

TEXTO Y EXPERIENCIA

Text and Experience

Verushka Fuentes Stipicevic

Orcid ID: 0000-0002-1587-1883

Universidad de Santiago de Chile (Santiago de Chile, Chile)

verushka.fuentes@usach.cl

RESUMEN

La reflexión aquí presentada se fundamenta en la idea de que toda materia está sujeta a movimiento y que, por lo tanto, también está sujeta a cambios. Así aparece la pregunta sobre si al considerar el texto como materia este puede comportarse de la misma manera, es decir, mostrarse condicionado por los procesos de alteración, cambio y supeditación a la experiencia humana. De acuerdo a lo anterior, habría que contemplar la posibilidad de una estabilidad relativa en las estructuras textuales y en el conocimiento que sustentan, así como revisar conceptos que apuntan a ciertos estatutos textuales que resultan inalterables frente a la necesidad de la cultura de conservar normativas, valores y consensos colectivos, entre ellos el de longevidad textual. Esto permitiría observar el fenómeno de cambio en los lenguajes, narrativas y posteriormente, las transformaciones culturales.

PALABRAS CLAVE: *signo, semiosis, longevidad, texto, experiencia.*

ABSTRACT

The present reflection is based on the idea that all matter is subject to movement and therefore is also subject to change. Thus, the question arises if it is possible to consider the text as matter, it can behave in the same way, that is, show itself conditioned by the processes of alteration, change and subordinate to human experience. According to the above, it would be necessary to contemplate the possibility of a relative stability in the textual structures and the knowledge they support and review concepts that point to certain textual statutes that are unalterable in the face of the need of culture to preserve regulations, values and consensus, for example: textual longevity. This would explain the phenomenon of change in languages, narratives and later cultural transformations and that under a structural linguistic paradigm would be difficult to clarify.

KEYWORDS: *sign, semiosis, longevity, text, experience.*

TEXTO Y EXPERIENCIA

INTRODUCCIÓN

Es común abordar el análisis del texto desde su composición estructural, desde la relación del código con el discurso y el lenguaje, y, sobre todo, desde la imbricación de estos elementos con el paradigma de la cultura. Se habla de traducción y de interpretación como actividades que se realizan sobre el texto, siendo este considerado como un corpus sobre la mesa del analista, quien con una posición objetiva determina las características de sus elementos estructurales-lingüísticos, sus relaciones sintagmáticas y las leyes generales que rigen estas relaciones. De hecho, el estructuralista Levi-Strauss se refiere así a una actividad como esta:

Lo que determina que una obra sea tal no es el hecho de ser abierta, sino el hecho de ser cerrada. Una obra es un objeto dotado de determinadas propiedades que el análisis debe especificar; un objeto que puede definirse completamente a partir de esas propiedades. Así pues, cuando Jakobson y yo intentamos realizar el análisis estructural de un soneto de Baudelaire, no lo tratamos, por cierto, como una obra abierta, donde cabría hallar todo lo que las épocas posteriores podrían haber introducido en él, sino como un objeto que, una vez creado por su autor, adquirió por decirlo así, la rigidez de un cristal: nuestra función se limita a explicar sus propiedades. (Levi-Strauss, en Eco 2000, p. 14)

Cuando se pretende un análisis del texto que incluya elementos no estructurales, más bien subjetivo-interpretativo, el análisis estructural admite una apertura relativa bajo los métodos de la semiología. En este nuevo escenario el lector o el intérprete aparecen dentro de las piezas dispersas del rompecabezas en que se ha transformado el texto. Aquí el lector interactúa con el discurso, en busca de un sentido latente, con el que pueda redefinir el supuesto sentido *a priori* que ha sido puesto ahí por el autor. Es lo que Barthes denomina el ejercicio de “lo escribible” (Barthes, 2006, p. 2).

En el análisis semiológico estructural el lector o el intérprete comienza a descubrir que el destino del texto es ser dividido en partes o capas para rescatar desde el fondo múltiples sentidos. En esta metodología el analista interactúa con el texto ya no como un observador, sino como un mecanismo que explora la arqueología del texto ejerciendo la tarea interpretativa, connotando o reescribiendo el sentido inicial del texto. Pareciera que la semiología estructural libera la subjetividad del intérprete posibilitando su influencia sobre el discurso, sin embargo, hay límites demarcados de antemano para esta tarea por las fronteras de la estructura. A este respecto, Eco plantea una idea que explica en resumen las características de este fenómeno: “En cuanto un texto se vuelve «sagrado» para una determinada cultura, se desata el juego de su lectura sospechosa y de una interpretación sin duda excedente” (Eco, 1992, p. 102).

Es la cultura, o más bien su orden institucional, la que delimita el devenir de la semiosis como actividad de significación del signo, por lo mismo cualquier actividad semiótica o de atribución de valor de los signos se encuentra definida por el mismo paradigma. Toda actividad de interpretación del texto es una actividad espejo del análisis estructural sobre el mundo. Sin embargo, existe un tipo de actividad cognoscitiva del texto que establece algunos aspectos metodológicos ausentes en el paradigma estructural. Esta actividad comprende que en la cognición humana existe en un tiempo natural, en contraposición del tiempo experimental del análisis deconstructivo. Por esta razón, la existencia del texto no puede abstraerse de los acontecimientos sensibles de la vida humana. Bajo esta perspectiva el texto se encuentra enmarañado en la experiencia sensorial por lo que su lectura se produce en una coyuntura distinta: la cognición del texto incluye aspectos sensoriales y emotivos por lo que su lectura no es solo intelección estructural. Todo proceso de percibir y conocer desata respuestas intuitivas, que no dejan espacio para la articulación lógica en una primera instancia. Este fenómeno *ininteligible* es para Peirce “la cualidad de sensación” (2012, p. 211). El autor explica así este

hecho: “La cualidad de sensación es el verdadero representante psíquico de la primera categoría de lo inmediato tal como es en su inmediatez, de lo presente en su presencia positiva y directa” (Peirce, 2012, p. 211) y constituye un momento legítimo de la actividad de conocer. En este estado la conciencia da cuenta de la emoción como parte de la actividad analítica.

Así pues, en el marco estructural la influencia de los aspectos perceptivos, sensoriales y emotivos del conocimiento aparecen de soslayo, de forma accidental y contrapuestos a los principios de objetividad. Empero, no hay nada más constante en la actividad humana que la inminencia de la emoción y sensación como variables imposibles de eludir. La emoción es la constante, su prescindencia lo extraordinario: “La emoción es meramente la indicación instintiva de la situación lógica. Es la evolución la que nos ha provisto de la emoción. La situación es lo que tenemos que estudiar” (Peirce, 2012, p. 143). La existencia de estos mecanismos cognitivos primarios constituye la fuente misma del conocimiento humano y no son pocos los que evidencian la existencia de la cualidad emotivo-sensitiva como un evento de carácter epistemológico.

El mismo Barthes reconoce la presencia de esta dimensión silenciosa, natural y persistente al interior del proceso del análisis estructural; pero, el autor no logra dilucidar cuál es su rol en la acción del análisis y ante la imposibilidad de poder calificar su papel dentro de la tarea de lectura, termina por definirlo como un sentido nuevo que rodea la actividad semiológica estructural. Por esta razón, Barthes se refiere a este aspecto como un “tercer sentido” o “sentido obtuso” (Barthes, 1986, p. 55). Con este concepto el autor describe una dimensión comunicativa peculiar, presente en el análisis de la estructura del texto, pero que no puede ser entendida desde lo meramente lingüístico, es decir, carece de un código normativo y sin embargo, es un signo reconocido mediante una sensación indefinible que forma parte del proceso de cognición. “En cuanto al otro, al tercer sentido, al que se me

da “por añadido” como un suplemento que mi intelección no consigue absorber por completo testarudo y huidizo a la vez, liso y resbaladizo, propongo denominarlo sentido obtuso” (Barthes, 1986, p. 51). Lo que describe el autor en esta breve cita es la presencia de un hecho que no tiene carácter de discursivo, pero que revela una información primaria que podría ser entendida como estímulo perceptivo sensorial, o como imagen que activará las restantes cualidades del conocimiento. Por lo mismo se convierte en una experiencia indefinible que resbala de los márgenes de la intelección, puesto que existe bajo condiciones exoestructurales: la cualidad de sensación es imposible de verbalizar. “El sentido obtuso no está en la lengua (ni siquiera en los símbolos): si lo retiramos, la comunicación y la significación persisten, circulan, pasan; sin él sigue siendo posible decir y leer; pero tampoco está en el habla” (Barthes, 1986, p. 60). El tercer sentido es una entidad que aparece sin previo anuncio, desarticulando las respuestas convencionales ante su presencia, esto es lo que desde la semiótica pragmática Peirce denomina *experiencia* y de esta forma implica a la emoción como la regla fundamental del conocimiento: “la irregularidad es la regla abrumadoramente preponderante de la experiencia” (Peirce, 2012, p. 143).

Frente a estos argumentos es momento de aclarar que este trabajo reflexivo sobre el texto se sumará al debate sobre cuánta validez tiene la experiencia plagada de subjetividad, emotividad y cualidades perceptivas-sensoriales en los procesos analíticos. Si la evaluación del texto como una estructura solo tiene sentido en un mundo donde la norma se impone y la subjetividad debe relativizarse. Por último, definir al texto como un cuerpo que contiene a la experiencia ya sea de forma oral o escrita y sujeto a la cualidad de sensación, cuya función solo puede entenderse bajo situaciones perceptivas, emotivas y dinámicas, determinadas hacia su transformación permanente. En ese sentido, el debate propuesto se contruye sobre ciertos principios del análisis estructural semiológico, la incidencia de la semiótica de la cultura en Lotman

y algunos de los elementos teóricos de la semiótica pragmática de Peirce que proponen un signo vital, en movimiento y en constante conexión con la experiencia humana. No es posible concluir este ensayo sin refrendar esta propuesta con los aspectos sobre los procesos y la percepción que plantea Bergson.

I. LA CULTURA Y LA LONGEVIDAD DEL TEXTO

Hablar del texto no implica únicamente referirse a un corpus lingüístico cuyos elementos se vinculan entre sí de acuerdo con ciertas normas sintácticas o sintagmáticas generales. El texto es mucho más que una aglomeración de unidades lingüísticas; es un soporte para los consensos sobre la vida, los hace extensibles a las personas que comparten una cultura. En esto, el texto es primordial, puesto que, de acuerdo con los argumentos analizados hasta acá, tiene la capacidad de fijar los enunciados sobre el mundo, “el escrito conserva el discurso y lo convierte en un archivo disponible para la memoria individual y colectiva” (Ricoeur, 2000, p. 129). Debido a esta estrecha relación funcional entre el texto y cultura se puede afirmar que la cultura es también un sistema de comunicación.

Por lo general, la cultura puede representarse como un conjunto de textos; pero desde el punto de vista del investigador, es más exacto hablar de la cultura como mecanismo que crea un conjunto de textos y hablar de los textos como realización de la cultura. (Lotman, 1979, p.77)

Partiendo de esta base conceptual, es posible comprender por qué la cultura necesita de herramientas que le permitan incidir en las interrelaciones comunicativas que se dan en su interior. Esta esencia comunicativa de la cultura le permite transformar sus procesos en intercambios discursivos y simbólicos. Al respecto, Eco establece: “Digamos, pues, en una primera aproximación, que la semiótica estudia todos los procesos culturales (es decir, aquellos en los que entran en juego agentes humanos que se ponen

en contacto sirviéndose de convenciones sociales) como procesos de comunicación” (Eco, 1986, p. 23).

Intercambiar información al interior de la cultura es necesario para integrar en la colectividad respuestas pactadas ante la incertidumbre; la cultura desarrolla mecanismos para reproducir organización ante lo aleatorio del mundo. “El trabajo fundamental de la cultura, como intentaremos demostrar, consiste en organizar estructuralmente el mundo que rodea al hombre” (Lotman, 1979, p. 70), y en esta tarea se encuentra comprometida la semioticidad del lenguaje puesto que la asignación de sentido es fundamental para la asimilación del mundo como un todo ordenado bajo leyes generales. En esa medida, lo que intenta compartir el lenguaje entre las personas no son únicamente instrucciones, roles o expectativas sino conciencia de sentido para la vida colectiva, por consiguiente: “La cultura interviene como un sistema de signos” (Lotman, 1979, p. 68). Esto es, que la materia que hace posible la configuración de consensos o visiones de mundo del sistema social son los signos que configuran el lenguaje.

Los signos actúan como moléculas de sentido que se organizan en cuerpos de sentido y esto les permite movilizarse por los canales de interacción social habituales.

Todo lo que nos llega por el lenguaje, por la familia y por los equipamientos que nos rodean no es solo una cuestión de ideas o de significaciones por medio de enunciados significantes. Tampoco se reduce a modelos de identidad o identificaciones con polos maternos y paternos. Se trata de sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo. (Guattari y Rolnik, 2015, p. 46)

Guattari describe la importancia de la articulación de los signos y sus soportes como elemento fundacional en la construcción de los significados y percepciones colectivas al interior de la cultura lo que pone en un plano emergente una de las preocupaciones culturales fundamentales: la garantía de estabilidad y conservación

de los sentidos culturales que han sido creados para los propósitos establecidos. El problema de la estabilidad y duración de los consensos no es secundario, puesto que permite enfrentar el cambio cultural bajo parámetros asimilables por quienes comparten la cultura. De ahí que mantener los consensos fijos a lo largo de la historia es esencial para los fines estructurantes e institucionales y lograrlo se debe en gran parte a la existencia de los dispositivos textuales. La posibilidad del discurso de contar con mecanismos de consolidación y cristalización de valores históricos permite lograr una de las funciones que Lotman le atribuye al texto:

Las situaciones en que el objetivo del acto comunicativo es transmitir una información constante. En estos casos el valor de todo el sistema está determinado por la medida en que el texto —sin pérdidas ni alteraciones— es transmitido del destinador al destinatario. Por consiguiente, todo el sistema está orientado a la comprensión máxima y cualquier falta de coincidencia entre el código del hablante y el del oyente —fuente de una no comprensión— será considerada como una interferencia. (Lotman, 1998, p. 6)

De esta manera a través de la palabra escrita en el texto, comprendido este como “todo discurso fijado por la escritura” (Ricoeur, 2000, p. 127), la cultura encuentra el formato idóneo para hacer perdurar en el tiempo sus valores de manera constante, llenando su producción simbólica de historicidad y trascendencia. Esta propiedad de invariabilidad discursiva fijada en el texto es lo que Lotman denomina como *longevidad textual*. Cuando Lotman acuña el concepto intenta explicar con ello la necesidad de la cultura de contar con un tipo de textos cuya cualidad esencial es que son capaces de representar los valores sustanciales de los consensos. La longevidad del texto es un fenómeno extraordinario dentro de la problemática de la conservación y transmisión de la cultura, de ahí que para Lotman la relación entre el texto longevo y la cultura se debe a que, según palabras del autor, se puede considerar a la cultura misma “como la memoria longeva

de la colectividad” (Lotman, 1979, p. 73). El propio autor explica así esta idea:

La longevidad de los textos forma, en el interior de la cultura una jerarquía que se identifica corrientemente con la jerarquía de los valores. Los textos que pueden considerarse más válidos son aquellos de mayor longevidad, desde el punto de vista y según los criterios de determinada cultura. (Lotman, 1979, p. 73)

De esta manera, la responsabilidad que recae sobre el texto longevo no es otra que resguardar, ante el devenir, la continuidad histórica de los valores de una cultura. No obstante, las transformaciones sociales existen y los conjuntos y subconjuntos de signos organizados en texto se enfrentan a estos cambios, tanto en su sentido como en la organización de sus estructuras. En estos casos: “... no solo la adopción de nuevas formas de comportamiento, sino también el reforzamiento de la signicidad (simbolicidad) de las viejas formas puede atestiguar determinado cambio de la cultura” (Lotman, 1979, p. 68). Pero, puede ocurrir que el impulso *reforzador* sucumba ante el impulso *reformador*, puesto que para la cultura, y, a veces muy a pesar de sus esfuerzos, las instancias de cambio y transformación son poderosas. Puede tomarse como ejemplo el fenómeno lingüístico del *habla* o *parole* que plantea De Saussure; el autor le otorga a la *parole* una actividad y subjetividad que no se puede encontrar en la *lengua* o *langue*. El solo ejercicio del habla como acto individual y subjetivo garantiza un espacio de renovación y cambio permanente, ya que prima la subjetividad sobre la normatividad.

El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir: 1° las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal; 2° el mecanismo psicofísico que le permita exteriorizar esas combinaciones. (De Saussure, 1991, p. 30)

Por lo tanto, se puede afirmar que en el caso del habla los signos del lenguaje solo se someten a las fuerzas de la subjetividad

logrando con ello que, de forma simultánea, los cambios simbólicos vayan a la par de los cambios culturales. Al momento de plantear una función textual como la longevidad, bajo la premisa de que esta relación funcional entre texto y cultura constituye una cierta garantía histórica de preservación e integridad social, se debe tener en cuenta que de forma paralela se están construyendo representaciones simbólicas más apegadas a las *praxis* de las personas y las colectividades. El signo es una molécula de sentido y el comportamiento de toda molécula en cualquier cuerpo o sistema es vivir y transformarse, no es posible esperar del signo otro comportamiento que no sea el de acompañar naturalmente el cambio inmediato de las representaciones culturales que realizan los seres humanos. Esa transformación es lo que mantiene vivo al lenguaje y, por consiguiente, a la cultura. Siguiendo estos argumentos Lotman se pregunta “de qué manera un sistema puede desarrollarse permaneciendo él mismo” (Lotman, 2013, p. 11).

El mundo está en movimiento y el signo que acompaña al conocimiento se mueve junto con él, pues “el mundo en el que opera el matemático es un mundo que muere y renace a cada instante, aquel mismo en el que pensaba Descartes cuando hablaba de la creación continuada” (Bergson, 2012, p. 41). Por lo mismo, ¿será posible exigirle al signo, como partícula constitutiva del texto longevo, la inacción necesaria para acomodarse a las necesidades de conservación de la cultura? Respecto al signo puntualmente, no es tan sencillo admitir que esta partícula primordial que anima tanto al texto como a la subjetividad interpretativa del autor y del lector sea en realidad un elemento de representación del todo estable; es decir, desde la semiología estructural, se puede pensar en un signo cuyo potencial de significación se encuentra enmarcado por las normas semánticas del lenguaje y principalmente bajo el *frame* de la cultura. Pese a esto, desde la semiótica pragmática se hace más compleja la idea de un signo predestinado para sostener por siempre una significación específica, puesto que esta teoría construye lazos profundos entre el signo y la experiencia del interpretante.

Desde esta perspectiva, el texto es solo un subproducto de la experiencia y por lo tanto su sentido no debería presentar mayor constancia que aquella que el movimiento de la vida le otorga. Al respecto, una breve cita de Bergson puede ilustrar con mayor nitidez esta idea:

Solamente porque la palabra es móvil, porque va de una cosa a otra, es que la inteligencia debía tarde o temprano atraparla por el camino, cuando no estaba posada sobre nada, para aplicarla a un objeto, que no es una cosa y que, disimulado hasta allí, aguardaba el auxilio de la palabra para pasar de la sombra a la luz. (Bergson, 2012, p. 171)

II. SIGNO Y VIDA

Según Lotman (1996), la teoría del signo de Peirce constituye una de las propuestas semióticas más influyentes en el estudio de los signos como parte de los procesos de significación; se destaca de otras escuelas semióticas por considerar al signo como una partícula o un “elemento primario de todo sistema semiótico” (Lotman, 1996, p. 10). No es casual que el autor se refiera a que la semiótica pragmática considere al signo como un “elemento primario” puesto que en esa breve conceptualización se sintetiza toda una teoría que presenta al signo como una partícula primordial, activa y presente en todo sistema semiótico.

Es una definición o más bien una analogía a un proceso de composición de la materia, que admite que todo cuerpo es una combinación consistente de corpúsculos más pequeños, que, gracias a su movimiento, encuentro y transformación, terminan por constituir todo lo perceptible, todo lo vivo. “Si los átomos de Epicuro, que caen en una lluvia paralela al vacío, *se encuentran*, es para dar a conocer, en la desviación que produce el *clinamen*, la existencia de la libertad humana en el mundo mismo de la necesidad” (Althusser, 2002, p. 32). Se puede decir que la idea subyacente en el concepto de “elemento primario” le otorga al signo un carácter generativo y vital; la existencia en total libertad

de atender a su propia necesidad. El signo es, por lo tanto, aquel elemento primario o primordial, cuya necesidad se completa en una existencia potencial que debe actualizarse para permitir el nacimiento de los sistemas de signos que más tarde representarán y explicarán cada uno de los sucesos de la vida.

Podría resultar excéntrico para algunos comenzar a vislumbrar al signo ya no como un elemento del código lingüístico, sino más bien como *primordio* de toda creación simbólico-representativa. Sin embargo, hay corrientes filosóficas que avalan y entienden esta visión. Bergson, afirma lo siguiente en referencia a la vinculación entre signo y vida: “La evolución es una creación renovada sin cesar, no solamente crea poco a poco las formas de vida, sino las ideas que permitirían a una inteligencia comprenderla, los términos que servirían para expresarla” (Bergson, 2012, p. 118). En resumen, las *expresiones* o representaciones de las ideas se encuentran en una etapa evolutiva permanente, por lo que definir al signo como un elemento primario del sistema semiótico termina por confirmar dos hechos: el primero es que de forma implícita se está considerando al signo como una entidad material, una fracción, la unidad molecular que dará origen a un cuerpo mayor; y, en segundo lugar, se está admitiendo que esta partícula se encuentra predestinada por su naturaleza-necesidad, al igual que todas las partículas, a movilizarse para ligarse con otros corpúsculos semióticos. Es de esta manera que se crea una nueva imagen, una nueva materialidad, un nuevo sistema semiótico, un organismo de significación que responde a su libertad, al movimiento, al cambio y la actualización. Por otra parte, la síntesis, esta noción de signo como materia en movimiento que tiende al encuentro, queda expresada en el concepto de *semiosis* en Peirce, que representa la actualización constante del sentido simbólico producto de un encuentro de dos materialidades: la del signo y su interpretante, teniendo en consideración que el signo puede ser comprendido como materia virtual dispuesta a la actualización del interpretante.

Es importante comprender lo que entiendo por semiosis: toda acción dinámica, o acción de fuerza bruta, física o psíquica, tiene lugar entre dos sujetos (si reaccionan de manera igual entre sí, o si uno es el agente y otro el receptor) por el contrario (la semiosis) es una acción o influencia, que es o implica una cooperación de tres sujetos, como una *sêmeiōsis*, en el griego del período romano, en el tiempo de Cicerón, si bien recuerdo, significaba el signo, su objeto y su interpretante. (Peirce, 2020, C.P 5484)

Siguiendo con la línea de la anterior cita, la semiosis es movimiento, encuentro y transformación, es decir, la atribución de sentido constituye, por así decirlo, un efecto físico de la actividad *corpuscular* del signo. Esto queda más claro cuando se hace referencia al concepto de *clinamen*:

El *clinamen* es una desviación infinitesimal, «lo más pequeña posible», que tiene lugar «no se sabe dónde ni cuándo ni cómo», y que hace que un átomo «se desvíe» de su caída en picado en el vacío y, rompiendo de manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque un encuentro con el átomo que está al lado y de encuentro en encuentro una carambola y el nacimiento de un mundo. (Althusser, 2002, p. 33)

Por consiguiente, la semiosis no es un proceso abstracto, puesto que genera efectos perceptibles y constatables mediante la experiencia, y, dentro de su dimensión física es posible asociarla con lo que se define como *clinamen*. Eco, a su vez, ofrece una versión del concepto de semiosis como un proceso de colisión entre fuerzas y estímulos:

Peirce quiere decir: una relación de estímulo y reacción entre dos polos, el polo estimulador y el polo estimulado sin mediación de ninguna clase. En una relación de semiosis el estímulo es un signo que, para producir reacción, ha de estar mediatizado por un tercer elemento (que podemos llamar “interpretante”, “sentido”, “significado”, “referencia al código”, etc.) y que hace que el signo represente su objeto para el destinatario. (Eco, 1986, p. 21)

Con esos argumentos Eco refuerza la idea de que la significación es un proceso dinámico, cuya movilidad se desencadena por tres fuerzas: la del signo, la del objeto al que hace referencia este signo y la del interpretante que construye, junto a las dos fuerzas anteriores, la representación, la interpretación y el sentido. ¿Es entonces posible creer que ante la actividad incesante de la semiosis, el sentido deberá permanecer en una forma definitiva, encerrado en los márgenes estructurales del texto? Tal vez sí es factible, pero solo por un breve tiempo puesto que, al momento de configurarse un cuerpo de sentido, este volverá a colisionar con otros signos o con otros sistemas de signos dando origen a una nueva vida simbólica. Esto es lo que para Eco se puede definir como una semiosis ilimitada y así lo explica el autor:

Me he extendido sobre la idea peirciana de una semiosis ilimitada. En mi aportación al Congreso Internacional sobre Peirce de la Universidad de Harvard, intenté demostrar que la noción de semiosis ilimitada no conduce a la conclusión de que la interpretación carece de criterios. Afirmar que la interpretación (en tanto característica básica de semiosis) es potencialmente ilimitada no significa que la interpretación no tiene objeto y que fluye (riverruns) solo por sí misma. (Eco, 1992, p. 34)

Sin embargo, la semiosis ilimitada de Eco posee una teleología, un objetivo a alcanzar y una metodología para ello, por lo que es solo potencialmente ilimitada. En otras palabras, el interpretante interpreta dentro de una estrategia, con una planificación, pues la semiosis no necesariamente fluye “por sí misma”. Si así fuera, es decir, si la indeterminación del universo fuera lo que guiara el movimiento y encuentro físico de interpretante y signo:

En este momento la categoría de interpretante podría parecer demasiado amplia, apropiada para cualquier uso y, por lo tanto, para ninguno. No obstante, su imprecisión es al mismo tiempo su fuerza y la condición para su pureza teórica. La fertilidad de esta categoría viene dada por el hecho de que nos muestra que la significación (y la comunicación) mediante desplazamientos

continuos, que refieren a un signo a otros signos o a otras cadenas de signos. (Eco, 2000, p. 117)

La semiosis es para el autor un proceso activo que produce signos de forma indeterminada e ilimitadamente, sin embargo, esto es considerado riesgoso y plantea una contradicción. Eco resuelve este problema diciendo que aun cuando las lecturas —o interpretaciones— de un texto puedan saltar de un lado a otro, seguir rutas o hipótesis, aparentemente sin dirección, estos saltos a voluntad del interpretante están supeditados al sentido del texto. Ya se analizó en el punto anterior que, desde la semiología estructural, sentido y texto han sido determinados por la cultura, pues “en el proceso de semiosis ilimitada se puede ir de un nudo cualquiera a cualquier otro, pero los pasos están controlados por reglas de conexión que, de alguna manera, nuestra historia cultural ha legitimado” (Eco, 1992, p. 121). En consecuencia, el autor considera que dentro de los márgenes que la cultura le ha dado al texto se encuentran también los márgenes de la interpretación.

Por otro lado, y desde la vereda de la semiótica de la experiencia, Peirce entiende el proceso de semiosis como un ejercicio que lleva a cabo un intérprete desde los márgenes de su propia experiencia que es “el elemento forzoso en la historia de nuestras vidas” (Peirce, 2012, p. 98). El signo, en tal condición, es una parte dentro la evolución de la conciencia del interpretante, en contacto con el mundo y que se cristalizará como representación en el momento en que el proceso vital del interpretante experimente la necesidad de hacerlo: “La experimentación sobre el mundo interior ha de enseñar la naturaleza interna de los conceptos, al igual que experimentación sobre el mundo exterior ha de enseñar la naturaleza de las cosas externas” (Peirce, 2012, p. 655). Cuando esto ocurra, la representación exterior volverá como un estímulo, un signo nuevo que desencadenará una nueva semiosis y un nuevo despertar de la conciencia del interpretante. En algún momento Freud expresa cómo ha de ser el momento en que alguien que vive en una determinada cultura y se ha sumido en ella, como

en un universo imposible de transgredir, por su magnificencia su presencia imperativa, pensará de pronto en el cambio, en que la cultura también es un cuerpo viviente que se transforma. “En algún momento lo tentará dirigir la mirada en la otra dirección y preguntarse por el destino lejano que aguarda a esa cultura y las mudanzas que está llamada a transitar” (Freud, 1992, p. 5) y en ese instante su propia subjetividad dará inicio al cambio de los signos que definen a esta cultura.

En el signo pragmático de Peirce no se considera a la cultura como un factor determinante para los caminos interpretativos que pueda recorrer el signo. La experiencia es la fuerza que moviliza la cognición. Algo similar plantea al respecto James: “Experiencia pura, es el nombre que di al flujo inmediato de la vida que provee el material a nuestra reflexión posterior con sus categorías conceptuales” (James, 2009, p. 208); la vida es entonces la única fuente y final de la semiosis, no recae en el texto ni en la estructura esta posibilidad. Para la semiótica pragmática, por lo tanto, no es cualidad del signo detenerse en una representación que defina alguna ley general, conocimiento acabado o definición absoluta. El signo forma parte de la semiosis —signo, objeto, interpretante— y en tal calidad está en movimiento y en transformación. Es solo en el dominio de la experiencia que será posible determinar la trayectoria del movimiento del signo y su significado representado.

En el momento en que se esperaba, se exalta la vivacidad de la representación, y, cuando debería venir, de repente viene algo muy distinto en su lugar. Les pregunto si en ese instante de sorpresa no hay una conciencia doble de, por un lado, un Ego, que es simplemente la idea esperada, súbitamente rota, y, por otro lado, un No-Ego, que es el Intruso Extraño, en su abrupta aparición. (Peirce, 2012, p. 216)

Dicho esto, habrá que pensar si la longevidad del texto no ha de ser más que una aspiración de la cultura, o, que viendo esta la indeterminación de los eventos de la vida humana, ha decidido impugnar los hechos y transformarlos en ideas inteligibles, conceptos

acabados o generalizaciones fantasmas de los hechos perceptibles sobre los cuales habrá un cierto sentido de control, un triunfo del “Ego”. William James, cuya filosofía es contemporánea a la propuesta filosófica de Peirce, y creyente desde su pragmatismo en la experiencia como fuente de conocimiento real, plantea una idea bastante similar a lo que se ha estado discutiendo acá:

Conocemos los movimientos internos de nuestro espíritu perceptualmente. Los sentimos vivir en nosotros, pero no podemos dar cuenta de sus elementos, ni predecir definitivamente su futuro; mientras que las cosas que están dispuestas a lo largo del espacio, las cosas del tipo que literalmente manipulamos, son aquello con lo cual nuestro intelecto se las arregla más exitosamente. ¿No nos afirma esto en la opinión de que la función original y que aún sobrevive de nuestra vida intelectual es guiarnos en la adaptación práctica de nuestras experiencias y actividades? (James, 2009, p. 155)

Las afirmaciones de James dejan algo en claro con relación a la necesidad del intelecto de actuar sobre los hechos para consolidar una información que permita controlar comportamientos o desenlaces y cómo esto puede ser considerado conocimiento. Sin embargo, lo que en verdad incide en el conocimiento humano no es la predictibilidad, sino lo impredecible. La evolución de los procesos —incluido el proceso de conocer para significar— es impulsada por fuerzas cuya trayectoria es indefinida. Si bien en algún punto el desarrollo de los hechos pareciera cristalizar e institucionalizarse, la propia necesidad de la evolución hace prescindir de algún tipo de finalismo o de algún tipo de estrategia para dar por hecho que la realidad es algo que está en curso. Con respecto a este asunto, Bergson deja claro en la cita siguiente cuán innecesario es el esfuerzo de mantener ideas o representaciones constantes en un mundo en movimiento y en permanente creación:

Pero si la evolución de la vida es algo distinto a una serie de adaptaciones a circunstancias accidentales, tampoco es la realización de un plan. Un plan está dado de antemano. Es re-

presentado, o al menos representable, antes del detalle de su realización. (Bergson, 2012, p. 118)

El problema de reflejar la evolución de la vida, en términos de una representación afín a una estrategia, requiere entonces de una organización y conjunto de sentidos preestablecidos por el plan y la estructura. En esa necesidad aparece el texto, consecuente con los márgenes y finitud de los hechos que acontecen; no obstante, la idea de su longevidad queda en entredicho frente al hecho de que la vida que representa muta sin cesar y sin pausa. No es posible concebir un texto absoluto. James plantea que lo absoluto “está por fuera de la historia” (James, 2009, p. 39); en otras palabras, si el texto escrito pretende únicamente conservar el discurso podrá cumplir un rol ideal, pero no compartir nada con quien vive en carne propia el discurso. En esto radica un riesgo y es que, de pronto, texto y cultura puedan disociarse de la experiencia del interpretante aun cuando las consecuencias emocionales de esta necesidad de la inteligencia puedan generar un tipo de conocimiento. James plantea: “Desde un punto de vista pragmático, la diferencia entre vivir contra un fondo de amenidad y uno de intimidad implica la diferencia entre un hábito general de recelo y uno de confianza” (James, 2009, p. 29).

III. CONCLUSIONES

Dentro de la reflexión sobre el texto y su rol facilitador para la consolidación de una visión de mundo se oculta una reflexión sobre lo real. Para examinar esta idea se puede recurrir a una cita de Bergson en la que se refiere a esta problemática haciendo aludiendo al pragmatismo de William James:

La verdad estaría depositada en las cosas y en los hechos: nuestra ciencia iría a buscarla allí, la sacaría de sus escondites, la conduciría a la gran luz. Una afirmación tal como “el calor dilata los cuerpos” sería una ley que gobierna los hechos, que preside, sino por encima de ellos, al menos en medio de ellos,

una ley verdaderamente contenida en nuestra experiencia y que nos limitaríamos a extraer de ellas. (Bergson, 2013, p. 243)

Bergson hace referencia al modo y lugar para encontrar la verdad y cómo esta búsqueda es también el objeto de la búsqueda científica; al mismo tiempo alude connotativamente a la relevancia de aquellos enunciados que son elegidos posteriormente por las comunidades para representar paradigmas o leyes generales. Es solo en el momento en que el enunciado es contrastado con los hechos materiales que su contenido se llena de coherencia. En este caso, el hecho y su representación coinciden, razón por la que el texto representa una verdad. Este es un claro ejemplo de la relación que existe entre un concepto y la experiencia que lo crea. Debido a que los hechos son vividos antes que codificados, los acontecimientos del mundo pertenecen primero a la vida y, posteriormente, a la intelección que los transforma en conclusiones o hábitos.

Así las cosas, ya se ha revisado en este breve ensayo la relevancia de la emoción y la cualidad de sensación en los procesos cognitivos humanos y, aunque es difícil determinar en la praxis si experiencia y representación se encuentran alejadas y en qué grado, acá se ha pretendido mostrar cómo la vivencia y la expresión de la vivencia ocurre en dos escenarios diferentes, pero complementarios. La cultura le ha entregado a la representación, principalmente a aquella que se ha denominado textualidad longeva, la tarea de erigirse como paradigma social a pesar de que este rol estructurador y ordenador de la realidad habilita y permite la vida en sociedad, y que entra en cuestionamiento ante los procesos de cambio cultural, gatillados por la propia experiencia vital de los seres humanos. La cultura genera estructuralidad a partir del lenguaje, pero el cambio sobreviene, las estructuras tambalean y se desata la crisis. Esto es inevitable, pues el mundo es cambio y transformación: “la realidad transcurre; nosotros transcurrimos con ella” (Bergson, 2013, p. 244).

Frente a esta encrucijada aparece la propuesta de un lenguaje y de un signo cuyo principio no reside en la contención del paradigma, sino más bien acompañar el cambio. Cambiar y tener cómo significar este cambio es esperanzador, incluso psicológicamente. Desde la noción de que aquello que acontece, se mueve y cambia —desde la semiótica pragmática— habría que considerar al texto como contenedor de las representaciones de la realidad o como un objeto real; si debe ser comprendido como un hecho natural que entrará en un proceso transformador al contacto con su interpretante o como parte de un mismo sistema simbólico que lo incluye a sí mismo, a su interpretante y su objeto referencial. Sobre este asunto, la semiótica pragmática de Peirce es severa, puesto que admite de forma tajante que lo real no está necesariamente en la representación mental de lo que se observa. “La Realidad es simplemente el carácter de ser independiente de aquello que se piensa con respecto al objeto real” (Peirce, 2012, p. 344) y, si está alejada del pensamiento sobre algo, también se aleja algo más de la representación de ese pensamiento. No es mucho lo que se puede aportar ante la exactitud con la cual el autor plantea su visión de lo real excluyendo la representación. Con relación a esta concepción taxativa, de lo real como algo intraducible, cuando aparece el texto estructural, que no es más que la traducción o la representación del pensamiento sobre el objeto real, como lo diría Peirce, su rol de longevidad entraría en cuestionamiento. Sin embargo, si el texto es asumido como objeto capaz de interactuar con otros elementos en el proceso de transformación que es la semiosis, en ese momento formará parte de un hecho material, como la dilatación que produce el calor sobre los cuerpos, de la que habla James.

El texto iniciará un proceso físico de transformación y sobre ese suceso se elaborará el pensamiento. De esta manera, el interpretante construye una reflexión sobre la relación entre signo y objeto, entre pensamiento y objeto. La acción del interpretante sobre esta unión entre objeto inmediato y signo, transforma aquel

proceso difuso original, provocado por la experiencia imprevisible, en un hecho comunicable, articulado que requerirá de la codificación en el lenguaje. Este es el momento de la aparición de un nuevo texto y un nuevo discurso. La traducción realizada por el interpretante se ha solidificado en un discurso, en una narración, en un texto y se está frente a un nuevo objeto para iniciar nuevamente el proceso de semiosis. Bergson podría decir de aquello: que un objeto es un cuerpo, una imagen-cuerpo, que se relacionará con otra imagen cuerpo que lo percibirá. El autor define de la siguiente manera este hecho: “Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo” (Bergson, 2007, p. 37). El nuevo texto, al igual que el texto anterior, es perceptible desde su naturaleza material y por lo mismo está supeditado al comportamiento de toda materia, a moverse al encuentro de otra materia para crear sobre el mundo en este caso el interpretante. Sí se ha definido aquí una relación de la imagen-cuerpo texto con otra imagen-cuerpo, en una dinámica perceptiva donde existe una imagen que es observada por otra imagen. Pensarlo así implica que la percepción del texto estaría siendo comprendida desde la exterioridad y, en consecuencia, se le estaría dotando de una fuerza mecánica que empuja la acción de comprender y conocer, y de encontrar la verdad del texto.

De acuerdo a este orden de ideas, no es del mundo pragmático de la experiencia aquella dinámica unidireccional en que el texto es un cuerpo de sentido fijado por el lenguaje, inamovible y dotado de una cualidad de longevidad la que afecta o persuade a su intérprete dentro de ciertos marcos estructurales, ya sea de la cultura o del lenguaje. Esta comprensión de la percepción remite a un hecho concordante con la lingüística estructural, esto es, lo real del texto está dado por un tipo de configuración estructural inmanente. Pero, no es desde esta perspectiva que se han querido abordar acá las consideraciones sobre el texto; con este trabajo se ha querido dar a entender que el movimiento vital del mundo

también invade el proceso de conocer que se inicia con la percepción del texto; que este movimiento, como todo movimiento en el universo, tiende hacia una creación constante de este mismo y del interpretante como parte de esta dinámica. No hay posibilidad de fijar ningún dato sobre un objeto que se mueve, sobre un objeto dinámico, en constante co-creación, entre su intérprete y sus experiencias. Se trata de un objeto en estado de creación y recreación infinita, en un movimiento determinado solo por la vida misma en el que está inserto. Si el texto tiende al ser inmóvil habrá que preguntarse desde dónde obtendrá la suficiente energía como para crear conocimiento; se debe entregar la posibilidad que le otorga la semiótica de la experiencia y permitir su unión al afecto de la experiencia humana. El texto, por lo tanto, debe permanecer unido a la vida. La visión epistemológica del pragmatismo nunca se ha centrado en la minusvalía del texto como fuente o soporte del conocimiento, es solo que ante la presencia del hecho perceptivo envuelto por las cualidades de sensación y percepción, la estructuralidad es un efecto más que un estado inicial en el análisis.

Nos es indispensable, en vista de la acción, traducir nuestras experiencias afectivas en datos posibles de la vista, del tacto y del sentido muscular. Una vez establecida esta traducción el original palidece, pero esto no habría podido hacerse jamás si el original no hubiera estado puesto primero, y si la sensación afectiva no hubiera estado, desde el comienzo, localizada por su sola fuerza y a su manera. (Bergson, 2007, p. 72)

En suma, la experiencia es primero, la sensación afectiva está ahí antes que el texto, antes que todo. Esa experiencia es el original y la traducción es la copia, o, tal como lo plantea el estructuralismo, es la “producción” de un escenario paralelo que se asemeja sin llegar a ser lo que se experimenta.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Ediciones Arena, Madrid.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Barthes, R. (2006). *S/Z*. Siglo XXI editores, México.
- Bergson, H. (2007). *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Bergson, H. (2012). *La evolución creadora*. Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Bergson, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Broekman, J. (1979). *El estructuralismo*. Editorial Herder, Barcelona.
- Deleuze, G. (2017). *Lógica del sentido*. Editorial Paidós, Barcelona.
- De Saussure, F. (1991). *Curso de lingüística general*. Alianza Editorial, Madrid.
- Eco, U. (1986). *La estructura ausente: introducción a la semiótica*. Editorial Lumen, Barcelona.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Editorial Lumen, Barcelona.
- Eco, U. (1997). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press, sucursal en España, Madrid.
- Eco, U. (2000). *Lector in fábula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Editorial Lumen, Barcelona.
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Editorial Lumen, Barcelona.
- Freud, S. (1992). *Obras completas, 1927-1931*. El porvenir de una ilusión pp. 1-57. Editorial Amorroutu, Buenos Aires.
- James, W. (2009). *Un universo pluralista*. Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Lotman, Y. (1979). *Semiótica de la cultura: Jurij M. Lotman y la Escuela de Tartu*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Lotman, Y. (1996). *Semiósfera I*. Editorial Cátedra, Madrid.
- Lotman, Y. (1998). *Semiósfera II*. Editorial Cátedra, Madrid.
- Lotman, Y. (2013). *Cultura y explosión: lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Editorial Gedisa, Barcelona.

- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Editorial Teknos, Madrid.
- Peirce, Ch. S. (2012). Nuevos elementos. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 376 – 402.
- Peirce, Ch. S. (2012). Sobre una nueva lista de categorías. En *Obra filosófica reunida. Tomo I*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 43-52.
- Peirce, Ch. S. (2012). El pragmatismo como lógica de la abducción. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 293 – 310.
- Peirce, Ch. S. (2012). Sobre la fenomenología. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 206 – 221.
- Peirce, Ch. S. (2012). Concepciones lógicas diversas. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 340 -363.
- Peirce, Ch. S. (2012). Extractos de cartas a Lady Welby. En *Obra filosófica reunida. Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 567 - 582.
- Peirce, Ch. S. (2012). Notas. En *Obra filosófica reunida, Tomo II*. Editores Houser & Kloesel (1989) Indiana University Press. Edición en español, Editorial Fondo de Cultura Económica, México. pp. 599-663.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.