



744

S

Este libro concibe el diseño como un campo de conocimiento específico, pero no formalizado, que se halla atravesado por distintas disciplinas o áreas (el arte, la comunicación, las técnicas, las ciencias duras, las ciencias humanas). Este vasto universo exige entonces una aproximación transdisciplinar, a la vez que supone no perder de vista su singularidad.

Néstor Sexe interroga y analiza el objeto diseño desde una mirada distinta, erudita pero no solemne. Así, la moda, el color y sus connotaciones, el diseño del trabajo, la división por géneros, las versiones culturales de la sexualidad y el amor, y el discurso político, entre otros, son algunos de los temas que se despliegan, abordados siempre desde una perspectiva que incluye la semiótica y la retórica, en sus diferentes funciones sociales.

Si en la década del setenta, el paradigma central era la producción, más tarde el de la productividad, en la década del noventa, con un mercado globalizado, el sistema productivo ha cambiado su criterio: las empresas se distinguen por su capacidad de producir algo "distinto". A principios del siglo XXI, producir es diseñar. Pero diseñar –sostiene el autor– no es decorar, no es "intervenir" el objeto, no puede quedar reducido a operaciones funcionales.

Diseñar supone "un sutil entramado y un estado de disconformidad", elementos imprescindibles para constituir un objeto complejo, rico, de múltiples matices.

ISBN 950-12-2714-6



FAUD - UNSJ



6193
744

PAIDÓS ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN

NÉSTOR SEXE diseño.com

diseño.com



PAIDÓS ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN

U.N.E.A.
Z. A. U. B.
BIBLIOTECA

06193

Cubierta de Gustavo Macri

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2001 de todas las ediciones
Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: paidosliterario@ciudad.com.ar
Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí 92, Barcelona
Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México D.F.

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS
Santiago del Estero 338, Lanús, en abril de 2001

ISBN 950-12-2714-6

1. La semiología

La vida está llena de signos. ¿Qué quiere decir esto? En principio, plantear todo fenómeno social como fenómeno cultural, luego, como hecho comunicativo, por lo tanto, pensar el signo como unidad mínima de significación. Se trata de "ver signos donde antes no había". De alguna manera, se trata de complejizar primero y decodificar después las distintas manifestaciones culturales, en nuestro caso, sobre todo las del campo del diseño.

Avanzaré de un modo no lineal, a veces apurando una definición para explicar algunos elementos imprescindibles, volviendo luego a esa definición en otra explicación. Las palabras, las señales, los objetos, una foto, un texto, pueden organizarse en sistemas en los que —prescindiendo de lo contenidos y atendiendo a las formas en que se expresan— residirá el signo.

Mencioné recién dos o tres cuestiones que es necesario aclarar ahora. Estoy hablando de signo, sin definirlo, suponiendo, optimista, que junto al lector encontraremos una definición apropiada. Me refiero a cierta organización, la cual supone un modelo de sistema que responde concretamente a un enfoque estructuralista y trato de llamar la atención sobre las formas de las expresiones, más allá del contenido de las mismas. De todo esto trata una ciencia, que proviene de la lingüística y la abarca: la semiología.

Primeras definiciones

La concepción filosófica previa a la semiología suponía un pensamiento para el cual el lenguaje oficiaba de *medio* o *instrumento* cuya

existencia dependía de poder, o no, transmitir una significación. De ahí su denominación como *teoría instrumental del lenguaje*.

La semiología fue concebida por Ferdinand de Saussure (1857-1913). En su *Curso de lingüística general*¹ publicado en 1916 a partir de las notas de sus alumnos, dice textualmente:

Se puede concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de una psicología social. [...] Nosotros la llamaremos Semiología. Del griego *semeion* = signo. Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. [...] La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la Semiología descubre serán aplicables a la lingüística...

Surgen algunos comentarios del párrafo anterior. Es evidente la intención de Saussure de dar estatuto científico a la semiología. Más allá de la discusión entre ciencias sociales subjetivas y ciencias exactas objetivas, interesa notar el interés de Saussure por establecer una *teoría de los signos* como una disciplina formal explicativa que alcanza otros saberes vecinos y anticipatorios como la lingüística. De ahí su propósito de “descubrir leyes que gobiernen los signos”. Otro aspecto interesante es la referencia a la vida social. Esta dimensión vital de la semiología es una perspectiva humanística de “su ciencia”, que no se detiene en lo formal y descriptivo. La interpelación a la realidad social a través de sus signos es una experiencia que permite decir algo más que lo explícito y manifiesto. La práctica semiológica permite incluso “ver” signos donde antes “no había”. Esta debe ser la lectura apropiada en la inclusión de la semiología dentro de una *psicología social*. Con ese propósito conviene pensar en cierta noción de psicología de la época, en la que los estudios sobre la mente no estaban aún desligados de la neurología, la medicina y el organicismo, y evitar pensar la semiología dentro de los estudios de lo inconsciente.

Saussure, moderno, quiebra para siempre la visión nominalista de la palabra. Sostiene que “el signo lingüístico no es una cosa y un nombre sino un concepto y una imagen acústica”.

1. Saussure, Ferdinand de (1980): *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal.

CONCEPTO
SIGNO —————
IMAGEN ACÚSTICA

El signo es, en la definición de Saussure, una entidad binaria, de dos caras. Por un lado la *imagen acústica*, que es la representación material que nos da testimonio sensorial. Es material justamente en ese sentido, el sensorial. El carácter físico de las imágenes acústicas aparece cuando observamos lo que nos ocurre al recitar mentalmente un poema. El concepto, por otra parte, está ligado al aspecto más abstracto del signo, es del plano del contenido, de la idea. *Concepto e imagen acústica* son dos nociones interligadas que se implican y se oponen. Saussure decidió denominar *signo* a la relación bifacial entre ambas, *significado* al concepto y *significante* a la imagen acústica. Entonces el signo queda definido como:

SIGNIFICADO
SIGNO —————
SIGNIFICANTE

Tenemos ahora una primera definición de signo, la definición fundante de la semiología, a la que volveré y aludiré unas cuantas veces a lo largo del texto. Para profundizar sobre ella, decía, no conviene un desarrollo lineal.

Lengua y habla. Lenguaje

Hasta el aporte de Saussure, y aún hoy en la divulgación general, los conceptos de *lengua* y *lenguaje* se confunden. Se designa, a veces, a la lengua, a veces al lenguaje, mediante una de las acepciones del diccionario asociadas a una nomenclatura, es decir, como un repertorio o un glosario de palabras que se usan para nombrar cosas. También se los vincula a las nociones de idioma o vocabulario. Estas interpretaciones nada dicen acerca de la naturaleza vocal y psíquica del lenguaje.

Uno pronuncia una palabra, cualquiera. Como objeto lingüístico tenemos un sonido y alguna idea. Las sílabas, objeto de estudio de la gramática, se expresan en fonemas, es decir, las sílabas son impresiones acústicas producidas por los órganos vocales y percibidas con el oído. Pero el sonido por sí mismo no se constituye en lenguaje hasta

U.N.B.U.
F. A. U. D.
BIBLIOTECA

que se une con la idea en una unidad compleja; formada, como vimos, por el significado y el significante.

Este signo se articula con otros constituyéndose y construyéndose en el lenguaje. El lenguaje es una construcción cultural. Lo natural en los seres humanos no es el lenguaje sino la facultad de constituir una lengua, es decir, un conjunto de signos que corresponden a ideas distintas.

La primera preocupación en el pensamiento de Saussure es diferenciar lenguaje y lengua. A la lengua le asigna "el primer lugar en los hechos del lenguaje" al que considera una "totalidad". No hay que pensar esa totalidad como sumatoria o repertorio de signos y mucho menos de palabras. Es una "totalidad" pensada por un criterio negativista (como veremos en la sección "valor"). Para Saussure la definición de lengua es indisoluble del habla, caracterizada como una práctica "capaz de depositar los tesoros de la lengua en los sujetos pertenecientes a una misma comunidad".

La lengua es la norma, el sistema de la construcción cultural, un conjunto de convenciones y un producto social. Conjunto de convenciones, es decir, institución social; por lo tanto no es en absoluto un acto, es la parte social del lenguaje. Ningún individuo puede por sí solo ni crear ni modificar la lengua, puesto que esta es un acto colectivo. Este producto social es autónomo; como un juego dotado de sus propias reglas, solo se puede usar o aprovechar a partir de cierto aprendizaje. El hecho de que la lengua sea una institución reglada es lo que le permite resistir las modificaciones de un individuo aislado y la hace, por lo tanto, social. Entre todos los individuos ligados por una lengua se produce una especie de "media". Dentro de una lengua todos constituimos "aproximadamente" los mismos signos ligados a "aproximadamente" los mismos conceptos. En la lengua no hay más que diferencias; un sistema lingüístico es una serie de diferentes sonidos combinados con una serie de ideas diferenciales. La lengua no es de ninguna manera un diccionario de unidades de significación, no es un repertorio, ni un glosario, no se habla por sumatoria de unidades. Muchas veces solo entendemos una frase al escuchar la última letra de la última palabra, es decir que el efecto de significación se produce solamente en ciertos momentos del discurso y retroactúa sobre lo anterior; incluso hay idiomas en los que se usan puntos para señalar vocales. Los sistemas de clasificación son culturales. Para nosotros "perro", dicho en diferentes tonos de voz significa, como animal, lo mismo; eso no ocurre en el idioma chino, por ejemplo.

El habla, por otra parte, es un acto individual de voluntad e inteligencia, de selección y de actualización. Es, si se quiere, la puesta en acto, en escena, de los signos que pertenecen a una lengua. En el habla el aspecto combinatorio es fundamental porque se actualiza a través del retorno de signos idénticos, ya que si todo signo se convierte en un elemento de la lengua es porque se repite en distintos discursos.

No hay habla sin lengua ni lengua sin habla. Cronológicamente los hechos de habla preceden a los hechos de lengua. Es el habla quien hace evolucionar la lengua y a su vez la lengua es el producto y el instrumento del habla. Por lo tanto, es inútil pensar en una lingüística del habla. Cada palabra en cuanto se capta como elemento comunicativo es, ya, lengua. Entonces, separar lengua y habla nunca puede ser una operación preliminar sino, al contrario, la esencia de la investigación semiológica. Separar lengua y habla es comenzar a establecer el proceso de sentido.

LENGUAJE =	LENGUA	y	HABLA
	social		individual
	histórica		actual

se es el proceso

El lenguaje no es un acto individual ni un hecho natural. La lengua, decíamos, es un sistema de signos que expresan ideas; por lo tanto, podemos pensar en una disciplina formal que estudie la "vida" de esos signos dentro de la vida social: la *semiología*.

Afirmar, como hice, que el lenguaje es cultural, es casi tautológico. No hay otra manera de concebir lo social que no sea a través del lenguaje. El lenguaje está *per se* en lo humano. Nacemos humanos inscriptos en el lenguaje. Esta definición de lenguaje no se refiere a los dispositivos, más o menos refinados, de información a través de códigos (antes separé la definición semiológica de lenguaje de las acepciones cotidianas de nomenclatura, idioma, etc.). También se habla del lenguaje en ciertas especies animales, si no todas, según grado, aludiendo a algunos modos informacionales que constituyen verdaderas configuraciones de organización conductual. En esos ejemplos, que abundan, del lenguaje de las abejas, nadie imagina a la exploradora emitiendo una señal en mitad del recorrido dando a entender que no era ese el lugar donde debían ir, que la exploración del día había sido inútil, que les había hecho un chiste. El lenguaje humano nada tiene que ver con estos curiosos e interesantes conjuntos de señales. [Mediante el lenguaje los seres humanos

designamos las cosas, independientemente de su existencia. Más aún, las cosas existen en el lenguaje. A través del lenguaje aludimos acertada o equivocadamente a distintos conceptos. Esto es así porque en comunicación lo que ponemos en común, lo que intercambiamos, no son palabras, no son cosas: son signos. Entonces un significado puede aludir a un significante o a otro y viceversa; como dice Freud, "las palabras no son muy seguras". El chiste, el acto fallido, la poesía, la ilusión, los deseos, son posibles entre humanos justamente porque la relación del significado con el significante es arbitraria.

Principios o propiedades del signo

Quedan aquí, clasificadas, las cuatro propiedades generales del signo:

1. Lo arbitrario del signo:

La barra que separa al significado y al significante es en realidad una barra de unión, solo que esta unión es arbitraria. Es una barra que "une" y "separa" el significado y el significante. No hay ninguna relación natural o motivada que indique correspondencia entre un significado y su significante o viceversa. No hay nada de una casa en el signo *casa*, ninguna propiedad de una camisa en el signo *camisa* y así siempre.

Por supuesto, esta arbitrariedad no es obvia en la apreciación de ciertos signos; algunas normas de cortesía se han naturalizado hasta el grado de no parecer estrictamente lo que son: convenciones regladas. También ciertos signos pierden un poco su carácter arbitrario; es el caso de las exclamaciones y las onomatopeyas en las que encontramos una relación fuerte de causalidad entre su concepto y su significante. Por ejemplo pensando en situaciones de sorpresa o de susto, de risa o de dolor y en los signos que les corresponden, encontramos un grado de naturalidad notable; hasta nos parece imposible que otros signos pudieran reemplazarlos.

2. El carácter lineal del significante:

El significante por su naturaleza auditiva se desarrolla en el tiempo y tiene por lo tanto características en común con él. El significante representa una extensión y esa extensión se desenvuelve en una sola dimensión: una línea. Los elementos del significante se van desenvolviendo uno tras otro en cadena. Es imposible expresar un significante cuyas partes se superpongan total o parcialmente.

3 y 4. La inmutabilidad y la mutabilidad del signo:

Estas dos propiedades son enunciadas juntas por que son distintas pero solidarias entre sí, hacen juego.

Con respecto a la inmutabilidad podemos decir que si bien es cierto que, en relación con el concepto, el significante aparece como libremente elegido, con relación a la comunidad que lo emplea no aparece como libre sino impuesto. En palabras de Saussure: *Se dice a la lengua: "¡Elige!", pero se añade: "Será ese signo y no otro"*.

Ya no es cuestión de que un individuo solo, aislado, sea incapaz de modificar un signo. La misma masa hablante no puede ejercer su plena soberanía sobre una sola palabra, sino que está ligada a la lengua, puesto que la lengua es siempre, en cualquier época, heredada de un tiempo precedente.

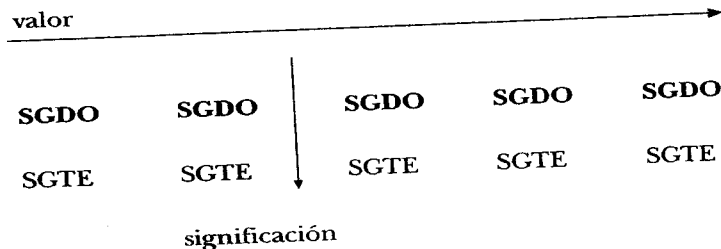
También es cierto que en el desarrollo del tiempo hay signos que aparecen referidos a nuevos conceptos o reemplazando conceptos existentes, es decir que hay cierta mutabilidad del signo. Mutabilidad e inmutabilidad son posibles porque son conceptos solidarios. El signo está en condiciones de modificarse porque se continúa. La inmutabilidad es solo más evidente que la mutabilidad; las situaciones en las que el signo muta, por contemporáneas y cercanas, hacen que la mutabilidad no resulte tan obvia.

Valor

Me gusta llamar al *valor* la quinta propiedad; pero no lo es en un sentido estricto. Valor es quizás el nudo del pensamiento saussureano.

Decíamos que el significado y el significante se "unen" y esa unión está simbolizada por la barra que los "separa". A esa unión la llamaremos *significación*. Pero no existe ningún signo aislado, así como no existe una sola palabra aislada; los signos están relacionados entre sí en un sistema. Puesto que la lengua es un sistema en el que sus términos son solidarios, donde el valor de cada uno resulta de la presencia simultánea de los otros, definiremos positivamente al signo por lo que es en función de su significación y negativamente por todo lo que no es en función de su *valor*. Se ha difundido una definición con formato de eslogan que sostiene que "el valor de un signo es ser lo que los otros no son".

Tenemos entonces:



El valor se encuentra regido por un principio paradójico:

- Por una cosa no semejante susceptible de ser cambiada por otra cuyo valor es a determinar. Ejemplo: Un billete de \$ 50 por un jean.
- Por cosas similares que se pueden comparar con aquella cuyo valor está en cuestión. Ejemplo: Un billete de \$ 50 por 5 billetes de \$ 10.

Evitando la precisa noción gramatical de *sinónimo*, podemos afirmar que en el interior de una lengua todas las palabras que expresan "ideas vecinas" se limitan recíprocamente. Por ejemplo *recelar*, *temer*, *susto*, tienen un significado definido positivamente en cada caso, pero, además, cada una tiene valor propio por su oposición al resto; es más, y esto es muy importante: si uno de ellos no existiera todo su contenido caería en los otros. Por la recíproca se puede afirmar que los signos de nuestro capital lingüístico contienen los signos que desconocemos.

Paradigma y sintagma

Las relaciones y diferencias entre términos se establecen según dos formas de nuestra actividad mental. Las palabras se alinean, se encadenan unas tras otras en distintas combinaciones regladas por la lengua. Denominaremos *sintagmáticas* o del *orden del sintagma* a estas asociaciones que se basan en la extensión. El sintagma se compone entonces de, por lo menos, dos unidades asociadas.

Por ejemplo:

"diseño.com"

"No es lo mismo ser profundo que haberse venido abajo" (María Elena Walsh).

"Lo que es moda no incomoda" (popular).

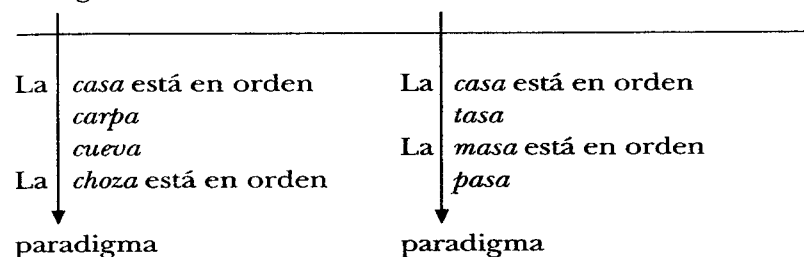
Situado en un sintagma, un término adquiere su valor sólo porque se opone al que lo precede o al que lo sucede y así sucesivamente. Por otra parte, las palabras que tienen "algo" en común se asocian en nuestra memoria y se forman grupos de relaciones diversas; pueden relacionarse por su sonido, por su concepto, por su campo temático como ciencia, ideología, etc. Definiremos estas relaciones como del orden del paradigma.

Por ejemplo:

casa - choza - cueva - carpa - hogar

casa - tasa - masa - pasa

sintagmas



Cabe notar que todos los términos de un sintagma están presentes; por lo tanto se dice que actúa *in praesentia*. Mientras que todos los términos de un paradigma están ausentes, es decir, *in absentia*. Paradigma y sintagma son los dos ejes del lenguaje. Ese sistema que es la lengua puede ahora ser planteado como un entramado de ejes, de paradigmas y sintagmas.

Esta noción es fácilmente trasladable a la configuración diseñal. Los elementos de un objeto complejo, esto es, sus signos, se encuentran presentes en una relación sintagmática y cada uno de ellos responde a un paradigma cuyos términos están ausentes. Una vestimenta general, un atuendo, es una relación sintagmática formada, por ejemplo, por un pantalón, una camisa, medias, zapatos, etc. Cada prenda pertenece, respectivamente, a su paradigma. Una camisa pertenece al paradigma de las camisas; una zapatilla al del calzado.

Denotación y connotación

El signo es la relación entre un significado y un significante. También cada significante puede remitirnos a una multiplicidad de significados y un mismo significado puede compartir dos o más significantes en un plano implícito o latente. Al primer caso, más objetivo, lo llamaremos denotación y al segundo, más subjetivo, connotación. Así, un saco denota ser una prenda con botones, solapas y bolsillos que se utiliza en el torso, y puede connotar prestigio, formalidad, excentricidad, entre otras cosas. Todos los discursos están fuertemente connotados y es por medio de este plano, el de la connotación, que nos gustan o los rechazamos, opinamos sobre ellos, etc. Conviene notar que si bien en ciertos textos se denominan la denotación y connotación como lenguajes primarios y secundarios respectivamente, la connotación no es secundaria en nuestra percepción. Por ejemplo, en la publicidad, percibimos originalmente el mensaje en el plano connotativo y el contenido denotado requiere de nosotros un acto racional, casi siempre posterior. Tampoco podemos afirmar que la connotación sea primaria por este hecho. Más ajustado sería sostener que la primariedad y secundariedad de la denotación y la connotación no son tales. Los signos se comparten e intercambian sin esta consideración. Denotación y connotación no son otra cosa que una manera de entender heredada del positivismo como una clasificación binaria de lo objetivo y lo subjetivo. Clasificación que el significante, casi siempre objetivo, resiste; y el significado, muchas veces subjetivo, rebasa.

Semiología y diseño

Siempre es irresponsable señalar a un autor como el fundacional de una epistemología. Por lo tanto, no podemos decir que Saussure, por sí solo, dio origen al estructuralismo. Pero sí debemos destacar que la noción de *valor* (que introduce una manera de categorización negativista), la conceptualización binaria relacional no contenidista, el modelo de lengua como sistema, el carácter arbitrario que vincula el significado con el significante y el carácter lineal de este último echan las bases para una manera de pensar que se distingue esencialmente del positivismo y provee los cimientos del estructuralismo tal cual lo entendemos hoy.

Todas sus definiciones están constituidas por pares conceptuales —como significado y significante, lengua y habla, paradigma y

sintagma— que de ningún modo pueden ser pensados en una lógica causal: el significante no es el efecto del significado, ni viceversa. Son pares binarios opositivos. Saussure quiebra para siempre el sentido nominalista de la palabra y fija de una vez el sentido representacional del signo en la noción de significante.

Nos viene a decir que no es la correspondencia de significados y la de significantes la matriz de la comunicación y que nos entendemos con significantes imprecisos vinculados a significados implícitos. Aquello que se “pone en común” no son significados ni significantes en sí, sino, he aquí lo importante, la relación que los vincula. Es la relación entre el significado y el significante del hablante lo que se pone en común con la relación del significado y el significante del oyente. La semiología es una ciencia relacional.

A esta altura es posible una primera interpelación al diseño ubicando el objeto como, al menos, un signo complejo. Un signo con dos zonas distinguibles, dos planos distintos que se vinculan entre sí. El plano conceptual, del contenido, de la idea, por un lado; el plano material, de la expresión material, por el otro. Asistimos a diseños en los que la idea no aparece, podría ser otra, diseños que en la jerga se los denomina “sin concepto”. Se trata justamente de aquellos diseños en los que se ha intentado transmitir un concepto sin reparar que lo “transmisible” no es un significado separado de la materialidad diseñal sino una relación. Un diseño es comunicable cuando su signo es relacional. La tradición funcionalista separa contenidos de expresiones y, presa de ese reduccionismo, no tiene otra solución que dar al concepto o significado de un diseño la cualidad de un atributo. Así, el diseñador elige, con mayor o menor fortuna, significantes por separado que poco y nada expresan y luego argumenta con significados, por separado, que poco y nada explican. La simplificación funcionalista de un modo de pensar estructuralista lleva a diseños que solo se entienden cuando resultan obvios, esto es, cuando la connotación es vulgar y cotidiana. Un diseño que solo puede ser valorado como remedo ingenioso del estándar.

Textos complementarios

A propósito de *lengua*

Comentario sobre El sueño de la lengua perfecta de Umberto Eco²

Umberto Eco se pregunta sobre las consecuencias de establecer una utopía: la lengua perfecta. Pero... ¿qué entendemos por *lengua perfecta*?

Parece que esta búsqueda requiere reflexionar sobre el origen del lenguaje, sobre una gramática universal, sobre las facultades biológicas que permiten la facultad del lenguaje y sobre la relación, arbitraria, entre las palabras y las cosas.

El mundo grecolatino no se planteaba el problema de la lengua perfecta ni estaba impresionado por la multiplicidad de las lenguas. Aseguraba una comunicación adecuada y universal. Los dos pueblos que habían “inventado” la lengua de la filosofía y la lengua del derecho identificaban las estructuras de sus lenguas con la estructura de la razón humana.

La cultura griega debatió en el *Cratilo* de Platón dos posibilidades: las palabras griegas habían sido acuñadas “naturalmente” por la imitación directa de las cosas o lo habían sido por ley, esto es, por convención. Platón no se decide por ninguna de las dos opciones sino que sugiere una tercera: el lenguaje debe reflejar el orden de las ideas. La primera hoy la plantearíamos como una teoría del significante; la segunda como una teoría de la lengua; y la tercera como una teoría de los significados o de la connotación.

Dios crea a Adán, se comunica con él, luego lo conduce ante los animales de la tierra y del cielo (no ante los peces) para que les dé un

2. Eco, Umberto (1994): “El sueño de la lengua perfecta”, revista *Letra*, nº 33.

nombre. Todo parece indicar que Adán inventa el hebreo en ese momento. Pero si Dios no le dio a Adán una “lengua perfecta”, tiene que haberle dado un don de lenguas, una matriz lingüística, una capacidad infinita de inventar lenguas, es decir, algo más fundamental, más abstracto: una gramática universal.

Es interesante reflexionar sobre el concepto de *lengua y habla* en Adán. Según el mito bíblico, Adán fue nombrando lo que “veía” (Adán no puede nombrar lo que no ve) y así instituyó el nombre de cada cosa. Su acción fue nominalista. El habla de Adán, el primer hombre sobre la tierra, el único con la autoridad de Dios, de quien iba “de la mano”, se transformaba inmediatamente en lengua.

Él era, a la vez, el acto y la institución, el individuo y la historia. Entonces la búsqueda de una lengua perfecta sería la búsqueda de esa lengua original, la lengua adámica.

La interpretación de la entidad de esa lengua original divide a judíos y cristianos. Para los cabalistas cristianos el hebreo es la lengua divina y sagrada por excelencia; precisamente porque es incomprendible será reveladora en la medida en que parece oscura, será un acto o una operación mágica y no un instrumento de comunicación.

Para los judíos el hebreo será estudiado en su gramática para entender las revelaciones que Él mismo puede transmitir. Dos narraciones con distinto soporte: la religión católica es una sucesión de imágenes, un gran cómic trágico y fantasmático; la religión judía es, básicamente, un texto.

Aceptando la hipótesis de la lengua adámica, fue necesario que Dios entregara un sistema semántico universal, donde cada partícula semántica tuviera una representación visual y sonora (significante) y cada una de esas “palabras” correspondiera a cada pensamiento humano en forma clasificada, ordenada y universal (significado). La lengua universal supone entonces un ideal universal de apropiación simbólica de los signos: a todas las mismas palabras, los mismos significantes, a todas las mismas ideas esenciales, los mismos significados. ¿Se trataría de esto el Paraíso? La tradición medieval ha preferido la interpretación mística: el sentido se transmite con prescindencia del medio, de mente a mente, de corazón a corazón.

La búsqueda de la lengua perfecta parece tener también un sentido político. La distinción y diferenciación de las lenguas ha permitido la fijación de territorios, el concepto de nación y el sentimiento de identidad nacional. En la construcción de la Torre de Babel los pueblos trabajaron todos juntos en esa obra desmesurada que pretendía alcanzar las nubes. La obra se transforma así en el vínculo que los une; más aún, la actividad de la construcción en común es, justamente, ese

vínculo. En esta situación en la que la Torre parece anunciar el nacimiento de un estado ético universal se produce la confusión de las lenguas. Esa confusión babélica se constituye en signo de la imposibilidad de la unidad estatal universal y, como consecuencia de esa confusión, nace la era de la razón.

Para terminar, existe una singular teoría de los orígenes del lenguaje en la obra de un pensador árabe del siglo XI, Ibn Hazm.

Las lenguas no nacieron por convención, porque para establecer las reglas los hombres habrían necesitado una lengua precedente. Entonces, existía al principio una lengua dada por Dios, tan rica en nombres que a través de ella Adán pudo nombrar sin ambigüedades las cosas del universo. Esta lengua contenía todas las lenguas. La confusión no fue la invención de nuevas lenguas sino el fraccionamiento de aquella. El "don" recibido por Adán era el multilingüismo. Por ello, cualquier hombre puede comprender la revelación, cualquiera sea la lengua en que se exprese. Babel no representaría la herida de la que hay que curarse, sino el don primordial que tenemos que reconquistar.

A propósito de lenguaje

Hemos hablado del lenguaje señalando que es una construcción cultural constituida por un sistema, la lengua, y una puesta en acto, el habla. Recorriendo "El jardín de senderos que se bifurcan"³ no resulta difícil el correlato entre textos como laberintos y lenguajes como jardines. Pero, como siempre, Borges dice mucho más que esa simplificación; tal vez, en su universo, el lenguaje se trate simplemente de un "misterio diáfano".

—¿Usted sin duda querrá ver el jardín?

Reconocí el nombre de uno de nuestros cónsules y repetí desconcertado:

—¿El jardín?

—El jardín de senderos que se bifurcan.

Algo se agitó en mi recuerdo y pronuncié con incomprensible seguridad:

—El jardín de mi antepasado Ts'ui Pên.(...)

—Aquí está el Laberinto —dijo indicándome un alto escritorio laqueado.

3. Borges, Jorge Luis, "El jardín de senderos que se bifurcan" (1941), *Ficciones* (1944), *Obras Completas 1927-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

—¡Un laberinto de marfil! —exclamé—. Un laberinto mínimo...

—Un laberinto de símbolos —corrigió—. Un invisible laberinto de tiempo. A mí, bárbaro inglés, me ha sido deparado revelar ese misterio diáfano. Al cabo de más de cien años, los pormenores son irrecuperables, pero no es difícil conjeturar lo que sucedió. Ts'ui Pên diría una vez: *Me retiro a escribir un libro*. Y otra: *Me retiro a construir un laberinto*. Todos imaginaron dos obras: nadie pensó que libro y laberinto eran un solo objeto.(...)

"Antes de exhumar esta carta, yo me había preguntado de qué manera un libro puede ser infinito. No conjeturé otro procedimiento que el de un volumen cíclico, circular. Un volumen cuya última página fuera idéntica a la primera, con posibilidad de continuar indefinidamente. Recordé también esa noche que está en la mitad de las 1001 Noches, cuando la reina Shahrazad (por una mágica distracción del copista), se pone a referir textualmente la historia de las 1001 Noches, con riesgo de llegar otra vez a la noche en que la refiere, y así hasta lo infinito.(...)

"Me detuve como es natural, en la frase: *Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan*. Casi en el acto comprendí; *el jardín de senderos que se bifurcan* era la novela caótica; la frase *varios porvenires (no a todos)* me sugirió la imagen de la bifurcación en el tiempo, no en el espacio. La relectura general de la obra confirmó esa teoría. En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas opta por una y elimina las otras, en la del casi inextricable Ts'ui Pên, opta, simultáneamente, por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan.(...)

"Sé que de todos los problemas, ninguno lo inquietó y lo trabajó como el abismal problema del tiempo. Ahora bien, ése es el *único* problema que no figura en las páginas del jardín. Ni siquiera usa la palabra que quiere decir tiempo. ¿Cómo se explica usted esa voluntaria omisión?

Propuse varias soluciones; todas, insuficientes. Las discutimos, al fin, Stephen Albert me dijo:

—En una adivinanza cuyo tema es el ajedrez, ¿cuál es la única palabra prohibida?

Reflexioné un momento y repuse: —La palabra *ajedrez*.

—Precisamente —dijo Albert, *El jardín de senderos que se bifurcan* es una enorme adivinanza, o parábola, cuyo tema es el *tiempo*; esa causa recóndita le prohíbe la mención de su nombre. Omitir siempre una palabra, recurrir a metáforas ineptas y a perífrasis evidentes, es quizás el modo más enfático de indicarla.

2. La semiótica

El empleo moderno del término *semiótica* fue introducido por Charles Sanders Peirce. Se trata de una doctrina formal, desde la lógica, sobre las condiciones que debe cumplir un discurso para tener sentido. "La *lógica* es, según creo, otra manera de designar a la *semiótica*, en cuanto doctrina formal de los signos."¹

Charles Sanders Peirce nació el 10 de septiembre de 1839, en Cambridge, en el seno de una familia de matemáticos. Su padre, Benjamin, enseñó en Harvard durante cincuenta años: matemáticas, física y astronomía. Su hijo, James Mills, hermano mayor de Charles Sanders, enseñó a su vez matemáticas durante cuarenta años y heredó la cátedra del padre. Peirce obtuvo la licenciatura en Matemáticas en Harvard a la edad de 20 años, la maestría tres años después, y un año más tarde la primera licenciatura en Química otorgada por esa Universidad. La precocidad de Peirce se manifiesta también en sus lecturas. A los 13 años lee la *Lógica* de Whately, algunos años más tarde estudia las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller y dedica luego dos horas por día, durante tres años, a la lectura de la *Crítica de la razón pura* de Kant, hasta saberla de memoria, según él.

Esta reseña biográfica y familiar tiene como propósito situar la producción teórica de Peirce. Durante toda su vida, tuvo tres grandes temas de reflexión: la lógica, la naturaleza del sentimiento y el problema de las categorías kantianas. A estos temas aplicará el método analítico de los matemáticos y también el método analítico de los hombres de laboratorio. La primera frase del libro que Benjamin Peirce, su padre,

1. Peirce, Charles Sanders (1986): *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

publicó sobre *Álgebra lógica asociativa* definía las matemáticas como “la ciencia de las conclusiones necesarias”. Charles Sanders heredará esta definición y la extenderá a la lógica y luego a la semiótica. La matemática y la química son un modelo de pensamiento formal. Influyen decisivamente en el pensamiento de Charles Sanders Peirce, pero esta influencia no debe ser considerada como una suerte de matematización al modo de las operaciones algebraicas u operaciones químicas, sino como el modelo de pensamiento que esas ciencias procuran.

Peirce, como Descartes, está a la búsqueda de la certeza. La solución cartesiana no satisface plenamente a Peirce, quiere saber algo más: en qué se reconoce que una idea es “clara y distinta”.

“Si las creencias ponen término a la misma duda creando la misma regla de acción, simples diferencias en el modo de percibir no bastan para convertirlas en creencias diferentes, como tampoco tocar una melodía con diferentes teclas es tocar melodías diferentes.”²

De allí se desprende la regla que se debe seguir para hacer claras las ideas: “Los efectos prácticos que consideramos pueden ser producidos por el objeto de nuestra concepción. La concepción de todos estos efectos es la concepción del objeto”.³

Esto último es lo que se ha llamado el *principio del pragmatismo*. Este principio no solo permite verificar si una misma palabra tiene dos significaciones diferentes, o si dos palabras que tienen las mismas consecuencias prácticas tienen una sola significación; también permite precisar la significación de un *objeto*. Volveré sobre esto.

Deducción, inducción, abducción

Peirce sostiene que el hombre actúa porque “cree” en la eficacia de su acción. Esta “creencia” no tiene el sentido de una “fe religiosa” sino el de un “hábito mental” que determina nuestras acciones.

“Lo que nos lleva a extraer de premisas dadas una consecuencia y no otra es cierto hábito mental. Lo que está primero no es la verdad, sino el hábito, creencia o certeza, que puede ser falsa, porque buscamos una creencia que pensamos verdadera y, desde luego, pensamos que cada una de nuestras creencias es verdadera.”⁴

2. Ídem.

3. Ídem.

4. Ídem.

Siguiendo a Descartes, a la creencia o pone la duda, “estado de incomodidad y descontento del que uno se esfuerza en salir para alcanzar el estado de creencia”. Producir esto, la duda, es lo propio del método científico. Por eso Peirce emplea la palabra “búsqueda”. La búsqueda es el refuerzo de un hábito mental.

En otoño de 1913 Peirce explicaba que uno de los dos objetivos de la lógica debería ser extraer, todo lo esperable y posible, una *uberty*, término del inglés antiguo que él define como “capacidad fructífera” o “valor de productividad” de los tres modos canónicos de razonamiento: deducción, inducción y abducción.

“La deducción depende de nuestra confianza en la habilidad de analizar el significado de los signos *por los que o por medio de los que* pensamos. La inducción depende de nuestra confianza en que el curso de nuestra experimentación se modifique o cese sin ninguna indicación previa. La abducción depende de nuestra esperanza en “adivinar” las condiciones bajo las cuales aparecerá el fenómeno.”⁵

Los principios fundamentales de la ciencia son, como se sabe, la deducción y la inducción. La deducción es del orden del pensamiento analógico y la inducción es del orden del pensamiento inferencial. Si en la ciencia solo se establecieran analogías e inferencias su devenir implicaría un aumento de la complejidad pero nunca un progreso. Para bien o para mal, nos guste o no, la ciencia avanza. Es cierto que esos avances se producen en determinado momento histórico. Nadie podía pensar, ni mucho menos explicar, la *teoría de la relatividad* en el Renacimiento. En este sentido las hipótesis toman casi la forma de profecía autocumplida. Pero ese aspecto, cierto, es parcial e injusto. Una hipótesis se desarrolla por analogías e inferencias, pero, en sí misma, plantea una novedad que luego seguramente será superada, o no, por otra hipótesis, otra novedad. La ciencia no solamente avanza según la versión clásica del determinismo histórico. También mediante la imaginación.

La abducción es “argumento originario”, pues es el que origina una idea nueva, meramente preparatoria. Es resumida por Peirce bajo la noción de “instinto de adivinar”. Ese “instinto de adivinar” puede ser planteado como una “intuición teórica”, un pensamiento original que implica un salto cualitativo, algo que aún no ha sido dicho ni explicado: el aspecto creativo y también proyectual del pensamiento científico. De ahí la potencia que otorga la semiótica hacia una formalización teórica del diseño.

5. Deladalle, Gérard (1996): *Leer a Peirce hoy*, Barcelona, Gedisa.

Pensamiento triádico

Planteaba en el capítulo anterior un modelo de pensamiento binario, diádico, aclarando que este binarismo no era del tipo causa-efecto, sino que se trataba de un binarismo opositivo. El pensamiento triádico no agrega un tercer elemento. Es una concepción en sí misma, que se basa en una especificación: la *triada*.

Una *triada* es la unión de tres cosas en una, o lo que es equivalente, la unión de dos cosas en una tercera, distinta de las dos primeras. Imagino que esto parece un trabalenguas, pero avanzando y ejemplificando despejaremos la confusión.

El pensamiento triádico implica, siempre, la relación entre un *Primero*, que es del orden de una cualidad sensible —Peirce lo denomina *feeling* en el sentido de sensación o percepción—; este *Primero* se vincula con un *Segundo*, que es del orden de lo objetual o referencial; de tal modo que esta relación determina siempre a un *Tercero*, que es del orden de las reglas, de la ley, de las ideas.

Esta relación, triádica es, por definición, inseparable. Siempre son tres términos que no pueden ser tomados de a uno o de a pares. Y algo más, la relación triádica no es cardinal sino ordinal: implica un orden. Una relación triádica es un *Primero*, que se vincula a un *Segundo*, determinando a un *Tercero*.

El fanerón

Fanerón es sinónimo de *fenómeno*, aquello que se presenta a nuestra mente, aquí y ahora, trátase de algo real o no. Pueden identificarse sin excepción los términos *fanerón* y *fenómeno*, tomando a este último en su sentido más común: el contenido de toda conciencia. En su manuscrito 908, Peirce escribe:

Propongo utilizar la palabra *Fanerón* como un nombre propio para denotar el contenido total de una conciencia [...] la suma de todo lo que tenemos en la mente, de cualquier manera que sea, sin mirar su valor cognitivo. Esto es bastante vago: pero es voluntario, sólo subrayaré que no limito la referencia a un estado de conciencia instantáneo; puesto que la cláusula “de cualquier manera que sea” abarca la memoria y toda cognición habitual.

En ese mismo manuscrito, Peirce da el siguiente ejemplo surgido de comentarios que prefiguran lo que será el análisis del fanerón:

Así, una vaca considerada distraídamente puede eventualmente ser un elemento del fanerón, pero lo sea o no, lo que es seguro es que puede analizarse lógicamente en numerosas partes de géneros diferentes que no están allí como constituyentes del fanerón, ya que no estaban en la mente de la misma manera que la vaca, ni de ninguna de las maneras de las que se podría hablar de la vaca —como apariencia en el fanerón—, que está formada en sus partes [...], las divisiones más importantes son divisiones según la forma y no según las cualidades de la materia...

06193

¿Qué quiere decir Peirce con este ejemplo? Simplemente que lo que un análisis corriente llamaría *partes de la vaca* (la cabeza, el cuerpo, los miembros, la cola, etcétera) no es pertinente para un análisis lógico del fenómeno. Por ejemplo: una cabeza de vaca, desde el momento en que se presenta a la mente como totalidad colectiva que ocupa la totalidad de la conciencia, es digna de tener su propio análisis. Este análisis, a su vez, no podría ser un análisis de orejas, ojos, hocico, etc. Lo que importa en el análisis del fanerón “vaca”, son las formas de relación que constituyen la vaca a partir del conjunto de sensaciones que su percepción produce. Considero indispensable demorarnos en el último párrafo: “conjunto de relaciones que su sensación produce”. El “conjunto de sensaciones” es asimilable al concepto de “calidad de sentimiento” (*qualities of feeling*). Esas formas de relación son de una extrema complejidad, aun en este caso prosaico. Por ejemplo, se trata de la posición relativa de los ojos respecto del hocico, de las orejas respecto del cráneo, y así sucesivamente. Entonces la forma del fanerón “vaca” aparece como una configuración compleja de tales sensaciones. En este caso preciso, esta combinación es de naturaleza topológica y describable mediante una red de relaciones formales que por sí sola puede constituir el objeto de una descripción, por lo tanto, de un saber, puesto que las sensaciones “básicas” solo pueden experimentarse, nada más. El análisis faneroscópico será el de la constitución formal de esa totalidad colectiva que constituye el fanerón; en ningún caso será una enumeración de partes puestas a comparar. No se analiza lógicamente un reloj o un televisor exponiendo las piezas que lo constituyen sino buscando el esquema de su montaje. Eso hace el análisis faneroscópico.

La faneroscopia

La faneroscopia es el estudio del fanerón en el sentido en que puede descomponerse en tres categorías de fanerones elementales

U.N.S.J.
F. A. U. D.
BIBLIOTECA

que permiten recomponerlo mediante una combinatoria apropiada. Creo que es obvio que estamos hablando de una tríada.

Proceder a la faneroscopia de un fanerón cualquiera es descomponer a ese fanerón en fanerones elementales, es decir primero en *cualidades* consideradas bajo su aspecto monádico; luego, en *existentes* o en *hechos* considerados bajo su aspecto diádico; y, por último, en *leyes* o *conceptos* que gobiernan esos hechos considerados bajo este aspecto triádico. Estos elementos, ahora re combinados, permiten reconstruir el fanerón original sacando a la luz su constitución interna.

La analogía con el análisis químico es evidente (y reivindicado por Peirce): los elementos del fanerón se re combinan del mismo modo que los átomos en su molécula, uniendo sus "valencias libres". Señalo nuevamente que esta analogía es puramente formal, es decir que proviene de una homología de las formas en uno y otro caso, y no constituye su justificación ni su principio rector.

Ahora estamos en condiciones de vincular los conceptos de *fanerón*, *faneroscopia* y *semiótica*.

De la faneroscopia a la semiótica

La combinación de la faneroscopia y de la definición triádica del signo produce las *taxonomías* fundamentales de la semiótica peirciana.

Se define el *fenómeno semiótico* como la cooperación de tres instancias.

- Un Primero: el *representamen*, en cuanto percibido está presente en los sentidos, por ende, en la mente.
- Un Segundo: el *objeto* del signo, que se conecta al representamen de tal manera que está presente en la mente al percibirse el signo.
- Un Tercero: el *interpretante* considerado en su particularidad, aquí y ahora. Es decir, en tanto determinación de la mente del intérprete, puede estar objetivado por esa misma mente (la mente tiene la facultad de estar "presente ante sí misma").

Vemos que no se trata de estudiar un fenómeno "común" sino la "tricoexistencia" (el término es de Peirce) de tres fenómenos. Ahora bien, cada uno de ellos es digno de una faneroscopia, es decir, de un análisis en términos de pertenencia a una de las tres categorías. De esto se desprende que todas las posibilidades teóricas de descripción

de los fenómenos semióticos resultan de las posibilidades de combinar los elementos de cada uno de los tres fanerones, teniendo en cuenta, a la vez, determinaciones constitutivas de la tríada.

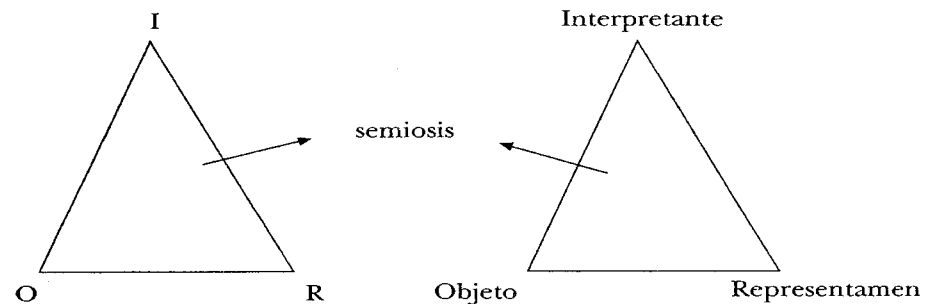
Definiciones de signo

Primera definición: un signo es algo que se encuentra para alguien en lugar de algo, según cierta relación o capacidad.

Parece una "definición fácil" porque, derivada de la lógica, resulta "lógico" que un signo es un Primero que se encuentra en lugar de un Segundo según cierta relación con un Tercero. Más poético y explicativo es decir que *el signo está siempre en lugar de una ausencia*.

Así, podemos pasar, a la segunda definición, la "difícil".

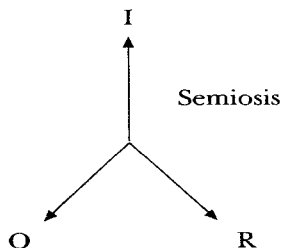
Segunda definición: un signo o *representamen* es un Primero, que mantiene con un Segundo, llamado su *objeto*, una relación tan verdaderamente triádica, que es capaz de determinar a un Tercero, llamado su *interpretante*, para que este asuma la misma relación triádica con relación al *objeto* que entre sí mantienen el *objeto* y el *representamen*.



La originalidad del concepto peirciano es la definición de *signo*, inseparable del concepto de *semiosis*. *Semio*, como siempre, significa signo y el sufijo *sis* se refiere a aquello que es del orden de un proceso, de una actividad, de una acción. *Semiosis*, por lo tanto, es *producción de sentido*. Con la misma consideración, Peirce también denomina a la semiosis *signo acción*.

Por *semiosis* debemos entender una relación entre tres términos de tal manera que en ningún momento esta relación, triádica, puede resolverse en forma bilateral, de a dos —diádica—, y mucho menos puede ser resuelta en forma unilateral, por un solo término —monádica—.

Optar por el triángulo, el modelo más difundido de representación, tiene riesgos. La semiosis es un proceso entre tres términos, por eso Peirce prefería este otro modelo para su definición.



Sospechaba que el triángulo podía llevar a resumir o, mejor dicho, a fraccionar, la operación de sentido en relaciones diádicas. Prefería la semiosis pensada como un punto central entre el representamen, el objeto y el interpretante, porque aspiraba a no confundir la semiosis en una epistemología pragmática. Su esfuerzo teórico lo conduce a diferenciarse del pensamiento pragmático y a definirse como *pragmaticista*.

El *signo* o *representamen* es una cualidad que se aplica de un modo demostrativo y que tiene la función de representar. Peirce distingue la “aplicación demostrativa” de un *signo* de su “función representativa”. Una es real, la otra, simbólica. La *aplicación demostrativa* de un signo es el hecho, para ese *representamen*, de estar ligado a su *objeto*, ya sea directa o indirectamente dado su vínculo con otro signo. En cuanto a la *función representativa*, es algo que el *representamen* es, no en sí mismo o en una relación real con su *objeto*, sino respecto de un pensamiento que lo interpreta o, según la expresión de Peirce, respecto de un *interpretante*.

Ese *objeto*, así definido, no es un objeto-cosa: el *objeto* es la parte objetual del signo peirceano. Es el *representamen* el que determina el *objeto*; no se trata de un objeto-cosa que “desprende” o “brinda” un *representamen*. Es posible resumir la *semiótica peirciana* en una *semiótica del objeto*, tomando la acepción de *objeto* como aquello que el signo representa. La confusión que a veces aparece es que dado el carácter amplio de la semiótica resulta muy útil para hacer referencia a objetos-cosas entendidos como materiales, tales como un banquito, un jean

o una estatua. Todo consiste entonces en precisar el término *objeto*. La semiótica encontrará su *objeto* no solamente en los objetos-cosas sino también en cualquier objeto, alcanzando así a las ideas, las palabras, etc.

Según la primera definición, la “fácil”, el *signo* o *representamen* es lo que reemplaza algo en determinado aspecto. Se dirige a alguien, es decir, no crea en la mente de esa persona un signo equivalente sino su *interpretante*. Este *interpretante* es, también, un signo. No es equivalente al *representamen*, no es igual, es más desarrollado que este. En un sentido muy amplio, podría decirse que el *interpretante* no es otra cosa que el sentido del signo, definición tal vez cómoda, pero imprecisa. Una hipótesis que parece más interesante es la que ve el interpretante como otra representación referida al mismo *objeto*. En un proceso de semiotización, el *signo* resulta rigurosamente mediatizado por este tercer término *interpretante* para provocar una respuesta del lado del destinatario. ¿Cuál es la naturaleza del interpretante? En sentido más estricto ahora, *el interpretante vendría a ser la relación paradigmática entre un signo y otro signo*. Un *signo* no es *signo* a menos que pueda traducirse a otro *signo* más plenamente desarrollado. En otras palabras, es siempre y al mismo tiempo un *signo* para otro *interpretante* y participa en consecuencia de una dinámica: la *semiosis ilimitada*.

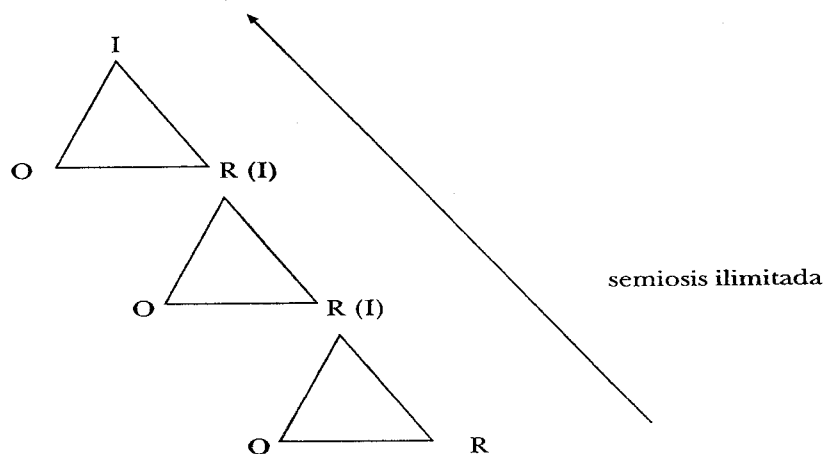
Semiosis ilimitada

“Dado que todos los pensamientos son signos, se sigue que todos los pensamientos deben dirigirse ellos mismos a otros pensamientos, puesto que tal es la esencia del signo.”⁶

Cuando Peirce habla de “pensamiento que interpreta”, con la palabra *pensamiento* no designa a un sujeto pensante, sino directamente a un pensamiento o conocimiento, a una idea, de algo que exista o no. Dijimos que todo pensamiento es un signo. El *interpretante* de un signo es entonces otro signo que requiere él mismo otro signo *interpretante*, sin que sea posible, al parecer, detenerse en un *interpretante* final. Peirce afirma que “todos los pensamientos-signos son interpretados por los pensamientos-signos siguientes, salvo el caso del fin brutal de todo pensamiento en la muerte”. Quiere decir que, si el sujeto de la lógica, el ser humano, desaparece, la serie de los signos se quiebra; pero en esta muerte el último signo habría tenido un signo subsecuente, un

6. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, ob. cit.

interpretante. Esta inferencia de Peirce es un silogismo, casi una broma. No es final el representamen, ni el objeto, ni el interpretante. Entender la semiosis en “pasos” responde, ya lo dije, a un modelo de pensamiento pragmático. No son finales el representamen, el objeto ni el interpretante porque la relación triádica no se da de “a pasos”. Lo que es final es la vida, que ha llegado a su término.



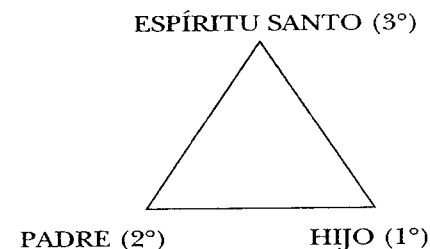
Acá tenemos un *representamen* que se refiere a “su” *objeto* en virtud de un *interpretante*. Ese *interpretante* es como un signo más amplio que el *representamen*: tiene la naturaleza de un pensamiento. Si una parte de ese pensamiento es expresado, se convierte en *representamen* que determinará “su” –otro– *objeto* en virtud de otro *interpretante*. El mundo pensado es un mundo de signos. Cada signo es a la vez interpretante e interpretado. Interpretante del que antecede, e interpretado por el que sigue.

Una primera síntesis

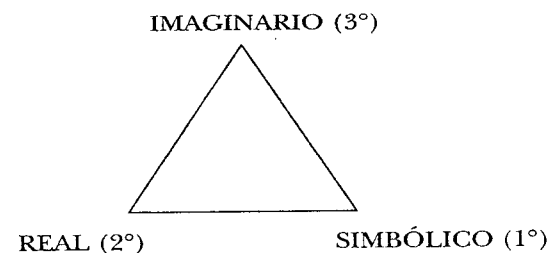
El signo triádico definido por Peirce es un signo cuya producción de sentido o semiosis se debe a la relación de tres instancias. Lo Primero, la cualidad sensible, es el *representamen*, que se refiere a un Segundo, al existente, “su” *objeto*, en una relación en la que resulta

inevitable la idea: un Tercero, el *interpretante*. El representamen es la instancia de la representación; el objeto es la instancia de lo referencial, aquello que el representamen expresa; el interpretante es la instancia de lo imaginario, de la relación “indecible” entre un representamen y su objeto. Indecible porque si es “dicho” se trata de otro representamen de otro objeto en virtud de otro interpretante y así, así, así... en la *semiosis ilimitada*.

Debemos señalar que en la época victoriana, lo triádico, la idea de un orden tercero, es una obsesión para muchos pensadores. Por ejemplo, Nikola Tesla (1856-1943) era obsesivo con la numerología derivada de la combinación del número 3 que aplicaba a todos los órdenes de su vida cotidiana. Incluso Peirce publica hacia 1910 una desmentida oficial de su afición “adictiva” a las tricotomías. Pero Peirce no fue ni el primero ni el último en establecer relaciones triádicas. Una de las más significativas es la concepción de Dios. Como Trinidad, para la religión católica: un Primero, el *Hijo*, que se hace *representamen* en el nombre del *Padre*, su *objeto*, en virtud de un Tercero, el *Espíritu Santo*, el *interpretante*.



Son también conceptualizaciones triádicas las tópicas de Freud: *yo*, *ello*, *superyo*; *consciente*, *preconsciente*, *inconsciente*, en cuya dinámica en cada caso las tres instancias quedan involucradas. En el pensamiento lacaniano, los tres registros, las tres “dimensiones” son: lo *simbólico* del orden del *representamen*, lo *real* del orden del *objeto* y lo *imaginario* del orden del *interpretante*.



Las relaciones entre el representamen y el (su) objeto

De acuerdo al pensamiento triádico, Peirce propone clasificar la diversidad de los signos a partir de las relaciones triples en las que son capaces de integrarse. Como cada fanerón es susceptible de una tríada, Peirce establece las relaciones triples del representamen, del objeto y del interpretante. Tomaremos las del representamen:

EN RELACIÓN CON SÍ MISMO
EN RELACIÓN CON EL OBJETO
EN RELACIÓN CON EL INTERPRETANTE

Sobre la base de la relación referencial, es decir, en relación con el objeto, distingue también tres (siempre tres) variedades fundamentales del signo: el *ícono*, el *índice* y el *símbolo*.

El ícono

(Del griego *eikón*: imagen). Es el signo que se refiere al objeto en virtud de sus características propias.

Por ejemplo, el plano de una casa. La representación de la casa "vale" por la casa (está en lugar de...) en virtud de una similitud de hecho. Entre el ícono y su referente existe una relación cualitativa. El ícono presenta una o varias cualidades del objeto al que se refiere. Según el grado de imitatividad de esas cualidades, Peirce clasificó los signos icónicos en *imágenes*, *diagramas* y *metáforas*.

- ÍCONO IMAGEN: es aquel signo que comparte con el objeto al que representa cualidades simples, por ejemplo, la fotografía. El representamen es "muy similar" al objeto.
- ÍCONO DIAGRAMA: los que representan las relaciones de proporción entre sus partes como análogas a las del objeto. Por ejemplo un molde, un plano, un mapa, una maqueta.
- ÍCONO METÁFORA: cuando se trata de alguna propiedad que está representada en paralelismo con el objeto. Por ejemplo, la escritura ideográfica.

La pintura es un ejemplo que puede servir a cualquiera de las tres clasificaciones anteriores. Cuando la obra reproduce lo más fielmente posible lo real se tratará de *imágenes*, cuando represente un orden más abstracto, de *metáforas*, y las situaciones intermedias serán *diagramas*.

Es importante notar que lo que estamos señalando como semejanza es en gran medida un sistema de convenciones, pues tendemos a naturalizar los códigos de percepción.

Lo icónico también se puede plantear en un nivel más abstracto, como en el de las palabras. Las onomatopeyas, las exclamaciones, que, en la semiología de Saussure son la excepción al carácter arbitrario del signo, debido a que hay mucho de motivado en ellas, son signos de carga icónica fuerte para Peirce, en virtud del grado de imitatividad que las constituye.

El índice

Es el signo que se refiere al objeto que denota en virtud del hecho de estar afectado por este.

El *índice* se encuentra en una relación de contigüidad existencial con el objeto denotado. Peirce agrega que resulta imposible encontrar un índice totalmente puro como también resulta imposible encontrar un signo desprovisto de cierta cualidad imitativa, pues es imposible pensar un signo sin un entorno o un contexto en el que signifique. Por lo tanto, estará determinado por la experiencia o por las reglas convencionales.

Son ejemplos de índices:

La posición de las agujas en los relojes analógicos.

Su objeto: la hora.

La posición de la sombra en un reloj de sol.

Su objeto: la hora.

Los truenos.

Su objeto: lloverá.

La medición hecha con un termómetro:

Su objeto: el valor de la medición.

El humo del cigarrillo.

Su objeto: alguien fuma.

Insisto sobre la propiedad del índice de coexistir con el objeto al que representa. Puede ser simultáneo, anterior o posterior a esa existencia, pero siempre está, estuvo o estará en relación de contigüidad con él. Si la calle está mojada es índice de que ha llovido; las gotas que aparecen en un parabrisas, son índice de que está lloviendo; la presión atmosférica baja, el cielo nublado, etcétera, son índice de que lloverá. La semiótica es una actividad detectivesca. En general, los signos

que encuentra Sherlock Holmes son índices: barro, cenizas de cigarrillo, impresiones digitales. Al respecto, recomiendo el texto *El signo de los tres*.⁷ Como “reglita mnemotécnica”, para no confundirse, sugiero vincular los *índices* con *indicio* y no con *indica*, puesto que todos los signos indican.

El símbolo

Es un signo que se constituye como signo por el simple hecho de ser utilizado como tal.

Etimológicamente la palabra *símbolo* designa “cosas puestas juntas”. La palabra griega *syμβαλεῖν* significa “convención” o “hacer contrato”.

Una primera definición posible de *símbolo* es aquel signo que no es ni *ícono* (no es similar), ni *índice* (no es contiguo), al *objeto*. Por lo tanto, su “razón de ser” estará en “otro lado”: en la convencionalidad. Dice Peirce: “Todo el razonamiento mental se hace con símbolos”. Todas las palabras, los números, logotipos, cualquier representación material convencional, son símbolos. Por ejemplo: la palabra *paz* y la *paloma de la paz*. Nada hay similar (ícono) ni contiguo (índice) entre la palabra *paz* con la paz como *objeto*. Nada hay similar (ícono) ni contiguo (índice) entre la paloma con el ramito de olivo, con la paz como *objeto*.

Las palabras son símbolos, pero esto no significa que no tengan a veces una importante carga icónica o indicial. Por ejemplo, la palabra *cielo* representando el firmamento es claramente un símbolo. La expresión “¡cuidado!” para prevenir un accidente está en relación de contigüidad con su objeto “prevenir el accidente”; por lo tanto es un símbolo con una fuerte carga indicial. Y la palabra “¡Ja!” es un símbolo muy similar a su objeto “la risa”; es entonces un símbolo con fuerte carga icónica. Según Roman Jakobson, la preocupación de Peirce por distinguir en cada signo la presencia de las tres funciones –icónica, indicial y simbólica– está ligada a una parte de la tesis fundamental peirceana en la que sostiene que “los signos más perfectos son aquellos en los cuales el carácter icónico, indicial y simbólico están amalgamados en proporciones lo más iguales posibles”. Aparece aquí, una vez más la naturaleza *lógica* de su definición.

7. Eco, Umberto y Sebeok, Thomas A. (1989): *El signo de los tres*. Dupin, Holmes, Peirce, Barcelona, Lumen.

Un ejemplo

Un marino, náufrago, hace señales de humo, intentando, según su interpretación, que su mensaje sea: “no tengo comida”. Un aviador que vuela por la zona interpreta: “hay habitantes aquí”. El aviador supone que las señales de humo tienen un carácter comunicativo, pues advierte en ellas una intencionalidad, que lo lleva a pensar que en esa isla no se ha producido un incendio espontáneo. Es decir, la intencionalidad que advierte en el mensaje es índice de un ser humano que lo emite. Si no hubiera advertido esa intencionalidad, juzgaría al incendio como espontáneo.

De todos modos no codifica igual que el marino náufrago, no diría que el humo dice “hay habitantes aquí”, sino que el humo se parece a las señales que tienen ese significado. Bien, esas señales de humo, que suponen un código, son *índice* de que las produce un ser humano. En ese primer *umbral de la semiótica*,⁸ suponer códigos de un mensaje en una isla que se supone deshabitada puede ser interpretado como un pedido de ayuda.

Al aviador le han enseñado un código de señales de humo que no recuerda exactamente; pero, según él, esas señales como *símbolo*, responden a una convención que quiere decir “hay habitantes aquí”. Distinta es la convencionalidad para el marino náufrago: él expresa y quiere expresar “No tengo comida”, otro *símbolo*. El aviador le grita que lo rescatará. El marino no quiere ser rescatado, solo quiere comida. Lo grita, pero el aviador no lo oye. Hábil, el marino dibuja con humo un plato de fideos, un *ícono*.

8. Eco, Umberto (1986): *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen.