
Hacia una teoría de la relatividad semiótica: Peirce

Herón Pérez Martínez
El Colegio de Michoacán

Preludio

La historia de la cultura humana muestra cómo el ser humano siempre se ha interesado en el signo. Lo demuestran no sólo historias particulares como la de la escritura sino, bajo una muy extensa gama de apariencias, la historia misma de la reflexión en torno al signo que ha supuesto creaciones culturales, como el concepto, con que se alimentaron las viejas artes: ya sea la lógica, la gramática, la retórica, la poética o la hermenéutica.¹ Sin embargo, la manera como los antiguos se figuraban la significación dependía de su modo de entender el concepto, ese gran invento que permitió al ser humano manejar en sus relaciones sociales signos de las cosas en vez de hacerlo con las cosas mismas. La antigüedad, en efecto, entendió a este genial intérprete como si fuera algo estático, fijo, idéntico para todos los seres humanos de todas las épocas.

Podemos citar, como paradigma de ello, una de las primeras formulaciones que de la teoría del signo se hicieron: la de los estoicos. Como se sabe, los estoicos, según la célebre noticia que de ellos nos dejó Sexto Empírico en su libro *Adversus mathematicos* escrito hacia 180-200, distinguían tres elementos en la significación; a saber: el significante (*tò semainon*), el significado (*tò semainomenon*) y el objeto (*tò tynjánon*). El contexto en el que se conserva la teoría del signo de los estoicos es el de la discusión sobre si lo verdadero y lo falso radica en lo significado o en el proceso cognoscitivo. La discusión, de hecho, equivale a si la verdad está en el hablar o en el conocer. La respuesta de los estoicos es, obviamente, que lo verdadero o lo falso está en el ha-

blar, no en el conocer; y es en ese contexto en el que proponen su teoría del signo. He aquí el pasaje de Sexto Empírico referido a los estoicos:

Hubo entre ellos diversidad de opiniones, defendiendo unos el punto de vista de que lo verdadero y lo falso residen en lo significado, otros en la palabra, otros en el proceso cognoscitivo. Los estoicos defendieron la primera interpretación diciendo que el significado (*tó semainómenon*), el significante (*tó semainon*) y el objeto (*tó tynjánon*) se unen entre sí de tres maneras. En efecto, el significante es la imagen fónica (*`e phoné*), como por ejemplo, Dión; el significado es la cosa misma expresada por la imagen fónica (*deloúmenon*), cosa que nosotros aprehendemos pensando simultáneamente en lo que se representa y en la imagen fónica, pero los extranjeros no la aprehenden aunque oigan el sonido; finalmente, el objeto es lo que existe fuera de nosotros, como, por ejemplo, Dión en persona. De estos tres conceptos, dos son materiales (*sómata*), o sea la imagen fónica y el objeto, y el tercero inmaterial, es decir, la cosa designada y enunciada (*lékton*) que puede ser verdadera o falsa.²

Este pasaje presenta una serie de elementos que retomará, muchos siglos más tarde, la reflexión saussureana sobre el signo. Entre esos elementos, cabe destacar el hecho de que, en la concepción estoica, entre la relación que vincula al significante con el objeto funciona una entidad, el significado, en la que radica propiamente la capacidad de significar. Esta entidad es de índole mental, en primera instancia, y convencional, en segunda. Del significado, en concreto, se dice explícitamente que es de índole inmaterial, por una parte, y que viene siendo una versión mental de la cosa designada en la enunciación, por otra. Pero este fabuloso intermediario, esta imagen mental o signo interno, no parece depender de otra cosa sino del objeto al que se refiere: no parece afectarla ni la individualidad del hablante, ni ninguna de sus múltiples circunstancias cambiantes. Pese a todo, la teoría del signo propuesta por los estoicos ha superado con creces la prueba de los años puesto que no se distingue en mucho de las teorías del signo lingüístico que funcionan en la actualidad. Esta reflexión que nació entre los griegos pasó, en efecto, a las generaciones posteriores a través de varios semiotistas insignes cuya sombra se extendió a lo largo de los siglos. Uno de ellos fue san Agustín quien en el capítulo I del libro II del *De doctrina chris-*

tiana transmite, amplificada, la vieja teoría del signo de que se había alimentado la cultura grecolatina:

Un signo es algo que, además de la impresión que hace a los sentidos, suscita en la mente alguna otra cosa. Por ejemplo, al encontrarnos ante una huella pensamos que ha pasado una fiera que la ha dejado; por el humo sabemos que debe haber fuego; con sólo oír la voz de un criado, nos damos cuenta de su estado de ánimo; por el clangor de la trompeta saben los soldados si deben avanzar, retroceder o hacer cualquier otra cosa que exija el combate.

El signo agustiniano es formulado casi en los mismos términos que en los estoicos. Establece, en resumidas cuentas, que de entre los objetos de la realidad extralingüística, sean de naturaleza física o cultural, hay una serie de ellos que tienen la capacidad de producir en la mente de los seres humanos, además de la natural percepción física que se realiza a través de los sentidos, “alguna otra cosa” que es de tal índole que nos permite identificar el objeto exterior que está detrás. Más claras o más confusas, a lo largo de la historia de la cultura occidental, por lo pronto,³ han desfilado varias definiciones como éstas que, sin embargo, poco han añadido, ya sobre la naturaleza del concepto, ya sobre los elementos que lo afectan.

Uno de los rasgos que han identificado la reflexión contemporánea sobre la cultura han sido, precisamente, el mostrar el carácter relativo de configuraciones como los conceptos: desde que Marx mostró cómo la ideología afecta la percepción, reflexiones tenidas en una gran variedad de otros dominios han mostrado que los conceptos no son entidades unívocas; sino que, al contrario, son productos muy sensibles a las condiciones externas y a los sistemas en que se originan y funcionan. Ello hace que, por una parte, se perciba con mucha más claridad la importancia de todo lo relacionado con el signo y, por otra, que se busquen teorías semióticas que tengan en cuenta lo cambiantes, afectables y relativos que son los sistemas de signos y, en general, el carácter relativo de la significación en sí misma. Una de las propuestas más brillantes a la par que poco exploradas es la que a principios del siglo hizo Charles Sanders Peirce quien no sólo logra una extensa clasificación de los signos que funcionan en la cultura occidental sino que, con su pro-

puesta de un sistema de interpretantes, puso además las bases para una teoría del signo que tenga en cuenta su relatividad. Esta intuición de Peirce se sumó, como decía, a otras concepciones relativistas de la significación que, como la teoría de la naturaleza ideológica de la cultura de Marx y la teoría de la relatividad de Albert Einstein, vinieron a crear el clima propicio que desencadenó, en otros territorios de la ciencia, una serie de propuestas relativistas. En este ensayo nos proponemos ocuparnos del asunto, a propósito de la concepción relativista de la significación propuesta por Peirce.

La significación funciona por paradigmas culturales

El crítico de la literatura Northrop Frye, en su libro *El gran código*,⁴ ha mostrado cómo cada época construye sus sistemas semióticos a partir de una serie de paradigmas culturales que, en la práctica, funcionan como paradigmas hermenéuticos muy parecidos a los que Thomas S. Kuhn, en su célebre libro *La estructura de las revoluciones científicas*, ha mostrado que funcionan en el campo de la epistemología. Frye pone allí de manifiesto no sólo el papel que la Biblia desempeña dentro del sistema hermenéutico vigente en la cultura occidental sino, en general, la naturaleza hermenéutica de la cultura, cuando dice:

El hombre existe, no directamente en la naturaleza, como los animales, sino en el contexto de un universo mitológico, un conjunto de tradiciones y creencias nacidas de sus vivencias [...] nuestra imaginación puede reconocer ciertos elementos de dicho universo cuando se presentan bajo la forma del arte o la literatura [...] La Biblia constituye claramente un elemento importante de nuestra tradición imaginativa, más allá de lo que aceptemos creer de ella.⁵

Mito, metáfora y tipología son categorías fundamentales para analizar hasta dónde lo religioso altera los procesos mentales ordinarios. Un ejemplo de cuán importantes son los referidos paradigmas culturales se puede encontrar en la traducción. En efecto, como lo hemos señalado, el concepto hace las veces, en las teorías tradicionales del signo, de aditamento hermenéutico o, si se quiere, de traductor. Como bien se

sabe, todo proceso de traducción consta de dos fases: semasiológica, la una, onomasiológica, la otra. En la primera, el traductor interpreta el sistema semiótico que es el texto de entrada; en la segunda, el traductor dice al lector, en el texto de llegada, a qué cosas de la realidad extralingüística se refiere el texto de entrada. En la primera fase el traductor hace las funciones de un lector, en la segunda, las de un hablante. *Mutatis mutandis*, funciones parecidas desempeña el concepto en las teorías tradicionales de la significación. Por eso es pertinente tomar el ejemplo del proceso de traducción para ilustrar el proceso de significación.

Tras reconocer la importancia que las traducciones han tenido para la cultura occidental, Frye las divide en dos grandes tipos: la traducción científica y la traducción poética. La primera no tiene mayor problema para el crítico ya que late en ella, dice, “un tercer idioma subyacente de contenido, que es internacional”.⁶ En cambio una traducción poética es siempre “algo de inferior calidad”⁷ en relación con el original. La Biblia está más cerca de lo poético que de lo científico. Ese es, precisamente, el problema: hay cosas en una lengua que no pueden traducirse adecuadamente pese a su importancia “para la creación de respuestas lingüísticas”.⁸ Estas asociaciones, pese a lo que la filología diga sobre ellas,

forman una textura que penetra en los procesos mentales de todos los hablantes nativos del idioma, sean o no escritores. Esta textura, que se extiende a una gran cantidad de frases idiomáticas que a menudo sólo pueden ser traducidas si se modifica por completo el original, contribuye a que la lengua sea uno de los fenómenos humanos más fragmentados.⁹

La teoría de la traducción de Frye, por lo demás interesante, sostiene que hay cosas intraducibles, como las asociaciones acústicas o como las arriba mencionadas, y cosas traducibles en un texto. Eso, de hecho, ya lo sabía la teoría occidental de la traducción.¹⁰ En cambio, es interesante la explicación que propone: para explicar la traductibilidad Frye recurre a la distinción entre *langue* y *langage*. La primera se refiere a las lenguas históricas: el español es una *langue* distinta del francés, por ejemplo, y del alemán. Además de la *langue*, dice Frye, existe “un *langage* que permite expresar cosas similares en los tres idiomas”. ¿Este lenguaje común se debe a las tradiciones o proviene de los universales

de la humanidad? No importa: lo importante es que se da; que si alguien quiere escribir una novela sigue una serie de moldes ya existentes; lo mismo pasa con los tipos textuales tradicionales como los refranes o cualesquiera otro: funcionan como tradiciones textuales. Hay, pues, una especie de lenguaje común por el que la humanidad expresa similarmente su experiencia de la realidad extralingüística: entre dos lenguas “a pesar de que las referencias lingüísticas y culturales son diferentes, todavía queda un sentido en común que, hasta cierto punto, puede ser traducido”¹¹ y es que “la expresión de la creatividad humana en todo el mundo posee cierto grado de inteligibilidad mutua y de poder de comunicación”.¹² Prácticamente, de la existencia del *langage*, “una fuerza lingüística muy positiva”,¹³ postulado por Frye, depende la tesis principal de su libro: Frye se pregunta por la existencia de “una historia del *langage*, una secuencia de modelos de estructuras más o menos traducibles, que pasen por alto la variedad de *langues* utilizadas, que los afecten y condicionen, pero que no los determinen por completo”.¹⁴ El *langage* postulado por Frye produce dos efectos contradictorios: por una parte, sincrónicamente garantiza una comunicación intercultural mínima; por otra, diacrónicamente sirve de condicionante de la significación. Una historia así pondría de manifiesto parte de los diferentes condicionantes de la inteligibilidad de los signos que han servido a las culturas para modelar sus interpretaciones de las cosas.

Frye comienza, pues, explorando este camino. Para hacerlo, parte de una división que Vico hace de los ciclos históricos. Un ciclo histórico para el filósofo italiano consta de tres eras que se suceden una a otra al estilo hegeliano: cada ciclo histórico comienza por una era mítica o de los dioses en la que domina “el uso poético de la lengua”: Frye llamará era jeroglífica a esta primera. Esta era es sucedida por una era heroica o aristocrática, llamada por Frye hierática, en la que prevalece un lenguaje alegórico. Finalmente tiene lugar una era del pueblo, llamada por Frye demótica, en la que prevalece un lenguaje descriptivo: tras ella comienza de nuevo el ciclo. Estas eras funcionan como estructurantes de sendos paradigmas culturales con su lógica y su lenguaje propios; y, por ende, como estructurantes de sendos sistemas hermenéuticos. En concreto, dadas las pretensiones de *El gran código*, a Frye le interesa explorar “el lugar que ocupa la *Biblia* en la historia de la lengua como *langage*”.¹⁵

En relación con la fase jeroglífica de la lengua, Frye señala que en la historia de la cultura hubo una época, la primera, en que se usaban “ciertas palabras como clases especiales de signos”.¹⁶ Homero, las culturas prebíblicas del Antiguo Próximo Oriente y la mayor parte del Antiguo Testamento pertenecen a esta fase. La palabra porta en sí toda la energía del hablante: se convierte en un objeto denso, pesado y, como todos los objetos, irreversible. El sujeto, el yo parlante, viene a ser lo mismo que el objeto: el sujeto hablante se vacía en su palabra, en lo hablado. Entre el sujeto y su palabra hay una relación vital real: el sujeto se vacía de tal manera en su palabra que, una vez pronunciada, no puede volverse atrás porque no puede hacer que la palabra-objeto que creó deje de existir. Las palabras, una vez dichas, tienen valor por sí mismas, por una parte, y ejecutan lo que significan, por otra; son típicas de ella las bendiciones, las maldiciones, los votos, los hechizos, los conjuros, etc.: toda la serie, en fin, de palabras eficaces son paradigmáticas de esta fase de la lengua. La densidad con que son asumidas las palabras como si fueran intercambiables con las cosas que designan, hace pensar en un esquema sígnico en que las palabras designan directamente a las cosas, como si se unieran a ellas directamente y no necesitaran la intermediación del concepto. En esta fase “se desarrolla cierta magia, en la cual los elementos verbales, el hechizo, el conjuro, etcétera, tienen el papel central”.¹⁷ Se trata de palabras sacramentales que realizan lo que dicen. A esta etapa, en efecto, corresponden las palabras rituales y, en general, las palabras mágicas que producen lo que significan: palabras que tienen vida propia. Hasta cierto punto, esta primera fase es concebida por Frye como la fase de la palabra: todo está dominado por ella. Fuera de la cultura que les dio vida, los conceptos allí acuñados sólo pueden seguir viviendo gracias a la metáfora: el lenguaje es, pues, metafórico. Los héroes homéricos mezclan pensamiento y sentimiento. Al respecto, dice Frye:

Así, conocer el nombre de un dios o de un espíritu primitivo puede proporcionar al que lo conoce cierto tipo de control sobre él; los retruécanos y las etimologías populares contenidas en los nombres que se asigna a personas y lugares afectan el carácter de la cosa o la persona nombrada, cualquiera que sea. Los guerreros comienzan las batallas pronunciando ciertas frases jactanciosas, que pueden ser palabras de poder para ellos.¹⁸

Es el sentido no sólo de los votos, promesas y juramentos, sino, desde luego, bajo esa perspectiva están escritos textos literarios como el primer capítulo del libro del *Génesis*, perteneciente a la tradición sacerdotal; o los viejos textos que, como el *Enumah Elish*, al ser recitados ceremonialmente realizan de nueva cuenta los hechos que narran: piénsese en ceremonias como la del Año Nuevo babilónico en que tiene lugar la lectura del *Enumah Elish* bajo la convicción de que en ella se repite el acto de la primera creación. Como señala Mircea Eliade:

La creación del mundo se reproduce, pues, cada año. “Alá es aquel que efectúa la creación; luego es él quien la repite”, dice el Corán (sura iv, 4). Esa eterna repetición del acto cosmogónico, que transforma cada nuevo año en inauguración de una era, permite el retorno de los muertos a la vida y mantiene la esperanza de los creyentes en la resurrección de la carne.¹⁹

Si alguien estudia desde esta perspectiva el vocabulario de una obra tan antigua como la obra homérica, por ejemplo, puede llegar a escarbar en los orígenes del pensamiento europeo y ver “cuánta intensidad física contienen los conceptos de alma, mente, tiempo, coraje, emoción o pensamiento en los poemas homéricos.”²⁰ Esto puede significar, dice Frye, “que mientras los conceptos de Homero pudieron no haber sido metafóricos para él, deben serlo para nosotros”.²¹ En esta primera fase, pues,

las operaciones de la mente humana también están controladas por palabras de poder, fórmulas que se convierten en centro de la actividad mental. La prosa en esta etapa es discontinua; se trata de una serie de gruñidos epigramáticos y proféticos que no se discuten, sino que se aceptan y se reflexionan, y su poder es absorbido por un discípulo o lector [...]²²

Esta primera etapa está, por tanto, dominada por una preñez objetual de las palabras tal que el concepto se hace innecesario. Si la textualidad de esta etapa es discontinua se debe al hecho de que las palabras apenas están conectadas entre sí; el discurso que se puede construir con palabras-objeto tiene que ser por naturaleza discontinuo. Las lenguas apenas si tienen sentido en la medida en que lo que domina en la comunicación es el *langage* en el que parecen disolverse.

Por lo que respecta a la fase hierática de la lengua, en cambio, la segunda de las tres etapas, “la lengua está más individualizada, y las palabras pasan a ser fundamentalmente la expresión externa de pensamientos o ideas internas”:²³ la palabra es sólo “reflejo” del sujeto. No sólo se distinguen sujeto y objeto en la acción de hablar sino las operaciones intelectuales, de las emocionales: el pensamiento prevalece sobre el sentimiento. Es la etapa del nacimiento y reinado del concepto. La muerte de Sócrates es el mejor ejemplo de esto. Hay, en efecto, entre los *Diálogos* de Platón, dos hermosos textos en donde aparece cómo para Sócrates el pensamiento está y debe estar por encima de los sentimientos; me refiero a la *Apología de Sócrates* y al *Critón o del deber*: “lo que Sócrates demuestra, más específicamente, en su muerte, es la penetración superior del pensamiento cuando domina al sentimiento”.²⁴ Las ideas son independientes del sujeto: más aún, para Platón las ideas son paradigmas que tienen existencia propia.

Esa es, también, la perspectiva de la lógica, la abstracción y la teoría del conocimiento que de aquí se desprenden. El hablar deja de ser metafórico, puesto que las palabras se identifican con los pensamientos, para convertirse en metonímico:²⁵ se pasa de la identificación a la sustitución. Hay un “interior” y un “exterior” en la palabra de manera que lo segundo es epifanía de lo primero. Pero también hay un “arriba” y un “abajo” puesto de manifiesto, por ejemplo, por el árbol de Porfirio: en los conceptos hay jerarquías. La abstracción demuestra, en efecto, que realidades como el ente se encuentran de distinta manera en cada uno de los planos: por la abstracción, en efecto, ascendemos de lo más inmediato a lo más “elevado” y podemos hablar analógicamente de lo de “arriba” en cuanto está contenido ya en lo de “abajo”: de la metonimia, pues, nos deslizamos hasta la analogía. De metonímico, el lenguaje tiende a convertirse en analógico. Como ejemplo, puede verse no sólo el ya citado árbol de Porfirio sino el *Organon* de Aristóteles y, en general, toda la escolástica de la que son una muestra eximia las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez.

Platón emplea la mayéutica socrática que “implicaba renunciar a la posesión personal del saber para poder observarlo”.²⁶ El saber de esta manera surge de un diálogo con Sócrates dirigiéndolo hasta el mundo de las ideas. El lenguaje, pues, se hace dialéctico “en un mundo de pensamientos separado y en algunos aspectos superior, del mundo físico de

la naturaleza”:²⁷ Platón llega así hasta las formas de expresión típicamente literarias. Frye compara el “argumento” a la manera socrática con el “argumento” de la epopeya: ambos empiezan a la mitad. Si Platón puede llevar a cabo su revolución, se debe al “desarrollo de la prosa continuada”²⁸ en donde todo el discurso está encadenado con eslabones lógicos en contraste con la prosa de la primera fase que para Frye es, como hemos dicho, discontinua, consistente en palabras y frases sueltas y absolutas que sólo sirven para convertirlas en acciones o para contemplarlas reflexivamente como si fueran cosas, cosas poderosas cuya virtud puede ser absorbida por el oyente de la palabra. En cambio, la “prosa continuada” de la segunda fase, dice Frye,

es un desarrollo estilístico antiguo y muy alejado de lo “natural”. Es mucho menos directa y primitiva que el verso, que invariablemente la precede en la historia de la literatura. El lenguaje coloquial, como he tratado de demostrar anteriormente, posee un indeterminado ritmo asociativo, muy diferente del de la prosa real.²⁹

Por otro lado, con la analogía, pues, surge la prosa continuada. “Sócrates, a diferencia de Heráclito, no pronuncia aforismos discontinuos que deban reflexionarse y asimilarse [...] sino que ordena su discusión en forma de argumento”.³⁰ Con el nacimiento de la lógica, incluida la retórica, nace, pues, la “prosa continuada”. Cuestión no señalada por Frye. La lógica deductiva propugnada por Platón y cultivada en la Edad Media, se presta a una textualidad etimológica. El crítico literario dice que con su lógica deductiva basada en la causalidad múltiple Platón “proporcionó una técnica de disposición de las palabras para realizar una marcha triunfal a través de la realidad, con los sujetos persiguiendo a los objetos a través de todos los obstáculos de los predicados”,³¹ como las huestes de Alejandro Magno. Según Frye la idea platónica de un orden superior alcanzable sólo por el lenguaje, sea verbal sea matemático, vendría a más tarde a fundirse con el concepto de *logos*.

En el lenguaje metafórico el concepto central “que unifica el pensamiento y la imaginación humanos es el concepto de una pluralidad de dioses o personificaciones de la identidad entre la personalidad y la naturaleza”;³² en el lenguaje metonímico, en cambio, “este concepto unificador se convierte en un ‘Dios’ monoteísta, una realidad trascen-

dente o ser perfecto hacia el que apunta toda analogía verbal”.³³ La palabra “Dios”, dice Frye, “es casi un requisito lingüístico para el pensamiento metonímico. No tiene sentido extraer analogías de las palabras, a menos que tengamos algo con qué relacionar esta analogía”.³⁴ Este presupuesto, es evidente, sólo tiene validez en un grupo humano en donde “Dios” sea el centro y referencia de todo: en un universo así nada es imaginable sino en relación al punto de referencia hermenéutico “Dios”. La Edad Media y la escolástica con ella, estructuraron así su conocimiento, su lógica, su discurso y, por ende, su teoría del signo. De hecho la teoría del signo vigente hasta Ferdinand de Saussure pertenece a esta segunda fase. Por lo demás, según Frye hay en la Biblia vestigios de la tensión entre el pensamiento metafórico y el unívoco pensamiento metonímico. Tiene lugar, así, supuesta la prevalencia del lenguaje conceptual sobre el metafórico, un proceso de desmitologización ya evidenciado en Homero: “la alegoría empareja las discrepancias en una estructura metafórica, adaptándolas a una norma conceptual”.³⁵

Huelga decir que el lenguaje en el que se ha gestado y ha nacido la semiótica es un lenguaje regido por normas conceptuales. En todo caso, de acuerdo con la teoría medieval del conocimiento, los conceptos aparecen como realidades estándares y estables, pues la mente humana, que es de la misma índole para todos los seres humanos, aplicada a la realidad extralingüística, que también es una y la misma para todos, mediante un complejo proceso de abstracción, conforma los conceptos que remiten a las cosas. En esta teoría del texto, el concepto es el mecanismo principal de traducción. El concepto, en efecto, es una especie de aditamento traductor. Por tanto es lo que realmente interesa identificar en el hablar: es lo que realmente vale en el hablar, lo demás es sólo ropaje, cáscara pura. Se trata, en efecto, de una teoría del texto concebida según el modelo del fruto y la cáscara: en ella, todo texto consta de fruto y corteza; un texto es como una tuna o una nuez a las que hay que quitar la cáscara para poder aprovechar el fruto. Las condiciones socioculturales del conocimiento, por tanto, apenas lo afectan. Por ende, en este esquema las lenguas no son sino maneras distintas de decir lo mismo, vestiduras distintas de los mismos conceptos que aparecen, así, como “realidades” estables y estáticas. Es más, los hablantes de las diferentes lenguas emplean idénticos conceptos al hablar. De tal manera que la teoría del texto de la época se reduce aún a la célebre

definición de Quintiliano: *Omnis autem oratio constat aut ex iis quae significantur aut ex iis quae significant, id est rebus et verbis* (todo texto consta de significado y significante, es decir de cosas y palabras).³⁶ Es, pues, una formulación exclusivamente conceptual de la significación: de acuerdo con ella, los significados son siempre y sólo conceptos. Como se sabe, la lingüística contemporánea ha objetado varios de los componentes de esta teoría.

Por lo general, la escritura conceptual tiene muchos mecanismos para absorber, en la unidad, las discrepancias y las discontinuidades, residuos de la estructura metafórica. Al respecto dice Frye:

Esto es posible, gracias al desarrollo de la prosa continuada, principal instrumento del pensamiento metonímico. En la prosa continuada, si A y B parecen contradecirse se pueden insertar fórmulas verbales intermedias, o volver a redactarlas en forma de comentario, de manera que A “concilie” con B: si escribimos suficientes frases intermedias, cualquier afirmación puede, finalmente, conciliarse con cualquier otra. Así, el comentario se convierte en uno de los géneros metonímicos más importantes, y las imágenes metafóricas tradicionales se utilizan como ilustraciones de un argumento conceptual.³⁷

Frye hace una importante observación sobre la relación existente entre la lógica y la textualidad. Cuando no se habían descubierto aún los conceptos, las palabras y las cosas se relacionan de una manera directa: el *Cratilo* de Platón conserva, en la opinión naturalista allí defendida, vestigios de esta manera de pensar mítica. Es la fase jeroglífica de Frye: el mundo es un discontinuo para el hombre; la causalidad es múltiple porque son muchos los dioses que operan en el mundo; la manera de hablar es también discontinua como la interlocución en que hay textos que son preguntas, otros que son respuestas, otros consejos, mandatos, profecías, etc. El sistema textual de las lenguas correspondiente a este período es muy reducido: es el reino de la metáfora. En ausencia del concepto las palabras-objeto se desplazan para cubrir territorios vecinos. Frye señala, con razón, que la forma primera de la textualidad fue el verso, el cual nació de la necesidad de retener, conservar y transmitir textos. Los mitos, como los viejos juglares o los antiguos sabios paremiólogos, echan mano del verso: sus textos son breves; cuando son largos, son metidos en clichés como los relatos tradicionales; se trata de

sentencias sapienciales o proféticas que, por lo mismo, tienen autoridad en sí. La ley de organización del texto es la *parataxis*.

Descubierto el concepto, se descubre también otro tipo de textualidad: la prosa. Por la deducción, el camino para el texto está expedito hacia “arriba” y hacia “abajo”. La textualidad, además del espacio y del tiempo, estructurantes de la descripción y de la narración, respectivamente, con el descubrimiento de la metafísica, un sistema jerarquizado de causas, como los agentes del cielo, con un Dios en la cúspide de la jerarquía, descubre la *syntaxis*: el texto tiene a su disposición un magno camino con tantas ramificaciones como tipos de causalidad y con tantos niveles como el árbol de Porfirio; la metafísica de Suárez, por ejemplo, podría presentarse como el paradigma de las posibilidades por las que puede transitar la *syntaxis* que, sin embargo, es lineal. La alegoría se convierte en recurso de conciliación entre la textualidad metafórica y la conceptual, como el comentario, género metonímico, por excelencia: en todo caso, la necesidad metonímica se impone a la tradición metafórica.

Según Frye, “el gran sueño medieval” fue extraer todo tipo de conocimiento de las premisas de la Revelación. La metodología de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino así procede. De hecho, dice el autor,

el lenguaje analógico llegó a ser considerado como lenguaje sacramental, como una respuesta verbal a la revelación de Dios. Era esencial alguna forma de analogía, pues de otro modo no habría realidad que el lenguaje humano pudiera “reemplazar”, y nadie sostendría que el lenguaje humano es completamente adecuado para comunicar esa realidad.³⁸

Frye no deja de reconocer la existencia de una corriente antianalogista y que apunta “a un misticismo no verbal”. Pseudo-Dionisio, Escoto Erígena o Eckhart, por ejemplo, ponen de manifiesto las insuficiencias de la analogía: Dios, no puede funcionar como analogante absoluto porque, estrictamente hablando, ninguna palabra, que es finita, se puede aplicar a Dios que es infinito: “Dios está ‘escondido’,³⁹ más allá de todo pensamiento y, *a fortiori*, más allá de las palabras”. La etapa metonímica si bien termina a fines del siglo xv, por razones culturales y políticas sigue teniendo vigencia incluso después del Re-

nacimiento y de la Reforma. Por ello se la encuentra “hasta la época de Kant y Hegel [...] Uno de sus puntos culminantes es el universo metonímico de Kant, donde el mundo fenoménico ‘reemplaza’ al mundo de las cosas mismas”.⁴⁰

La fase hierática, con la deducción como centro de operaciones, empezó a mostrar sus deficiencias. Ello coincidió con el surgimiento de las nuevas culturas europeas “de entre las ruinas del poderío romano”; surgen, por ejemplo, las nuevas lenguas de carácter popular de las cenizas del vapuleado latín. Estas lenguas traían consigo muchos de los recursos de la tradición oral: rima, aliteración y ritmo acentual, por ejemplo; recursos que se integraron a una nueva corriente poética como elementos frescos.

Se sentía que el razonamiento silogístico no conducía a nada realmente nuevo, dado que sus conclusiones ya estaban contenidas en las premisas, de manera que su marcha por la realidad se parecía cada vez más a una ilusión verbal. Además un enfoque analógico de la lengua no parecía contar con el criterio para distinguir lo existente de lo existente.

Adviene, así, la tercera de las fases: la fase demótica o descriptiva que comienza, según Frye, alrededor del siglo XVI con el nacimiento del método inductivo que tiene como paladines, en Inglaterra, a Francis Bacon y a John Locke.

Esta tercera etapa del lenguaje comienza alrededor del siglo XVI, acompañando ciertas tendencias del Renacimiento y la Reforma, y adquiere predominio cultural en el siglo XVIII. En la literatura inglesa comienza, en la teoría, con Francis Bacon, y en la práctica con Locke. Aquí empezamos a encontrar una clara separación entre el sujeto y el objeto, en la cual el sujeto se expone, en la experiencia de los sentidos, al impacto de un mundo objetivo. El mundo objetivo es el orden de la naturaleza; el pensamiento o la reflexión siguen las pautas de la experiencia de los sentidos, y las palabras son los servomecanismos de la reflexión. Se sigue utilizando la prosa discontinuada, pero todos los procedimientos deductivos quedan subordinados cada vez más a un proceso primario inductivo, basado en hechos.⁴¹

Se da un regreso al orden natural. La lengua es, en efecto, primariamente descriptiva de un orden objetivo natural. La procedencia natural

de esta estructura es el principio central de Locke: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus*. El orden de la naturaleza, por tanto, tiene una correspondencia directa con el de las palabras. De la correspondencia entre ambos órdenes depende que la estructura verbal sea o no tenida como “verdadera”, pues el orden de las palabras debe atenderse al orden de la naturaleza. En palabras de Frye:

una estructura verbal verdadera es aquella que se parece a lo que describe. En esta etapa tornamos a una relación directa entre el orden de la naturaleza y el orden de las palabras, como en la etapa metafórica, pero con una clara y consistente división entre ambos órdenes, lo cual implica una reacción en contra de la perspectiva trascendental de la segunda etapa, y las formas extremas del pensamiento de la tercera demuestran la “imposibilidad de la metafísica”, o manifiestan que todas las cuestiones religiosas son vacuas.⁴²

Los símbolos de la nueva conciencia son Copérnico, Darwin y Einstein: los tres quebrantan alguno de los pilares de la imagen de mundo en que se sustenta la visión trascendentalista y con Maquiavelo, Rousseau, Marx y Freud, a su modo, remueven de su sitio al “Dios” en que se sustenta la escritura metonímica. Con la muerte de Dios, mueren o se hacen viejos una serie de recursos de la lengua en esta tercera etapa. Dios deja de ser el sustantivo abstracto de la segunda etapa y se convierte en “un verbo que implica un proceso en vías de consumación”⁴³ según aquello de *Ex. 3, 14*. Es la vuelta a un tipo de lengua en que “las palabras eran palabras de poder, y trasmitían más que nada la idea de fuerzas y energías, antes que de imágenes de cuerpos materiales”;⁴⁴ pero no del todo: las palabras no son cosas sino “huellas de procesos”. Es posible, dice Frye, que “Dios haya perdido su función de sujeto u objeto de un predicado, pero puede no estar tan muerto como para haber quedado sepultado en la tumba de una lengua muerta”.⁴⁵

La imagería, por ejemplo, que se desprende del “pensamiento metonímico y su Dios monoteísta” se llegó al “modelo” de hombre con una sola “alma” y un cuerpo. La ignorancia sobre el “interior” del cuerpo obró la separación entre él y el “alma”:

La conciencia humana siente que casi nada sabe del interior del cuerpo humano [...] De allí que no pueda sentir al cuerpo igual al alma [el texto

dice “conciencia” pero se trata sin duda de un error pues es una tautología]: el cuerpo nace de la naturaleza y volverá a ella, en cambio el alma pertenece al mundo trascendental y volverá a ese mundo. Las imágenes que se utilizan para describir esta relación incluyen a un cadáver en una tumba, a un prisionero en su celda, a un campesino en una cabaña derruida, a un pájaro en una jaula, etcétera. La separación del cuerpo y del alma en la muerte se considera vertical; el alma se dirige hacia “arriba”, y el cuerpo hacia “abajo”.⁴⁶

Así funciona, por ejemplo, la cosmología de *Pedro Páramo* en que Rulfo utiliza precisamente estas imágenes. Frye muestra cómo se transforman estas imágenes de la “conciencia” en la tercera etapa: el “alma” se convierte en “mente” localizada en la cabeza. Los argumentos sobre la inmortalidad del alma fueron, pues, transferidos a la “mente” pese a que, dice Frye, “las asociaciones verticales y trascendentales de ‘alma’ no están contenidas en ‘mente’”.⁴⁷ Con Freud se da el regreso a la primitiva y metafórica “conciencia” muy acorde, por lo demás, con la distinción entre alma y espíritu en los idiomas bíblicos hebreo, griego y latín. La dicotomía alma-cuerpo es la base de la *Divina Comedia* de Dante: los personajes que deambulan por el paraíso, el purgatorio o el infierno son “almas de muertos”. Cada una de estas etapas del lenguaje tiene sus ventajas para el uso de la lengua: en la primera la inmediatez; en la segunda, la “liberación de la tiranía de la naturaleza”; por su parte, “el lenguaje descriptivo, unido al desarrollo de la ciencia, ha contribuido a revelarnos una gran riqueza y variedad en el mundo objetivo, mucho mayor incluso de cuanto podían imaginar quienes existieron antes de que surgiera dicho lenguaje”.⁴⁸

Sin embargo, estrictamente hablando, esta tercera etapa se había gestado desde antes. Con la difusión del franciscanismo se difundía también una actitud que habría pronto de cambiar la dirección del edificio de la ciencia y el origen de las verdades. En efecto, Francisco de Asís, a principios del siglo XIII, descubre la naturaleza y funda una espiritualidad de signo opuesto al de las verdades dogmáticas que vienen impuestas desde arriba y al del academicismo galopante en donde la deducción era postulada como el único método del conocimiento. El amor a las criaturas propugnado por Francisco de Asís se convierte en su instrumento gnoseológico: le hace contemplar el mundo, desde la

más perfecta hasta la más humilde de las criaturas, como signo y como huella de Dios. Para la espiritualidad franciscana, el mundo ya no es una trampa: deja de ser el enemigo para ser asumido como un jardín lleno de amigos y un huerto lleno de frutos, un camino. El hombre deja de ser el rey del universo y se convierte en una criatura más: hermano del agua y del sol.

De este modo, los franciscanos, que tanto desconfiaban de los silogismos y las disputas académicas, se convierten en los pioneros de un nuevo tipo de saber basado en la observación y en la experiencia. Guillermo de Ockam era franciscano. también lo era Rogerio Bacon, que atribuye a la ciencia experimental el importante papel de probar la veracidad de las ciencias, consiguiendo, además, resultados que éstas no pueden alcanzar, y pudiendo, por fin, aplicar los conocimientos ya adquiridos para mejorar las condiciones de la vida humana, mediante la construcción de máquinas maravillosas [...]⁴⁹

El franciscanismo da origen al cambio de signo en el edificio de la ciencia y de la política. La ciencia como la autoridad dejan de venir desde arriba y empiezan a ser construidas desde abajo recabando los granitos de arena de los individuos y dando sustento a las utopías políticas de las democracias y derecho de vigencia a los métodos empíricos. Se puede decir que la semiótica tradicional hasta Ferdinand de Saussure está construida sobre la estructura conceptual de la fase hierática mientras que la semiótica peirceana, con su sistema de interpretantes sustituyendo al concepto, pertenece a la fase demótica.

La relatividad de los interpretantes

Es Charles Sanders Peirce quien, en su teoría semiótica, crea una poderosa teoría del signo con categorías demóticas al montar un sistema, que aprovecha la puntualidad y precisión de la terminología nacida en el seno de la filosofía escolástica,⁵⁰ sobre una estructura pragmatista. Levanta el magno edificio de su semiótica teniendo como cimientos tanto la lógica, su punto de observación, como el lenguaje desde la perspectiva de las condiciones formales de verdad que tienen los sím-

bolos y bajo el supuesto de que todo lenguaje está cifrado en símbolos. Su teoría del signo, llamado por Peirce *representamen*, establece que un objeto se convierte en *representamen* si es capaz de producir en la cuasi-mente del intérprete un *interpretante* o sea una virtual determinación a algo. El interpretante es, por tanto, una especie de programación en la mente del intérprete inducida por un objeto que funciona para él como *representamen*. Como se ve, esta concepción ya no aparece en términos del concepto. Una de las más completas formulaciones de su noción de signo es la que recoge el número 228 de los *Collected Papers* que a continuación cito:

Un signo, o *representamen*, es algo que, para alguien, representa o está en lugar de algo bajo algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o tal vez un signo más desarrollado. Este signo creado es lo que yo llamo *interpretante* del primer signo. El signo está en lugar de algo, su *objeto*. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino sólo con referencia a una suerte de idea, que a veces he llamado el *fundamento* del *representamen* [...]

En este ensayo nos interesa, como hemos señalado, su noción de interpretante que, como toda la propuesta peirceana, fue siendo expuesta poco a poco. Por su pertinencia, es importante el artículo "*Prolegomena to an Apology for pragmatism*"⁵¹ que publica en *Monist*, en 1906, en que Peirce ahonda su explicación tanto sobre la naturaleza del signo como especialmente sobre su sistema de interpretantes. En él, tras reiterar su definición de signo agrega:

Pero queda por señalar que existen habitualmente dos objetos, y más de dos interpretantes. A saber, tenemos que distinguir el objeto inmediato, que es el objeto tal como el signo mismo lo representa, y cuyo ser depende entonces de la representación de él en el signo, del objeto dinámico, que es la realidad que por algún medio se ingenia para determinar el signo para su representación. Respecto del interpretante tenemos que distinguir igualmente, en primer lugar, el interpretante inmediato, que es el interpretante como se revela en la correcta comprensión del signo mismo, y se llama comúnmente el "significado" del signo; en tanto, en segundo lugar, tenemos que anotar el interpretante dinámico, que es el efecto real que el signo, en tanto signo, determina realmente. Por último está lo que provisoriamente

llamo interpretante final, que se refiere a la manera en que el signo tiende a representarse a sí mismo para relacionarse con su objeto. Confieso que mi propia concepción de este tercer interpretante todavía no se halla totalmente libre de confusión.⁵²

Ante lo novedoso de la nomenclatura y del punto de vista con que accede Peirce al fenómeno de la significación, sus célebres “Cartas a Lady Welby”,⁵³ autora de un artículo publicado en la *Enciclopedia Británica*, han servido a los historiadores de magnífico traductor. Para el punto que nos interesa, es muy importante la carta fechada el 14 de marzo de 1909 en que Peirce hace una exposición de su triple interpretante mucho más clara que aquí entresaco:

Mi interpretante dinámico consiste en el efecto directo realmente producido por un signo en su intérprete [...] Mi interpretante final sería [...] el efecto que el signo produciría sobre cualquier mente sobre la cual las circunstancias permitirían que pudiera ejercer su efecto pleno. Mi interpretante inmediato [...] es el efecto total, sin analizar, que se calcula que el signo ha de producir, o que se espera naturalmente que produzca; y me he acostumbrado a identificar esto último con el efecto que el signo produce en primera instancia o puede producir en una mente, sin detenerme a reflexionar en esta identificación [...]

Mi interpretante inmediato está implícito en el hecho de que cada signo debe tener su interpretabilidad peculiar antes de obtener un intérprete. Mi interpretante dinámico es aquel que es experimentado en cada acto de interpretación, y en cada uno de estos es diferente de cualquier otro; y el interpretante final es el único resultado interpretativo al que cada intérprete está destinado a llegar si el signo es suficientemente considerado. El interpretante inmediato es una abstracción: consiste en una posibilidad. El interpretante dinámico es un evento singular y real.

Peirce habla del “interpretante” en los números 92ss, 228, 235n, 242, 249ss, 256, 259, 261ss, 271, 274, 294, 299, 303, 310, 311, 312, 315 y 418. Por lo general, el interpretante es la “orden” de significación que el signo deja en la cuasi-mente del intérprete. De acuerdo con esto, en el proceso de significación peirceano, el interpretante es la marca dejada por el representamen en la mente del intérprete que lo hace referirse a un objeto. Es, pues, una especie de intermediario entre el signo

y su objeto. Como decíamos arriba, hace las veces del concepto. Ahora bien, esta marca es de distinta índole según la fase del proceso de significación: en la primera de las fases del proceso de significación peirceano, tiene lugar una primera impresión dejada por el representamen en la cuasi-mente del intérprete. Peirce reconoce que se trata de una marca de tipo sensorial, no volitivo, a la que llama interpretante inmediato y que consiste en “el primer efecto que un signo tendría en una mente apta para aprehenderlo [...]. Está implícito en el hecho de que cada signo debe tener su interpretabilidad peculiar antes de obtener un intérprete [...]. Es una abstracción: consiste en una posibilidad”. Podría, dice Peirce, “describir mi interpretación inmediata como la parte del efecto del signo que basta para que una persona pueda decir si el signo es o no es aplicable a algo que esa persona conozca suficientemente”. Lo identifica con “el primer efecto que un signo tendría sobre una mente apta para aprehenderlo”. Como un elemento “sensorial y no volitivo” al que llama una “impresión”. Independientemente de las definiciones que en diferentes pasajes da Peirce de sus interpretantes, no resulta claro a qué se refiere. Prueba de ello es que cada autor interpreta a Peirce de una manera diferente. Por tanto, lo que aquí avanzamos es una interpretación de ello: la nuestra.

De acuerdo con ella y dado que para Peirce un signo es “cualquier cosa que determina alguna otra (su interpretante) a referirse a un objeto al cual ella misma se refiere (su objeto) de la misma manera, convirtiéndose el interpretante, a su vez, en un signo y así sucesivamente *ad infinitum*”,⁵⁴ en el proceso de significación peirceano, el interpretante inmediato se convierte, a su vez, en signo del interpretante dinámico como llama Peirce al “efecto real que el signo, en tanto signo, determina realmente”; cuando un mismo signo es expuesto a varios intérpretes el interpretante dinámico “es experimentado en cada acto de interpretación, y en cada uno de éstos es diferente de cualquier otro”, “un evento singular y real”. El interpretante dinámico, entonces, coincide con el efecto real que el signo produce en la mente de cada intérprete según sus posibilidades tanto individuales como socioculturales. El interpretante final parece coincidir, en cambio, con el resultado absoluto e ideal que el signo podría producir en la mente del intérprete si no estuviera condicionado por circunstancias tanto individuales como socioculturales.

Ya muchos estudiosos han observado las dificultades que encierra tanto la terminología como el carácter fragmentario de la propuesta peirceana de una teoría semiótica. Sin negar un ápice de ellas, creemos, empero, que la propuesta semiótica de Peirce encierra una serie de intuiciones y novedades que han hecho avanzar esta disciplina. De entre ellas, queremos resaltar en este ensayo un rasgo encerrado en su sistema de interpretantes que, como hemos señalado, viene a ocupar el lugar que el concepto tenía en el viejo esquema semiótico. En concreto, además de otros avances y logros como su hasta ahora única clasificación y sistematización de todo lo sígnico en la cultura, parece que el referido sistema peirceano de interpretantes, si bien tiene el inconveniente, aún no resuelto, de una significación *ad infinitum*,⁵⁵ resuelve el gran fenómeno de la significación relativa, no explicado por las teorías tradicionales del signo.

Para una semiótica relativa, una hermenéutica relativa

Cuando aquí hablamos de semiótica y hermenéutica no lo hacemos en el sentido que esos vocablos tienen en la epistemología humanística contemporánea.⁵⁶ Queremos decir, simplemente, que si la significación es entendida como un proceso dependiente de una serie de variables socioculturales, el proceso de interpretación correspondiente, la teoría de la lectura de los textos, igualmente ha de ser entendida como un proceso relativo. Uno de los objetivos de este ensayo, por tanto, consiste en mostrar cómo este relativismo semiótico de Peirce no sólo forma parte de una *magan corrienet* relativizadora sino que, de hecho, ha venido a reforzar una serie de posturas relativizantes asumidas en las más variadas ciencias del universo epistemológico. En efecto, si el relativismo semiótico de Peirce pudo tener como antecesores la teoría de la ideología de Marx y el evolucionismo darwinista, tuvo como contemporáneos el psicoanálisis de Freud y se insertó en una poderosa tradición que desmitificó muchos de los postulados de que se conformó la cultura todavía en buena parte el siglo pasado.

Dentro del universo epistemológico contemporáneo, parece cierto que las fronteras de los saberes se acercan más unas a otras y que los distintos territorios sagrados que las constituyeron alguna vez dejaron

de funcionar como reductos y se convirtieron cada vez más en territorios de tránsito de una ciencia globalizada. De acuerdo con esto, al lado de disciplinas pretendida y pretenciosamente colonialistas que, llevando a otros dominios la vieja querrela en torno a la científicidad de las antiguas ciencias naturales contra las ciencias del espíritu, hoy quieren erigirse en dictaminadoras supremas de lo científico, funciona cada vez más, sobre todo en las humanidades de hoy, una especie de libre tránsito de categorías de un universo a otro que hacen que las voces proféticas de aquí sean oídas en territorios en que otrora esos profetas eran desconocidos. En pocas palabras, en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades parece haberse constituido una especie de comunidad científica más cosmopolita y menos limitada por la ignorancia de la especialización. En último término, parece que en estas ciencias, como en las lenguas y en otros dominios, el saber funcione por tradiciones más que por genialidades a pesar de que los genios muchas veces hayan sido pie de las tradiciones. Por eso no parece extraño que la voz de Peirce que resonó en los terrenos de la lógica pueda producir ecos en terrenos como la epistemología, la teoría de la recepción o, en general, en las actuales hermenéuticas de la ciencia. Parecería, en efecto, que la ley más importante entre los ciudadanos de la ciencia actual es la que dice: a significación relativa, interpretación relativa.

De acuerdo con esto, la teoría de los interpretantes de Peirce no sólo a venido a continuar una tradición en torno a la relatividad del saber humano, sino que la ha robustecido permitiendo que brotes tan dispersos y voces oídas en disciplinas tan lejanas entre sí como la epistemología, la hermenéutica o la estética de la recepción, mencionadas sólo en calidad de ejemplos, sean testimonio del relativismo cognitivo, hermenéutico y epistemológico. Empero, para no llenar este ensayo de verdades de Pero Grullo, una de las propuestas de este ensayo es servirse de esta hermandad epistemológica no sólo para constatar que Peirce no cantó fuera del coro sino como un recurso hermenéutico para acercarnos a la difícil y fragmentaria obra peirceana: es posible encontrar, en efecto, en otros distritos de la ciudad de la ciencia los lugares paralelos para una sana lectura de Peirce. Al fin de cuentas, el magno edificio que este sabio construyó da pie para ello. Por otro lado, si inspirados en el interpretante dinámico de Peirce se hace un recorrido por varias de las ciencias actuales se puede llegar, sin problemas, a la con-

clusión de que existe una muy fuerte tradición de algo que podríamos llamar la sociología del signo, en el contexto específico de la sociología de la lectura.

El mismo relativismo semiótico introducido por Peirce en su teoría del signo subyace a conceptos que se han revelado tan fecundos en las humanidades de hoy. En efecto, pueden servir de lugares paralelos al interpretante dinámico de Peirce ya sea el concepto de “objeto estético” acuñado por Jan Mukarovsky para quien “el lector tiene que constituir, el punto de partida para todas las concreciones de la obra por parte de sus receptores”;⁵⁷ ya el concepto de “horizonte de expectativas”, derivado suyo, acuñado por Hans Robert Jauss en la estética de la recepción, disciplina que también acuña los conceptos de “lector implícito” de Georg Just o el “superlector” de Riffaterre; o bien los conceptos de “paradigma” y “ciencia normal” de Tomas S. Kuhn, y aún el papel que Hans Georg Gadamer asigna a la tradición dentro del proceso hermenéutico. Que la significación nunca es absoluta sino histórica y que, por ende, está marcada por el prejuicio no sólo es hoy un lugar común de epistemología, sino que ha servido para desarrollar dominios completos del saber contemporáneo, por ejemplo, es una idea sobre la que Jan Mukarovsky,⁵⁸ miembro prominente del Círculo Lingüístico de Praga, sentará las bases para el magno edificio de su estética del arte.⁵⁹

Entre este racimo de conceptos paralelos al interpretante dinámico de Peirce me place resaltar, en relación con el signo literario, el referido concepto de *Erwartungshorizont* (horizonte de expectativas), de Jauss, que está constituido, en primer lugar, por la experiencia lingüística del lector, el conjunto de sus conocimientos de lectura de textos sobre todo literarios y, en fin, por su experiencia o cúmulo de experiencias individuales en las múltiples cosas de que se constituye la vida cotidiana: experiencias emocionales, sociales y culturales. Lo que en último término está en juego es que la obra literaria objeto, el “artefacto” de Mukarovsky, no es una obra definitivamente cerrada sino que se trata de una obra abierta susceptible de tantas concreciones cuantas lecturas justificadas por las propiedades del texto. El signo literario, pues, como cualquier signo, no funciona mecánicamente ya que encuentra siempre socialmente constituida una especie de capacidad hermenéutica que determina su recepción según aquel aforismo de la filosofía escolástica: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

Notas

1. Parte de esta historia la hemos propuesto en nuestro libro *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995.
2. En Hans Arens, *La lingüística*, tomo I, Madrid, Gredos, 1976, pp. 33-34.
3. Véase nuestro libro *En pos del signo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
4. Barcelona, Editorial gedisa, 1988, 281 p.
5. *Op. cit.*, p. 18.
6. *Op. cit.*, p. 28.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. Cfr. Herón Pérez Martínez (editor), *Lenguaje y tradición en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989, pp. 15 y ss.
11. *Op. cit.*, p. 29.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Op. cit.*, p. 30.
17. *Ibid.*
18. *Op. cit.*, p. 30.
19. *El mito del eterno retorno*, B. Aires / Barcelona, Emecé Editores, 1968, p. 68.
20. N. Frye, *op. cit.*, p. 31.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. *Op. cit.*, p. 31
24. N. Frye, *op. cit.*, pp. 31 y ss.
25. Se llama metonimia a la figura en que una palabra es empleada por otra según la fórmula lógica *pars pro parte* y que, por tanto, consiste en designar una cosa con el nombre de otra relacionada con ella ya sea como causa a efecto, ya como el continente en relación con su contenido, ya como lugar de donde procede una cosa con respecto a la cosa misma, ya como materia con respecto a objeto, ya como lo abstracto para con lo concreto o lo genérico en relación a lo específico ya, en fin, como el signo con respecto a la cosa significada que es precisamente nuestro caso en que las palabras reemplazan a los pensamientos.
26. *Op. cit.*, p. 32.

27. *Ibid.*
28. *Op. cit.*, p. 33.
29. *Op. cit.*, p. 33.
30. *Ibid.*
31. *Op. cit.*, p. 33.
32. *Op. cit.*, p. 34.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, versión española de José Pérez Risco, tomo I, Madrid, Gredos, 1975, Núm. 45.
37. *Op. cit.*, p. 35.
38. *Op. cit.*, p. 36.
39. Esa es la concepción de las escuelas gnósticas del siglo II de nuestra era. Véase, al respecto, la excelente obra de Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1987 pp. 10 y ss.
40. *Op. cit.*, p. 36.
41. *Op. cit.*, p. 37.
42. *Op. cit.*, p. 38.
43. *Op. cit.*, p. 42.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. *Op. cit.*, p. 44.
47. *Ibid.*
48. *Op. cit.*, p. 45.
49. Ana Martínez Arancón, "Prólogo" a Ramón Sibiuda, *Tratado del amor de las criaturas*, Barcelona, Altaya, 1995, p. 16.
50. Mauricio Beuchot tiene mucho tiempo llamando la atención sobre una serie de deudas y reminiscencias que la semiótica Peirceana muestra con respecto a la escolástica. Cito, a guisa de ejemplos, los principales: Mauricio Beuchot/ John Deely, "Common sources for the semiotic of Charles Peirce and John Poinset", en *Review of Metaphysics*, vol XLVIII, Núm. 3, Marzo de 1995, pp. 539-566; Mauricio Beuchot, "Clasificación de los signos, argumentación e influencia de la escolástica en Peirce", en: *Acciones Textuales*, México, UAM, números 4-5, 1993, pp. 125-140; Mauricio Beuchot, "El pensamiento y su relación con el signo en Peirce y la escolástica", en *Morphé*, Núm. 8, enero-junio de 1993, pp. 133-142; Mauricio Beuchot, "la filosofía escolástica en los orígenes de la semiótica de Peirce", en *Analogía*, Vol. 2, 1991, pp. 155-166.

51. O. y R., 293.
52. *Ibid.*
53. Forman parte del volumen *La ciencia de la semiótica*, como se titula la traducción española de *Collected Papers* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, pp. 109-110). La cita que aquí reproduzco la tomo de Casetti, *op. cit.*, pp. 234-236.
54. Anything which determines something else (its *interpretant*) to refer to an object to which itself refers (its *object*) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on *ad infinitum*. *Op. cit.*, p. 303.
55. Parece que se trata de una infinitud virtual más que real.
56. Para el concepto ordinario de semiótica remito al lector a Herón Pérez Martínez, *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995; para ambos conceptos se puede ver lo dicho en Herón Pérez Martínez, *El hablar lapidario. Ensayo de paremiología mexicana*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, pp. 332 y ss. pp. 345 y ss.
57. Citado por D. W. Fokkema / Elrud Ibsch, *Teorías de la literatura del siglo xx*, segunda edición, Madrid, Cátedra, 1984, p. 173.
58. Véase nuestro libro *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995, pp. 175 y ss.
59. *Cfr. Escritos de estética y semiótica del arte*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1977.