico por el hecho de resultar fuera de lugar.

El autor de este estudio considera que la mayoría de las figuras retóricas, sobre todo la metáfora, se destacan porque violan la regla de la *calidad*, que obliga a decir siempre la verdad, o a suponer que se está diciendo la verdad. Como ya hemos dicho (cf. § 2.4), un tropo, tomado en sentido literal, dice algo que verosíblemente no puede referirse al mundo posible de nuestras creencias: hay que buscar un segundo sentido, y hay que encontrarlo. Pero todavía no estamos en la nebulosa simbólica. Quedan las violaciones de las otras tres reglas: sé pertinente, no seas oscuro, no digas más ni menos de lo que exigen las circunstancias comunicativas. Cuando se violan estas reglas, y esa violación no es imputable a error, se activa la *implicatura* y se trata de entender qué quería ‘dar a entender’ el hablante. No todas las implicaturas remiten al modo simbólico, pero creemos que toda aparición del modo simbólico en un contexto artístico adopta inicialmente la forma de la implicatura. La implicatura conversacional se activa simplemente porque determinada respuesta no parece satisfacer de manera razonable la pregunta formulada. En una implicatura conversacional también puede introducirse el modo simbólico, pero el caso es muy raro. La implicatura textual, en cambio, puede proceder de dos maneras. Por una parte, puede reproducir en un texto la implicatura conversacional e incitar al destinatario a formular inferencias, o bien puede nombrar y describir objetos y acciones cuya insistente aparición en el contexto parezca —desde el punto de vista literal— gratuita, redundante, excesiva, fuera de lugar. Algo no encaja en el ‘guión’ previsto. Cuando el maestro zen como respuesta a quien le pregunta qué es la vida levanta el bastón, percibimos una voluntad de implicatura al margen de los guiones normales (registrados en la enciclopedia). Debemos suponer, no que el bastón constituye una negativa a responder (es decir, que no es pertinente), sino que *tiene una pertinencia distinta*, que de hecho es la respuesta, sólo que se trata de una expresión gestual a la que podemos asignar contenidos diferentes, múltiples, probablemente irreductibles a una interpretación unívoca. La respuesta no pertinente nos ha remitido al modo simbólico: debemos buscar una *pertinencia distinta*.

Así procede la implicatura textual que remite al modo simbólico. Nos describe un objeto que en ese contexto, si se respetaran los guiones normales, *no debería tener la importancia que tiene*. O la descripción no es pertinente, u ocupa más espacio del que debería, o procede de manera ambigua, dificultándonos la percepción del objeto (procedimiento de *extrañamiento*). Entonces se ‘huele’ la presencia del modo simbólico: el objeto descrito *debe* desempeñar una función epifánica. «Stephen se sorprendió observando a derecha e izquierda palabras casuales, se quedó aturdido al comprobar que esas palabras, así, en silencio, se habían vaciado de su sentido inmediato, hasta que incluso el más trivial de los letreros comerciales subyugó su mente como un hechizo...» [Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, cap. V].

Producir epifanías significa «inclinarse sobre las cosas presentes y efectivas y trabajar con ellas para modelarlas de manera tal que una inteligencia despierta pueda ir más allá y penetrar en la intimidad de su significado, aún no expresado» [*Stephen Hero*, cap. XIX]. El objeto remite a una nebulosa de contenidos, que son intraducibles (la traducción mata la epifanía, o bien la epifanía es infinitamente interpretable siempre y cuando ninguna interpretación se fije en forma definitiva). Ahora bien, el objeto que se epifaniza no ostenta, para epifanizarse, más títulos que el hecho de

haberse epifanizado. Para que se epifanice es necesario que sea colocado estratégicamente en un contexto que, por una parte, lo pone de relieve y, por la otra, lo presenta como no pertinente con respecto a los guiones que registra la enciclopedia. Funciona como un símbolo, pero un símbolo *privado*: sólo vale *en y por* ese contexto. La «muchacha pájaro» de Joyce, la «polea del pozo» de Mántale, el miedo mostrado en «un puñado de polvo» de Eliot, no remiten a un sistema de símbolos instituido previamente por alguna mitología, están fuera de todo sistema, o bien sólo forman un sistema con otros objetos y acontecimientos del texto a que pertenecen. Citados fuera del texto, como en este caso, ya no son símbolos sino etiquetas, banderitas, chinchetas de colores que remiten a posiciones simbólicas ya experimentadas y aún experimentables. No tienen nada que ver con la Cruz, el *Mandala*, la Hoz y el Martillo. Pueden funcionar como coagulantes del consenso esnob (nosotros que nos reconocemos citando la *madeleine*...), pero carecen del poder propio de los símbolos de mitos y rituales.

En esto consiste *su total secularización*. Están secularizados en tres sentidos: ante todo, porque carecen de la capacidad de instaurar un control social y de permitir manipulaciones del poder (salvo, como hemos dicho, para un conventículo de intérpretes dotados del mismo grado de carisma); luego, porque son verdaderamente abiertos, en la medida en que son privados; por último, porque, aun cuando son abiertos, no permiten mistificaciones, es decir, no permiten secuencias interpretativas incontrolables, en la medida en que están controlados por el texto y la intertextualidad.

Francesco Orlando [1968] analiza un poema en prosa de Mallarmé, *Frisson d'hiver*. El poema no presenta especiales dificultades de interpretación trópica: las metáforas y demás figuras son limitadas y comprensibles. Lo que llama la atención es la descripción obsesiva de un reloj de péndulo, de un espejo y de otros elementos del mobiliario, que están fuera de lugar por el énfasis puesto en ellos, por el hecho de que su carácter, en general acogedor, contrasta con la aparición, entre un párrafo y otro, de vacilantes telarañas en la sombra de las bóvedas. Otros índices de extrañamiento, que el crítico no toma en cuenta, consisten en el breve diálogo de una interlocutora misteriosa, y en la llamada que le dirige el autor. Orlando se ve obligado a reconocer de inmediato que los objetos mencionados *no pueden* estar allí por sí mismos. «El hecho de que en todo el texto esté presente una carga simbólica... resulta indudable por la misma irracionalidad con que se habla de lo que se habla, por la manera en que se habla de ello» [*ibid.*, pág. 380]. De ahí la tendencia a interpretar, que de una parte relaciona el significado de esos objetos con una enciclopedia intertextual mallarmeana, y de la otra los relaciona entre sí, en un sistema cotextual de referencias mutuas. La operación interpretativa asigna a esos objetos unos contenidos bastante precisos (distancia temporal, deseo de regresión, rechazo del presente, antigüedad...) y con ello recorta una zona de enciclopedia a la que esas expresiones remiten. Pero no se trata de una determinación alegórica fija: no se elabora un código, sino, a lo sumo, una orientación para los códigos posibles. Tampoco se trata de la infinidad incontrolable del símbolo místico, porque el contexto controla la proliferación de los significados; sin embargo, aunque sólo sea dentro de los límites del campo semántico de la 'temporalidad', el símbolo permanece abierto, continuamente reinterpretable. En esto consiste el símbolo poético moderno.

Otro ejemplo, tomado de *Sylvie* de Gérard de Nerval; me remito a las lecturas de *Sylvie* publicadas en la revista «*VS*» [Violi 1982], y en particular a la de Pozzato [1982]. En el primer

capítulo, el Narrador vive un conflicto entre su amor, presente, por una actriz (mujer ideal e inalcanzable) y la cruda realidad de la vida cotidiana. Un suelto de periódico leído por casualidad lo pone (al comienzo del segundo capítulo) en un estado de *rêverie* en el que evoca (o revive) los acontecimientos de un pasado impreciso, supuestamente los días de su infancia, en Loisy. Los límites temporales de esta evocación son imprecisos y nebulosos, y en ese marco se produce la aparición de una muchacha de etérea belleza, Adrienne, destinada a la vida monacal.

En el tercer capítulo el Narrador despierta de su ensueño y compara la imagen de Adrienne con la de la actriz: de pronto sospecha (una sospecha que él mismo considera delirante) que se trata de la misma persona; en todo caso, advierte que está superponiendo ambas imágenes, como si proyectase sobre la actriz (presente) el amor por la imagen de un pasado remoto.

Repentinamente, el Narrador decide regresar a la realidad. Indiquemos que sólo entonces la narración, hasta ahora construida en imperfecto, pasa de pronto al presente. El Narrador decide partir, durante la noche, y dirigirse a Loisy, pero no para buscar a Adrienne, sino para volver a ver a Sylvie, que en el segundo capítulo había aparecido como una epifanía de la realidad concreta, cotidiana (es una joven campesina) en oposición a la imagen irreal de Adrienne.

El Narrador se pregunta entonces qué hora es: descubre que no tiene reloj. Baja a la portería, averigua la hora, luego toma un coche e inicia el viaje: concretamente, en el espacio; pero idealmente en el tiempo, porque durante el trayecto se sumerge en una nueva evocación que lo transporta a otra zona de su pasado, supuestamente menos lejana que la de la primera *rêverie*.

Ahora bien, entre el momento en que se pregunta qué hora es y aquél en que obtiene esa información, la secuencia narrativa es interrumpida por la descripción siguiente:

Au milieu de toutes les splendeurs de bric-à-brac qu'il était d'usage de réunir à cette époque pour restaurer dans sa couleur locale un appartement d'autrefois, brillait d'un éclair rafraîchi une de ces pendules d'écaïlle de la Renaissance, dont le dôme doré surmonté de la figure du Temps est supporté par de cariatides du style Médicis, reposant à leur tour sur des chevaux à demi cabrés. La Diane historique, accoudée sur son cerf, est en bas-relief sous le cadran, où s'étalent sur un fond niellé les chiffres émaillées des heures. Le mouvement, excellent sans doute, n'avait pas été remonté depuis deux siècles. Ce n'était pas pour savoir l'heure que j'avais acheté cette pendule en Touraine.

¿Cuál es la función diegética de esta descripción desde el punto de vista de la secuencia de acontecimientos, del desarrollo de la trama (en el plano discursivo) y de la reconstrucción de la *fabula* (en el plano narrativo)? Ninguna. El lector ya sabe que el Narrador no tiene un reloj que funcione. Por otra parte, la descripción no añade nada al conocimiento de sus hábitos o de sus características psicológicas. La presencia de ese reloj parece *extraña*, y en todo caso *frena* la acción. El lector debe darse cuenta de que si el autor ha introducido esa descripción tiene que haberlo hecho *por otra razón*.

Esa otra razón la descubrirá el lector (si quiere) en los capítulos siguientes. En el capítulo cuarto Nerval no narra su viaje presente (o contemporáneo al momento del discurso) a Loisy: dejándose llevar por su memoria vaga, como ya hemos dicho, por otro tiempo, a mitad de camino entre la infancia remota y el momento en que, ya adulto, iniciara el viaje. Un tiempo dilatado, que se extiende hasta el capítulo sexto. Al comienzo del séptimo hay un breve regreso al momento del enunciado inicial (construido mediante una hábil utilización de los tiempos verbales [cf. Cottafavi 1982]); luego el Narrador inicia una nueva *rêverie* sobre un viaje 'hechizado' a la abadía de Chaalis, donde *crea*

(pero no está seguro) que divisó por segunda y última vez a Adrienne. Los límites temporales de esta experiencia son totalmente intangibles, ‘nebulosos’: ¿sucedió antes o después de las experiencias infantiles evocadas en los capítulos anteriores? ¿Vio realmente a Adrienne o se trató de una alucinación? Este capítulo es un pasaje decisivo del libro, y obliga al lector a tomar toda la historia narrada en los capítulos anteriores y posteriores como una búsqueda imposible del tiempo perdido. El Narrador de *Sylvie* no es el Narrador de la *Recherche* (aun cuando Proust sea, quizá, quien mejor haya comprendido a Nerval) y nunca logrará reconquistar su pasado, compensar las tensiones de su memoria a través del arte. *Sylvie* es la historia de un fracaso (trágico) de la memoria, y a la vez la historia del fracaso de una búsqueda de identidad. El Narrador no sólo es incapaz de volver a unir los fragmentos de su pasado: tampoco logra distinguir entre lo imaginario y lo real. Sylvie, Adrienne y Aurelia (la actriz) son tres actores y tres encarnaciones actoriales del mismo actante; cada una de ellas se convierte, por turno, en la imagen de un ideal perdido; cada una de ellas se opone, por turno, a las otras (a su ausencia, a su muerte, a su fuga); el libro está invadido por la impalpable sensación de que el Narrador ama, desea, añora siempre a la misma mujer [cf. Pezzini 1982].

Es entonces cuando el reloj renacentista adquiere toda su riqueza simbólica. El lector debe (en determinado momento) releer el pasaje citado para reconocer toda su capacidad de sugestión. El reloj es el símbolo que remite a la intangibilidad del recuerdo, al asedio del pasado, a la fugacidad del tiempo inaferrable, a los recuerdos fugitivos de otras épocas, a todas las épocas, al prerromanticismo rousseauiano, al renacimiento de los Valois, a los que se refieren continuamente varios capítulos de la historia.

Este reloj incapaz de decir la hora (pero que sugiere muchas: pretéritas e imprecisas) es el epítome de todos los ‘efectos nebulosos’ que impregnan la novela [cf. Barbieri 1982].

Como símbolo, es *abierto*, y sin embargo está sobredeterminado por el contexto. *Sin duda*, es un símbolo, pero su objeto es *dudoso*, como indudables y dudosas son, al mismo tiempo, las razones de su aparición en el texto.

El episodio del reloj tiene valencias simbólicas porque puede interpretarse indefinidamente. Su contenido es una nebulosa de interpretaciones posibles. Está abierto al desplazamiento continuo de interpretante a interpretante, ninguno de los cuales podrá obtener jamás una confirmación definitiva del texto. El símbolo sugiere que hay algo que podría decirse, pero ese algo nunca podrá decirse definitivamente, porque si no el símbolo dejaría de decirlo.

Hay una sola cosa que el símbolo dice con absoluta claridad, pero no tiene que ver con su contenido (como enunciado) sino con su enunciación, con la razón por la que ha sido enunciado: dice que es *un artificio semiótico que debe funcionar conforme al modo simbólico*, para hacer funcionar la semiosis ilimitada.

6. *Símbolo, metáfora, alegoría.*

Ahora resulta claro en qué se distingue el modo simbólico de la metáfora o de la alegoría. Una metáfora no puede interpretarse literalmente. Desde el punto de vista extensional (aunque sólo sea, con respecto a un mundo posible), nunca dice la verdad, o sea, nunca dice algo que el destinatario pueda aceptar sin más como literalmente verdadero. La mentira de la metáfora es tan evidente (una mujer no es un cisne, un guerrero no es un león) que, si se la tomase literalmente, el discurso ‘se agarrotaría’, porque estaríamos ante un inexplicable ‘salto de *topic*’. La metáfora hay que interpretarla como figura.

En el caso del modo simbólico sucede algo distinto. Incluso el destinatario poco perspicaz, que no lo percibe como tal, puede decidir que, aunque se lo tome literalmente, la coherencia semántica no resulta menoscabada. Ese destinatario, a lo sumo, no entenderá por qué el autor perdió tanto tiempo para decirle algo inútil. También el destinatario ‘perspicaz’ podrá decidir si hacer caso omiso de una estrategia simbólica. Así como el destinatario *demasiado* perspicaz, por su parte, puede decidir a veces que hay una estrategia simbólica donde no parece seguro que el texto la justifique.

Quisiéramos citar un caso de ‘indecidibilidad’ simbólica, pero de indudable evidencia metafórica. Véase el siguiente soneto de Giovan Battista Marino:

Onde dorate, e l'onde eran capelli,
navicella d'avorio un di fendea;
una man pur d'avorio la reggea
per questi errori preziosi e quelli;
e, mentre i flutti tremolanti e belli
con drittissimo soleo dividea,
l'òr delle rotte fila Amor cogliea,
per fórmame catene a' suoi rubelli.

Per l'aureo mar, che rincrespando apría
il procelloso suo biondo tesoro,
agitato il mio core a morte gía.

Ricco naufragio, in cui sommerso io moro,
poich'almen fûr, ne la tempesta mia,
di diamante lo scoglio e 'l golfo d'oro!

Tuvimos ocasión de analizarlo en el curso de un seminario, para tratar de explicar su funcionamiento metafórico (valiéndonos de un modelo interpretativo bastante similar al propuesto en este libro, cf. el capítulo sobre la metáfora). Baste decir que, conforme a las modalidades del conceptismo barroco, Marino describe en él a una mujer que se peina (como, por lo demás, ya lo indica en el primer verso).

Cuando concluimos el análisis, Paolo Valesio señaló que también cabía otra interpretación. Esas ondas en las que el poeta quisiera sumergirse, también él barquilla y peine, no son sólo cabellos. El soneto dice algo más, el recorrido erótico que sugiere es mucho más audaz. Por mi parte, objeté que (a la luz de las competencias lingüísticas del lector, y de las claves que presenta el texto) nada justificaba esa interpretación *metafórica*, y confieso que la tomé como una licencia ‘deconstructivista’ ilícita, un intento de hacerle decir al texto algo que no podía (no debía) hacersele decir.

Ahora sería mucho más prudente. La interpretación más abiertamente sexual no depende, claro está, de la estrategia metafórica: la metáfora dice barca por peine y mar por cabellera, nada más. Pero podemos preguntarnos por qué el poeta insistió tanto en una metáfora tan evidente. Si lo hizo porque tenía entre manos un *topos* de la versificación barroca, no hay nada que añadir: la insistencia se justifica por esa razón (extratextual). Personalmente, sospecho que no había otras razones. Pero ¿puede impedirse que el lector (o yo mismo al releer el soneto) sospeche que aquí —como en todas las variaciones de este *topos*— hay una insistencia excesiva, un despilfarro de energías textuales, un consumo casi ritual de riquezas semióticas? ¿Puede evitarse la sensación de que la insistencia del poeta barroco nos indique que quiere sugerir algo más?

Aquí es donde el texto *puede* leerse en el modo simbólico, pero entonces no hay por qué detenerse en la interpretación sexual; se sugieren muchos y diversos tipos de aniquilamiento: descensos a oscuras vorágines, deseo de perderse en alguna profundidad inmemorial.

Pero, a diferencia de la metáfora, el modo simbólico no impone esa vía de interpretación. Una vez interpretada la metáfora, nada impide pensar sólo en una dama que, lánguida y vanamente, se peina ante el espejo.

Por último, ¿qué sucede en el caso de la alegoría? A diferencia de la metáfora —y al igual que el modo simbólico—, el destinatario puede decidir tomarla literalmente. Dante bien podría querer decir que estaba viajando por un bosque y que encontró tres fieras; o que vio una procesión de veinticuatro ancianos. Al igual que el modo simbólico, la alegoría sugiere a lo sumo la idea de que en el texto hay un derroche representativo. Sólo que, mientras que en los casos de modo simbólico algo aparece en el texto por un tiempo muy breve, la alegoría, en cambio, es sistemática y se realiza en un fragmento textual extenso. Además, en su expansión pirotécnica, activa imágenes *ya vistas* en alguna parte. En el caso de la alegoría (salvo en textos pertenecientes a civilizaciones poco conocidas, en cuyo caso el filólogo duda precisamente del carácter alegórico de la representación) nos vemos remitidos, de entrada, a códigos iconográficos preexistentes. La decisión de interpretarla suele nacer del hecho de que esos iconogramas aparecen claramente ligados entre sí por una lógica con la que ya estamos familiarizados por el tesoro de la intertextualidad. La alegoría remite a unos guiones, a unos *frames* intertextuales, que ya conocemos. El modo simbólico, en cambio, introduce algo que aún no ha sido codificado.

Nada impide que —como probablemente sucede— lo que nació como alegoría (en las intenciones de un remotísimo autor) funcione como estrategia simbólica para los destinatarios ajenos a su cultura. O bien que no despierte sospechas y se transforme en mera literalidad. En sus relaciones con los intérpretes, un texto provoca muchos efectos de sentido que el autor no había previsto (quizás ése sea el caso del soneto de Marino), mientras que deja caer en el vacío otros previstos por el autor. Al igual que, en las situaciones cotidianas, una mirada (que alguien nos dirige casualmente) nos parece una promesa o una invitación mientras que, a veces, no advertimos la intensidad de otra mirada (cuya elocuencia resulta evidente para un tercero) y se anula, o se trivializa, una posible relación. Y a menudo esa interacción se convierte en un *texto distinto* según hayamos sobrevalorado o desestimado la intensidad de la mirada.

7. Conclusiones.

Pero estas conclusiones del análisis del modo simbólico en la poesía, se aplican también a todos los casos de modo simbólico, y proporcionan la clave para una definición semiótica de sus mecanismos. Haciendo abstracción de toda metafísica o teología subyacente, que confiere una verdad específica a los símbolos, podemos decir que el modo simbólico no caracteriza un tipo particular de signo ni una modalidad especial de producción sígnica, sino sólo una modalidad de producción o de interpretación textual. Conforme a la tipología de los modos de producción sígnica (recordada en el primer capítulo), el modo simbólico presupone siempre y de todas formas un proceso de *invención* aplicado a un *reconocimiento*. Encontramos un elemento que podría desempeñar, o ya ha desempeñado, una función sígnica (una *huella*, la *réplica* de una unidad combinatoria, una *estilización*...) y decidimos verla como la proyección (la realización de las mismas propiedades por *ratio difficilis*) de un segmento suficientemente vago de contenido.

Ejemplo: una rueda de carro puede funcionar ostensivamente como *ejemplo* de la clase de las ruedas (insignia de un carretero), como *muestra* (conforme a un mecanismo de *pars pro toto*) referida al mundo rural arcaico (insignia de una fonda típica), como *estilización* que indica la sede del *Rotary Club*. Pero también podemos elaborar este elemento con arreglo al modo simbólico y, en lugar de presentarlo, limitarnos a *reconocerlo* (aun cuando haya sido presentado con miras a otras finalidades sígnicas) como caracterizado por determinadas propiedades: la circularidad, la capacidad de avanzar tendencialmente hasta el infinito, la equidistancia de cualquier punto del cerco con respecto al cubo, la simetría de los rayos que unen el cubo al cerco. Se trata, claro está, de propiedades seleccionadas en detrimento de otras que el modo simbólico *decide no* tomar en cuenta (por ejemplo: que la rueda es de madera, que es un producto artificial, que se ensucia en el terreno, que está asociada metonímicamente con el buey, el caballo, el mulo, etc.). Pero partiendo de las propiedades seleccionadas puede verse si la enciclopedia reconoce —aunque sólo sea de manera equívoca— las mismas propiedades a entidades de contenido que no admiten otras interpretaciones, es decir, que no resultan fáciles de traducir a otros signos: por ejemplo, el tiempo (que es circular y avanza), la divinidad (en la que todo es simetría y proporción), el eterno retorno, el carácter cíclico del proceso vida/muerte, la energía creadora en virtud de la cual desde un único centro se engendran armónicamente las perfecciones circulares de todos los seres... La rueda puede remitirnos a todas estas entidades en conjunto, y en la nebulosa de contenido que ellas constituyen también podrán coexistir entidades contradictorias como vida y muerte. Pues bien, esto significa usar la rueda conforme al modo simbólico.

El modo simbólico no elimina la rueda como presencia física (porque más bien todas las entidades evocadas parecen vivir *en* la rueda y *con* la rueda), y tampoco la elimina como vehículo de significados ‘literales’. Para un destinatario no iniciado, aún será el emblema del carretero. Al igual que el profano sólo ve un zapatero trabajando allí donde el místico cabalista percibe esa actividad como la tarea simbólica de quien con cada punto de lezna no sólo une la capellada con la suela, sino que combina todo lo que hay arriba con todo lo que hay abajo, atrayendo la corriente de la emanación desde lo alto hacia lo bajo [Scholem 1960, trad. esp. págs. 145-146, a propósito del patriarca Enoch en la tradición hasídica].

El modo simbólico, por tanto, no es necesariamente un procedimiento de producción, sino de cualquier manera, y siempre es un procedimiento de *uso* del texto, que puede aplicarse a todo texto y a todo tipo de signo, mediante una decisión pragmática (‘quiero interpretar simbólicamente’) que en el plano semántico produce una nueva función sígnica al asociar expresiones ya dotadas de contenido codificado con nuevos segmentos de contenido, máximamente indeterminados y escogidos por el destinatario. Es característico del modo simbólico que, en caso de que no se lo active, el texto sigue teniendo un sentido independiente en los planos literal y figurativo (retórico).

En la experiencia mística, los contenidos que se asignan a la expresión simbólica serán de alguna manera sugeridos por la tradición previa y por alguna *auctoritas*, y el intérprete estará convencido (*debe* estarlo) de que no se trata de datos culturales sino de *referentes*, de aspectos de una verdad extrasubjetiva y extracultural.

En la experiencia poética moderna (pero otro tanto podría decirse de todas las artes), los posibles contenidos son sugeridos por el contexto y por la tradición intertextual; el intérprete sabe que no abreva en una verdad exterior, sino que pone en pleno funcionamiento el universo mismo de la enciclopedia. En este sentido, el simbolismo poético moderno es un simbolismo secularizado en que el lenguaje habla de sí mismo y de sus posibilidades. Esta exploración de las posibilidades del lenguaje, o sea, de la enciclopedia o del universo de la semiosis, es al mismo tiempo una exploración de las profundidades del sujeto, como vimos en el primer capítulo al concluir el análisis del signo. Es indudable que detrás de toda estrategia del modo simbólico hay *una teología* que la legitima, aunque sólo sea esa teología negativa y secularizada que es la semiosis ilimitada. Una manera interesante de abordar semióticamente toda aparición del modo simbólico consiste en preguntarse: *¿qué teología lo legitima?* El enfoque semiótico debiera ser capaz de reconocer también aquellos casos en que su pregunta crítica *pone*, y compromete, a sus propios dioses.

CAPITULO V
LA FAMILIA DE LOS CÓDIGOS

1. *¿Un término fetiche?*

1.1. ¿Código o enciclopedia?

En los distintos capítulos de este libro se ha destacado un concepto fundamental, el de enciclopedia, como único modelo capaz de explicar la complejidad de la semiosis en el plano teórico, y también, como hipótesis regulativa, en los procesos concretos de interpretación.

Comparada con esta noción de enciclopedia, la noción de código —que ha estado tan vigente en los análisis semióticos de las dos últimas décadas— parece bastante pobre. Cuando se piensa en el código surge inmediatamente la idea del código Morse: una lista de equivalencias término a término entre letras del alfabeto y secuencias de puntos y líneas. Si el código se reduce a esto, su estructura merece la crítica formulada en el primer capítulo contra la noción ‘simple’ de signo como mera sustitución de elementos idénticos o de sinónimos. ¿Ha llegado, pues, el momento de excluir el concepto de código de los análisis semióticos, de reservarlo a lo sumo para las llamadas ‘semias sustitutivas’, como el alfabeto Morse o artificios similares? ¿Habrá que aceptar la idea de quienes [por ejemplo, Ducrot 1972 o Cherry 1961] consideran que una lengua natural (y, añadiríamos, cualquier otro sistema semiótico que presente cierta complejidad, una capacidad de desarrollo diacrónico, una flexibilidad en materia de inferencias contextuales y circunstanciales, cuya semántica se combine con procesos pragmáticos y cuyo léxico se inserte en el ámbito más amplio de una gramática) no puede consistir ni en un código ni en un mero sistema (por complejo que sea) de códigos y subcódigos?

No se necesitaría mucho para adoptar esta decisión teórica, y los únicos reparos podrían deberse a razones, por decirlo así, editoriales: porque supondría reeditar y actualizar todos los textos en que se ha utilizado ese concepto.

De hecho, las siguientes páginas —aun cuando retoman en gran parte el material que he empleado para redactar el artículo *Código* de la *Enciclopedia Einaudi*— pueden leerse como una autocrítica. Ese artículo, publicado en 1977, fue compuesto en 1976 como conclusión de una serie de trabajos anteriores en los que había utilizado ampliamente el término «código» definiendo también sus condiciones de uso. Sin embargo, quiero aclarar que se trataría de una autocrítica aplicable también a otros muchos autores; como espero que muestren estas páginas (y como todo el mundo sabe), si introduje el concepto de código en el marco de mis reflexiones semióticas, fue porque todo el

desarrollo de la lingüística y de la semiótica contemporáneas respaldaba esa decisión (cf. un análisis de esos usos y abusos en la obra colectiva *Intorno al codice* 1976; véase también Napoli 1980 y Miceli 1982).

Pues bien, al proceder de esa manera me dejé guiar por tres ideas: una, clara, las otras dos, en gran parte confusas.

La idea clara era que, si el código es un sistema elemental constituido por una correlación entre términos de dos listas (o sistemas) de entidades —por ejemplo, el código Morse, que es una correlación de ese tipo entre los elementos de dos alfabetos—, entonces no valía la pena introducir los códigos como fundamento de un sistema semiótico complejo como el de una lengua natural. Quienes en el marco de la semiótica contemporánea han utilizado la categoría de código no se proponían reducirla a la de léxico simplificado, mera lista de homonimias. Por el contrario, lo que intentaban —con razón o sin ella— era incluir en esa categoría otra serie de reglas y normas; en otras palabras, la categoría de código debía incorporar toda una gramática (semántica y sintaxis, e incluso una serie de normas pragmáticas capaces de explicar una competencia de ejecución). En caso contrario, el término /código/ se hubiese reducido a una discutible sinécdoque para indicar confusamente el conjunto de las competencias semióticas, o sea, para señalar el convencimiento de que los fenómenos de comunicación obedecen a un conjunto de reglas de competencias comunicativas. Poca cosa, sin duda (hay que reconocer, sin embargo, que en algunos casos ése ha sido el principal, o el único, uso de dicho término).

Esa primera idea clara y evidente se basaba en una de las dos ideas confusas que he mencionado. Puesto que muchos habían empleado la noción de código en el sentido indicado, ese uso se consideraba correcto, pero no se analizaban las razones históricas, terminológicas y filosóficas que habían consagrado tal uso. Por tanto, se procedía a una especie de bautismo por el que toda una corriente de pensamiento decidía llamar /código/ a algo que hubiese podido llamar de otra manera, sin atender tampoco al hecho de que en otros contextos científicos /código/ quería decir algo más preciso y a la vez más limitado. Como veremos, el bautismo no carecía de justificaciones, pero mucho me temo que éstas nunca llegaron a aclararse cabalmente. En este capítulo intentaremos colmar, pues, esa laguna, y fundar, si no la legitimidad, al menos la *justificación* de tal uso, sobre la base de una exploración en el ámbito de la historia de las ideas.

Así y todo, mis últimos trabajos se guiaban por otra idea —no menos confusa quizá— que al fin y al cabo me parece bastante fecunda. Veamos lo que sucedía en el *Tratado de semiótica general* [Eco 1975]. Una mitad del libro está dedicada a una «teoría de los códigos» como teoría de los sistemas de significación; sin embargo, dentro mismo de ese marco teórico ya se empezaba a poner de relieve el concepto de enciclopedia que se desarrollaría en obras posteriores, por ejemplo, en *Lector in fabula* [Eco 1979]. ¿Por qué la idea de enciclopedia surgía precisamente en pleno análisis de los códigos? ¿Acaso porque al discutir el concepto del código, a medida que lo analizaba, lo iba corrigiendo con el de enciclopedia? ¿Acaso porque la idea de código debía conducir necesariamente a la de enciclopedia? En las páginas siguientes me propongo mostrar —en el contexto mismo de un examen de las razones histórico culturales que propiciaron el uso del término /código/— de qué manera una idea ‘amplia’ de código ya contenía el concepto de enciclopedia.

Por tanto, este último capítulo deberá leerse como antistrofa del primero. Así como al comienzo

de este libro mostramos que la idea de signo, erróneamente reducida al modelo ‘restringido’ de la equivalencia, debería redescubrirse como idea regida por el modelo ‘ampliado’ de la inferencia, ahora tendremos que proceder análogamente en el caso de la idea de código. Aunque con una diferencia importante: con respecto al signo se puede demostrar legítimamente que el modelo ampliado era el modelo original, y por tanto, es legítimo reformularlo de esa manera; en el caso del código, en cambio, parece tratarse de lo contrario, la idea originaria sería la restringida (con lo que toda reformulación que intente ampliarla se presentaría como un nuevo, y arbitrario, bautismo). En tal caso, la relectura histórico-crítica que emprenderemos a continuación debería confirmar que el uso intensivo de dicho término ha sido ilegítimo y que ha llegado el momento de aclarar el equívoco. En realidad, esa relectura fortalecerá, en cambio, la sospecha de que también en este caso, si no las ciencias, al menos el lenguaje natural —o al menos algunas de sus jergas particulares— han mezclado continuamente el modelo restringido con el modelo ampliado.

Si ha sido para bien o para mal, es otra cuestión: lo que importa es que haya sido. Quizá convenga obrar con más prudencia terminológica en el futuro. Pero si la imprecisión terminológica no parece prudente, tampoco lo sería el esgrimir la necesaria exigencia de rigor terminológico para descartar la compleja red de razones culturales que propiciaron el uso de dicho término. El rigor terminológico obliga a reconocer que, en marcos teóricos diferentes, el mismo término se diversifica en una serie de términos más o menos equívocos, vinculados por una red de semejanzas de familia. Pero la curiosidad filosófica incita a buscar un fundamento de esas *semejanzas* y a preguntarse por qué hay que hablar de *familia*.

1.2. ¿Institución o correlación?

Hasta la primera mitad de este siglo, la palabra /código/ (salvo raros casos, como cuando Saussure habla del «code de la langue») se utilizaba en dos sentidos precisos: institucional y correlacional. Que, por lo demás, son los sentidos que registran los diccionarios corrientes.

Habría que considerar una tercera acepción, *paleográfica*, representada por el cultismo /códice/, ya que nos proporciona una pista para entender esas dos acepciones principales de /código/: el *codex* era el tronco del árbol con el que se hacían las tablillas de madera para escribir, y de ahí llega a significar «libro». También en el fundamento de los dos sentidos de /código/ encontramos siempre un libro: un *code-book*, o sea un *diccionario*, en el caso del código correlacional, que establece relaciones de correspondencia entre determinados símbolos, y un libro como colección de leyes o de normas en el caso del código institucional. El código Morse y el código napoleónico.

La acepción *institucional* se presta a muchos equívocos: un código ¿es un cuerpo orgánico de leyes fundamentales, como los códigos jurídicos, o un conjunto de normas cuyo carácter orgánico no siempre es explícito, como el código caballeresco? El código penal parece ser un código correlacional: no dice explícitamente que matar está mal, sino que establece correlaciones entre distintas formas de homicidio y distintas formas de pena; en cambio, el código civil es al mismo tiempo un conjunto de disposiciones sobre la forma en que se ha de actuar (‘haz esto’) y de sanciones correlacionadas con la violación de la norma (‘si no haces esto incurrirás en las sanciones del

artículo tal’).

La acepción *correlacional* parece más precisa y rigurosa, como bien saben los agentes secretos: nada más fácil de definir que un código criptográfico. Sin embargo, una breve exploración del universo de la criptografía permitirá detectar un cúmulo de problemas cuyo análisis integral constituirá una base adecuada para abordar luego las dificultades implícitas en los otros casos.

1.3. Fortuna del código.

Por ahora sólo nos interesa examinar la fortuna de que ha gozado el término /código/ a partir de los años cincuenta de este siglo. Digamos ya que esta fecha responde a una razón: es en esos años cuando se publican *The Mathematical Theory of Communication*, de Shannon y Weaver [1949], y *Fundamentals of Language*, de Jakobson y Halle [1956].

Puede decirse que a partir de entonces el término se va imponiendo cada vez más: se reformula la oposición saussuriana *langue-parole* como *código-mensaje*, se habla de código fonológico, código lingüístico, código semántico; se introduce la noción de código de parentesco y de código de los mitos; se alude a menudo a un código estético y, en todo caso, a numerosos códigos artísticos y literarios; se vuelve a proponer la noción de código para referirse a los sistemas de normas en que se basa una cultura, y se habla de los códigos de las diversas culturas; la biología introduce el concepto de código genético, se intentan descubrir códigos de la comunicación animal, admitiendo a lo sumo la existencia de dos tipos de comunicación: una basada en códigos y la otra no; con respecto a esta distinción, en los casos en que se insinúa la sospecha de que pueda existir un lenguaje sin código, es donde más se habla de un posible código icónico; al oponer lo *discreto* y *digital* a lo *continuo* y *analógico*, se pregunta si el segundo miembro de la oposición no será el ámbito de lo ‘natural’ y ‘espontáneo’, no codificado, al tiempo que se plantea la posibilidad de un código analógico; se propone la idea de un código de la percepción y de un código de los procesos neurofisiológicos; por último, asoman los códigos sociales, los códigos del comportamiento interactivo, los códigos de clase, los códigos etnolingüísticos; mientras que nadie duda ya de la existencia de códigos gestuales, códigos fisionómicos, códigos culinarios, códigos olfativos, musicales, tonémicos y paralingüísticos, proxémicos, arquitectónicos...

La idea de código parece penetrar no sólo en el universo de lo cultural, sino también en el de lo natural, suscitando sospechas de homonimia, metaforización, préstamo ilegítimo, sometimiento a las modas terminológicas. Pero aunque estas sospechas fueran legítimas, quedaría por explicar la causa de esas licencias. La expansión de un término, que salta del crisol de su propia disciplina para convertirse en término clave de varias disciplinas, y en término de enlace que garantiza la circulación interdisciplinar, no constituye un hecho nuevo: evolución, energía, inconsciente, estructura, y ya antes: filología, barroco (deriva del nombre de un silogismo), mecanismo. La historia está plagada de este tipo de contaminaciones terminológicas que crean al mismo tiempo confusión y cohesión, involución fetichista y desarrollos fecundos. Pero en cada uno de estos casos el término se convierte en el estandarte de un clima cultural, y muchas veces en el emblema de una revolución científica: por debajo del uso generalizado del término hay una especie de tendencia global (en los

estudios sobre el arte se hablaría de un *Kunstwollen*), y aunque el uso del término pueda resultar vago, la tendencia, en cambio, es precisa y describible, y sus distintos componentes pueden analizarse.

Digamos, ante todo, que la noción de código entraña en cualquier caso la de *convención*, de acuerdo social, así como la de mecanismo que obedece a *reglas*. Adviértase que no hemos hablado todavía de ‘mecanismo comunicativo’ —como tenderíamos a precisar—, porque si bien una institución, como la caballería o el sistema de las reglas del parentesco, constituye un código, eso no significa necesariamente que tales instituciones y reglas se hayan concebido con fines de comunicación.

1.4. Del parentesco al lenguaje.

El concepto de código confirma una idea que ya circulaba antes de que ese término hiciese su aparición oficial. En *Les structures élémentaires de la parenté*, de Lévi-Strauss [1949], la palabra código sólo aparece en forma incidental, nunca como término técnico (por ejemplo, cuando se habla de «muchos códigos simultáneos»: las categorías son *regla, sistema, estructura*). Por otra parte, incluso cuando propone su comparación entre lingüística y antropología [1945], Lévi-Strauss no habla de código, sino de *sistema* fonológico. El término sólo aparece como categoría en el análisis de los mitos en *La Geste d'Asdival* [1958-59].

Sin embargo, en el último capítulo de *Les structures élémentaires* ya se planteaba claramente la ecuación regla-comunicación-sociabilidad: «Lingüistas y sociólogos no sólo utilizan los mismos métodos... sino que estudian el mismo objeto. En efecto, desde este punto de vista, ‘exogamia y lenguaje tienen la misma función fundamental: la comunicación con los otros y la integración del grupo’» [Lévi-Strauss 1949, pág. 565]. Podría formularse la hipótesis de que la referencia a la noción de código se impone en forma definitiva por influencia del análisis de Lévi-Strauss que, sobre la base de la lingüística jakobsoniana, equipara el funcionamiento social con el funcionamiento lingüístico.

Pero la ecuación entre parentesco y lenguaje no pretende tanto demostrar que la interacción del parentesco es una forma de comunicación, como indicar que la sociedad comunica en todos sus niveles precisamente porque existe un código (o sea, una regla) común al lenguaje, a las relaciones de parentesco, a la estructura de la aldea y a otros fenómenos cuyo carácter comunicativo resulta más o menos explícito.

Como prueba adicional de que la idea de código no se afirma tanto para mostrar que todo es lenguaje y comunicación, como para sostener la existencia de una regla, veamos el primer texto en que según creemos, Lévi-Strauss introduce explícitamente ese término: se trata del ensayo (publicado primero en inglés) sobre lenguaje y sociedad [1951], donde retoma las tesis de *Les structures élémentaires* y se detiene en particular en las analogías entre el intercambio de parentesco y el intercambio lingüístico. Consciente de lo aventurado de su hipótesis, señala que no basta con estudiar una sola sociedad, ni con incluir muchas otras, sino que es indispensable localizar un nivel donde pueda efectuarse el *paso* de un fenómeno a otro. Se trata, pues, de elaborar un ‘código

universal' capaz de expresar las propiedades comunes a las estructuras específicas de los distintos fenómenos; un código cuyo uso resulte legítimo tanto en el estudio de un sistema aislado como en la comparación entre sistemas diferentes. Hay que descubrir «estructuras inconscientes similares... una expresión realmente fundamental... una correspondencia formal» [trad. esp. pág. 58].

Así pues, ya en el momento de su aparición, al igual que en la fonología jakobsoniana, el código no se presentaría como un mecanismo que permite la comunicación, sino como un mecanismo que permite la transformación entre dos sistemas. Por ahora no nos interesa determinar si éstos son sistemas que comunican *algo distinto*: al menos son sistemas que se comunican *entre sí*.

Ya en estas propuestas la idea de código aparece rodeada de un halo de ambigüedad: está vinculada con una hipótesis comunicativa pero no constituye una garantía de comunicación, sino de coherencia estructural, de pasaje entre sistemas diferentes. Más adelante aclararemos esta ambigüedad, que deriva del hecho de que /comunicación/ tiene dos acepciones: es *transferencia* de información entre dos polos y *transformación* de un sistema en otro, o entre elementos del mismo sistema. Por el momento baste con señalar que la fusión de ambos conceptos es fecunda: sugiere la existencia de reglas comunes a dos operaciones distintas; reglas no sólo describibles sino también de alguna manera subsumibles en un algoritmo.

1.5. La filosofía del código.

Esto también ha de bastar para sugerir que toda batalla demasiado prematura contra la invasión de los códigos puede responder a un deseo oculto de regresar a lo inefable. Desde luego, también cabe la sospecha de que el éxito de la noción de código tenga todas las características de un exorcismo, es decir, de un intento de imponer un orden al movimiento, y de organizar las pulsiones telúricas, de encontrar un guión allí donde sólo habría una danza improvisada de acontecimientos casuales. Sospecha que también abrigan los metafísicos del código, porque éste, aun cuando constituye una regla, no es necesariamente una regla que 'cierra': también puede ser una regla matriz que 'abre', que permite generar infinitos especímenes y, por tanto, también el origen de un 'juego', de un 'torbellino' incontrolable.

De hecho, la cultura de esta segunda mitad del siglo está marcada por el doble intento de pasar del torbellino al código para detener el proceso y sosegar en la definición de unas estructuras manejables, pero también de regresar del código al torbellino para mostrar que lo inmanejable es el código mismo, puesto que no lo hemos *introducido* nosotros sino que, al contrario, es un dato que nos constituye (no somos nosotros quienes hablamos los lenguajes, sino que son ellos los que *nos* hablan). Sin embargo, el hecho mismo de haber registrado la necesidad de librar esa batalla significa que se ha planteado el problema de las reglas, de su origen y funcionamiento, y también la exigencia de explicar de forma unificada los fenómenos individuales y sociales. Por tanto, la irrupción del código revela que la cultura contemporánea quiere construir objetos de conocimiento, o demostrar que nuestro funcionamiento como seres humanos se basa en unos objetos sociales cognoscibles. La noción de código es al mismo tiempo una condición preliminar y una consecuencia inmediata de un proyecto que instituye las ciencias humanas. Si las ciencias humanas resultaran utópicas, también lo

sería la búsqueda de códigos; los destinos de ambos conceptos están íntimamente ligados: el código es el instrumento categórico de la tarea científica en que consisten las ciencias humanas. Si fracasara el código, ya no habría ciencia de lo humano, se regresaría a las filosofías del Espíritu creador.

Se trata, pues, de construir la categoría de código, de distinguirla de lo que no puede definirse como tal, de determinar sus posibles aplicaciones. Esto no significa descartar sin más los otros problemas que hemos mencionado, sino referirlos al modelo fundamental. Aun cuando resultaran ilegítimos desde el punto de vista epistemológico, habrá que señalar su legitimidad histórica, o sea, explicar por qué, pese a la ilegitimidad de la metaforización, la metáfora pudo ser eficaz. Cuando se hayan determinado las semejanzas, podrá afirmarse que sobre la semejanza no puede construirse un silogismo. Pero al menos habremos comprendido cómo y por qué ha funcionado el cortocircuito. El zoólogo sabe muy bien que Aquiles no es un león, y su tarea consiste en determinar las características propias de la unidad zoológica león. Pero con que sólo tenga un poco de sensibilidad poética, deberá entender por qué a Aquiles se lo compara con un león, y no con un perro o con una hiena. Aunque no sea un experto en Aquiles.

2. El código como sistema.

2.1. Códigos e información.

En los textos de los teóricos de la información se distingue claramente entre la información como medida estadística de la equiprobabilidad de los acontecimientos en la fuente, y el significado. Shannon [1948] distingue entre el significado de un mensaje, que no es pertinente para una teoría de la información, y la medida de la información que puede recibirse cuando determinado mensaje — aunque sólo sea una sola señal eléctrica— se selecciona entre el conjunto de los mensajes equiprobables.

Aparentemente, el problema del teórico de la información consistiría en ‘codificar’ un mensaje conforme a una regla del siguiente tipo:

transcríbese	A como 00
	B 01
	C 10
	D 11

pero en realidad al teórico de la información no le interesa inmediatamente la correlación entre señales binarias y su posible contenido alfabético, sino el problema de cómo transmitir sus señales con el máximo de economía, sin generar ambigüedad y neutralizando los ruidos del canal o los errores de transmisión. Por consiguiente, suponiendo que quiera codificar letras alfabéticas, la transmisión resultará más segura si inventa un ‘código’ que permita construir mensajes más redundantes, por ejemplo:

transcríbese	A como 0001
	B 1000
	C 0110
	D 1001

El problema de la teoría de la información reside en la sintaxis interna del sistema binario, no en el hecho de que las secuencias expresadas por este sistema puedan expresar como contenido letras alfabéticas o cualquier otra secuencia de entidades. El código al que se refiere el teórico de la

información es un sistema *monoplano*, y como tal puede definirse no como un código, sino como un *sistema*, es decir, un s-código [cf. Eco 1975].

2.2. Códigos fonológicos.

En este sentido, también un código fonológico es un s-código, y la costumbre de llamar /códigos/ a los s-códigos deriva precisamente de la aplicación de criterios informacionales a los sistemas fonológicos [Jakobson-Halle 1956].

Los elementos de un sistema fonológico carecen de significado, no corresponden a nada, no pueden correlacionarse con ningún contenido. Los rasgos distintivos que constituyen y caracterizan recíprocamente a los fonemas forman parte de un mero sistema de posiciones y oposiciones, una estructura. Los fonemas se distinguen entre sí por la ausencia o la presencia de uno o varios rasgos (expresable y calculable sobre una base binaria). Un sistema fonológico obedece a una regla (sistemática), pero esa regla no es un código. ¿Por qué entonces se ha hablado de código fonológico y no sólo, y más correctamente, de sistema fonológico? Al elaborar por primera vez de forma más acabada su teoría de las relaciones entre la fonología y la teoría matemática de la comunicación, Jakobson [1961] parece tener conciencia de esta distinción. Pero en otros textos advierte que el sistema no-significante de los rasgos distintivos está estrechamente vinculado con el código lingüístico propiamente dicho. No es verdad que primero aparezca el sistema fonológico y luego, gracias a él, la lengua con su dialéctica de *signantia* y *signata*: es la lengua misma la que, al ponerse en acción por medio de funciones de significación, organiza al mismo tiempo sus reglas de correlación y los sistemas que ha de correlacionar. En esta confusión buscada actúa la exigencia que tratábamos de precisar: apelamos al código, no para mostrar que todo es comunicación, sino que todo lo que es comunicación (ya pertenezca a la naturaleza o a la cultura) está sujeto a regla y a cálculo, y por tanto es analizable y cognoscible, a la vez que es generable por transformaciones de matrices estructurales que son objeto (y fuente) de cálculo. Exigencia que, al fin y al cabo, coincide con la de los teóricos de la comunicación: la codificación (que facilita la transmisión de los mensajes) es posible porque la comunicación misma se basa en un cálculo; por eso el proceso de comunicación puede ser objeto de ciencia (para conocerlo) y de técnica (para dominarlo).

En este núcleo de exigencias filosóficas arraiga el doble uso del término código. Para poder seguir construyendo un discurso semiótico es necesario distinguir entre las dos acepciones del término: s-códigos y códigos propiamente dichos. Reconocer la causa de la confusión es fundamental para reconstruir, a través de la historia del término código, una historia de las ideas de nuestro tiempo.

2.3. Sistemas semánticos y s-códigos.

También los sistemas que estudia la semántica estructural (tanto en la lingüística como en la

antropología cultural) son s-códigos. Se trata de sistemas que asignan pertinencias a un espacio o universo de contenido.

Consideramos un sistema de relaciones de parentesco dotado de las siguientes propiedades: *a*) jerarquías de generación con respecto a Ego; *b*) diferencias sexuales; *c*) relaciones de descendencia directa y colateralidad. A este sistema corresponde una matriz como la siguiente, que puede ampliarse a voluntad para abarcar incluso las relaciones más complejas entre familias:

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	etc.
<i>Generación</i>										
G + 2	+	+								
G + 1			+	+					+	
G ₀					+	+				
G - 1							+	+		
G - 2										
<i>Sexo</i>										
m	+		+		+		+		+	
f		+		+		+		+		
<i>Línea</i>										
L ₁	+	+	+	+			+	+		
L ₂					+	+			+	
L ₃										

Esta matriz permite analizar relaciones de parentesco aun cuando determinada lengua carezca de términos para expresar cierta posición. En este sentido, un «código de parentesco» de este tipo constituye un s-código. Es totalmente accidental que en castellano existan nombres para cada una de estas nueve posiciones. Por cierto, en inglés hay un término único (*/sibling/*) que indica conjuntamente las posiciones 7 y 8; en castellano y otras lenguas el término lingüístico */tío/* designa también posiciones distintas de la 9 (en un cuadro que incluyese también las marcas de consanguinidad, encontraríamos tíos que no son consanguíneos junto con otros que sí lo son), mientras que en otras lenguas el léxico del parentesco es mucho más diferenciado.

Por tanto, una lengua (mejor dicho, el léxico del parentesco de una lengua) es un código que establece correlaciones entre unidades léxicas y posiciones del sistema del parentesco; este último, en cambio, aunque se lo llame código del parentesco, es en realidad un s-código independiente de la lengua.

Ahora que hemos aclarado en qué consiste un s-código, podemos analizar los usos del término */código/* que entrañan una correlación propiamente dicha.

3. *El código como correlación.*

3.1. Códigos y cifras.

En criptografía, un código es un sistema de reglas que permiten transcribir determinado mensaje (en principio, un contenido conceptual; en la práctica, una secuencia lingüística previamente constituida y expresada en algún lenguaje natural) mediante una serie de sustituciones tales que por su intermedio un destinatario que conozca la regla de sustitución esté en condiciones de recuperar el mensaje original. Llamaremos al mensaje original ‘mensaje claro’ y a su transcripción mensaje cifrado o cifrado, simplemente. La criptografía se diferencia de los métodos *esteganográficos*, que consisten en impedir que un mensaje claro sea percibido (mensajes escritos con tinta simpática u ocultos en el tacón del zapato, e incluso acrósticos, donde figuran todas las letras del mensaje: sólo hay que saber que se trata de las primeras de cada palabra o de cada verso). Los métodos esteganográficos se parecen a los llamados Métodos de Seguridad de la Transmisión (por ejemplo, se transmite por radio una frase con tanta velocidad que sólo un magnetofón puede captarlo y luego reproducirlo ‘a cámara lenta’).

La criptografía, en cambio, procede por *trasposición* o bien por *sustitución*. Los métodos de trasposición no requieren reglas específicas: basta con saber que se ha cambiado el orden de la secuencia del mensaje claro. Un ejemplo típico es el anagrama: *Roma* que se transforma en *Amor* (pero éste también es un ejemplo de palíndromo), o *secreto* que se transforma en *etcorse*.

Los métodos de sustitución, por el contrario, introducen la *cifra* o bien el código en sentido estricto (también llamado *cloak*). En la cifra, cada elemento mínimo del mensaje claro es sustituido por un elemento mínimo del mensaje cifrado. Una cifra muy corriente es la que sustituye cada letra del alfabeto por un número del 1 al 24. La cifra no reemplaza expresiones por contenidos, sino unidades expresivas de un sistema por unidades expresivas de otro sistema; en este sentido, las letras del alfabeto cifran los fonemas del lenguaje hablado. También es una cifra el llamado código (mejor sería hablar de ‘alfabeto’) Morse. Además de estos elementos que corresponden puntualmente a los del mensaje claro, una cifra puede introducir elementos *homófonos*: por ejemplo, la letra /e/ puede estar indicada al mismo tiempo por los números 5, 6, y 7. Los homófonos suelen introducirse para no revelar las frecuencias. En efecto, para interpretar un mensaje cifrado compuesto de números se podría recurrir a las *tablas de frecuencia* de la /e/ en determinada lengua, y localizar el número que

le corresponde: por eso se la disimula introduciendo varios homófonos. También pueden incluirse elementos *nulos*, que no corresponden a ningún elemento del mensaje claro, para dificultar más aún la reconstrucción del original.

El *cloak*, en cambio, establece correspondencias entre grupos cifrantes (o grupos de código) y palabras enteras, o incluso frases y textos, del mensaje claro. En suma, procede mediante equivalencias semánticas. Un diccionario bilingüe (perro: *dog*) es un *cloak*.

Por cierto, los límites entre la cifra y el *cloak* son bastante inciertos: por ejemplo, no está claro en qué categoría hay que incluir el código del abad benedictino Tritemio (1499), que correlacionaba cada letra del alfabeto claro con una frase del mensaje cifrado:

A = En los cielos
B = Siempre y Siempre
C = Mundo sin fin
D = En una infinidad
E = Perpetuidad
etc.

en virtud del cual la palabra /cae/ debería codificarse como ‘Mundo sin fin en los cielos, (en) perpetuidad’.

También un *código de bloques*, que por ejemplo establece correspondencias entre un número y un grupo de letras, tiene las características formales de la cifra (sus elementos no son significantes) pero las condiciones de uso del *cloak*. De hecho, una cifra permite generar infinitas ‘palabras’, mientras que un *cloak* predetermina el número de unidades concebibles; una cifra sólo requiere el conocimiento de una serie de correspondencias mínimas (por ejemplo, los números del 1 al 28 para las veintiocho letras del alfabeto), un *cloak* (en la medida en que posee muchos elementos) requiere un libro, o *code-book*, es decir, un diccionario.

Recordemos una vez más que *cifrar* es la actividad que consiste en transformar un mensaje claro en un mensaje cifrado inventando las reglas necesarias; *codificar*, por su parte, supone transcribir un mensaje claro en uno cifrado sobre la base de un código preestablecido. *Descodificar* (o descifrar, o traducir) es transcribir un mensaje cifrado en otro claro sobre la base de un código preestablecido; mientras que criptoanalizar consiste en transcribir un mensaje cifrado en otro claro sin conocer el código y extrapolando sus reglas sobre la base del análisis de dicho mensaje (casi siempre valiéndose de tablas de frecuencia, y siempre con una buena dosis de intuición) [cf. Saffin 1964 y Kahn 1967].

El modelo criptográfico constituye un excelente ejemplo de código correlacional. Como tal, instaaura relaciones de equivalencia absoluta entre expresión y contenido. Si todo signo se basara en esta misma relación de equivalencia, y si un signo fuese la función que correlaciona un *definiens* con su *definiendum*, tal que el *definiens* fuese sustituible por el *definiendum* en todo contexto posible, el código criptográfico sería el modelo de todo código semiótico.

Si, en cambio, el signo se basa en el modelo de la infancia y es el punto de partida de un proceso de interpretación indefinido, entonces el modelo criptográfico no define la vida de los sistemas semióticos: a lo sumo, describe cómo funcionan las semias sustitutivas, que siempre son

correspondencias puntuales entre los dos planos de la expresión. En tal caso, sería ilícito usar el término /código/ para referirse al conjunto de reglas que constituyen un sistema semiótico. Y nuestro discurso se agotaría en este punto.

Sin embargo, dentro mismo de los códigos criptográficos parecen aflorar unos mecanismos bastante más complejos. Si se explicitan esos mecanismos quizá sea posible comprender cómo ha podido la noción criptográfica de código dar pie a extrapolaciones y ampliaciones que extendieron su dominio de aplicación más allá de la simple dialéctica entre mensaje claro y mensaje cifrado.

En realidad, es raro encontrar un código (ya sea *cloak* o cifra) que funcione sobre la base de una sola regla de equivalencia. De hecho, hasta la cifra más elemental es el producto de la superposición e interdependencia de varios códigos.

Veamos, por ejemplo, una cifra muy sencilla que establezca una correspondencia entre un número y una letra del alfabeto; supongamos que los mensajes así codificados corresponden a textos claros en lengua castellana; supongamos también que el texto cifrado debe transmitirse mediante impulsos eléctricos. Pues bien, en un caso como éste tendremos que considerar una jerarquía de cifras y *cloaks* de los cuales sólo dos pertenecen al código en cuestión, mientras que los restantes se refieren a otros códigos parasitarios con respecto a aquél, o viceversa. Los códigos que debemos considerar son los siguientes:

- 1) un código de transmisión que establece correspondencias entre cada cifra y determinado impulso: por ejemplo, /3/ se transmite como /.../;
- 2) la cifra propiamente dicha (en virtud de la cual /3/ corresponde a C);
- 3) una cifra alfabética sobreentendida, en virtud de la cual la letra C corresponde a los fonemas [σ] y [κ];
- 4) una cifra ‘posicional’, en virtud de la cual la sucesión temporal de los elementos debe entenderse —en el momento de la decodificación— como sucesión espacial. Estamos ante *una segunda articulación* similar a la del lenguaje. Esta cifra también podría decidir alterar las reglas de articulación de la lengua natural de referencia (por ejemplo: los sintagmas deben leerse al revés). De todos modos, el *orden* de los elementos es significativo;
- 5) un *cloak*, que se identifica con el de la lengua natural de referencia, en virtud del cual a determinado sintagma (palabra) corresponde una cadena o una jerarquía de rasgos semánticos o una definición;
- 6) un código (del que no se sabe con precisión si pertenece a la categoría de cifra o a la de *cloak*) que se refiere a las leyes de *primera articulación* del lenguaje, y establece la función significativa de las posiciones sintácticas de los términos del *cloak* 5.

Es evidente que sólo los códigos 2) y 4) pertenecen a la cifra criptográfica. El primero es un código de transmisión (que incluso podría no existir); el segundo pertenece a la codificación gramatológica del lenguaje hablado; el cuarto pertenece también a la lengua natural de referencia; el quinto y el sexto *sólo* pertenecen a la lengua natural de referencia.

3.2. De la correlación a la instrucción.

Los mismos problemas aparecen en los lenguajes de programación y en los lenguajes de máquina con respecto a los procesadores electrónicos. Un ordenador digital o numérico, capaz de asimilar instrucciones formuladas en notación binaria, puede funcionar —en el nivel de lenguaje máquina— sobre la base de un código que establezca correlaciones entre expresiones en notación binaria con números decimales y las letras del alfabeto.

Ejemplo de código de 6 *bits*

<i>Carácter</i>	<i>Zona</i>	<i>Numérico</i>
0	00	0000
1	00	0001
2	00	0010
3	00	0011
4	00	0100
5	00	0101
6	00	0110
7	00	0111
8	00	1000
9	00	1001

Este ejemplo de código (de 6 *bits* en este caso) permite formular entradas de 24 *bits* [cf. London 1968]. Con arreglo a ese código, las expresiones /1966/ y /cats/ pueden comunicarse al ordenador en la siguiente forma:

1966 → 000001 001001 000110 000110
cats → 100011 100001 110100 110011

A veces el lenguaje de programación es alfanumérico (las instrucciones tienen forma literal y numérica al mismo tiempo), como READ 01 o bien MULTIPLY 03 15 87 (que significa ‘multiplica el contenido de la casilla 03 por el contenido de la casilla 15, y traslada el producto a la casilla 87’). Dado un código operativo que contenga, por ejemplo,

READ → 01
MULTIPLY → 03

la orden MULTIPLY 03 15 87 adoptará la forma numérica 03 03 15 87. Pero para que la máquina ‘entienda’ que debe multiplicar un primer contenido por un segundo, etc., se necesitan además otras instrucciones de código. Ante todo, tendrá que reconocer que determinada instrucción numérica corresponde a la localización de determinada casilla de la memoria, tendrá que saber que el número de una casilla significa el contenido de dicha casilla; en segundo lugar, tendrá que reconocer las

posiciones de las distintas instrucciones:

Código operativo		Primera localización		Segunda localización		Tercera localización	
cifra 1	cifra 2	cifra 3	cifra 4	cifra 5	cifra 6	cifra 7	cifra 8

Habida cuenta de que, como es obvio, la instrucción numérica decimal se codificará en notación binaria, la máquina recibirá al final la siguiente instrucción:

000000 000011 000000 000011 000001 000101 001000 000111

Este proceso requiere al menos tres tipos de convenciones:

- I. una cifra α que establezca una correlación entre cada expresión decimal y cada expresión binaria;
- II. un *cloak* β que establezca correlaciones entre expresiones numéricas y operaciones que deben realizarse.
- III. un *cloak* γ que correlacione cada posición en la secuencia con una localización distinta de casilla.

Ahora bien, una ‘lengua’ de este tipo, aun cuando contenga varios códigos correlacionales, ya no funciona sobre la base de meras equivalencias. Funciona proporcionando *instrucciones* como la siguiente: si, por referencia a γ , la expresión x se encuentra en la posición a, entonces el sistema de equivalencias al que hay que referirse es β_1 ; pero si la misma expresión se encuentra en la posición b, entonces el sistema de equivalencias al que hay que referirse será β_2 . Un ‘código’ de este tipo impone *selecciones contextuales* [véase Eco 1975, 2.11]. Y si se objeta que la máquina no hace interferencias, replicamos que aquí no nos interesa la psicología de la máquina sino la semiótica del código (que por lo demás podría ser ‘hablado’ también por seres humanos).

Ahora podemos avanzar un poco más y ver en qué sentido un código de tipo criptográfico no sólo supone instrucciones y selecciones contextuales, sino que también permite producir otros fenómenos que parecen típicos de una lengua o de un sistema semiótico dotado de estructura enciclopédica.

Examinemos una cifra que se usa con fines biblioteconómicos, es decir, para marcar y clasificar los libros de una biblioteca pública. Para ello pueden emplearse dos tipos de códigos [cf. Nauta 1972, pág. 134]: un código *selectivo* o un código *significante*, que preferimos llamar *representativo*.

Un código selectivo asigna a cada libro un número progresivo; para la descodificación se necesita un *code-book*, porque si no resultaría difícil localizar el libro número 33 721; de hecho, un código selectivo es un *cloak*, porque podría nombrar cada libro mediante una palabra convencional.

Un código representativo, en cambio, funciona igual que una cifra: como la cifra, puede consistir en una variedad de cifras interdependientes, y puede generar un número infinito de mensajes. En efecto: supongamos que cada libro se defina mediante cuatro expresiones numéricas, la primera de las cuales indica la sala, la segunda la pared, la tercera el anaquel de la estantería y la cuarta la

posición del libro en el anaquel a partir de la izquierda. Así, la expresión cifrada /1.2.5.33/ indicará el trigésimotercer libro del quinto anaquel de la segunda pared de la primera sala. En este caso, el código no sólo permite formular infinitos mensajes —siempre interpretables si se conoce la regla de correlación enunciada (que puede memorizarse fácilmente sin necesidad de *code-book*)—, sino también ‘representar’ el libro en cuestión, es decir, describirlo al menos en sus características de localización espacial. La expresión cifrada es interpretable sobre la base de reglas de correlación que entre otras cosas también incluyen un código ‘posicional’ (similar a los códigos 4) y 6) descritos en el § 3.1.), dotado de un léxico (con su diccionario) y una sintaxis: por tanto, se trataría de una *gramática*.

Más aún: ese código también permitiría generar un número infinito de mensajes *engañosos* pero dotados de significación. Por ejemplo: el mensaje cifrado /3000.1500.10000.4000/ significaría el cuatromilésimo libro del diezmilésimo anaquel de la sesquimilésima pared de la tresmilésima sala, lo que sugiere la idea de una biblioteca dotada de miles de salas enormes en forma de polígonos megaédricos (suerte de biblioteca de Babel cuya eventual existencia no hace al caso). Un código de este tipo sería, pues, un dispositivo capaz de generar descripciones intensionales de objetos con extensión nula (al menos en el mundo de nuestra experiencia), o sea, un dispositivo que permitiría hacer referencia a mundos posibles. Esta propiedad es típica de una lengua natural.

Este código aplica dos sistemas de correlación. Por una parte, nos dice que /4/ debe interpretarse como «cuarto»; por la otra, nos dice que la primera posición significa «habitación». Asocia la posición del número en el sintagma con determinada función categorial que completa la asignación de contenido a la expresión. La segunda correlación es de carácter *vectorial*. Por tanto, la información que transmite un código representativo «es *estructural* y está representada por un vector en un espacio informacional» [Nauta 1972, pág. 135].

Una gramática de lengua natural es más redundante porque reconoce una fisonomía categórica de sus elementos fuera de la posición sintáctica; en cambio, el código biblioteconómico permitiría invertir el orden de las expresiones numéricas sin que pudiera advertirse el error (salvo que se conozcan extralingüísticamente las dimensiones de la biblioteca: pero aunque supiéramos que ésta es pequeña, la inversión de /3.3.10.333/ en /333.10.3.3/ seguiría teniendo significado, por más que se refiriese a una sala y a una pared inexistentes).

Por tanto, el llamado código lingüístico, que permite reconocer categorías léxicas e incorpora reglas de subcategorización así como selecciones restrictivas, es capaz de discriminar entre oraciones bien formadas y oraciones mal formadas. Además, permite variaciones de la estructura profunda en la estructura superficial, mientras que en el código biblioteconómico ambos tipos de estructura deben coincidir necesariamente. Pero todo esto sólo significa que hay códigos más o menos complejos, y más o menos capaces de ‘autocontrol’.

Sin embargo, lo que nos interesaba no era descubrir que una lengua natural es más compleja que un código biblioteconómico, o que el modelo del código biblioteconómico no explica el funcionamiento de una lengua natural, ni mostrar (como quizá se ha hecho demasiado en los últimos tiempos) que una lengua es como un código, sino más bien sugerir que un código —en el sentido más restrictivo del término— posee ya algunas de las propiedades típicas de una lengua. Recordemos que esta exploración histórica y problemática tiene por objeto explicar por qué la noción de código —tan

pobre a primera vista— ha resultado tan fecunda como para permitir tal variedad de aplicaciones.

Nos ha parecido que la noción de código criptográfico era ostensiblemente la más simple: ‘ostensiblemente’, porque luego hemos visto que incluso en la criptografía actúa un principio de inferencialidad, y hemos comprendido por qué la idea de código ha podido ejercer su fascinación.

Retomemos, pues, nuestra exploración de la criptografía tal como funciona en las estrategias para resolver algunos pasatiempos. Veremos cómo es posible partir de un código criptográfico para aplicar estrategias textuales muy similares a las de diversos sistemas semióticos, en las que la inferencia y la instrucción cuentan más que la mera relación de equivalencia.

3.3. De la correlación a la inferencia contextual.

En los pasatiempos que proponen un acertijo, quien los resuelve procede más como criptoanalista que como descodificador: junto con el mensaje claro tiene que descubrir el código, que desconoce. En realidad, posee una regla: sabe que el juego que tiene ante sí es un jeroglífico, o un anagrama, o una criptografía mnemónica, o una charada. De manera que dispone de ‘orientaciones’ para encaminarse hacia la solución. Sin embargo, las indicaciones implícitas en el título del juego (charada, jeroglífico, etc.) no le permiten llevar a cabo un tipo de descodificación similar a la que realiza el agente secreto que conoce el código. Ante el anagrama *Orma* no se sabe si la solución es *Roma*, *Amor*, *Mora*, *Ramo* u *Omar*. Podemos disponer de una pista, que las revistas de pasatiempos suelen proporcionar: el anagrama tiene un título, y el título orienta hacia la solución. Por lo demás, el juego sería legítimo aunque no hubiese pista, porque hay una regla; que el anagrama responde de la regla de la permutación o trasposición. De manera que existe una regla operativa, pero no permite hallar una y sólo una solución.

Veamos el caso de los jeroglíficos, donde debemos descifrar una imagen que muestra objetos, letras, números, para encontrar una frase de respuesta a la pregunta formulada. Examinemos un ejemplo concreto: una imagen muestra una letra C escrita en negrita cuyo trazo presenta una o más interrupciones; se encuentra dentro del ojo de otra letra, D, escrita en tipo normal y cuyo trazo también presenta una o más interrupciones. La pregunta es ‘¿Cuándo dejó Juan de jugar?’ y la solución es ‘En medio de la derrota cesó la negra partida’.

Se sigue la regla de cualquier jeroglífico: ‘asigna nombres a las imágenes y con la secuencia de letras compón la frase buscada’. Pero ¿por qué empezar por la D y no por la C? ¿Por qué no ‘D partida’ y ‘C rota’? ¿Por qué no ‘en el centro’ y no ‘en medio’? (Por el momento no nos preguntamos si las imágenes se reconocen sobre la base de un código o por razones ‘naturales’: de ello nos ocuparemos en el § 8).

Si se responde: ‘vale la solución que tiene sentido’, replicamos que ha sido necesario añadir una *inferencia contextual* a la *regla de género*. Esa inferencia es del tipo de lo que Peirce llamaba *abducción*, y que no es más que la hipótesis: se trata de proponer una regla *ad hoc* que dé forma a la situación y la vuelva comprensible (que también es lo que hace el criptoanalista: propone ex novo un código hipotético y luego ve si por referencia a éste el mensaje resulta legible). De manera que, por una parte, disponemos de una regla general, por otra, debemos buscar una regla contextual.

Sin embargo, también podemos recurrir a *procedimientos habituales*: si hay una C es más normal la solución ‘(ce) sola’ que ‘una (ce)’. Por tanto, además de una regla, dispone de un ‘léxico’ de género, similar a las convenciones iconográficas de la historia de las artes figurativas y a las ‘frases hechas’ de la lengua natural (‘donde digo digo...’, ‘hacerse la boca agua’, ‘su seguro servidor’).

La situación del jeroglífico parece análoga a la de las frases ambiguas que analizan los estudiosos de la semántica: /Luis hace el amor con su mujer una vez a la semana. Enrique también/. ¿Con quién hace el amor Enrique? ¿Con *su* mujer o con la de Luis? ¿Existe una regla de correferencia de /también/ que permite aplicarla con seguridad a la acción de hacer el amor o a la acción de hacer el amor con la mujer de Luis? ¿O también interviene el conocimiento de las reglas de buena educación? ¿O las informaciones que tenemos sobre la lealtad de Enrique y/o sobre la fidelidad de la mujer de Luis?

Ahora debemos preguntarnos si no existirán juegos más ‘regulados’ que el jeroglífico, juegos en los que, por ejemplo, se formulen reglas de *decidibilidad contextual* capaces de orientar más firmemente la hipótesis. Veamos, por ejemplo, las criptografías mnémicas [cf. Manetti y Violi 1977]. Desde el punto de vista de las reglas de género, consisten en una expresión-estímulo dotada de sentido (la expresión cifrada) que debe transcribirse en una segunda expresión que transmite por homonimia dos mensajes claros, o sea, dos niveles de contenido, o también dos *isotopías* semánticas. La primera constituye una especie de paráfrasis, comentario, definición, transformación sinonímica de la expresión-estímulo, mientras que la segunda es independiente del contenido de la expresión-estímulo. La segunda isotopía convierte a la expresión-respuesta en un lugar común, ya preestablecido en el repertorio de las locuciones y por tanto reconocible de memoria como *déjà vu*.

Una serie de expresiones estímulo clásicas, transcritas en otras tantas expresiones respuesta, permitirán descubrir la regla general:

1) <i>Fede assoluta</i> (Fe absoluta)	→ <i>Credenza piena</i> (Creencia plena)	(Alacena llena)*
2) <i>Lacrimata salma</i> (Cadáver deplorado)	→ <i>Pianta spoglia</i> (Despojos llorados)	(Planta desnuda)
3) <i>Astro dominante</i> (Astro rey)	→ <i>Signore sole</i> (Señor Sol)	(Señoras solas)
4) <i>Asino vivo</i> (Asno vivo)	→ <i>Campo incolto</i> (Vivo en la ignorancia)	(Campo sin cultivar)
5) <i>Gesú</i> (Jesús)	→ <i>Recinto di spine</i> (Coronado de espinas)	(Alambrada de espinas)
6) <i>Sono l'ape</i> (Soy la abeja)	→ <i>Campo di fiori</i> (Vivo de flores)	(Campo de flores)
7) <i>Gesú nell'orto</i> (Jesús en el huerto)	→ <i>Il verbo riflessivo</i> (El Verbo medita)	(El verbo reflexivo)

Basta examinar las criptografías 1) a 4) para advertir que en un primer nivel las respuestas representan ya sea definiciones o bien transformaciones sinonímicas de las expresiones estímulo; en el caso de las criptografías 5) a 7) se advierte, en cambio, que el estímulo y la respuesta presentan una relación de implicación (si, entonces: *si* Jesús, *entonces* hombre coronado de espinas; *si* soy la abeja, *entonces* vivo de flores; *si* Jesús en el huerto, *entonces* el Verbo reflexiona, medita). En un

segundo nivel, las siete respuestas constituyen otras tantas frases hechas: la planta desnuda, las señoras solas, el campo sin cultivar, etc. Por tanto, el mecanismo de doble isotopía de la criptografía I sería éste:

	Nuevo mensaje cifrado	Nuevo mensaje claro
	<i>Credenza piena</i>	'Mueble de cocina lleno'
<i>Fede assoluta</i>	'Creencia plena'	
Mensaje cifrado	Mensaje claro	

Parecería que, más allá de la regla general, el resto sólo fuese cuestión de inferencia pura y de agilidad para encontrar por intuición una frase hecha que presente una relación de homonimia con la expresión de respuesta en el primer nivel.

Sin embargo, descubrimos que existen reglas comunes. Tratemos de formular algunas:

- I) verifica si la expresión estímulo tiene más de un sentido [sólo 4) presenta esta característica: *asino* (animal) *vivente* (animal) versus *vivo asino* (vivo como un ignorante)];
- Ia) si la respuesta a I) es *sí*, busca para ambos miembros de la frase dos expresiones sinónimas que pertenezcan a la misma categoría gramatical [*asino* → *incolto* (adjetivos); *vivo* → *campo* (verbos)];
- Ib) Verifica si la expresión sinónima es homónima con una frase hecha (*campo incolto* como trozo de tierra sin cultivar);
- II) Si la respuesta a I) es *no*, reemplaza cada miembro de la frase por su sinónimo (presentan esta característica 1) y 2): *lacrimata* se convierte en *pianta*; *salma* se convierte en *spoglia*; *fede* se convierte en *credenza*; *assoluta* se convierte en *piena*);
- IIa) verifica si la expresión sinónima es homónima con una frase hecha, aunque haya que aceptar un cambio de categoría gramatical (en la 2), para la segunda isotopía: *pianta* deja de ser adjetivo para convertirse en sustantivo; *spoglia* deja de ser sustantivo para convertirse en adjetivo;
- III) si la sustitución por el sinónimo no produce una frase con sentido, trata de producirla mediante otras figuras retóricas; en el caso de 3, la primera sustitución se lleva a cabo por sinécdoque: el sol pertenece al género *astro*. Si la respuesta tiene sentido, procede según IIa);
- IV) si las reglas I) y II) no producen resultados apreciables, trata de construir una implicación (*si, entonces*) y examina, entre las soluciones posibles, la que responde a la regla I), aplicada, no al estímulo, sino a la respuesta.

Desde luego, si observáramos un corpus de criptografías más completo, advertiríamos que las reglas son mucho más complejas, pero no imposibles de formular. No permiten descubrir la solución automáticamente, porque también en este caso hay una hipótesis contextual que debe combinarse con la hipótesis mnémica: precisamente por eso se trata de un juego, es decir, una prueba de paciencia y de intuición al mismo tiempo. Pero la paciencia se ejerce probando las distintas reglas —que tienen

su recursividad— y la intuición se ejerce seleccionando— tras una rápida inspección de todas las reglas posibles— aquella que se aplica en ese caso.

Así pues, la criptografía no tiene sólo reglas genéricas, sino también reglas de decidibilidad contextual.

Como es obvio, la criptografía mnémica vive en relación parasitaria con el código de la lengua natural, y aprovecha su complejidad; es decir, explota el hecho de que no existan sinónimos absolutos, de manera que cada sustitución sinonímica desplaza el significado de la expresión sustituyente hacia zonas que no abarcaba el significado de la expresión sustituida. Pero precisamente por eso sus problemas son similares a los que plantea el análisis textual en lingüística, donde las reglas de la lengua muchas veces no permiten desambiguar ciertas expresiones y remiten, por tanto, a un conocimiento extratextual o a laboriosas inferencias contextuales. En /Nancy dice que quiere casarse con un noruego/ el código no permite decidir, por ejemplo, si Nancy desea casarse con una persona concreta a quien conoce y que es noruega, o si desea casarse con cualquier persona siempre y cuando sea de nacionalidad noruega. Para desambiguar la oración se requieren conocimientos de orden extralingüístico (sobre la situación de Nancy) o bien conocimientos de orden contextual (qué se dice de Nancy en las oraciones anteriores o posteriores). Por ejemplo, la oración queda automáticamente desambiguada si luego viene esta oración: /Lo he visto y no me parece mal muchacho/.

Todas estas observaciones bastarían para afirmar que una lengua natural no es un código porque no se limita a establecer correlaciones entre elementos cifrados y elementos claros, sino que contiene también reglas sintácticas, reglas discursivas, condiciones interpretativas, etc.

Sin embargo, a estas alturas hemos mostrado que tampoco un código criptográfico es una mera máquina de correlacionar elementos cifrados con elementos claros, porque entraña asimismo determinados procedimientos instruccionales. Ahora debemos hacer algo más: retomar la noción de s-código como sistema, asimilarla a la de código institucional (cf. el § 1.2.) y exponer todas las implicaciones semióticas de ese concepto. Al cabo de lo cual quedará claro que afirmar que una lengua u otro sistema semiótico es un sistema de códigos y subcódigos no supone de ninguna manera asimilarlos a un léxico o a una cifra, sino referirse al complejo de mecanismos que estamos describiendo, lo que equivale a pensar en algo muy parecido a una enciclopedia, es decir, a un sistema de competencias que no incluye sólo interpretaciones en forma de definiciones, sino también instrucciones y remisiones a una reserva de conocimientos que adoptan también la forma de guiones y esquemas intertextuales.

4. *Los códigos institucionales.*

4.1. S-códigos y significación.

Ya hemos visto que los s-códigos son sistemas de unidades definibles por sus posiciones recíprocas, y que ninguna de esas entidades está correlacionada con un contenido. En virtud de esto último, ninguna de esas entidades puede utilizarse para operaciones de referencia. En otras palabras, con un código pueden hacerse afirmaciones falsas sobre un estado del mundo, como cuando un agente secreto cifra un mensaje para engañar al enemigo, un bibliotecónomo designa un libro inexistente, o cuando un usuario de una lengua natural dice que hay seis manzanas en la mesa pero en realidad hay siete. Con un s-código, en cambio, no se pueden designar estados del mundo y, por tanto, no se pueden hacer afirmaciones falsas: sólo se pueden hacer afirmaciones *incorrectas*, es decir, afirmaciones que violan las reglas internas del s-código en cuestión: afirmar que dos y dos son cinco, o que en el sistema del parentesco la paternidad equivale a la posición $G + 1, f, L_1$. Desde luego, cuando un maestro deshonesto dice a sus alumnos que dos y dos son cinco está haciendo una afirmación falsa (en la lengua natural) con respecto a las leyes de ese estado del mundo que es el sistema de las reglas matemáticas; y si un lexicógrafo dijera que */father/* significa en inglés $G + 1, f, L_1$ estaría haciendo (en castellano, por ejemplo) una afirmación falsa con respecto a ese estado del mundo que es el léxico inglés, o sea, sobre las relaciones de determinada expresión de la lengua inglesa con una posición en el sistema del parentesco.

Sin embargo, el hecho de que con los s-códigos no puedan hacerse afirmaciones falsas y fabricar mentiras acerca del mundo exterior, no impide que con esos s-códigos puedan configurarse secuencias de expresiones tales que —precisamente sobre la base de leyes internas del sistema mismo— remitan a otras secuencias de expresiones. Por tanto, existe una especie de capacidad de significación en los s-códigos, en el sentido en que en la aritmética una secuencia como 5-10-15 permite esperar razonablemente que el próximo elemento sea 20.

Se plantea aquí la *vexata quaestio* de la capacidad significativa de los sistemas monoplanos. Un sistema de este tipo puede permitir procesos de significación no porque provea correlaciones, sino porque estimula inferencias, o sea interpretaciones. Determinada disposición en el tablero de ajedrez puede parecer errada, peligrosa o prometedora con respecto al curso ulterior de la partida, y es esta última (como actualización concreta de las reglas del juego) la que establece, entre las distintas

disposiciones posibles en el tablero, una jerarquía de preferencias entre disposiciones que ‘sugieren’ buenas posibilidades de desarrollo y disposiciones que ‘sugieren’ situaciones de peligro al menos para uno de los jugadores. Entonces determinada disposición en un tablero se transforma en una expresión cuyo contenido consiste en una serie de previsiones e instrucciones sobre la continuación del juego.

Por tanto, los s-códigos se distinguen de los códigos, pero así como estos últimos tienen elementos instruccionales, también los sistemas presentan una especie de correlacionalidad, porque en ellos todo acontecimiento sintáctico remite (sobre la base de las leyes del sistema) a acontecimientos posteriores posibles (muchos de los cuales ya están codificados intertextualmente). Jakobson se ha referido en muchas ocasiones a la *remisión* (característica típica de los fenómenos semióticos) que pueden efectuar las secuencias puramente sintácticas.

Sistemas como el matemático o el musical —que Hjelmslev habría llamado sistemas simbólicos, carentes de contenido y, por tanto, monoplanos— también entrañan posibilidades de correlación significativa. Esta última se establece sobre la base de una dialéctica entre *expectativas* y satisfacciones. El comienzo de una melodía basada en las leyes tonales me ‘indica’ que debo esperar la tónica. La secuencia 1 + 2 + 3 me indica que debo esperar el 6 como respuesta, al igual que —en un nivel más complejo— las reglas de la tragedia clásica (formuladas implícitamente por las modalidades de la declamación, el tipo de versificación, la relación entre el protagonista y el coro, etc.) me indican que debo esperar la derrota del héroe. En cierta medida, los *antecedentes de una cadena basada en las leyes del sistema remiten a sus consecuentes*. Al referirse a la «remisión de un hecho semiótico a un hecho equivalente dentro de un mismo contexto», Jakobson [1974] dice que «la remisión musical que nos conduce del tono presente al tono esperado o conservado en la memoria es reemplazada en la pintura abstracta por una remisión recíproca de los factores en juego». Desde luego, cabría decir que estos fenómenos son fenómenos de significación que no dependen de un código, sino de una noción amplia de signo, en la que Peirce incluía también la relación de remisión de las premisas a la conclusión de un silogismo. Pero estos juegos de expectativas dependen de hipercodificaciones intertextuales, de ‘guiones’ preexistentes [cf. Eco 1975, 2.14.13; Eco 1979]. La tópica representa un sistema de silogismos preconstituidos que funciona como código porque establece correlaciones habituales entre ciertas premisas y ciertas conclusiones; del mismo modo, las reglas de género constituyen un repertorio precodificado en el que A suele estar correlacionado con B: si hay Lucha entonces habrá Victoria del Héroe, al menos en el «código» del cuento mágico ruso.

Una lengua natural se distingue precisamente de un código criptográfico artificial por su gran cantidad de reglas adicionales, que pueden adoptar la forma de una *hiperregulación* de reglas existentes o bien de una *hiporregulación* de correlaciones insuficientemente codificadas. La regla retórica que permite generar (e interpretar) la sinécdoque es un caso de *hipercodificación* dado un término cuyo semema consiste en una serie de rasgos semánticos ya convencionalizados, sustitúyelo por un término que corresponda a uno de sus hipónimos o a uno de sus hiperónimos (relación de género a especie, parte a todo, plural a singular); regla que, por lo que atañe a la interpretación da: remóntate del hipónimo al hiperónimo —o viceversa— cuando el término que aparece en el texto resulte demasiado restringido o demasiado ‘genérico’.

En cambio, las reglas que gobiernan el aprendizaje progresivo y el uso corriente de los términos técnicos son reglas de *hipocodificación* no sé exactamente qué significa /isoleucina/, pero sé que es un aminoácido; no sé qué es exactamente un aminoácido, pero sé que es una sustancia química que forma las proteínas; no sé con seguridad qué son las proteínas, pero sé que son un elemento de la célula viva.

Pasemos por alto los casos de hipocodificación, que participan en los procesos de formación, perfeccionamiento y aprendizaje de códigos más complejos. Son momentos de transición, a veces fundamentales para el establecimiento de relaciones comunicativas aceptables.

Pasemos también por alto los casos de hipercodificación estricta, como los que se observan en las fórmulas litúrgicas y de cortesía (*Introibo ad altare Dei*, Me despido de Usted muy atentamente, En nombre del pueblo español); son elementos de un *cloak* (cf § 3.1.). Quedan otros fenómenos que resulta difícil incluir entre los casos de hiper o hipocodificación (diremos, genéricamente, que se trata de casos de *extracodificación*), que abarcarían las reglas de conversación, varios tipos de reglas de presuposición, así como las reglas estilísticas, las prescripciones de género artístico o social, en una palabra: las *instituciones*.

4.2. Las instituciones como sistemas deónticos.

Tomemos como ejemplo el código en sentido jurídico. Ya hemos dicho que se compone de un sistema de prescripciones (hay que hacer o no hacer esto y aquello) y de un aparente sistema de correlaciones (si cortas un dedo, has de pagar esta cantidad de dinero; si cortas dos dedos, esta otra; si sacas un ojo, esta otra). Dejemos por ahora al aspecto correlacional y concentrémonos en el aspecto institucional.

En este sentido, esos códigos siguen siendo sistemas, es decir, s-códigos. Tienen el formato de un cálculo: *si* firmas un contrato, *entonces* estás obligado a respetarlo (sólo la parte correlacional establece: si no lo respetas, has de cumplir la pena). El cálculo puede estar implícito: debe de existir una razón por la que, si el artículo 1 de la Constitución italiana establece que Italia es una república basada en el trabajo, el artículo 4 establezca que la República protege el paisaje; y, en efecto, la relación existe, y la violación del artículo 4 entraña la violación de los derechos de los trabajadores como resulta evidente cuando esa violación adquiere dimensiones macroscópicas.

Pero el cálculo del código institucional no puede tener la misma forma que el cálculo de los sistemas lógico-matemáticos. Un sistema de prescripciones de comportamiento conlleva aceptaciones y rechazos, contempla la posibilidad de la violación, introduce imperativos, concesiones, se abre a la 'posibilidad': es un cálculo de tipo *modal*. De hecho, sólo puede expresarse mediante sistemas de lógica deóntica o de lógica de la acción, sobre la base de unos axiomas también coherentes con las leyes de la lógica matemática, como por ejemplo $(p \text{ Op}) \cdot (q \text{ r}) (p \text{ Or})$ (primer axioma de Mally, donde el operador O corresponde a 'es obligatorio') y tratando de ir formalizando cálculos que tomen en cuenta un estado del mundo y su modificación por la acción de un agente, o bien cálculos que tomen en cuenta (precisamente, con respecto a normas éticas o jurídicas) el concepto de 'permisibilidad' y el concepto de 'prohibición': «Está prohibido

desobedecer la ley, por tanto es obligatorio obedecerla. *Debemos* hacer lo que *no nos está permitido* no hacer. Si un acto y su negación están permitidos, entonces el acto es indiferente... Dos actos son moralmente incompatibles si su conjunción está prohibida» [Wright 1951, págs. 3-4].

Sin embargo, el hecho de que los códigos institucionales sean sistemas que pueden expresarse en lógica modal no quita que estén sujetos a reglas de cálculo.

Del mismo modo funcionan esas instituciones que hemos llamado reglas de conversación, y que constituyen el objeto de estudio de la etnometodología, el análisis del lenguaje ordinario, la lógica de los lenguajes naturales y las distintas formas de pragmática: si se pregunta algo hay que responder; si afirmo algo, se presupone que digo la verdad; si uso un *etcétera*, los elementos de la lista presupuesta deben pertenecer a la misma categoría que los elementos explícitos, al menos desde el punto de vista de la enumeración efectiva, y el interlocutor debe conocer el conjunto de todos los elementos enumerables (por eso es incorrecto concluir con un *etcétera* esta lista de reglas conversacionales).

Si ahora retomamos el aspecto correlacional del código jurídico, advertimos que no es del todo similar al de una cifra. El código jurídico establece que a un delito x corresponde una pena y , pero esa correlación no es reversible como la que existe entre el mensaje claro y el mensaje cifrado. Conforme al artículo 580 del Código Penal italiano, quien incita al suicidio merece de uno a cinco años de cárcel; pero no está dicho que quien merece de uno a cinco años de cárcel tiene que ser alguien que ha incitado a otros al suicidio. Cabría objetar que el código jurídico es un diccionario con pocos contenidos y una infinidad de expresiones sinónimas, pero el problema no es éste. En un *cloak*, la expresión *remite* al contenido desde el momento en que la comunidad acepta la convención; el código jurídico, en cambio, *sólo prescribe la obligación* de hacer ejecutiva la correlación entre el delito y la pena. El aspecto correlacional se combina con el aspecto institucional, y también en este caso las correlaciones se organizan conforme a una lógica deóntica. Comoquiera que sea, la correlación no se establece entre el acto delictivo y la pena (puedo saber que alguien es un ladrón y al mismo tiempo saber que nunca será castigado), sino entre el reconocimiento jurídico del delito y la obligación de hacerle corresponder la pena. La correlación no se establece entre un hecho y otro hecho, sino entre el reconocimiento de la violación de una obligación y la observancia de otra obligación. A lo sumo puede decirse que, desde el punto de vista de la semiótica del comportamiento, todo delito *connota* la pena que presupone e implica. O que el delito de x me induce a esperar —en virtud de una convención— la pena que y inflige a x .

Porque si y no inflige la pena que x merece (una vez probado el delito), no decimos que miente, sino que se comporta de modo incorrecto, o que ‘se equivoca’. Por tanto, el código jurídico —incluso en su aspecto correlacional— siempre es un código institucional, que da lugar a un cálculo y a una serie de transformaciones; es código no como *code-book*, sino como Libro (sagrado) o manual de comportamiento.

4.3. Las instituciones como códigos.

Así pues, una prueba del hecho de que las instituciones son s-códigos consiste en que su

observancia o inobservancia no constituyen casos de verdad o mentira, sino de corrección o incorrección.

Aun así, hay un sentido en el que las instituciones valen como sistemas de correlaciones, y este carácter correlacional depende precisamente de su carácter modal.

De hecho, la conformidad con la regla institucional *remite* siempre, y ante todo, a mi decisión de mostrarme fiel a la propia institución. Ahora bien, esta posibilidad de correlación incluye la posibilidad de mentir.

a) Supongamos que quiera fingirme caballero del Santo Grial. Puedo hacerlo izando los estandartes correspondientes (pero entonces me refiero a un código propiamente dicho; el de las divisas o banderas). Puedo hacerlo auxiliando a una virgen indefensa, aun cuando no suela dedicarme a defender a los oprimidos ni emprenda justas lides. La posibilidad de mentir se basa en el hecho de que las reglas del sistema de la caballería no son necesarias (como las de las matemáticas), sino en principio sólo *proairéticas*, es decir, que suponen una lógica de la preferencia y, por tanto, toleran su inobservancia. No puedo fingirme matemático afirmando que dos y dos son cuatro. Es algo que estoy obligado a saber en toda circunstancia. A lo sumo puedo decidir valerme de mi conocimiento de algunas reglas complejas como ‘signo’ de mi conocimiento de *todas* las reglas matemáticas, mediante un procedimiento de tipo sinecdóquico. Las reglas de la caballería, en cambio, no son obligatorias para todos, y si observo una de ellas puedo dar a entender que las observo todas. El carácter no obligatorio de la aceptación de las reglas de un sistema determina que su observancia resulte significativa.

b) Supongamos ahora que mientras telefono a Juan en presencia de Luciano quiera darle a entender a éste que Juan me ha preguntado algo. Formulo, pues, el enunciado /no, no creo que vaya/ (cuando quizá lo que ha hecho Juan es afirmar que Luciano es un tonto). Aclaremos que por el momento no estoy utilizando inclusiones semánticas (decir /no iré/ permite suponer que me han pedido que /fuese/), sino que me limito a ocultar el hecho de que Juan ha formulado una afirmación y estoy dando a entender que ha planteado una interrogación. En tal caso, me estoy refiriendo a una regla conversacional (‘si se pregunta algo hay que responder’) y estoy sugiriendo una reversibilidad correlacional de la regla (si se responde *es signo de que* se ha recibido una pregunta) pues al formular el consecuente doy a entender que ha tenido que existir determinado antecedente. También puedo basarme en la regla conversacional ‘siempre se interroga a un interlocutor presente’ (regla que sólo admite violaciones hipercodificadas retóricamente: el apostrofe) y formular preguntas por teléfono para que Luciano crea que estoy hablando con alguien cuando en realidad no es así. O bien puedo presuponer la regla ‘hay que ponerse en pie cuando entra un superior’ y ponerme de pie cuando entra Juan para que Luciano crea que Juan es el jefe. En este caso, los consecuentes significan los antecedentes en virtud del carácter supuestamente vinculante de la regla.

La diferencia entre *a)* y *b)* reside en que en el primer caso finjo aceptar un sistema de reglas no obligatorio (pero vinculante una vez que se lo ha aceptado) y para fingir observo una de sus reglas, mientras que en el segundo caso presupongo que ya he aceptado, junto con otros, un sistema obligatorio de reglas vinculantes y finjo observar una de sus reglas (cuando de hecho la violo). Por tanto, hay que distinguir entre una mentira *sobre* las reglas y una mentira *mediante* las reglas.

c) También se puede mentir usando de modo impropio las modalidades de un género literario:

puedo iniciar un poema conforme a las modalidades de la épica, con una invocación a las musas, y luego traicionar las expectativas con un anticlímax que desemboque en lo heroico-cómico o en lo grotesco. En un cuento de tipo tradicional puedo introducir un actor que tenga todas las características del ayudante y luego resulte ser el enemigo. Puedo dotar al malo con las características del héroe (novela negra) o al héroe con las características del malo (*hard-boiled novel*). Este es un caso mixto entre *a*) y *b*) porque por un lado el carácter no obligatorio de la regla me permite fingir que la acepto, y por el otro el carácter vinculante de las reglas (una vez que se han aceptado) permite que mi violación resulte significativa (aun cuando en el caso del anticlímax no se trata de una mentira, sino de una incorrección deliberada).

d) Al margen de las prácticas engañosas, puedo hacer que resulte significativa —como en *c*)— la *violación deliberada* de las reglas: no observo las reglas de cortesía caballerescas para significar que no soy un caballero y para connotar en todo caso que no reconozco la validez de esas reglas. No estrecho la mano de una persona a quien desprecio para significar que no pertenece al círculo de personas dignas de respeto.

En todo caso, ahora deberíamos saber por qué tan a menudo las instituciones (que son s-códigos) se interpretan como códigos: porque *su función social hace que su observancia resulte significativa* (/aceptación de la regla/ → «conformismo») y porque su carácter internamente vinculante *establece por hábito correlaciones entre la presencia de los consecuentes y la supuesta presencia de los antecedentes*.

5. *El problema del código genético.*

Hasta el momento hemos mostrado que siempre que se habla de código correlacional aparecen fenómenos inferenciales, y siempre que se habla de código institucional aparecen fenómenos de correlación entre antecedentes y consecuentes, estrechamente vinculados con otros procesos inferenciales. Tratemos ahora de ver qué sucede con otra acepción de /código/, también bastante destacada en esta segunda mitad del siglo: la noción de código genético.

Es interesante señalar que la temática de la comunicación genética también surge explícitamente en la segunda mitad del siglo, aunque sus premisas se desarrollaron con anterioridad: el descubrimiento de la doble hélice se produce en los años cincuenta, en 1961 Jacob y Monod descubren los procesos de transcripción del ADN al ARN y, por fin, en el Congreso de Moscú de 1961 se presenta el primer desciframiento del código genético.

No sabemos si la mecánica del código genético, tal como la reconocen actualmente los especialistas, es un fenómeno real o si el código genético sólo es por ahora una mera construcción hipotética de los genetistas. Digamos, sin embargo, que aun cuando se tratara de una hipótesis errada, no por ello resultaría menos significativa para la historia de las ideas. Esquematizando muchísimo, la información contenida en el cromosoma y almacenada en el ADN (ácido desoxirribonucleico, de estructura doble helicoidal cuya unidad fundamental, el nucleótido, contiene una base, un glúcido y un ácido fosfórico) determina la construcción de una molécula proteica. Una molécula proteica está constituida por aminoácidos. Los aminoácidos son veinte y de su combinación nacen las distintas moléculas proteicas.

En el ADN encontramos diversas sucesiones de cuatro bases nitrogenadas (adenina, timina, guanina y citosina —sean A, T, G, C) y la sucesión de esas bases determina la sucesión de los aminoácidos. Puesto que los aminoácidos son veinte y las bases nitrogenadas cuatro, se necesitan varias bases para definir un aminoácido. Como una secuencia de dos bases permitiría 16 permutaciones, y una secuencia de cuatro bases permitiría 266, la máxima economía combinatoria parece alcanzarse mediante secuencias de tres bases, o tripletes, que también permiten definir —con sus 64 combinaciones para veinte aminoácidos— el mismo aminoácido mediante ‘homófonos’ o *sinónimos*, así como utilizar algunas combinaciones *nulas* como signos de puntuación entre secuencias ‘significantes’. Aquí no nos interesa determinar si esa economía es un resultado del proceso evolutivo o bien una mera economía metalingüística construida por el biólogo; podría suceder que las secuencias reales fuesen 266 (y que el código tuviese cuatro bases) sólo que únicamente veinte aminoácidos hubieran sobrevivido a la selección evolutiva y todas las

combinaciones no utilizadas resultarían nulas u homófonas. Comoquiera que sea, es evidente que el sistema de los tripletes del ADN también es un s-código y como tal está sujeto a cálculos de transformación y a evaluaciones de economía estructural.

Pero el ADN está en la célula, mientras que la información que tiene almacenada debe trasladarse al ribosoma donde se produce la síntesis proteica. Por consiguiente, los tripletes del ADN son copiados dentro de la célula por otro ácido nucleico, el ARN (ácido ribonucleico), que como ARN-mensajero transporta el mensaje al ribosoma.

Allí el ARN-soluble (probablemente mediante una nueva traducción en tripletes complementarios, que por razones de simplicidad no tomaremos en cuenta) inserta un aminoácido para cada triplete de bases nitrogenadas.

La traducción del ADN al ARN se produce por sustitución complementaria de tripletes y, además, la timina del ADN es reemplazada por una nueva base, el uracilo (sea U). Estamos pues, al menos formalmente, en presencia *de un código propiamente dicho*, que por comodidad llamaremos ‘código de célula’:

$$A \rightarrow U$$
$$T \rightarrow A$$
$$G \rightarrow C$$
$$C \rightarrow G$$

Por tanto, si el ADN tiene la secuencia adenina-guanina-citosina, el ARN traduce: uracilo-citosina-guanina.

En el momento en que se produce la síntesis proteica en el ribosoma, interviene lo que llamaremos ‘código de ribosoma’, en virtud del cual, por ejemplo, al triplete GCU (y a sus homófonos GCC GCA y GCG) corresponde el aminoácido alanina:

<i>Palabras de código</i>	<i>Aminoácido</i>
GCU GCG GCA GCC	Alanina
GCU CGC CGA CGG AGA AGG	Arginina
AUU AAC	Asparagina
GAU GAC	Acido aspártico
UGU UGC	Cisteína
GAA GAC	Acido glutámico
CAA CAG	Glutamina
GGU GGC GGA GGG	Clicina
CAU CAG	Histidina
AUU AUC	Isoleucina
UUA UUG CUU CUC CUA CUG	Leucina
AAA AAG	Lisina
AUA AUG	Metionina
UUU UUC	Fenilalanina
CCU CCC CCA CCG	Prolina
CCU UCC UCA UCG AGU AGC	Serina
ACU ACC ACA ACG	Treonina
UGG	Triptofán
UAU UAC	Tirosina
GUU GUC GUA GUG	Valina
UAA UAG UGA	Sinsentidos (nulos)

Pues bien, si el código genético es una construcción de los genetistas, que les sirve para hablar metalingüísticamente de un hipotético 'lenguaje' del organismo biológico, se trata ante todo de una cifra, es decir, de una semia sustitutiva. Podemos imaginar incluso a dos genetistas que intercambien mensajes cifrados y escriban /GCU/ para referirse a la «Alanina». Este código también presenta algunos elementos posicionales, pero de hecho cada triplete debe tomarse en bloque como la expresión cuyo contenido es otro triplete (paso del ADN al ARN-mensajero) o es un aminoácido.

Si, en cambio, la hipótesis genética es correcta, ¿qué sucede en el organismo? Se producen cambios en las disposiciones espaciales, procesos de incrustación. El ADN y el ARN-mensajero (así como el ARN-mensajero y el ARN-soluble) funcionan como cintas transportadoras de una cadena de montaje automatizada en la que por decirlo así, donde aparece algo vacío se llena, y donde aparece algo lleno se le hace un calco en negativo. Por un sencillo mecanismo de estímulo-respuesta, en el paso del ADN al ARN-mensajero donde hay adenina se la reemplaza por uracilo, etc. Podremos seguir hablando de código, pero sólo en el sentido muy amplio de ley natural; pero entonces todo proceso de estímulo-respuesta, o de acción o reacción, estaría regido por un código y las leyes semióticas coincidirían con las leyes naturales. Este proceso biológico carece de las posibilidades de reversibilidad entre contenido y expresión que son típicas también de una semia sustitutiva; faltarían los procesos inferenciales cuya presencia hemos registrado incluso en las aplicaciones de las cifras de nivel más elemental.

Bastaría con decir, pues, que la expresión /código genético/ se aplica correctamente (en el sentido estricto de /cifra/) a los códigos de los genetistas, y sólo metafóricamente a los procesos genéticos.

Sin embargo, cabe añadir algunas observaciones, no con objeto de extralimitarse en el uso de una categoría, sino para justificar históricamente el uso extensivo que se ha hecho de ella.

No es cuestión de eliminar como pura extrapolación ilegítima la noción de ‘código’ genético porque todavía no está claro ni cómo ni por qué la mente humana es capaz de instituir correlaciones y producir interpretaciones.

Prodi [1977] sugiere que esta capacidad de poner en contacto reversible los elementos de dos sistemas se basa en una *disposición a la respuesta*, basada a su vez en los fenómenos de interacción celular. El principio del código ya existiría en los s-códigos biológicos, donde un objeto resulta significativo para la estructura que es capaz de ‘leerlo’. La lectura instituye el código: es decir, la estructura forma una especie de ‘complementariedad hacia’ el objeto, que de esta manera se instituye embrionariamente como signo. Así se forma el código, oscuramente, en las bases mismas de la vida, como una historia de opciones, selecciones, cribas confirmadas por el ‘juez’, que es el conjunto de las cosas rechazadas o aceptadas por las complementariedades instituidas.

Aclaremos que esta hipótesis (fecunda para futuras investigaciones sobre las bases materiales de la relación de significación) no tiene nada que ver con la fácil atribución de capacidad correlacional a las moléculas del ADN. Se trata, más bien, del proceso metodológico inverso: los genetistas sugieren que el universo biológico funciona como el universo cultural; nosotros, en cambio, sugerimos que el universo cultural (lingüístico) funciona como el universo biológico. Es decir: no que lo molecular, en su simplicidad, sea tan complejo como lo molar, sino que lo molar, en su complejidad, es tan simple como lo molecular. Quizá se ha hablado de código genético porque se intuía vagamente que se estaban describiendo las bases materiales de todo proceso de interpretación.

6. Código y representación.

Quedaría por ver si es posible hablar del código en el caso de las *representaciones*, es decir, —siguiendo a MacKay [1969]— en el caso de «toda estructura (*pattern*, imagen, modelo) tanto abstracta como concreta, cuyos rasgos pretenden simbolizar o corresponder de alguna manera a los de alguna otra estructura». Que coincide con la definición peirciana de icono como signo que mantiene una relación de semejanza con su objeto, [cf. Eco 1975, §§ 3.4, 3.5, 3.6]. Aunque aquí no nos detendremos en este problema, es imposible pasar por alto las cuestiones que el concepto de representación pone a la definición de código.

Consideremos el comportamiento comunicativo de las abejas *como si* esos insectos produjesen signos en lugar de estímulos (podríamos reemplazar sin dificultad a las abejas por mimos humanos que se comunicasen con los apicultores). Una abeja exploradora informa a sus compañeras sobre la localización del alimento mediante una danza en la que la orientación de su cuerpo con respecto a la colmena es proporcional a la orientación del alimento con respecto a la colmena y al sol. Sin duda, hay remisión: las posiciones de la abeja *sustituyen* a las posiciones del sol y del alimento. Hay relación de semejanza entre las magnitudes geométricas realizadas en la danza y las que establecen las relaciones entre el sol y el alimento. No parece existir convención: la relación sería ‘analógica’. Sin embargo, hay reglas, aunque sólo sean *reglas de transformación* proporcional de magnitudes geométricas. Más que correlaciones hay reglas de proyección (de transformación) que permiten establecer la correlación misma. Mediante las reglas de proyección, la exploradora puede codificar la información relativa a la fuente (alimento), y las recolectoras pueden descodificar la danza para obtener el mensaje claro. Hay relación entre expresión y contenido. ¿Podemos decir, pues, que las reglas de transformación son reglas de código?

No cabe objetar que, mientras que en un código lingüístico las palabras remiten a una clase de objetos, en la danza de las abejas, en cambio, el movimiento de la exploradora resulta significativo sólo cuando se lo correlaciona con determinada posición del alimento y del sol, por lo que el mensaje de la exploradora siempre comporta un elemento indicial implícito (‘estoy hablando de este alimento y de este sol de hoy en esta zona’). Si un mimo imita la danza de las abejas, estamos de nuevo ante una situación generalizada, sin que por ello desaparezca la modalidad de representación.

El problema se complicaría si el mimo inventase las reglas de representación de algo durante la ejecución de la comunicación: en tal caso, los destinatarios ya no se encontrarían en una situación de descodificación sino de criptoanálisis. En el aspecto generativo, asistiríamos a un proceso de institución de código, en el aspecto interpretativo, se trataría de un proceso de criptoanálisis.

Digamos que los momentos de representación corresponden más a aquellos en los que nace un código que a aquellos en los que se observa un código preexistente.

Lo mismo sucedería si considerásemos la posibilidad de un código psicoanalítico [cf. Gear y Liendo 1975; Fornari 1976].

Hay imágenes oníricas muy codificadas: objetos verticales que remiten al pene, objetos cóncavos que remiten a la vagina, etc. Otras imágenes, en cambio, sólo significan dentro del ámbito de la experiencia idiosincrásica del individuo, por razones de cortocircuito metonímico: un paciente reacciona neuróticamente ante cualquier tela de color rosa porque durante la escena primitiva la madre vestía un camisón rosa. En este caso, el analista tiene que reconstruir el código privado del paciente a través de una serie de inferencias contextuales. Ahora bien: por una parte, siempre quiere llegar a un código (aunque sólo sea privado, individual, oscuramente instituido por el *Es* para hablar consigo mismo, y aún desconocido para el *Ego*); por la otra, posee algunas reglas generativas (semejantes a las de la retórica) que le dicen cómo se establecen sustituciones de *pars pro toto*, efecto causa, desplazamiento y condensación. El hecho de que no siempre conozcamos las correlaciones que establece el inconsciente, no significa que éste carezca de una estructura capaz de producir correlaciones: se ha sugerido que establece correlaciones, mediante cadenas connotativas, entre el universo de las representaciones y el universo de las emociones, entre clases de relaciones objetuales y clases de angustias. El mecanismo debe asimilarse al de los criptogramas con solución libre tales como los jeroglíficos y las criptografías mnémicas. El sistema de reglas es complejo y permite incluso el error aparentemente significativo, pero la solución óptima existe y sólo hay que hallarla. El inconsciente es un criptógrafo y el enfermo un criptoanalista obstinado.

7. Código, procesos inferenciales y enciclopedia.

¿Qué hemos observado en el panorama histórico problemático que acabamos de trazar? Que, efectivamente, en todo análisis de los códigos se parte de la idea de la cifra como semia sustitutiva, mero cuadro de equivalencias entre unidades expresivas de diversos sistemas. Si sigue siendo válida la definición de fenómeno semiótico propuesta en el primer capítulo —un fenómeno en el que siempre existe una posibilidad de interpretación (fenómeno, por tanto, regido por el modelo de la inferencia y no por el de la mera equivalencia)—, entonces las semias sustitutivas son fenómenos semióticos ‘degenerados’, artificios subsidiarios ideados para propiciar, para estimular actividades semióticas propiamente dichas.

Sin embargo, incluso en el uso de semias sustitutivas (y de cifras) se instauran procesos inferenciales, aunque sólo sean de tipo muy automático. En el fondo, coinciden con los que actúan en el reconocimiento de un *token* como manifestación de determinado *type* [cf. Eco 1981]. Pensemos en la percepción (y el reconocimiento) de una emisión fonética como espécimen de un tipo fonémico. Tenemos la impresión de que el reconocimiento es automático, pero basta con pensar en la situación en que nos encontramos cuando, en un congreso internacional, no sabemos en qué lengua se expresará el ponente que va a tomar la palabra (ni si pronunciará la lengua que ha elegido conforme a la pronunciación canónica), o en lo que sucede cuando nos esforzamos por entender los sonidos que emite un hablante de una lengua distinta de la nuestra. Oímos un sonido, que puede ser un sonido de nuestra lengua o bien de una lengua diferente. Antes de que el hablante haya concluido su fonación (emisión de una palabra, de una oración, de un texto) debemos haber intentado algunas ‘apuestas’ (es decir, algunas conjeturas, algunas *abducciones*). Es necesario que hayamos conjeturado que el sonido o los sonidos emitidos al comienzo de la cadena fonatoria deben tomarse como especímenes de determinado tipo fonémico, dentro del marco de determinado sistema lingüístico. Sólo si la apuesta se confirma podremos ‘asignar sentido’ a lo que seguirá.

Lo mismo sucede en la más elemental de las cifras (como bien sabe el criptoanalista): es necesario apostar, suponer que determinada clave es la correcta. Un punto y una línea equivaldrán a /a/ si estamos recibiendo un mensaje en Morse (y si estamos ante un mensaje y no ante un mero ruido). Sin duda, se trata de una conjetura *sobre* el código, no de una conjetura permitida y autorizada por el código. Pero esto revela que ya en el nivel más elemental de la más elemental de las cifras el reconocimiento de la equivalencia y la apuesta inferencial empiezan a mezclarse. Ya no se separarán.

La presencia de procesos inferenciales se vuelve más evidente en los casos más complejos de *cloak*: hemos tratado de mostrar que en esos casos nunca nos encontramos con un único sistema de

equivalencias. Basta con que dos sistemas se combinen (cf., por ejemplo, los casos analizados en los §§ 3.1 3.2) para que el llamado código (que en realidad ya es un sistema de varios códigos) deje de ser un mero dispositivo que provee equivalencias y se convierta en una máquina que provee instrucciones para manejar diversos sistemas de equivalencias en diversos contextos o circunstancias. Con esto ya estamos en la dimensión pragmática: pero si de alguna manera el código prevé y proporciona las instrucciones para moverse en la dimensión pragmática, entonces ese código (capaz de combinar su semántica elemental con una pragmática) ha adquirido ya el aspecto de una enciclopedia, aunque sólo sea en una escala mínima.

Empezamos oponiendo el aspecto correlacional al aspecto institucional del código. Pero comprobamos que esos aspectos no suelen estar separados: un código siempre es una tabla de correlaciones más una serie de reglas institucionales. No es casual que el término no se haya utilizado para designar dos fenómenos que al principio parecían tan distintos.

Diremos, pues, que la insistencia en el código se ha debido a la dificultad en admitir la necesidad, la evidencia de la enciclopedia; para algunos autores ésa ha sido, quizá, la manera de domesticar el fantasma de la enciclopedia mediante un dispositivo de reglas aparentemente más unívocas y tranquilizadoras. En muchos casos se ha recurrido a la noción de código por las mismas razones por las que se recurrió a la idea de diccionario. Pero véase el segundo capítulo de este libro: la idea de diccionario debía generar, interna y necesariamente, la necesidad de la enciclopedia; lo mismo sucede en el caso de la noción de código. Una vez reconocido el carácter inevitable de la representación enciclopédica, nada impide sin embargo que, por razones de comodidad, y en situaciones locales, se recurra al modelo del diccionario; asimismo, también hay casos en que la estructura del código, e incluso la de la cifra elemental, bastan para explicar ciertos fenómenos semióticos simples, o simplificados en la ficción del laboratorio.

8. Conclusiones.

A la luz de estas consideraciones podemos reexaminar, una vez más, muchos contextos en los que el término /código/se ha utilizado de maneras a menudo contradictorias, y reconocer, por debajo de la simplificación y la contradicción, la presencia de una problemática más amplia, e ineludible.

El código del parentesco de Lévi-Strauss es: *a*) un sistema (s-código) de tipo lógico con el que, en principio, se podrían realizar equivalencias y transformaciones sin saber que los símbolos utilizados corresponden a relaciones de parentesco; *b*) un sistema de prescripciones, que pueden observarse o violarse; *c*) en la medida en que la observancia o la violación revelan el grado de fidelidad a la institución dominante, ese sistema es un código en el sentido correlacional; *d*) en la medida en que al casarse con determinada mujer el Ego contrae (permite esperar) una serie de obligaciones específicas con respecto a sus parientes, aparecen posibilidades de significación similares a las estudiadas por Jakobson en el caso de los sistemas musicales y de la pintura abstracta; como el propio Lévi-Strauss había observado, la mujer se convierte al mismo tiempo en el 'signo' de las obligaciones que entraña.

Veamos ahora el código de los mitos, y señalemos que Lévi-Strauss usa el término /código/ en sentidos diferentes. Cuando habla de una «armazón» como «conjunto de propiedades que permanecen invariables en dos o más mitos» se está refiriendo a un s-código como sistema de unidades de contenido; cuando habla de código como «sistema de las funciones asignadas a esas propiedades en cada mito» se está refiriendo ya a correlaciones sujetas a selecciones contextuales (el tema de las vísceras flotantes tiene dos funciones: en el código acuático, las vísceras son congruentes con los peces; en el código celeste, con las estrellas [cf. Lévi-Strauss 1964, trad. esp. pág. 242]). Cuando habla de un código de tercer grado (el código metalingüístico de su investigación), «destinado a asegurar la traductibilidad recíproca de varios mitos» [*ibíd.*, pág. 21], se refiere a un sistema de reglas de cálculo que también impone correlaciones. En *L'homme nu* [1971], habla también de un código de cada mito, cuya traductibilidad depende de un código de grupo de mitos que establece correlaciones entre los elementos de los códigos individuales, que denomina «intercódigo». Por otra parte, dentro de cada mito actuarían diversos códigos (astronómico, geográfico, anatómico, sociológico, ético [cf. Lévi-Strauss 1968]), que, sin embargo, parecen nuevamente s-códigos o fragmentos de campo semántico cuyos elementos se asocian con determinadas funciones en virtud del código del mito.

Ya nos hemos referido al doble uso que hace Jakobson del término código: s-código, cuando se refiere al sistema fonológico, código correlacional cuando, en una larga serie de ensayos, habla de

código mímico, cinematográfico, funciones semánticas de los *shifters*, subcódigos, código de la adivinación, etc.

Más vaga parece la acepción de código en la investigación sociolingüística de Basil Bernstein: los códigos son ‘marcos significantes’, pero también son probabilidades que permiten prever qué elementos estructurales serán seleccionados para organizar los significados; cuando A emite una señal hacia B, se desarrolla un proceso de orientación, asociación y organización (e integración de las señales para producir una respuesta coherente): «El término código, tal como lo utilizo, incorpora los principios que guían estos tres procesos» [1971, parte V, 1]. Como se ve, el término parece abarcar al mismo tiempo varios de los significados que hemos analizado. Por otra parte, el código sociolingüístico se refiere a «la estructuración social de los significados y a sus distintas, pero no desvinculadas, realizaciones lingüísticas contextuales». Una diferencia entre *código elaborado* y *código restringido* indica los distintos grados de libertad y facilidad simbólica de sujetos pertenecientes a clases diferentes: en este sentido, la noción corresponde a la de dominio más o menos pleno de un lenguaje natural y de sus reglas.

Más amplia es la noción de código que utilizan Jurij Lotman y Boris Uspenskij en el contexto de su tipología de las culturas. Se parte del concepto informacional de código, correlacionado con la noción lotmaniana de texto. El código es un *sistema de modelización del mundo*: el lenguaje es el sistema de modelización *primario*; los otros sistemas culturales, desde la mitología hasta el arte, son *secundarios*. En la medida en que modeliza al mundo, el sistema ya tiene un carácter claramente correlacional. Lotman [1970] distingue con rigor los códigos en el sentido que aquí les hemos dado (*transcodificación externa*), es decir, los que establecen equivalencias entre dos cadenas de estructuras (*geminata*) o entre varias (*plurima*), de los códigos semánticos y de los códigos pragmáticos (estos últimos, como modelos estilísticos particulares que modifican la actitud con respecto al objeto modelizado). Pero destaca que dentro del texto se forman significados adicionales en virtud de las referencias recíprocas entre los segmentos textuales (que se convierten en sinónimos estructurales) y se produce una *transcodificación interna*, propia de los sistemas semióticos «en los que el significado no se forma mediante la aproximación de dos cadenas de estructuras, sino de manera inmanente, dentro del mismo sistema». Lotman reconoce la existencia de signos representativos en los que actúan códigos complejos, pese a que el «destinatario ingenuo» tenga la impresión de que no obedecen a código alguno. Todos éstos son casos de códigos correlacionales.

En cambio, la tipología de las culturas [Lotman 1969] parece remitir a sistemas, puesto que la tarea de la tipología consiste en describir los principales tipos de códigos culturales sobre la base de los cuales se forman las ‘lenguas’ de las distintas culturas. Estos códigos sociales son, sin duda, instituciones (y por tanto sistemas de normas) o sistemas de valores (tales como ‘honor’, ‘gloria’), pero el examen de los textos también abarca el estudio de las modalidades de expresión de esos elementos sistemáticos. Así pues, la tipología de las culturas oscila alrededor de la doble acepción de código como institución y código como correlación y, en ambos casos, el código cultural es un modelo del mundo, o sea, algo que permite que sus elementos expresivos *remitan* a otros contenidos. Por otra parte, Lotman [1970] distingue entre culturas que llamaríamos hipocodificadas —basadas en *textos* que proponen modelos de comportamiento— y culturas que llamaríamos hipercodificadas —basadas en *manuales* o *gramáticas* [cf. también Lotman y Uspenskij 1975].

Además junto con la pluralidad de los códigos y subcódigos, analiza también la dialéctica entre códigos del emisor y códigos del destinatario [cf. también Eco 1968, a propósito de las desviaciones interpretativas de un mensaje en función de la diferencia de códigos], dialéctica que incide mucho, y de diversas maneras, tanto en la comunicación estandarizada de los medios de comunicación de masas como en la literatura del texto poético.

Por tanto, en Lotman, que distingue claramente entre correlación e institución, esos dos aspectos del problema se mezclan en forma permanente y deliberada, con objeto de destacar la necesidad de la comunicación, tan importante en su manera de enfocar las instituciones y el uso que los integrantes del cuerpo social hacen de ellas. Esa necesidad unificadora justificaría la omnipresencia del concepto de código en nuestra época, incluso allí donde sería necesario introducir (como hemos tratado de hacerlo) una distinción más precisa entre las acepciones de dicho término. Igualmente representativa resulta al respecto la obra de Roland Barthes, desde los primeros estudios semióticos [1964], donde se distingue claramente entre las diferentes nociones, hasta los textos de la madurez, donde predomina la tendencia unificadora.

Roland Barthes se refiere en varias ocasiones a los códigos correlacionales: titula *Système de la Mode* [1967] el conocido ensayo donde examina, en parte, las reglas internas de transformación de los rasgos de la indumentaria, pero también enfoca la moda como código correlacional o código real de la indumentaria (un traje *remite* a algo distinto), y sobre todo escoge como objeto de estudio la correlación entre el lenguaje verbal que describe la moda y la moda de indumentaria descrita (código hablado de la indumentaria).

En *S/Z* [1970], Barthes determina a lo largo de su investigación cinco códigos: sémico, cultural, simbólico, hermenéutico y proairético. Este último, o código de las acciones, es, sin lugar a dudas, un sistema de comportamientos; el código hermenéutico se presenta como inventario de los términos formales que permiten enfocar un enigma, plantearlo, postergarlo (se trataría, pues, de un sistema), así como formularlo (lo que sugiere una correlación), puesto que el código hermenéutico también es el conjunto de las unidades cuya función consiste en articular una pregunta, su respuesta y los diversos accidentes que preparan la pregunta y retardan la respuesta. La lectura de *S/Z* parece sugerir que, aunque sólo sea de manera metafórica, Barthes recorre en este libro todas las acepciones de código que hemos venido considerando. En determinado pasaje, al referirse al universo de los códigos intertextuales a que remite el relato, nos permite ‘saborear’ las razones por las que la cultura contemporánea no cesa de localizar códigos en todas partes y a toda costa: la exigencia de encontrar por todas partes elementos culturalizados y *ya dichos*, y de ver la vida cultural más como una combinatoria que como una creación *ex nihilo*: el código «no es una lista, un paradigma que hay que reconstruir a toda costa. El código es una perspectiva de citas, un espejismo de estructuras;... son otros tantos destellos de algo que siempre *ya* se ha leído, visto, hecho, vivido: el código es la estela de ese *ya*. Al remitir a lo que se ha escrito, es decir al Libro (de la cultura, de la vida, de la vida como cultura), convierte el texto en el prospecto de ese libro». En ese texto ideal las redes son múltiples, los códigos que pone en acción se escalonan hasta *perdersé de vista*, «cada código es una de las fuerzas que pueden apoderarse del texto (el texto es la red de dichas fuerzas), una de las Voces que pueblan el Texto» [*ibíd.*, págs. 27-28].

Como conclusión de un examen en el que se ha tratado de distinguir lo mejor posible entre las

distintas características de una categoría no carente de ambigüedad, valga esta referencia metafórica a la unidad de la perspectiva; enfocar la vida de la cultura como un tejido de códigos, y como una continua y mutua referencia entre esos códigos, ha supuesto buscar de alguna manera unas reglas que guiasen la actividad de la semiosis. Aun cuando esas reglas se hayan simplificado, lo importante ha sido buscarlas. La batalla del código ha sido una batalla contra lo inefable. Si hay regla hay institución y hay sociedad, y por tanto hay un mecanismo de alguna manera construible y deconstruible. Hablar de código ha supuesto tomar la cultura como interacción sujeta a reglas, enfocar el arte, la lengua, los objetos manufacturados, la percepción misma como fenómenos de interacción colectiva regidos por leyes explicitables. La vida cultural ya no se ve como creación libre, producto y objeto de intuiciones místicas, ámbito de lo inefable, pura emanación de energía creadora, teatro de una representación dionisiaca gobernada por fuerzas preexistentes e imposibles de analizar. La vida de la cultura es la vida de unos textos regidos por leyes intertextuales donde todo «ya dicho» actúa como regla posible. Lo *ya dicho* constituye el tesoro de la enciclopedia.

La noción de código ha permitido afirmar que, aun cuando existen fenómenos en gran parte desconocidos, por el momento lo incognoscible en principio no existe, porque siempre hay algo que puede estudiarse: el sistema de las reglas, por profundas, por entrelazadas conforme al modelo de la red o del laberinto, o por lábiles, transitorias, superficiales, y dependientes del contexto y de las circunstancias que sean.

Desde este punto de vista, el énfasis y la euforia (incluso la prisa) con que el postestructuralismo ha tratado de liquidar a los códigos y a sus sistemas —reemplazando la regla por el torbellino, la *béance*, la diferencia pura, la deriva, la posibilidad de una deconstrucción imposible de controlar— no deben acogerse con excesivo entusiasmo. No representa un paso hacia adelante, sino un retorno a la orgía de lo inefable.

Hay que criticar y castigar (críticamente) las simplificaciones ‘fáciles’ de toda noción de regla social (y por tanto semiótica), y en este libro hemos tratado de hacerlo; pero no hay que frenar la energía y el entusiasmo con que, a partir de mediados de este siglo, hemos ido avanzando hacia la *explicación* de las leyes de la semiosis, y por tanto del comportamiento humano.

El código no puede ser sólo una cifra: tendrá que ser una matriz capaz de infinitas manifestaciones, la fuente de un juego. Pero ningún juego, ni siquiera el más libre y creativo, procede al azar. Excluir el azar no significa imponer a toda costa el modelo (empobrecido, formalizado y falaz) de la necesidad. Queda un estadio intermedio: la conjetura, siempre expuesta —como bien sabía Peirce— al principio de falibilidad, regida por la confianza en que las leyes que ideamos para explicar lo informe, *de alguna manera*, aunque nunca de modo definitivo, consiguen explicarlo.

La idea de código, tomada en la forma ‘rica’ propuesta en estas páginas, no garantiza la seguridad, el armisticio, la paz: puede que incluso sea la promesa de nuevas conmociones.

Hablar de códigos significa admitir que no somos dioses, que estamos sujetos a reglas. Habría que averiguar (y en esto las opiniones están divididas) si no somos dioses porque estamos determinados por unas reglas que nosotros mismos nos imponemos, o no somos dioses porque la variedad de las reglas está determinada y permitida por una regla que no nos pertenece. El código puede ser *nomos* o *physis*, la Ley de la Ciudad o el *clinamen*. Pero también cabe pensar en la matriz abierta de un juego y en la tendencia a un *clinamen* que no esté necesariamente dada, sino que de

alguna manera vaya siendo introducida en forma continua por la actividad humana de la semiosis. Cabe pensar en la enciclopedia como laberinto que, aun cuando no admite una descripción global, tampoco excluye las descripciones locales, ya que su carácter de laberinto no tiene por qué impedir que lo estudiemos y que *construyamos* sus distintos itinerarios.

La metáfora del código, incluso cuando ha sido mera metáfora, al menos ha respondido siempre a una obsesión unificadora: la dialéctica entre ley y creatividad o, según las palabras de Apollinaire, la lucha constante entre el Orden y la Aventura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alembert, J.-B., Le Rond d'

- 1751 *Discours préliminaire*, en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert..., Briasson, David, Le Breton, Durand, París (1751-65), vol. I

Balme, D. M.

- 1975 *Aristotle's Use of Differentiae in Zoology*, en J. Barnes (ed.), *Articles on Aristotle, I, Science*, Duckworth, Londres, págs. 183-93.

Barbieri, D.

- 1982 *Etapas de topicalisation et effet de brouillard*, en «VS», n.º 31-32, enero-agosto, págs. 97-116.

Bar-Hillel, Y.

- 1968 *Communication and Argumentation in Pragmatic Languages*, en *Linguaggi nella società e nella tecnica. Convegno promosso per il centenario della nascita di Camillo Olivetti, Milano, 14-17 Ottobre 1968*, Comunità, Milán (1970), págs. 269-84.

Barthes, R.

- 1964 *Eléments de sémiologie*, en «Communication», n.º 4 (trad. esp. *Elementos de semiología*, A. Corazón, Madrid 1968).
- 1967 *Système de la Mode*, Seuil, París (trad. esp. *Sistema de la Moda*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978).
- 1970 *S/Z*, Seuil, París (trad. esp. *S/Z*, Siglo XXI España, 1980).

Bateson, G.

- 1972 *Form, Substance and Difference*, en *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, Nueva York.

Bergmann, M.

- 1979 *Metaphor and Formal Semantic Theory*, en «Poetics», VIII, 1-2, págs. 213-30.

Bernstein, B.

1971 *Class, Code and Control*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

Bertinetto, P. M.

1977 *On the inadequateness of a purely linguistic approach to the Study of Metaphor*, en «Italian Linguistics», 4, págs. 7-85.

Bierwisch, M.

1970 *Semantics*, en J. Lyons (ed.), *New Horizons in Linguistics*, Penguin Books, Harmondsworth, págs. 166-84 (trad. esp. *Nuevos Horizontes de la Lingüística*, Alianza, Madrid 1975).

1971 *On Classifying Semantic Features*, en D. D. Steinberg y L. A. Jakobovits (eds.), *Semantics, an Interdisciplinary Reader in Linguistics and Psychology*, Cambridge University Press, Londres (trad. esp. en C. I. Fillmore et al., *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria/2*, Alianza, Madrid 1976, págs. 105-140).

Bierwisch, M. y Kiefer, F.

1970 *Remarks on Definitions in Natural Languages*, en F. Kiefer (ed.), *Studies in Syntax and Semantics*, Reidel, Dordrecht.

Black, M.

1955 *Metaphor*, en «Proceedings of the Aristotelian Society», nueva serie, n.º 55, págs. 273-94.

Bonfantini, M.

1981 *Le tre tendenze semiotiche del novecento*, en «VS», n.º 30, septiembre-diciembre, págs. 21-37.

Bonsiepe, G.

1965 *Visuell/verbale Rhethorik*, en «Ulm», n.º 14-16.

Borges, J. L.

1953 *Historia de la Eternidad*, Emecé, Buenos Aires.

Bréhier, E.

1928 *La théorie des incorporés dans rancien stoïcisme*, Vrin, París.

Brooke-Rose, Ch.

1958 *A Grammar of Metaphor*, Secker and Warburg, Londres.

Buysens, E.

1943 *Le langage et le discours; essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie*, Office de publicité, Bruselas.

Carnap, R.

- 1947 *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1955 *Meaning and Synonymy in Natural Languages*, en «Philosophical Studies», VII, págs. 33-47 (trad. esp. en E. Coumet et alt. *Lógica y Lingüística*, Nueva Visión, Buenos Aires 1973, págs. 111-25).
- 1966 *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, Basic Books, Nueva York.

Cassirer, E.

- 1923 *Philosophie der symbolischen Formen, I. Die Sprache*, Bruno Cassirer, Berlín (trad. esp. *Filosofía de las Formas Simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1967).

Cohén, L. J.

- 1962 *The Diversity of Meaning*, Herder and Herder, Nueva York; Methuen, Londres 1966/2.

Compagnon, A.

- 1979 *La seconde main, ou le travail de la citation*, Seuil, París.

Cottafavi, B.

- 1982 *Micro-procés temporels dans le premier chapitre de «Sylvie»*, en «VS», n.º 31-32, enero-agosto, págs. 63-96.

Creuzer, G. F.

- 1810-12 *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leske, Leipzig; ed. Heyer und Leske, Leipzig-Darmstadt 1819-23/2, 4 Vols.

Cherry, E. C.

- 1961 *On Human Communication*, Wiley, Nueva York.

Chisholm, R. M.

- 1961 *Identity through Possible Words: some Questions*, en «Nous», I, págs. 1-8.

Dauer, F. W.

- 1980 *Hume's Skeptical Solution and the Casual Theory of Knowledge*, en «Philosophical Review», LXXXIX, págs. 357-78.

Deleuze, G.

- 1967 *Différence et répétition*, P.U.F., París.
- 1968 *Logique du sens*, Minuit, París.

Deleuze, G. y Guattari, F.

- 1976 *Rhizome*, Minuit, París (trad. esp. *Rizoma*, Pre-textos, Madrid 1980).

De Mauro, T.

1971 *Senso e significato*, Adriatica, Bari.

Derrida, J.

1972 *Signature evenement contexte*, en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, págs. 365-93 (trad. esp. *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid 1989).

1977 *Limited Inc. Supplement to Glyph Two*, Johns Hopkins Press, Baltimore.

Di Cesare, D.

1981 *Il problema logico funzionale del linguaggio in Aristotele*, en J. Trabant (ed.), *Logos Semantikos I*, De Gruyter, Berlín; Gredos, Madrid, págs. 21-30.

Diels, H. y Kranz, W. Eds.

1951 *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlín (1951/6).

Dijk, T. A. van

1975 *Formal Semantics of Metaphorical Discourse*, en «Poetics», IV, 2-3, págs. 173-98.

Douglas, M.

1973 *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth (1973/2) (trad. esp. *Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología*, Alianza, Madrid 1978).

Ducrot, O.

1972 *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Hermann, París (trad. esp. *Decir y no Decir*; Anagrama, Barcelona 1982).

Dummett, M.

1973 *Frege-Philosophy of Language*, Duckworth, Londres (1981/2).

Dupré, J.

1981 *Natural Kinds and Biological Taxa*, en «The Philosophical Review», n.º 90, págs. 66-90.

Eco, U.

1962 *Dalla «Summa» al «Finnegans Wake»*, en *Opera aperta*, Bompiani, Milán (trad. esp. *Obra Abierta*, Seix Barral, Barcelona 1963). También en *Le poetiche di Joyce. Dalla «Summa» al «Finnegans Wake»*, Bompiani, Milán 1966.

1968 *La struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologica*, Bompiani, Milán (trad. esp. *La Estructura Ausente. Introducción a la Semiótica*, Lumen, Barcelona 1978).

1971 *Semantica della metafora*, en *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milán.

1975 *Trattato di semiótica generale*, Bompiani, Milán (trad. esp. *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona 1977).

- 1979 *Lector in fabula*, Bompiani, Milán (trad. esp. *Lector in fabula*, Lumen, Barcelona 1981).
- 1981 *Guessing: from Aristotle to Sherlock Holmes*, en «VS», n.º 30, *septiembre-diciembre*, págs. 4-19.
- 1984 *Semiotics and the Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington. (trad. esp. *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990).

Eco, U. y Sebeok; Th. A. Eds.

- 1983 *Il segno dei tre. Peirce, Holmes, Dupin*, Bompiani, Milán (trad. esp. *El signo de los tres. Peirce, Holmes, Dupin*, Lumen, Barcelona 1988).

Fillmore, Ch.

- 1968 *The Case for Case*, en E. Bach y R. T. Harms (eds.), *Universals in Linguistic Theory*, Holt, Rinehart and Wilson, Nueva York, págs. 1-88.

Firth, R.

- 1973 *Symbols Public and Private*, Alien and Unwin, Londres.

Fodor, D. J.

- 1977 *Semantics: Theories of Meaning in Generative Grammar*; Crowell, Nueva York (trad. esp. *Teoría del significado en semántica generativa*, Cátedra, Madrid 1985).

Fornari, F.

- 1976 *Símbolo e codice*, Feltrinelli, Milán.

Frede M.

- 1978 *Principles of Stoic Grammar*; en J. M. Rist (ed.), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley (Cal.).

Frege, G.

- 1892a *Über Begriff and Gegenstand*, en «Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie», XVI, págs. 192-205 (trad. esp. en *Estudios sobre Semántica*, Ariel, Barcelona 1971, págs. 99-119).
- 1892b *Über Sinn und Bedeutung*, en «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», C, págs. 25-50 (trad. esp. en *Estudios sobre Semántica*, Ariel, Barcelona 1971, págs. 49-84).

French, P. A. Et Alt.

- 1979 *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Freud, S.

- 1899 *Die Traumdeutung*, Deuticke, Leipzig-Wien (1900) (trad. esp. *La interpretación de*

los sueños, en *Obras Completas*, vol. I, Aguilar, Madrid 1948).

1905 *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Deuticke, Leipzig-Wien (trad. esp. *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Alianza, Madrid 1969).

Frye, N.

1957 *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, Princeton (N. J.) (trad. esp. *Anatomía de la crítica*, Monte Avila, Caracas 1977).

Gadamer, H. G.

1958 *Symbol und Allegorie*, en E. Castelli (ed.), *Umanesimo e simbolismo. Atti del IV convegno internazionale di studi umanistici, Venezia, 19-21 settembre 1958*, Cedam, Padua.

Garroni, E.

1977 *Ricognizione della semiotica*, Officina, Roma.

Gear, M. C. y Liendo, E. C.

1975 *Sémiologie psychanalytique*, Minuit, París.

Gil, F.

1981 *Sistemática e classificazione*, en *Enciclopedia Einaudi, XII*, Einaudi, Turín, págs. 1024-44.

Gilson, E.

1947 *Le thomisme*, Vrin, París.

Ginzburg, C.

1979 *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, en A. Gargani (ed.) *Crisi della ragione*, Einaudi, Turín, págs. 56-106. Ahora también en U. Eco y Th. Sebeok (1983).

Goethe, J. W. von

1797 *Über die Gegenstände der bildenden Kunst*, en *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Cotta, Stuttgart-Berlín (1902-12), vol. XXXIII, tomo I, págs. 91-95.

1809-32 *Maximen und Reflexionen*, en *Werke*, Festausgabe, vol. XIV, Bibliographisches Institut, Leipzig (1926).

Goldschmidt, V.

1953 *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Vrin, París.

Goodman, N.

1968 *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Bobbs-Merrill, Indianápolis-Nueva York (trad. esp. *Los lenguajes del arte*, Seix Barral, Barcelona 1974).

- Goux, J.**
1973 *Freud, Marx. Economie et symbolique*, Seuil, París.
- Graeser, A.**
1978 *The Stoic Theory of Meaning*, en J. M. Rist (ed.), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley (Cal.).
- Greimas, A.-J.**
1966 *Sémantique structurale*, Larousse, París (trad. esp. *La semántica estructural* Gredos, Madrid 1970).
1973 *Les actants, les acteurs et les figures*, en C. Chabrol (ed.) *Sémiotique narrative et textuelle*, Larousse, París, págs. 161-76.
- Grice, H. P.**
1957 *Meaning*, en «Philosophical Review», LXVII, págs. 377-88.
1967 *Logic and Conversation*, en P. Cole y J. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics. Speech Acts*, Academic Press, Nueva York-Londres (1975), págs. 41-58.
1968 *Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning*, en «Foundations of Language», IV, págs. 1-18.
- Groupe μ**
1970 *Rhétorique générale*, Larousse, París.
- Guenther, F.**
1975 *On the Semantics of Metaphor*, en «Poetics», IV, 2-3, págs. 199-220.
- Haiman, G.**
1980 *Dictionary vs Encyclopedia*, en «Lingua», 50, págs. 329-57.
- Harman, G.**
1977 *Semiotics and the Cinema*, en «Quarterly Review of Film Studies», II, n.º 1.
- Hegel, G. W. F.**
1817-29 *Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Berlín (1955) (trad. esp. *Lecciones sobre la Estética*, Akal, Madrid 1989).
- Henry, A.**
1971 *Métonymie et métaphore*, Klincksieck, París.
- Hintikka, J.**
1969a *Of the Logic of Perception*, en N. Care y R. Grimm (eds.) *Perception and Personal Identity*, Case Western Reserve University Press, Cleveland (Ohio), págs. 140-73.
1969b *Semantics for Propositional Attitudes*, en J. W. Davies, D. J. Hockney y W. K.

Wilson, *Philosophical Logic*, Reidel, Dordrecht, págs. 21-45; ahora en L. Linski (ed.), *Reference and Modality*, Oxford University Press, Londres 1971.

Hjelmslev, L.

- 1943 *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, Munksgaard, Copenhagen; nueva edición *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin Press, Madison (Wis.) (1961) (trad. esp. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid 1971).

Husserl, E.

- 1900-901 *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle (1922/3) (trad. esp. *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid 1976/3).

Jakobson, R.

- 1954 *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, en R. Jakobson y M. Halle (1956).
- 1961 *Linguistics and Communication Theory*, en R. Jakobson (ed.), *Structure of Language and its Mathematical Aspects (Proceedings of Symposia in Applied Mathematics)*, American Mathematical Society, Providence R. I., págs. 245-62.
- 1974 *Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique*, Research Center for Language and Semiotic Studies, Bloomington Ind.

Jakobson, R. y Halle, M.

- 1956 *Fundamentals of Language*, Mouton, La Haya (trad. esp. *Fundamentos del lenguaje*, Ciencia Nueva, Madrid 1967).

Jung, C. G.

- 1934 *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, en *Von den Wurzeln des Bewusstseins; Studien über den Archetypus*, Rascher-Verlag, Zurich (1954/2), págs. 3-56 (trad. esp. en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona 1981).

Kahn, D.

- 1967 *The Codebreakers*, Macmillan, Nueva York.

Karttunen, L.

- 1969 *Implicative Verbs*, en «Language», XLVII, 2, págs. 340-78.

Katz, J. J.

- 1970 *Semantic Theory*, Harper and Row, Nueva York (trad. esp. *Teoría semántica*, Aguilar, Madrid 1979).
- 1977 *Propositional Structure and Illocutionary Force*, Crowell, Nueva York.
- 1979 *The Neoclassical Theory of Meaning*, en P. A. French et al. (1979).

Katz, J. J. y Fodor, J.

- 1963 *The Structure of a Semantic Theory*, en «Language», XXXIX, abril-junio, págs. 170-210 (trad. esp. en *La Estructura de una teoría semántica*, Siglo XXI, México 1976).

Katz, J. J. y Postal, P. M.

- 1964 *An Integrated Theory of Linguistic Descriptions*, M. I. T. Press, Cambridge (Mass.) (trad. esp. *Teoría integrada de las descripciones lingüísticas*, Aguilar, Madrid 1981).

Kripke, S. A.

- 1972 *Naming and Necessity*; en D. Davidson y G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht, págs. 253-355.

Kristeva, J.

- 1969 *Semeiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, París (trad. esp. *Semiótica*, Espiral, Madrid 1978).
- 1974 *La révolution du langage poétique*, Seuil, París.

Lacan, J.

- 1957 *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, en Société française de psychanalyse (ed.), *La Psychanalyse, III. Psychanalyse et sciences de l'homme*, Presses Universitaires de France, París, págs. 47-81. Ahora en *Écrits*, vol. I, Seuil, París (1966), págs. 249-89 (trad. esp. *Escritos*, Siglo XXI, México 1972).
- 1975 *Le séminaire de Jacques Lacan, I. Les écrits techniques de Freud (1953-54)*, Seuil, París (trad. esp. *El Seminario, I*, Paidós, Barcelona 1981).

Lalande, A. Ed.

- 1926 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, París.

Langer, S. K.

- 1953 *Feeling and Form. A Theory of Art*, Scribner, Nueva York.

Lausberg, H.

- 1960 *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Hüber, Munich (trad. esp. *Manual de retórica literaria*, Gredos, Madrid 1966-1968).

Leech, G.

- 1974 *Semantics*, Penguin Books, Harmondsworth (trad. esp. *Semántica*, Alianza, Madrid 1977).

Levin, S.

- 1977 *The Semantics of Metaphor*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.

Lévi-Strauss, C.

- 1945 *L'analyse structurale en linguistique et anthropologie*, en «Word», I, n.º 2; ahora en C. Lévi-Strauss (1958).
- 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, París (trad. esp. *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona 1981).
- 1950 *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París (trad. esp. *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid 1971).
- 1951 *Language and the Analysis of Social Laws*, en «American Anthropologist», LUI, 2; ahora en C. Lévi-Strauss (1958).
- 1958 *Anthropologie structurale*, Plon, París (1958) (trad. esp. *Antropología estructural* Eudeba, Buenos Aires 1968).
- 1958-59 *La Geste d'Asdival*, en «Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes», sección V.
- 1960 *Discours au Collège de France*, en «Annuaire du Collège de France», LX (trad. esp. en C. Lévi-Strauss, 1958).
- 1964 *Le cru et le cuit*, Plon, París (trad. esp. *Lo crudo y lo cocido*, Siglo XXI, México, 1976).
- 1968 *L'origine des manières de table*, Plon, París (trad. esp. *El origen de las maneras de la mesa*, Siglo XXI, México, 1976).
- 1971 *L'homme nu*, Plon, París (trad. esp. *El Hombre desnudo*, Siglo XXI, México, 1976).

Lieb, H.

- 1981 *Das «semiotische Dreieck» bei Ogden und Richards: eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles*, en J. Trabant (ed.), *Logos Semantikos I*, De Gruyter, Berlín; Gredos, Madrid, págs. 21-30.

London, K.

- 1968 *Introduction to Computers*, Petrocelli Books, Nueva York.

Lotman, Ju. M.

- 1969 *Il problema di una tipologia della cultura*, en R. Faccani y U. Eco (eds.), *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, Bompiani, Milán (trad. esp. en V. Ivanov et al., *Los sistemas de los signos. Teoría y práctica del estructuralismo soviético*, A. Corazón, Madrid 1972).
- 1970 *Struktura chudozestvennogo teksta*, Iskusstvo, Moscú (trad. esp. *Estructura del texto artístico*, Istmo, Madrid 1978).
- 1973 *Il problema del segno e del sistema segnico nella tipologia della cultura russa prima del XX secolo*, en Lotman y Uspenskij, págs. 40-63.

Lotman, Ju. M. y Uspenskij, B. A.

- 1973 (eds.) *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*,

Einaudi, Turín.

1975 *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milán.

Lyons, J.

1977 *Semantics*, Cambridge University Press, Londres (trad. esp. *Semántica*, Teide, Barcelona 1980).

Mackay, D. M.

1969 *Information, Mechanism and Meaning*, M. I. T. Press, Cambridge (Mass.).

Malmberg, B.

1977 *Signes et symboles; les bases du langage humain*, Picard, París.

Manetti G. y Violi, P.

1977 *Grammatica dell'arguzia*, en «VS», n.º 18, septiembre-diciembre (número especial).

McInerny, R.

1961 *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, Nijhoff, La Haya.

Miceli, S.

1982 *In nome del segno*, Sellerio, Palermo.

Morris, Ch. W.

1938 *Foundations of a Theory of Signs*, en *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, tomo II, University of Chicago Press, Chicago (trad. esp. en Y. Bar-Hillel et al., *Presentación del lenguaje*, Taurus, Madrid 1972).

Napoli, E.

1980 *Codice e lingua: alcune considerazioni occasionali*, en «Studi di grammatica italiana», IX, págs. 371-83.

Nauta, D.

1972 *The Meaning of Information*, Mouton, La Haya.

Neubauer, F. y Petöfi, J. S.

1981 *Word Semantics, Lexicon Systems, and Text Interpretation*, en H. J. Eikmeyer y H. Rieser (eds.) *Words, Worlds, and Contexts*, De Gruyter, Berlín, págs. 344-77.

Orlando, F.

1968 *Le due facce dei simboli in un poema in prosa di Mallarmé*, en «Strumenti critici», n.º 7, págs. 378-412.

Pasquinelli, A. Ed.

1958 *I presocratici. Frammenti e testimonianze, I. La filosofia Ionica. Pitagora e l'antico pitagorismo. Senofane. Eraclito. La filosofia eleatica*, Einaudi, Turín.

Peirce, Ch. S.

- 1868 *Some Consequences of Four Incapacities*, en «Journal of Speculative Philosophy», II, págs. 140-47; ahora en *C.P.* 5.264-317.
- 1870 *Description of a Notation of Logic Relatives, Resulting from an Amplification of Boole's Calculus of Logic*, en «Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences», IX, págs. 317-78; ahora en *C.P.* 3.62-58.
- 1878 *Deduction, Induction and Hypothesis*, en «Popular Science Monthly», XIII, págs. 470-82; ahora en *C.P.* 2.619-44.
- 1893 *Logic of quantity*, en *C.P.* 4.85-152 (trad. esp. en *La Ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires 1974).
- 1897 *Ground, Object and Interpretant*, en *C.P.* 2.227-29 (trad. esp. *ibíd.*).
- 1902a *Negation*, en *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, Macmillan, Nueva York, págs. 146-47; ahora en *C.P.* 2.378-81 (trad. esp. *ibíd.*).
- 1902b *Terms. Propositions and Arguments*, en *C.P.* 2.95-97 (trad. esp. *ibíd.*).
- 1902c *Propositions*, en *C.P.* 2.309-56 (trad. esp. *ibíd.*).
- 1902d *The Icon, Index and Symbol*, en *C.P.* 2.274-308 (trad. esp. *ibíd.*).
- 1903a *On Three Types of Reasoning*, en *C.P.* 5.151-79 (trad. esp. *ibíd.*).
- 1903b *División of Triadic Relations*, en *C.P.* 2.233-72 (trad. esp. *ibíd.*).
- 1904 *On Signs and the Categories*, en *Charles S. Peirce's Letters to Lady Welby, Whitlock's*, New Haven (Conn.) (1953); ahora en *C.P.* 8.327-41.
- 1906 *Prolegomena to an apology for Pragmatism*, en «The Monist», XVI, págs. 429-546; ahora en *C.P.* 4.530-72.
- 1931-58 *Collected Papers (C.P.)*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Pele, J.

- 1981 *Theoretical Foundations of Semiotics*, en «American Journal of Semiotics», I. N. 1-2, págs. 15-46.

Petitot, J.

- 1979 *Locale/globale*, en *Enciclopedia Einaudi*, VIII, Turín, págs. 429-490.

Petöfi, J. S.

- 1969 *On the Problem of Co-textual Analysis of Texts*, en *International Conference on Computational Linguistics*, Sänga-Säby, septiembre 1969, preprint.

Petöfi, J. S. y Franck, D. Eds.

- 1973 *Präsuppositionen in Philosophie und Linguistik*, Athenäum, Frankfurt am Main.

Pezzini, I.

- 1982 *Paradoxes du désir, Logique du récit*, en «VS», n.º 31-32, enero-agosto, págs. 35-62.

Pohlenz, M.

1948 *Die Stoa*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

Pottier, B.

1965 *La définition sémantique dans les dictionnaires*, en «Travaux de linguistique et de littérature», III, n.º 3, págs. 33-40.

Pozzato, M. P.

1981 *Le brouillard et le reste*, en «VS», n.º 31-32, enero-agosto, págs. 117-40.

Prieto, L.

1966 *Messages et signaux*, Presses Universitaires de France, París (trad. esp. *Mensajes y señales*, Seix Barral, Barcelona 1967).

1975 *Pertinence et pratique. Essai de sémiologie*, Minuit, París (trad. esp. *Pertinencia y práctica. Ensayo de semiología*, Gustavo Gili, Barcelona 1977).

Prodi, G.

1977 *Le basi materiali della significazione*, Bompiani, Milán.

Putnam, H.

1970 *Is Semantics Possible?*, en H. E. Kiefer y M. K. Munitz (eds.), *Language, Belief and Methaphysics*, State University of New York Press, Albany; ahora en Putnam 1975. (Trad. esp. en «Teorema», 15, 1-2, 1985, págs. 131-46).

1975 *Mind, Language and Reality*, 2, Cambridge University Press, Londres-Cambridge.

Quine, W. van Orman

1951 *Two Dogmas of Empiricism*, en «Philosophical Review», LX., págs. 20-43; ahora en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (1961) (trad. esp. *Desde un punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona 1963).

1969 *Natural Kinds*, en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York (trad. esp. *La Relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1974).

Rey, A.

1973 *Theories du signe et du sens*, Klincksieck, París.

Rey-Debove, J.

1971 *Etude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains*, Klincksieck, París.

Ricoeur, P.

1962 *Hermenéutique et réflexion*, en E. Castelli (ed.), *Demitizzazione e immagine. Atti del VII convegno internazionale di studi umanistici*, Roma 1962. Cedam, Padua, págs. 19-42.

1975 *La métaphore vive*, Seuil, París (trad. esp. *La metáfora viva*, Europa, Madrid 1980).

Romeo, L.

1976 *Heraclitus and the Foundations of Semiotics*, en «VS», n.º 15, págs. 73-90.

Rosenstiehl, P.

1979 *Labirinto*, en *Enciclopedia Einaudi*, VIII, Turín, págs. 3-30.

1980 *Rete*, *ibíd.*, IX, págs. 1027-46.

Rossi-Landi, E

1968 *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milán (trad. esp. *El Lenguaje como trabajo y mercado*, Monte Avila, Caracas 1970).

Russell, B.

1940 *The Object-Language*, en *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen and Unwin, Londres (trad. esp. *Significado y verdad*, Ariel, Barcelona 1983).

Saffin, J.

1964 *Codex and Ciphers*, Abelard-Schumann, Nueva York.

Saussure, F. de

1906-11 *Cours de linguistique générale*, Payot, Lausana-París (trad. esp. *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires 1945).

Schank, R.

1975 *Conceptual Information Processing*, North-Holland, Amsterdam-American Elsevier, Nueva York.

1979 *Interestingness: Controlling Inferences*, en «Artificial Intelligence», XII, págs. 273-97.

Schank, R. y Abelson, R. P.

1977 *Scripts, Plans, Goals and Understanding: an Inquiry into Human Knowledge structures*, Erlbaum, Hillsdale (N. J.).

Schmidt, S.

1971 *Texttheorie*, Fink, Munich (trad. esp. *Teoría del texto*, Cátedra, Madrid 1977).

Scholem, G.

1960 *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zurich (trad. esp. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI España, 1978).

Schwartz, S. P. Ed.

1977 *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.).

Scruton, R.

1980 *Possible words and Premature Sciences*, en «The London Review of Books», 7 de febrero.

Searle, J. R.

1958 *Proper Names*, en «Mind», LXVII, págs. 166-73.

1977 *Reiterating the Differences: a Reply to Derrida*, en S. Weber y H. Sussman (eds.), *Glyph: Textual Studies*, Johns Hopkins Press, Baltimore, págs. 198-208.

1978 *Literal Meaning*, en «Erkenntnis», XII, n.º 1, págs. 207-24; ahora en *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Londres, 1979.

Sebeok, Th. A.

1976 *Contributions to the Doctrine of Signs*, Indiana University Press, Bloomington.

Segre, C.

1969 *I segni e la critica*, Einaudi, Turín.

Shannon, C. E.

1948 *A Mathematical Theory of Communication*, en «Bell System Technical Journal», XXVII, n.os 3, págs. 379-423 y 4, págs. 623-56.

Shannon, C. E. y Weaver, W.

1948 *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, Urbana (111.) (trad. esp. Teoría matemática de la comunicación, Forja, Madrid 1981).

Shibles, W. A.

1971 *Metaphor; an annotated Bibliography and History*; Language Press, Whitewater (Wis.).

Speciale, E.

1978 *La teoria della metafora in Emanuele Tesauro* (tesis doctoral), Università degli Studi, Bolonia.

Strawson, P. F.

1950 *On Referring*, en «Mind», LIX, págs. 320-44 (trad. esp. en T. H. Simpson, *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Siglo XXI Argentina, 1973).

Stump, E.

1978 *Differentia and the Porphyrian Tree*, introducción a Boecio, *De topicis Differentiis*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.).

Tesauro, E.

1655 *Il Cannocchiale aristotelico*, Baglioni, Venecia.

Todorov, T.

1977 *Théories du symbole*, Seuil, París.

1978 *Symbolisme et interprétation*, Seuil, París.

Yattimo, G.

1963 *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di «Filosofía», Turín.

Vegetti, M.

1965 *Introducción y notas a la traducción italiana de Hipócrates*, Opere, Utet, Turín.

Vico, G.

1744 *La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, Laterza, Bari 1967.

Violi, P.

1982a *Du côté du lecteur*, en «VS», n.º 31-32, enero-agosto, págs. 3-34.

1982b *Nuove tendenze della linguistica americana*, en «VS», n.º 33, septiembre-diciembre.

VV. AA.

1976 *Intorno al codice*, La Nuova Italia, Florencia.

Weinreich, U.

1972 *Explorations in Semantic Theory*, Mouton, La Haya.

Weinrich, H.

1976 *Streit und Metaphoren*, en *Sprache in Texten*, Kleit, Stuttgart (trad. esp. *Lenguaje en textos*, Gredos, Madrid 1980).

Weston, J. L.

1920 *From Ritual to Romance*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wierzbicka, A.

1972 *Semantic Primitives*, Athenäum, Frankfurt am Main.

Wittgenstein, L.

1932 *Philosophische Grammatik*, Blackwell, Oxford (1969).

1941-49 *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford (1953) (trad. esp. *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988).

Wright, G. H. von

1951 *Deontic Logic*, en «Mind», LX, págs. 1-15.