

**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN
NICOLÁS DE HIDALGO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
DR. SAMUEL RAMOS RAMOS MAGAÑA**

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

“ SEMIÓTICA DEL DISCURSO POLÍTICO”

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

PRESENTA

Cristal Alejandra Dávalos Carrasco

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Luz María del Rosario Herrera Guido

MORELIA, MICH., JUNIO DEL 2007

I N D I C E

Introducción	1
CAPITULO I	
Terminología semiótica	6
La semiótica: inicios de una disciplina	7
La semiótica: principales representantes	12
El signo: definición y estructuración	27
El proceso del signo: la semiosis	41
CAPITULO II	
Las pasiones políticas: perspectiva filosófica y semiótica	49
De la naturaleza de las pasiones	64
Semiótica y pasión	78
Componentes de las pasiones: por una epistemología pasional	83
Taxonomía o tipología semiótica de las pasiones	85
Las pasiones políticas	90
CAPITULO III	
Semiótica y discurso político	99
Lenguaje y semiótica social	102
El discurso: naturaleza y función	109
Lenguaje y discurso político	115
El discurso político y sus patemas	125
Los lenguajes del poder	126
La semiología del poder político	136
Conclusiones	144
Bibliografía	152

INTRODUCCIÓN

El tema que abordaremos está inscrito en dos disciplinas: en la filosofía política y en la semiótica. Ambas, a su vez, pueden ser englobadas en el ámbito de la filosofía de la cultura.

La idea de un análisis semiótico del discurso y en particular del discurso político es más o menos reciente, que ha sido abordada por diversas disciplinas como la antropología (en los orígenes del lenguaje) la lingüística (análisis discursivo) y, por supuesto, la semiología. En ésta última sobresalen autores como Roland Barthes, Paolo Fabbri, Bernard Lamizet, Patrick Charaudeau y el mexicano Gilberto Giménez, por mencionar sólo a algunos.

La palabra es la que permite que se instauren la cultura y la sociedad humana, y por consiguiente hace posible la existencia del orden político. Por lo tanto el análisis del lenguaje puede ser insertado en una semiótica de la cultura así como en la problemática de lo político, particularmente lo referente a los signos que el discurso político emite, los actos mediante los cuales se representa, reconoce e interpreta, es decir, su exhibición y espectáculo, así como su interpretación e influencia en la conducta individual y colectiva, la intencionalidad y seducción que guarda todo discurso político en permanente asociación —positiva o negativa— con el poder.

Cultura y política son dos términos que a lo largo de la historia de la humanidad se han acompañado, engloban y manifiestan ambas la dimensión afectiva de los seres humanos. Si hay algo que la política despierta son las llamadas “pasiones políticas”: anhelos de libertad, equidad, justicia por mencionar sólo algunas, han provocado desde tiempos remotos agitación y debate públicos, así como las “crisis emocionales” que un país puede vivir en tiempos de elecciones y que son muestra de que la vida política se acompaña de emociones como la irritación, discusión, antipatías o simpatías. Podemos afirmar que la esfera política es uno de los ámbitos más pasionales de la vida humana. Las pasiones políticas se exhiben siempre como parte y escenario común de la vida pública, han perdurado desde los griegos hasta nuestros días. Lo político y el poder las alimentan y a la vez están amenazados por ellas, es esta una de sus paradojas.

El lenguaje entendido como la palabra en uso, las alimenta, el discurso político también es representación y tiene sus signos, los emite y exhibe con la finalidad de que sean interpretados, se muestra y en este sentido también es un espectáculo que se vive en el espacio público, provocando reacciones, despertando pasiones, motivando conductas, en otras palabras, emite mensajes y es capaz de desplegar “acciones excepcionales”. El espacio público se revela aquí como el marco comunicacional del discurso político.

Roland Barthes afirmó que la vida está construida como un lenguaje, incluso es en sí misma un lenguaje. La vida política por su parte encierra su propia habla. La *semiotización de lo político* plantea la interpretación de sus signos conduciéndonos a la vez al contexto de la cultura. A este respecto quien mejor estableció la relación de los signos con la vida social fue Ferdinand de Saussure cuando en el *Curso de lingüística general* estableció la existencia de una ciencia que estudiara la vida de los signos dentro de la vida social, a la que llamaría semiología. Para Saussure la semiología (palabra derivada del griego *semeîon*, que significa signo) estudiaría las leyes que rigen a los signos y en qué consisten éstos.

Basándonos en las reflexiones aquí vertidas, si todo lo emitido y creado por el ser humano es susceptible a ser interpretado por otros seres humanos como signos, incluyendo algo tan vasto como la cultura, surgió la inquietud de plantear la cuestión del discurso político como uno de los ejes de la vida social humana. Si efectivamente, como lo sostenía Charles Morris, el hombre es el animal que predomina por la utilización de signos, y si la semiología, desde la perspectiva sociolingüística de Saussure, es la que aborda la vida de éstos en el entorno social, entonces tal vez sea posible abordar el discurso político como un proceso de comunicación, y como tal, constituido por signos, así como también abordar la interpretación que sus receptores hacen de él emitiendo a su vez otros signos: la lectura de las pasiones como lenguaje de la vida pública.

Concebida semióticamente, la cultura aparece comprendida como un “texto” y los sucesos que tienen lugar en su interior son a su vez subtextos. Un gran texto con un repertorio de signos encabezados por el lenguaje verbal (el habla), imágenes y comportamientos, por mencionar sólo algunos, de tal manera que cada cultura tiene sus propios mecanismos para generar “textos” y para que éstos sean aceptados. De la misma forma puede rechazar lo que considere como “no textos” producidos y allegados por otras culturas. Dentro de esta perspectiva de la cultura como texto, o en otros términos, como un gran sistema de signos, está comprendida el área sociolingüística conformada

por el individuo y los diferentes lenguajes a los que está sometido dentro de este gran hipertexto que es la cultura.

Se genera así lo que Roland Barthes llama una “guerra de lenguajes” la cual se hace evidente o explícita en sus relaciones con el poder y los discursos que lo abrigan o lo combaten. Por ello también proponemos en este trabajo de investigación un enfoque semiótico no sólo del discurso político sino también del discurso del poder. La relación que guardan el lenguaje y el poder en su práctica discursiva dentro de la cultura contemporánea y los actos comunicativos a los que da lugar, así como las reacciones que provocan y que tienen lugar en el marco comunicacional del discurso del poder por excelencia: la ciudad como esfera de las relaciones semióticas y simbólicas sujetas siempre a la interpretación y a la evaluación. La comunicación política tiene lugar ineludiblemente en el espacio público, entre individuos que son emisores tanto como receptores, socios del intercambio discursivo.

En este sentido podemos afirmar que nada es más actual que la política, empresa social capaz de despertar “afectividades colectivas” como son la agitación y el debate. Presenciamos y participamos diariamente en la discusión de los “asuntos políticos” llevada a cabo en el ámbito público porque son cuestiones que siempre competen a la ciudad.

Es en este sentido que consideramos pertinente emprender una reflexión desde la semiología en torno al discurso político, en su funcionamiento o racionalidad así como en su despliegue comunicativo mediante actos que van dirigidos a la colectividad e impactan la vida social de los individuos. Una sociosemiótica y una semiología política son los ámbitos desde los que pretendemos abordar el vector principal de este trabajo de investigación: el discurso político, el cual produce siempre una situación de comunicación, constituyéndose así como una actividad más del lenguaje. *Semiotizarlo* (si el término se nos permite) nos auxiliará para comprender sus mecanismos de inteligibilidad, esto es, lo que representa y significa en la vida social y en las relaciones entre actores y sujetos que constituyen el espacio público. Es en éste en donde se ejerce el poder del discurso, donde es interpretado, reconocido, aclamado, votado e incluso repudiado.

Está presente en este trabajo un enfoque lingüístico, al considerar al discurso político, como ya lo señalamos, como una situación de comunicación. Consideramos también que este tipo de discurso está constituido por un lenguaje pleno de intencionalidad: es seductor, engañoso, plurivocal, posee “armas discursivas” que pone

en escena mediante argumentos, réplicas e incluso agresiones, con los que busca que buscan persuadir, repeler y en el mejor de los casos, vencer.

Consideramos por todo lo expuesto que el tema que nos interesa investigar está estrechamente vinculado a la actualidad. Las formas que ha asumido el discurso político hoy en día, sobre todo en el ámbito nacional, hacen que nos cuestionemos sus mecanismos de producción y estrategias y cómo logra sus objetivos, en qué reside su efectividad. Es pertinente también en una sociedad como la nuestra en la cual nuestras relaciones con instituciones sociales y públicas son de carácter “mediado”, tratamos cotidianamente con instancias abstractas, no materializadas. Por su parte la democracia representativa nos heredó, entre muchas bondades, el estar representados. Representación política que alcanza altos grados de abstracción y por ende de complejidad que se hace necesario comprender. Sin embargo el problema de la representación política no es el objetivo de este trabajo.

Finalmente el marco teórico de esta investigación se sitúa en dos aspectos del discurso político que nos interesa abordar:

1) La perspectiva semiótica: La función que le lenguaje tiene dentro del mencionado discurso, como es interpretado en lo colectivo, en el ámbito social: reacciones, emociones y conductas que despierta, en otras palabras qué respuestas provoca por parte de quienes interpretan sus signos.

2) La afectividad que este tipo de discurso despierta: las pasiones políticas de las que ya hemos hablado, la emotividad pública y cómo estas emociones o afectos pueden aplicarse a la racionalidad de la vida pública.

Iniciaremos con un primer capítulo que tiene como objetivo brindar una breve contextualización de la semiótica y sus orígenes, así como la presentación a de sus principales representantes y expositores, tanto de la semiótica clásica como de la contemporánea. Analizaremos cómo el acento de esta disciplina se ha desplazado del ámbito formalista al lingüístico, social y cultural. Como segundo aspecto brindaremos el soporte teórico de la semiología consistente en su terminología básica. Sabedores de que ésta es vasta y complicada, decidimos circunscribirnos por cuestiones prácticas al signo y al proceso de semiosis.

En el segundo capítulo se abordan desde la perspectiva de diversos autores, entre los que figuran filósofos y semiólogos, la temática de las pasiones, tanto en su naturaleza y carácter general como en su manifestación colectiva. Analizaremos su

racionalidad y función en la vida colectiva. Expondremos cómo la filosofía y la semiótica las han abordado y clasificado. Planteamos la existencia de una sintaxis pasional en los individuos y en la vida social y a las pasiones como un lenguaje profundamente significativo.

Finalmente en el tercer capítulo exponemos el análisis del discurso político. Partiendo primeramente de los orígenes del lenguaje y del discurso. Plantearemos la relación del discurso político y las pasiones como respuestas generadas por los signos que dicho discurso emite. Ambos comprendidos como procesos de comunicación y de significación en la esfera pública.

Por último las dos vertientes en las que nos proponemos abordar este análisis del discurso político nos permiten adentrarnos en el ámbito de la filosofía política y en el de la semiótica: la manera en la que ambas lo explican y dan respuestas dentro de ese gran hipertexto que constituye la cultura.

CAPITULO I

LA TERMINOLOGIA SEMIOTICA

“Un hombre se siente observado fijamente por un perro que está gruñendo y ladrando (...) con los labios contraídos verticalmente y los dientes al descubierto, las orejas (...) curvadas hacia delante. El hombre llega a la conclusión de que está en peligro inminente de ser atacado [y] toma las medidas oportunas para escapar”.¹

Este ejemplo de una situación fáctica nos es dado por Thomas Sebeok, situación en la que sin mediación alguna de palabras se establece una comunicación: el perro a través de sus movimientos corporales comunica su enojo; para el hombre son signos de ira y de que está en peligro y debe actuar de manera pronta. Esta descripción de Sebeok invita a reflexionar acerca del hecho de que todo lo que vivimos, presenciamos o atestiguamos cotidianamente está constituido por lenguajes basados en signos; los saludos y las despedidas, las sonrisas, las muecas, las miradas, las gesticulaciones de un lenguaje que no es verbal, los semáforos y otras señalizaciones en las que estamos inmersos, además de las palabras que emanan de nuestra habla. Somos seres únicos al tener el privilegio de gesticular y hablar a la vez o de poder elegir entre ambos. Lenguaje verbal y no verbal que sólo los miembros de la especie humana fuimos capaces de desarrollar tornando más complejos nuestros actos comunicativos, aunque tampoco podemos ignorar otros procesos de comunicación como los lenguajes que otras especies animales han desarrollado y que se presumen como tales a pesar de que el ser humano no ha logrado desentrañarlos.

No obstante lo dicho, sabemos es arriesgado afirmar que todo lo que nos rodea son signos de algo, so pena de caer en lo que Umberto Eco llama un “imperialismo semiótico”. Mejor es señalar que ellos, los signos, han acompañado a la vida humana a lo largo de su evolución y a otras formas de vida orgánica (los procesos celulares entre otros), de tal suerte que podemos aseverar que la vida en su sentido más amplio posee una naturaleza sígnica: interpretamos procesos vitales, la sintomatología de una enfermedad, las condiciones atmosféricas (lluvia, sequía, frío) por la presencia o ausencia de signos naturales que los evidencian. Sin embargo, los signos no tienen una existencia autónoma, como veremos más adelante; requieren de manera imprescindible

¹ Sebeok, A. Thomas, *Signos: una introducción a la semiótica*, Ed. Paidós, Buenos Aires, p.20.

para constituirse como tales de un intérprete, de un receptor que los identifique, que les dé ese estatus, que al menos para él el signo represente algo, de tal forma que el individuo que los interpreta les otorga una significación: para el peatón la luz verde significa que puede cruzar una calle, la roja luz que se abstenga de hacerlo. No obstante en el caso de un niño de escasos años de edad ambas señalizaciones no le significan nada, no las interpreta aún como signos de seguridad o peligro. Esta situación que referimos encierra una característica fundamental para todo signo: éste existe si y sólo si hay alguien para quien ese signo sea signo de algo y como consecuencia lo interprete como tal.

El haber elegido para el inicio de este primer capítulo un ejemplo de Thomas Sebeok no es fortuito. Él es tal vez entre los semiólogos que han trazado el sendero de la semiótica, uno de los que aceptan la existencia de actos comunicativos no necesariamente de índole social o intersubjetivo², otorgándole a la semiótica un campo de estudio de mayor amplitud. Sebeok acepta, desde su amplia visión de los procesos de significación, que la vida es en sí misma y desde su etapa más primaria, un acto comunicativo. Desde esta perspectiva a la par biológica y semiótica, esencialmente estamos formados por millones de células que segundo a segundo transfieren entre sí códigos pletóricos de información. En este sentido, orgánica y biológicamente somos un flujo incesante y vital de mensajes. En el nivel de lo social no es muy diferente, requerimos de interrelacionarnos unos con otros y esto también constituye actos de comunicación.

Por lo tanto ante la eminente e inevitable pero necesaria presencia de los signos como vía regia de toda comunicación o lenguaje, se hace necesario plantearnos: ¿qué es un signo? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Qué lo convierte en tal? Pero ante todo preguntarnos por la disciplina que se ocupa del estudio y teoría de los signos. Iniciaremos por este punto.

La semiótica: inicios de una disciplina

² Como veremos más adelante existe dentro de la semiótica una división: aquellos que postulan la existencia de una semiótica de la significación y los que postulan una semiótica de la comunicación. Para estos últimos la intencionalidad de una de las partes es imprescindible para que pueda instaurarse el acto de comunicar. Debido a este criterio no aceptan que el cine, el teatro, la danza y otros lenguajes preformativos sean procesos de índole comunicativa.

Todos los estudiosos de la semiótica o semiología al menos coinciden en un punto: esta disciplina es relativamente joven si se la compara con otras que la han acompañado en su formación y de las que ha logrado, a su tiempo, emanciparse, entre ellas la lingüística y la filosofía. No así su objeto de estudio, el signo, sobre el que los griegos, como sabemos, apasionados por todo lo humano, realizaron serias reflexiones y disertaciones que los llevaron a esbozar las primeras teorías acerca de los signos, si bien éstas se circunscribían exclusivamente al signo en su uso lingüístico.

Sin embargo Thomas Sebeok indica que no fue en la lingüística, como siempre se ha creído, donde la semiótica tuvo sus orígenes, sino en la ciencia médica. La semiótica en sus orígenes estuvo ligada a preocupaciones médicas relacionadas con los cambios en la condición del cuerpo humano, constituyéndose así en una de las tres ramas de la medicina griega. Los síntomas eran identificados como los primeros signos y constituían una categoría importante para el inicio de cualquier investigación. Hipócrates se mantiene como figura emblemática ancestral de la semiótica en su sentido restringido de la sintomatología. Alcmeón en uno de los fragmentos de su libro escribió: “Por lo que se refiere a las cosas invisibles y a las cosas mortales, los dioses tienen certezas; pero hasta donde los hombres puedan intervenir (...) deben proceder por indicios (...) es decir por conjeturas provisionales, por *síntomas*”³. Como puede verse, Hipócrates consideró los como “fenómenos significantes”, se preocupaba por los síntomas de la enfermedad: su naturaleza, causas y manifestaciones. Seguidor de Hipócrates, Galeno clasificó a la semiótica como una de las seis principales ramas de la medicina. Consideraba todo lo ‘antinatural’ que ocurre en el cuerpo como síntoma y a la suma de los síntomas como síndrome: un síntoma es un signo compulsivo, automático, no arbitrario, como el del significante unido al significado a la manera de un enlace natural”⁴.

En lo que se refiere al signo de índole lingüística, Platón se postuló por la tesis naturalista y no convencional del lenguaje. Así lo manifiesta en su diálogo *Cratilo*; congruente con su sistema epistemológico, este filósofo griego sustenta la idea de la existencia de un legislador o *nomotetes* quien debería ser el que otorgara nombres a las cosas por ser quien poseería la contemplación de las ideas-forma de ellas.

Pero el maestro encontró en un alumno a su mejor detractor. Aristóteles, en franco desacuerdo, sustentó la tesis contraria: el carácter artificialista del signo

³ *Idem.*, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

lingüístico. Dado que no creía en la preexistencia de las cosas argumentó que el concepto o idea mental estaba unido de manera convencional con el objeto que designaba. Tampoco dejó de lado varios aspectos de la semiosis; en el *Organon* encontramos a la sintáctica y a la semántica como parte del lenguaje de la ciencia y en la *Retórica* varios problemas de la pragmática. Aristóteles tiene una visión del lenguaje como un conjunto de signos, considera que las palabras habladas son símbolos o signos de las afecciones o impresiones del alma mientras que las palabras escritas son signos de las palabras habladas. No considera al signo como un elemento material que sustituye a un objeto ausente, sino como el representante material de un concepto, un significado. A diferencia de los sofistas que tuvieron una concepción diádica del signo (signo-objeto). Aristóteles tiene una concepción triádica: signo-significado-objeto⁵.

Adviene la filosofía helena. Esta giró en torno a cuestiones que actualmente atañen a la semiótica, particularmente el enfrentamiento del empirismo contra la metafísica formulado como el problema de los límites del significar por medio de signos. Los estoicos fueron quienes introdujeron un gran avance a estas teorías acerca de los signos, y su aportación ha perdurado hasta nuestros días. Consistió en la introducción de los tres elementos que hasta hoy en día constituyen, con algunas precisiones, su eje fundamental: el signo o significante, el significado o sentido y la denotación o referencia al objeto físico. Concedieron a la semiótica la dignidad de una división básica de la filosofía, coordinada con la física y la ética incluyendo la lógica y la teoría del conocimiento. La escuela estoica argumentaba que existían signos capaces de proporcionar el conocimiento necesario sobre las cosas más allá de los límites de la observación (signos indicativos).

Los epicúreos aceptaban que si bien los signos adquirirían su significado por experiencia, algunos signos escapaban al campo de la observación (como “átomo” y “vacío”). Los escépticos, por su parte, discutían la estructura de la metafísica argumentando que los signos sólo podían referirse “a lo observable” y que servían para recordar lo observado cuando éste no estuviera presente en el momento de la referencia. En esta aseveración resuena ya la que se constituiría como la definición actual de signo en la semiótica contemporánea.

⁵ La misma concepción de signo tiene Charles S. Peirce quien también sostiene la tesis de que el signo no remite a un *denotatum* (objeto, conducta o acción) sino a un *representamen*, la idea o la disposición que el sujeto tiene ante un signo. No obstante la capacidad de sustitución o representación que el signo posee respecto a su *denotatum* y que se ha tomado para su definición millares de veces, está ausente en la teoría aristotélica.

En la Baja Edad Media los estudios sobre la lengua siguen dos direcciones bien diferenciadas: la primera de tipo gramatical, considerada como un *arte* cuya finalidad no es el conocimiento teórico sino práctico de la lengua latina. La segunda tiene una dirección de tipo teórico que se interesa por cuestiones generales sobre las categorías de la lengua y sobre la significación; sus tratados se denominan gramáticas especulativas o de *modis significandi*⁶.

Para la segunda mitad del siglo XIII, a fines de la Escolástica, el interés por la lengua orienta casi todas las investigaciones lógicas. Se desplaza el objeto de la lógica hacia la palabra y el lenguaje como sistemas de expresión de la ciencia y de la construcción discursiva de ésta. Se inicia el estudio de la palabra como signo convencional de las cosas, siguen las proposiciones como forma de expresión de conceptos y relaciones y se culmina con el análisis del sistema lingüístico como conjunto de signos que hace posible el discurso humano.

Es a través de San Agustín y Boecio que la teoría aristotélica y helenística de los signos llegó a la Europa medieval. San Agustín aborda en su obra *De Magistro* algunos aspectos del lenguaje que intentan ir más allá de los análisis gramaticales. Al igual que el filósofo estagirita, San Agustín concibe al lenguaje como un sistema de signos. Para él las palabras eran signos que se producían mediante la articulación y tenían algún significado. En *De Doctrina* señala el carácter mediador del signo al referirse a éste como una cosa que además de proporcionar una impresión a los sentidos, nos hace conocer algunas otras cosas. A este respecto reconoce dos tipos de signos: los “signa naturalia” o signos de carácter involuntario e inintencional, y los “signa data” que son aquellos utilizados por seres animados para expresar pensamientos, emociones o para señalar algo de su entorno. A los signos naturales los reconoce en la huella de un animal, en un gesto de ira o de dolor que escapa a nuestra voluntad.

Con los esfuerzos de Roger Bacon, Guillermo de Ockham, Abelardo y Pedro Hispano, se desarrolló una teoría de los signos llamada *sciencia sermocinalis* que incluía a la gramática, retórica y la lógica. Se dividió en dos tendencias: la primera consistía en abordar los problemas semióticos dentro del marco de la metafísica

⁶ Las gramáticas especulativas persiguen la misma finalidad de la lógica formal: conocer los mecanismos del lenguaje para hacer de él un instrumento de expresión verdadera y exacta que admita la veridicción, es decir, quieren que la lengua sea un modo de expresión de la verdad y además que se pueda demostrar que dice la verdad. El tema central son los signos (pero sólo los verbales) y coinciden con lo que se llama hoy gramáticas puras o teóricas. Tratan de establecer lo que puede ser general a todas las lenguas.

platónica y aristotélica (sostenida por Leibniz), la segunda consistía en asimilar la semiótica a la filosofía y la ciencia empírica (los empiristas ingleses).

Es en el siglo XVII que vuelve a intensificarse el interés por la gramática. En su obra *La Semiología*⁷, María del Carmen Bobes Naves lo atribuye a tres aspectos:

1) El interés de la lógica por el lenguaje, como se comprueba en la *Lógica* de Port-Royal.

2) El interés que se suscita por el signo gracias a Locke y el empirismo inglés.

3) El interés por una lengua universal (natural o artificial) o al menos por descubrir las leyes generales de la gramática que llevaría a esquemas universales válidos en todos los sistemas de lengua, impulsado por Leibniz.

En pleno siglo XVII Thomas Hobbes dedica en su obra *Leviatán* el capítulo IV, del libro I, a cuestiones del lenguaje. En dicho capítulo aborda el análisis de la lengua y sus relaciones con la ciencia. Para Hobbes la verdad y la falsedad son atributos de la lengua, no de las cosas; la ciencia, que requiere de las palabras para sus definiciones, debe comprobar si son usadas con verdad o falsedad (problema de la verdad o verificabilidad en el pretendido lenguaje verdadero de la ciencia). Para Hobbes los signos están por “concepciones” y no en lugar de las cosas (teoría referencialista del signo) volviendo con ello a la definición aristotélica del signo.

En el mismo siglo XVII, John Locke propone una división de la ciencia en tres partes: física, ética y semiótica (semeiotiké), introduce este término al final de su obra “Ensayo sobre el gobierno civil” (1690) y la define como “la doctrina de los signos y de las significaciones”: su parte fundamental está formada por la *Lógica* que etimológicamente significa “ciencia del lenguaje” y estudia algunos problemas sobre la naturaleza del lenguaje, su uso y su significado, así como la relación de la física y la ética con el lenguaje. Sostenía Locke que las ideas son expresables mediante las palabras y deben disponer de medios para comprobar su veracidad, porque posiblemente las ideas son solamente palabras: no podemos conocer las sustancias reales de las cosas, entonces conocemos las sustancias nominales. Es a través de estas “sustancias nominales”, según Locke, que designamos realidades, las palabras son así el medio de acceso a la realidad. El conocimiento sólo es posible respecto de las ideas y no de las realidades: el lenguaje actúa como mediador pues es a signo de ideas y a la vez denota cosas.

⁷ Editorial Síntesis, España, 1998.

Por su parte G. W. Leibniz (1646-1716) buscaba una lengua universal expresada de forma simbólica. Los filósofos utilizarían los mismos símbolos con idéntico significado. La ciencia universal procedería al modo lógico y matemático, por deducción. Los signos pueden ser arbitrarios o convencionales, pero una vez admitidos, la unidad del esquema de relaciones posibles, se lograría la unidad de la ciencia, y a ella debería tender toda la investigación. Leibniz es una figura central en la historia de la semiótica pero sobretodo de la sintáctica. Creía que los signos utilizados por la mente presentaban de una forma más asequible la estructura del pensamiento y del mundo que reflejaban. Si Locke adoptó el término estoico de “semiótica”, Leibniz fue quien vio en el cálculo una amplia teoría de los signos.

No obstante estas aportaciones, el estudio de la semiótica decae notablemente. Será a partir de los siglos XIX y XX que adquirirá un notable desarrollo, avance y sistematicidad con las teorías de quienes serían considerados fundadores de diversas corrientes que han impulsado a la semiótica contemporánea. Con ellos esta disciplina traspasará los umbrales de la lógica y el lenguaje para explorar ámbitos como el de la vida social y política, el fenómeno de la cultura y sus expresiones, entre ellas el arte, teatro, cine, danza, en fin, los lenguajes performativos y gestuales. Ya no se ocupará únicamente de los procesos que rigen las condiciones de existencia de los signos también se dirigirá al discernimiento de otro tipo de signos que también comunican como son los códigos, las señalizaciones, los íconos y los símbolos.

La semiótica: principales representantes

¿Semiótica o semiología? Se ha llegado a la conclusión que ambos términos pueden actuar como sinónimos el uno del otro. Si bien es cierto que los estudiosos de esta disciplina han utilizado ambos, el criterio que predomina es que el término de semiología fue acuñado por la tradición europea mientras que el de semiótica fue empleado por los semiólogos de Norteamérica. No obstante en 1969 la Carta Constitucional de la International Association for Semiotic Studies/ Asociación Internacional de Semiotique, de 1969, hace de ambos términos sinónimos. Nosotros emplearemos los emplearemos de manera indistinta.

En líneas anteriores llevamos a cabo un esbozo de cómo han sido concebidas a lo largo de la historia las teorías acerca del signo; sin embargo es también necesario

hablar de cuál ha sido el desarrollo de la disciplina que se ha centrado en su estudio, la semiótica o semiología, que como tal se ha ocupado del fenómeno sígnico, y de establecer su definición, características pero sobre todo de la significación que guarda todo aquello que se expresa mediante signos.

Por la temática que abordamos en este trabajo de investigación, que se ubica en el área de las humanidades, particularmente en la filosofía política, la ciencia política y por supuesto en la semiótica, nos ocuparemos de cuál ha sido la evolución de esta última en su aplicación a lo social; sin embargo no podemos ignorar que hay una tradición cuyo enfoque formalista es encabezado por Charles Sanders Peirce (1839-1914) en Norteamérica, y si bien no se ubica en el ámbito que nos interesa, el de lo social, no podemos omitirlo ya que como veremos más adelante es Peirce quien estableció el carácter tríadico del proceso del signo llamado semiosis y al que posteriormente Saussure daría un carácter diádico. Peirce desarrolló una compleja teoría acerca de los signos vinculada a la disciplina filosófica de la lógica, además de ser poseedor, a pesar de no haber ejercido una carrera académica ni haber escrito nunca un libro, de un vasto conocimiento acerca de las ciencias naturales. Peirce se refirió a la semiótica como una lógica de los signos y se declaró un apasionado de su estudio desde el momento en el que la descubrió. Al menos así lo manifiesta en una carta dirigida a Lady Welby un 23 de diciembre de 1908: “Sabed que desde el día en que, a la edad de 12 ó 13 años, encontré en la habitación de mi hermano mayor un ejemplar de la *Lógica* de Whately y le pregunté que qué era la lógica y, al recibir una constestación simple, me arrojé sobre el suelo y me enterré en él, nunca ha estado en mi poder el estudiar ninguna otra cosa —matemáticas, ética, metafísica, gravitación, termodinámica, óptica, química, anatomía, psicología, fonética, economía, historia de la ciencia (...) mujeres y hombres, vino, meteorología— más que el estudio de la semiótica”⁸. Peirce se refiere al signo como *representamen* y estableció que para que algo pueda ser llamado signo debe representar a otra cosa “un signo o *representamen* es algo que está para alguien, por algo, en algún aspecto o disposición”⁹, en otras palabras, un signo es algo que está “en lugar de”. Peirce establece de esta manera las tres características formales que todo signo, según él, debe poseer. Además consideró que la semiótica como “teoría de los signos” podía ser dividida en 1) Una gramática pura: cuyo objeto sería la naturaleza de los signos en general y sus relaciones. Grosso modo equivaldría a la sintaxis que más

⁸ Peirce en Charles Morris, *Signos, lenguaje y conducta*. Ed. Lozada, p.122.

⁹ Marafioti, Roberto, *Charles S. Peirce: El extásis de los signos*. Ed. Biblos, p.73

tarde sería propuesta por otro estudioso de la semiótica, Charles Morris. 2) Una lógica: establecería las condiciones de verdad. Se centraría en el análisis de las relaciones de los signos con su objeto. Equivaldría a la semántica morrisiana y 3) Una retórica pura: su objeto serían las condiciones de comunicación. Equivaldría a la pragmática.

Puede verse por qué Charles Peirce es considerado entre los estudiosos de la semiótica como un formalista que se abocó como tal a la sustentación de una semiótica pura pues en ningún momento considera que la semiótica pueda ser aplicada a fenómenos de índole social o cultural, por lo que siempre se abocó al estudio de fenómenos sýgnicos de índole lógica, a diferencia de otros semiólogos como Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Umberto Eco, Thomas Sebeok y Iuri Lotman, entre otros, quienes consideraron que establecer los fundamentos de una semiótica aplicada era posible.

Y así entramos de lleno a los avatares que ha enfrentado la semiología al ser una disciplina en proceso de formación constante, pero sobre todo su búsqueda de una fundamentación metodológica. Al inicio de este capítulo mencionamos el riesgo de caer en un “imperialismo” al tratar de establecer el objeto de estudio de la semiótica: el signo. Tintes imperialistas que se acrecientan por el carácter *quasi* omnipresente que éste posee pero que también pone de manifiesto la interdisciplinariedad de la semiótica, rasgo fundamental de la semiótica contemporánea que dificulta señalar bien a bien su trayectoria, ya que ha avanzado con métodos y conceptos de otras disciplinas. Podemos señalar como ejemplos el lenguaje formalizado de la matemática, el interés de la filosofía por el lenguaje y el de la lingüística formal. Esta última sobre todo ha dado lugar a la polémica de si es la semiótica una rama de la lingüística o es autónoma respecto de ella. También la semiótica ha incursionado en el ámbito de la psicología y de la sociología como veremos en el capítulo dedicado a las pasiones políticas. De tal manera que algunos investigadores que han incursionado en la semiótica son a la vez matemáticos y lingüistas (como Hjelmslev) o filósofos, matemáticos y lingüistas (Russel, Wittgenstein). No obstante un criterio unificador se impone en el carácter interdisciplinario de la semiótica y es el hecho de que para muchos investigadores su desarrollo no es sino la lógica evolución del estructuralismo, ya que la semiótica europea se encuentra vinculada desde sus inicios con los presupuestos y métodos del llamado “estructuralismo clásico”.

Pero, ¿qué postula el estructuralismo? Esta corriente sostiene como presupuesto fundamental que todos los objetos de las ciencias de la cultura (dado el carácter interdisciplinario del mismo), por el hecho de haber sido creados por el hombre, y frente a los objetos naturales, son objetos estructurados, no porque respondan a una estructura, sino que son objetos estructurados en sí. El estructuralismo culmina las investigaciones epistemológicas sobre las ciencias de la cultura que constituyen el tema fundamental de la filosofía del siglo XIX. Es hasta el estructuralismo cuando los esfuerzos por señalar las condiciones de un conocimiento científico que hacía posible comprender el mundo histórico y cultural son posibles. Para este método todo lo que el hombre hace (sistema lingüístico, obra artística, etc.) responden a relaciones cualitativas frente a las relaciones cuantitativas del mundo natural. Las partes que integran una creación humana se relacionan entre sí sistemáticamente; el postulado es que “todo hecho humano tiende a unas formas sistemáticas y a una red de relaciones cerradas”¹⁰. La aparición de la semiología es la lógica evolución del estructuralismo pero en vía negativa: el estructuralismo parte de una concepción del signo que lo sitúa en una red de relaciones estables (una estructura), y desde esta posición puede alcanzar determinados conocimientos generalmente aplicables al signo lingüístico y a otros hechos culturales. Sin embargo sus posibilidades de conocimiento se agotan y fracasan en los enfoques a nivel semántico y pragmático de los signos y sus análisis.

Greimás y Courtes en el *Diccionario de semiótica* se refieren particularmente al estructuralismo francés cuyas investigaciones con inspiración lingüística fueron llevadas a cabo por los años sesenta en varios campos de las ciencias humanas. El estructuralismo se ocupa de las “estructuras inmanentes de los objetos” y opera mediante la construcción de modelos. La semiología europea en sus inicios esta ligada metodológicamente al estructuralismo, principalmente en lo referente a sus aplicaciones a la lingüística, a la antropología y otras áreas. Alcanzó gran influjo en países europeos como Austria, Polonia Checoslovaquia con la filosofía analítica y la fenomenología. Sus más brillantes ideas proceden de los formalistas rusos vinculados al estructuralismo de Praga y posteriormente a la semiótica americana.

A este respecto Umberto Eco en *La estructura ausente*¹¹ manifiesta que para los lingüistas, entre ellos Saussure, la estructura es un sistema, un modelo operativo construido en base a operaciones simplificadoras que permiten uniformar fenómenos

¹⁰ Bobes, Naves. *Op.cit.*, p.73.

¹¹ *La estructura ausente. Introducción a la semiótica* Ediciones de Bolsillo.

diversos bajo un solo punto de vista. A los ojos de Eco la estructura es un artificio que se elabora con la finalidad de poder nombrar de manera homogénea cosas diversas (por ejemplo una estructura fonológica permite uniformar diversos tipos físicos de emisión vocal).

Por su parte la semiología estudia, como veremos, toda clase de signos, no únicamente los lingüísticos. El signo semiológico puede estar codificado o no, puede ser sistemático o asistemático, estable o circunstancial, natural o convencional, con lo cual esta disciplina muestra su amplitud mientras que para el estructuralismo resulta imprescindible determinar unidades y descubrir la estructura subyacente que las integra, pues sólo en el marco de un sistema podrá saberse lo que son y lo que no son. Si bien como señalamos en estas líneas, en sus inicios la semiótica está ligada al estructuralismo, para Bobes Naves ésta va logrando su autonomía respecto al estructuralismo cuando sobrepasa el inmanentismo estructural y cuando en sus análisis sintácticos y semánticos pero sobretodo pragmáticos se decide a considerar como objeto los “procesos semióticos”, el signo en su situación de uso y por lo tanto en su sentido dinámico. De tal manera que la semiología se ve obligada a ampliar los presupuestos estructuralistas y a incluir como objeto de estudio a todos los signos y no solamente a los lingüísticos, aplicando nuevos métodos que le permiten considerar al signo desde un enfoque pragmático y situarlo en los marcos sociales, personales y sistemáticos. De esta manera es como la semiótica ha logrado emanciparse del tutelaje estructuralista, si bien es cierto que representantes de éste figuran como los principales impulsores de la teoría semiótica. Entre ellos se cuentan a Ferdinand de Saussure y Roland Barthes como veremos más adelante.

En líneas anteriores mencionamos como uno de los problemas fundamentales en el desarrollo de la semiótica contemporánea la necesidad de brindarle una metodología mediante la cual lograría su completa autonomía respecto a otras disciplinas o ciencias. A este respecto uno de los precursores en la búsqueda de metodología para la semiótica fue Charles Morris. Representante de la tradición americana, Morris participaba del ideal de los semiólogos de la época: concebía a la semiótica como la ciencia capaz de dar a las ciencias del hombre una base común, de tal manera que la noción de signo sería para ellas lo que el átomo a las ciencias naturales y físicas. Este autor participaba del empirismo científico norteamericano que a su vez intentaba fusionar las tradiciones del pragmatismo filosófico y del empirismo lógico. Para Morris los signos y la ciencia estaban conectados, ya que ésta última expresa sus resultados mediante aquellos.

También mencionaba que la civilización humana dependía de signos y de sus sistemas porque de entrada la mente humana es inseparable del funcionamiento de éstos.

En *Fundamentos de la teoría de los signos* (1938) Charles Morris establece claramente el objetivo de brindar a la semiótica una metodología propia y a la par elabora una definición de signo así como su proceso para ser interpretado como tal, la semiosis. En esta obra Morris señala que busca la unificación de las ciencias sociales (ciencias humanas) con las ciencias físicas y biológicas mediante el concepto de signo, ya que éstas últimas tienen como objeto de estudio signos en procesos complejos y expresan sus resultados por medio de estos, por lo cual Morris establece el carácter “vinculante” de la semiótica. Este autor concebía a la semiótica como un “organon”, una “metaciencia” o “ciencia de la ciencia” empleando sus propios términos. En *Fundamentos* establece su dualidad al ser una ciencia a la vez que un instrumento de las ciencias. “La semiótica como ciencia es un paso en la unificación de la ciencia ya que aporta los fundamentos para cualquier ciencia especial de los signos, como la lingüística, la lógica, la matemática, la estética (...) para ciencias humanísticas como las ciencias sociales, psicológicas, el concepto de signo puede ser importante, éstas difieren de las ciencias biológicas y formales, pero estas ciencias formales también implican al signo como objeto de estudio”¹².

Esa idea sigue permeando su obra posterior *Signos, lenguaje y conducta*, de 1946, en la que reflexiona sobre temas diversos en torno a la semiótica y su desarrollo ulterior. A lo largo de esta obra Morris se muestra cauteloso pues a su parecer se estaba en el umbral de la semiótica al estar desarrollando una terminología y un lenguaje para hablar de signos, pero aún se carecía de leyes que le dieran cientificidad. Continúa expresando que la semiótica era una disciplina aún en ciernes pero necesaria, por lo que propone desarrollarla desde una “base biológica” y también desde la perspectiva de la conducta, con lo cual muestra su adhesión a la corriente conductista. A este respecto señala que la conductística no ha logrado un desarrollo tal que permita explicar las acciones humanas más complejas ni los signos que utilizan. Muestra la misma preocupación que en los *Fundamentos* en torno a la formalización de la semiótica como ciencia. Morris hace manifiesta la urgencia de la época por comprender y usar con eficacia el lenguaje y otros signos; expresa que abundan discusiones sobre la naturaleza del lenguaje, las diferencias entre los signos humanos y los de los animales, la

¹² Morris, Charles, *Fundamentos de la teoría de los signos*. Ed. Planeta-Agostini, p.24.

diferenciación entre el discurso científico y otros tipos de discurso como el de la literatura, religión o filosofía, así como la correcta utilización de signos en las relaciones personales o sociales.

En esta obra es evidente que para Morris la preocupación de filósofos, matemáticos, científicos y otros es prueba de la tensión de la cultura contemporánea pues se ha demostrado que hay símbolos básicos que sostienen una estructura social. Charles Morris en su inquietud por la entonces naciente semiótica parte de una premisa fundamental que actualmente podría tener más vigencia que nunca: el lenguaje es capital en una época de intenso reajuste social.

En medio del reajuste social que toca a nuestro autor vivir, *Signos, lenguaje y conducta* es una obra escrita en 1946. Morris había atestiguado el surgimiento de sistemas totalitarios como el nazismo y fascismo, por lo cual expresa en esta obra no sólo preocupaciones metodológicas en torno a la naciente ciencia semiótica sino que incluye también reflexiones de índole política en torno al lenguaje, su uso y abuso en los procesos comunicativos enlazados a las nacientes tecnologías, la comunicación como medida de control y manipulación de la conducta social.

Morris se ubica políticamente en el contexto de las sociedades democráticas que presenciaban el desarrollo de los medios de comunicación (televisión, cine y radio, entre los que menciona) y el control que ejercían, mediante los signos que emitían, en la conducta social. Por ello insiste en la necesidad e importancia de la semiótica en su aplicación social para el estudio y reflexión en torno a este fenómeno. Enlaza estas reflexiones con la filosofía, e incorpora reflexiones sobre la cultura como fenómeno semiótico que se preserva por la transmisión de signos. Tales reflexiones, ausentes en los *Fundamentos* las abordaremos más adelante por ser de particular interés en este trabajo de investigación. Por el momento nos es suficiente señalar que mientras en los *Fundamentos* le interesa establecer a la semiótica como ciencia, en *Signos, lenguaje y conducta* su objetivo es el de señalar los efectos de los signos sobre la conducta y el entorno social.

Regresando al tema que nos ocupa en este apartado, si para Morris la semiología se encontraba en proceso de formación y requería de una fundamentación metodológica y de un carácter positivista, Peirce, también formalista, consideró a la semiótica a la manera de una gramática cuya finalidad era estudiar las formas en las que un objeto puede ser signo; pero también describió a la semiótica como “la doctrina de la

naturaleza esencial y de las variedades fundamentales de cualquier clase posible de semiiosis”¹³. Sin embargo quien cambió de manera radical el concepto de la semiología desplazándola al ámbito de lo social fue Ferdinand de Saussure (1857-1913), fundador de la lingüística estructural. A diferencia de Peirce y Morris, Saussure ubica a la semiología en la psicología social y no en la filosofía ni en la lógica. La definición de semiótica que elabora Saussure ha trascendido por ser la primera vez que se definía a esta disciplina en términos sociales: “una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social, formaría parte de la psicología social, y por consiguiente, de la psicología general; la denominaremos semiología”¹⁴, una ciencia que estudiaría en qué consisten los signos y las leyes que rigen a éstos, todo en el marco de la esfera social. Como vemos, Saussure, a diferencia de Peirce y Morris, está hablando del signo en su uso concreto, en la vida social, con lo cual también realiza los primeros esbozos del carácter pragmático del signo¹⁵.

Señalábamos que Saussure marcó un hito en esta nueva visión acerca de la ciencia de los signos que le valió ser el fundador de una nueva tendencia que tenía como base el estructuralismo. Entre los seguidores más representativos de la escuela saussureana está el también francés Roland Barthes (1915-1980), quien se adhiere al método estructural en la lingüística. En *Elementos de semiología* (1964) utiliza conceptos analíticos de la investigación lingüística como una manera de acceder más fácilmente a los hechos semiológicos. Recurre a lo largo de esta obra a las conocidas dicotomías lengua/habla, denotación/connotación, sistema/sintagma. Con ello Barthes adopta no sólo el estructuralismo sino el “binarismo” que es el estructuralismo más “duro” como método de exposición.

Por su parte Roland Barthes consideraba que la semiología respondía a una necesidad concreta del mundo moderno y que hasta el momento se había ocupado únicamente de sistemas de signos restringidos. Dio sistematicidad a la semiología estructuralista y para los años sesentas extendió el estudio de la semiología del signo en

¹³ Peirce en Eco, Umberto, *Tratado de semiótica general*, Ed. Lumen, p.32.

¹⁴ De Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*. Ed. Fontamara, p.43. Para Bobes Naves es polémica la afirmación de Saussure respecto a la psicología social en la semiología cuando la define como “la parte de una psicología social”. Si se acepta el signo codificado como objeto de la semiología, no puede negarse la dependencia de la cultura por ser convencional el signo. Pero si se acepta la posibilidad del signo natural o como creación individual, entonces se dejan de lado los procesos sociales de la semiótica y deben considerarse los aspectos individuales de cada proceso.

¹⁵ No obstante los primeros semiólogos franceses (Barthes y Greimás) se orientaron hacia la sintáctica y la semántica. Ambas esferas son inmanentistas como el estructuralismo; la Pragmática por el contrario, es una teoría que trasciende el texto al ponerlo en relación con las circunstancias que rodean su uso y no sigue métodos estructuralistas exclusivamente.

general más allá de la lingüística. Polémico por el nuevo impulso que da a la semiología, centra su inquietud en el significado, esto es, en estudiar cómo los seres humanos, seres de cultura, hacemos inteligible o significativo lo cotidiano, “significante lo insignificante”. Por ello Barthes estudia todo lo atemático, lo no dicho. Le interesan además aquellas comunicaciones que no necesariamente son verbales como la moda o la comida. Intentó aplicar cuestiones lingüísticas a cosas no lingüísticas. Para él objetos y acciones humanas tienen un significado, convenciones que lo tornan consciente o inconsciente. En *El sistema de la moda* establece que hay una sintaxis o gramática del vestir así como una semántica del mismo. La moda significa más cosas de las que se ven a primera vista: estatus, poder, riqueza o prestigio. En el vestir está el mejor ejemplo de cómo el ser humano “habla” a los demás con su indumentaria. De esta manera Barthes sostiene la existencia de nuevos lenguajes como los objetos, imágenes, comportamientos, que pueden significar ampliamente pero no de manera autónoma ya que todo sistema semiológico tiene que ver con el lenguaje.

Lo que Barthes hace es dar a la semiología un nuevo objeto de estudio que ya no son sólo los signos, entre ellos los lingüísticos, sino un nuevo ámbito: el fenómeno de la cultura y sus productos. Ello queda reflejado en la amplia definición que hace de la semiología y sus objetos de estudio en la *Lección Inaugural para la Cátedra de Semiología Literaria en el Collège de France* (7 de enero de 1977). “Ese trabajo que recoge la impureza de la lengua, el desecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje nada menos que los deseos, los temores, las muecas, las intimidaciones, los adelantos, las ternuras, las protestas, las excusas, las agresiones, las melodías de las que está hecha la lengua activa”¹⁶. Mientras que en *Elementos de semiología* define a ésta en base a sus objetivos: “La semiología tiene por objeto todos los sistemas de signos, cualquiera que sea su sustancia y los límites de estos sistemas: imágenes, gestos, sonidos melódicos, que pueden encontrarse en ritos, protocolos o espectáculos, que forman, si no ‘lenguajes’ al menos sistemas de significación”¹⁷. Como puede observarse la primera definición ofrecida por Barthes la plantea en términos lingüísticos, mientras que la segunda la plantea desde el término de signo. Y es que para él el saber semiológico es una copia del saber lingüístico, pero este saber debe aplicarse ya, al menos en proyectos, a objetos no lingüísticos. Semiólogo postestructuralista, leal a la tradición lingüística saussureana, no está impedido de manifestar que la relación entre

¹⁶ Barthes, Roland, *El placer del texto*. Ed. Siglo Veintiuno, p.137.

¹⁷ Barthes, Roland, *Elementos de semiología*. Ed. Alberto Corazón, p.13.

semiótica y lingüística debía ser invertida: la semiología sería una parte de la lingüística y no a la inversa como lo planteó Saussure. La razón de esta inversión puede deberse en parte a que como Morris, Barthes consideraba que la semiología aún no estaba construida y no existía por lo tanto un método de análisis para determinar su objeto: los sistemas de signos, razón por la cual la lingüística, al estar más desarrollada, podría ofrecerle sus métodos y esquemas operativos.

Con Saussure y con Barthes no sólo se pretendía abarcar los fenómenos de comunicación como procesos de significación. Ambos semiólogos, sobre todo Barthes, abren el camino que posibilitaría el estudio y análisis de otros procesos de significación en los que el lenguaje verbal no juega un papel preponderante. Se inicia la aplicación de la reflexión desde la semiótica a contextos humanos más vastos como el de la cultura.

En esta vertiente del análisis de la cultura como fenómeno semiótico se encuentra Umberto Eco. Mientras que otros teóricos de la semiótica buscaban fundamentarla metodológicamente, Eco plantea en el *Tratado de semiótica general* y en *La estructura ausente* la aparente “tendencia imperialista” de esta disciplina, pues invade terrenos de otras ciencias como las naturales y sociales. Existe, pues, para este autor en la semiótica una “desordenada variedad” lo cual puede deberse a que aún está en vías de difusión y definición, por lo que el primer problema que presenta es el de sus límites. Eco se pregunta si es posible unificarla en sus enfoques aunque sea hipotéticamente mediante una definición teórica. En base a esto, se propondrá en esta obra, entre otras cosas, establecer lo que llama los “umbrales de la semiótica” y por ello recurrirá a las dos definiciones clásicas de ésta dadas por Peirce y Saussure ya anteriormente analizadas. Sin embargo, la definición de semiología elaborada por Saussure le parece problemática porque en ella se refiere al *signo* y con este término deja de lado muchos fenómenos que actualmente se consideran “semióticos” o de competencia semiótica, en los que se ponen en juego estímulos (que no son signos) como por ejemplo la teoría de la información. En ella nada tienen que ver los signos compuestos por un significado y un significante y sin embargo hay transmisión en unidades computables con independencia de su posible significado. También está el caso de la música, que no tiene un campo semántico, o el de la zoosemiótica que aborda la comunicación entre animales, cuyos significados hoy en día son muy difíciles de establecer.

Para Eco esta dificultad que presenta la definición saussureana de semiología puede deberse a que los seguidores de Saussure están interesados únicamente en los procesos de comunicación; por ello excluyen fenómenos donde la emisión de signos no se da intencionalmente, en ellos el emisor no es consciente de dicha emisión aunque el destinatario infiera algo, así se trate de comportamientos humanos. Y es este planteamiento el que lleva a Eco a vislumbrar la posibilidad de establecer por una parte una semiótica de la significación y por otra una semiótica de la comunicación. En la *Estructura ausente* Eco señala que si la semiótica aborda la Cultura como comunicación debe aplicarse al estudio de los metalenguajes que intentan a su vez explicar la gran variedad de “metalenguajes” a través de la cual se constituye la cultura. Ese es el reto al que la semiótica contemporánea debe responder, pues los procesos comunicativos en las sociedades actuales han sufrido profundas modificaciones que se acentúan con el uso de nuevas tecnologías (a este respecto dar el ejemplo de Eco entre un proceso de comunicación y uno de información). Por ello Eco postula que la semiótica estudia todos los procesos culturales como **procesos de comunicación** y sin embargo, cada uno de dichos procesos subsiste porque debajo de ellos se establece un sistema de significación, cuestión que lo llevará a establecer en el *Tratado de semiótica general* la distinción entre *sistemas de significación* y *procesos de comunicación*, así como a delinear dos dominios “dialécticamente independientes” de una disciplina semiótica: la teoría de los códigos (semiótica de la significación) y una teoría de los signos (semiótica de la comunicación). Para Eco es evidente que hay diferencias entre ambas pero no son irreconciliables por ello propone que ambas sean parte de una *Semiótica General*.

Por su parte María del Carmen Bobes Naves se suma a esta diferenciación entre ambas semióticas pues considera es que parte del debate actual. Esta autora en su obra *La semiología* también señala la existencia de diversas corrientes dentro de la semiología y entre éstas sobresalen la de la comunicación y la de la significación. La primera tiene influencias claramente estructuralistas desde el momento en que solamente admite como signos los lingüísticos, por el hecho de ser los únicos que implican una “intención de comunicar”, esto es, que la comunicación puede verificarse. Además considera que por ello los signos deben ser codificados para que puedan descodificarse y además debe haber un emisor y un receptor¹⁸.

¹⁸ Entre los representantes de esta corriente y generando polémica está Mounin, quien no acepta, siguiendo estos postulados, que el cine y el teatro puedan constituir un fenómeno semiológico, por el

Respecto a la propuesta de Umberto Eco acerca de fundar una semiótica general que amparara a ambas semióticas, Bobes Naves disiente pues a ella le parece que más que “partes” de una semiótica general serían investigaciones del signo bajo dos condiciones distintas: el signo en sí mismo (en el caso de los codificados) o el signo en el uso (procesos de semiosis), que puede darse con signos codificados o con signos circunstanciales. Para esta autora la semiótica de la comunicación puede abarcar tanto a los signos codificados y a los códigos, como a los no codificados, bajo la forma que se usen. Así la semiótica de la comunicación abarcaría a la semiótica de la significación, y sus relaciones no serían “partes” de la semiótica general sino la del todo con una de sus partes. Esto porque la comunicación al ser una actividad interactiva entre sujetos, puede establecerse con signos codificados, cuya significación es previa al uso y también con signos no codificados e incluso circunstanciales (objetos que no son signos y que se convierten en signos por una convención inmediata o una propuesta del emisor o una interpretación del receptor). Bobes Naves acepta que la posibilidad de una semiótica general teóricamente es posible pero su realización práctica es aun lejana.

Por lo tanto la semiótica de la comunicación solamente acepta los signos emitidos con la intencionalidad de comunicar algo y tanto el receptor como el emisor deben ser sujetos animados. Si el objetivo de Umberto Eco es el de delinear un concepto muy amplio de “función semiótica” y hacerla extensiva a fenómenos culturales, podemos explicarnos por qué aboga por una semiótica que se ocupe de sistemas o fenómenos de significación y no únicamente de procesos comunicativos. Por ello procederá a ejemplificar la distinción entre un proceso comunicativo de uno que no lo es: el paso de una señal (no necesariamente un signo) de una máquina (emisora) a otra máquina (receptora). En este proceso entre máquinas no hay comunicación ya que la señal no tiene “significante” alguno, su destinatario o receptor se elige por estímulo. No hay, pues, proceso comunicativo aunque haya flujo de información. Para que se verifique un proceso de comunicación, nos dice Eco, es necesario que la señal no sea un simple estímulo y exige una respuesta interpretativa del destinatario. El proceso de comunicación se realiza sólo cuando existe un código que es a su vez un *sistema de significación* que reúne entidades presentes y entidades ausentes. La fuente emisora

hecho de que los signos que emplean carecen de doble articulación, no son sistematizables en una estructura cuyas unidades paradigmáticas puedan ser combinadas sintagmáticamente de modo diverso. No son pues, en base a estos criterios, un hecho comunicativo, únicamente se puede presenciarlos. Argumenta que no hay comunicación entre actores y público. Desde esta perspectiva La semiología puede abordar el texto dramático como texto literario escrito pero se detiene ante los signos no verbales de la representación escénica.

puede no ser necesariamente un humano (en el ejemplo citado líneas arriba es una máquina) pero si emite señales de acuerdo a reglas conocidas por el destinatario humano, para Eco se establece un acto comunicativo. Para Eco cuando se introduce al ser humano se entra al *universo del sentido*, abriendo así un proceso de significación. La señal no es sólo una serie de unidades discretas computables por *bits* de información sino que además es una forma significativa que el destinatario humano debe llenar con un significado. La cibernética es un fenómeno cultural reciente en el que las sociedades contemporáneas están ya inmersas, fenómenos de esta naturaleza es a los que la semiótica en la actualidad debe abocarse abriendo más su campo y con ello redefiniéndose a sí misma.

Debido a esto es que las definiciones dadas por Peirce y su contemporáneo Saussure, a Eco le parecen hasta cierto punto limitadas dados los nuevos retos que se le plantean a la semiótica en este siglo. En Saussure los signos expresan “ideas” de un emisor a un receptor y son artificios comunicativos. Mientras que para Peirce el signo es un estímulo que para producir reacción debe estar mediatizado por un tercer elemento (interpretante, sentido, referencia, significado) que hace posible que el signo represente su objeto para el destinatario. Mientras que para Saussure el signo es de índole lingüística, lo que hace que el acto comunicativo sólo sea factible de llevarse a cabo entre dos individuos humanos, para Peirce la triada semiótica (signo-interpretante-intérprete) puede aplicarse a fenómenos que carecen de emisor (como son los fenómenos naturales, rituales, síntomas médicos). Él estaría más próximo a una semiótica de la significación mientras que Saussure a la semiótica de la comunicación.

Por lo tanto un sistema de significación es una construcción semiótica autónoma que posee modalidades de existencia abstractas independientes de cualquier posible acto de comunicación que las actualice. No obstante, Eco reconoce una dificultad: muchos fenómenos de significación se entrelazan y comprometen con procesos continuos de comunicación, es el caso de los gestos en los que siempre se sospecha del emisor ¿está fingiendo? ¿Actúa conscientemente? ¿Desea comunicar algo mediante ellos o aparenta hacerlo?¹⁹ Por el contrario en los síntomas médicos las relaciones de significación son

¹⁹ Eco se refiere a estas ambigüedades presentes en algunos procesos de significación como “arriéres pensées” o “dobles juegos”, “reticencias”.

fáciles de reconocer quedando excluidas cualquier clase de intención o voluntad de comunicar²⁰.

Con base en esto, en el *Tratado de semiótica general* Eco distingue entre “sistemas de significación” y “procesos de comunicación”; pero ¿cuándo hay un sistema de significación? Eco postula como condición la existencia de una convención social que posibilite generar funciones semióticas, independientemente de que los funtivos de dichas funciones sean unidades llamadas signos o grandes porciones de habla, siempre y cuando la correlación haya sido establecida procedente y preliminarmente por una convención social. ¿Cuándo hay un proceso de comunicación? Cuando se aprovechan las posibilidades previstas por un sistema de comunicación para producir **físicamente** expresiones y para diferentes fines prácticos. Sin embargo “cualquier proceso de comunicación entre seres humanos —o entre cualquier otro tipo de ‘aparato inteligente’, mecánico o biológico— presupone un sistema de significación como condición necesaria”²¹. Para Eco puede establecerse (aunque no es deseable) una semiótica de la significación independiente de una semiótica de la comunicación, pero en cambio es imposible establecer a ésta última independiente de una semiótica de la significación porque en los fenómenos culturales ambos procesos van ligados.

Por último, tanto en el *Tratado de semiótica general* como en *La estructura ausente*, Eco establece que la semiótica se ocupa de procesos culturales como procesos de comunicación (incluyendo en éstos a los sistemas de significación) que los seres humanos establecen por convenciones sociales.

Si, como hemos visto, la definición de semiótica ha sufrido modificaciones a lo largo de su historia formativa desplazándose de la esfera formalista a lo lingüístico, social y cultural, y buscando nuevas aplicaciones también hay otros semiólogos que la han

²⁰ Con referencia a la dificultad para saber cuándo un sistema de significación está comunicando algo Eco brinda algunos ejemplos sobre emisiones intencionales de las que no lo son: como primer ejemplo cita el caso de un mentiroso que muestra intencionalmente los síntomas de una enfermedad que no padece para engañar al destinatario, éste es *consciente* de que el emisor está fingiendo, con lo cual el emisor no logra el objetivo de comunicar algo que está significando mediante síntomas. El segundo caso es el mismo pero ahora sí la simulación se logra y el emisor de los síntomas engaña al destinatario y comunica una afección que no tiene. El tercer caso es el de un emisor que intencionalmente emite un comportamiento significativo que el destinatario recibe desprovisto de toda intencionalidad, a este respecto Eco cita el ejemplo de quien tamborilea los dedos sobre una mesa ante un visitante. Con tal gesto intenta comunicarle que le aburre, está impaciente o cansado, puede ser que el destinatario perciba el comportamiento del emisor como un estímulo inconsciente y logre infundirle cierta sensación de incomodidad. No obstante el destinatario no le atribuye ni intenciones específicas ni falta específica de intención.

²¹ Eco, Umberto, *Teoría de semiótica general*, ed. Lumen, p.25

aplicado a sistemas o medios comunicativos más amplios, incluso a las ciencias naturales. Tal es el caso de Pierre Girault y de Thomas Sebeok.

Pierre Guiraud converge con Eco en lo referente al hecho de que la semiología debería abocarse al estudio de los sistemas de significación. Guiraud en su obra *La semiología* define a ésta como la ciencia que estudia los sistemas de signos, entre ellos a las lenguas, códigos, señalizaciones, etc. Como puede observarse, acepta no sólo al signo lingüístico sino también a los signos semióticos (no lingüísticos y por lo tanto sistemas de significación) como factores de la comunicación.

Por su parte Thomas Sebeok va más allá de los autores aquí mencionados, al llevar a la semiótica a los ámbitos biológicos. Para este autor hay una falla cuando se remite el origen de la semiótica a la lingüística, si en realidad es la medicina la que le dio origen. Sebeok se centra en la biología y sostiene que una semiótica basada en esta ciencia nos permitirá ver cómo se unen el cuerpo y la mente para producir signos, mensajes, pensamientos y conducta cultural. Para este autor los seres humanos tenemos la facultad de transformar nuestras experiencias corporales y mentales en códigos o sistemas de signos: la lengua, el lenguaje, el arte y la religión. Para Sebeok, la comunicación humana tanto verbal como no verbal, es el último logro del proceso semiótico transformacional cuerpo-mente-cultura.

La semiótica es definida por Sebeok como “el término comúnmente utilizado para referirnos al estudio de la capacidad innata de los seres humanos para producir y comprender signos de todas clases (desde los que pertenecen a simples sistemas de signos psicológicos hasta aquellos que revelan una estructura simbólica altamente compleja”²² Sebeok confronta a la tradición semiológica cuando ésta define a la semiótica como la ciencia de los sistemas de signos comunicativos pues considera que con dicha definición se pierde de vista la responsabilidad de sintetizar la lingüística con la “investigación de la conducta animal, con los sistemas de señalización y con muchos otros más”²³. Por lo tanto, para Sebeok la materia sobre la que versa la semiótica es el intercambio de mensajes, cualesquiera que éstos sean, con la cual este autor deja entrever que acepta que la semiótica está relacionada con el estudio no sólo de la comunicación en su más amplio sentido, sino también con los sistemas de significación, aspecto en el que converge con Eco.

²² Idem.p.12

²³ Ibid.p.126.

Los autores consultados coinciden en definir a la semiótica más como una disciplina que como una ciencia. Convergen además en señalar que está aún en proceso de formación y de consolidación. Reconocen los méritos de sus precursores, entre ellos Morris, Peirce y Saussure. Como disciplina en ciernes debe enfrentar retos a los que está tratando de responder. Las sociedades contemporáneas han desarrollado, con el descubrimiento de nuevas tecnologías, formas más sofisticadas de comunicación. Las culturas también se ven inmersas en este proceso y sus expresiones alcanzan grados de complejidad a los que la semiótica, al igual que otras disciplinas, trata de dar explicación. Apropriadonos del término que da título a una obra de Paolo Fabbri podemos decir que estamos ante “el giro semiótico”, ya que la semiótica ha traspasado los umbrales de la lógica y de la lingüística para abocarse a la reflexión de procesos sociales y culturales, incluyendo por supuesto el ámbito político, los cuales requieren ser explicados y reflexionados desde otras perspectivas: la de su significación y lo que comunican.

Nos queda claro que a pesar de las diferencias que los autores aquí mencionados señalan acerca del campo de estudio semiótico, que va desde el ámbito de la lógica formal hasta la lingüística, pasando por los códigos, señales, gestos, procesos de comunicación en general (la cibernética por ejemplo), la cultura y sus expresiones (arte, danza, ritos, etc.), comunicaciones verbales y no verbales, encontramos un punto de acuerdo y convergencia: la semiótica o semiología tiene como objeto de estudio al signo, cualquiera que sea el carácter de éste y el ámbito de su aplicación será aquel en el que la expresión sígnica se haga presente.

Procederemos a abordar por lo tanto, el objeto de estudio de la semiótica: el signo, su naturaleza y el proceso por el cual se manifiesta y adquiere sentido.

El signo: definición y estructuración

Morris afirmó que el hombre es entre los animales el que utiliza más signos. Podemos objetar que hay otras especies que también los emplean pero son siempre los mismos, son por lo tanto mecánicos y difícilmente alcanzan la complejidad de los signos producidos por el ser humano. La zoosemiótica sostiene que se han registrados procesos semióticos o lo más parecido a éstos en otras especies animales, pero aun están sujetos a revisión en sus formas, para establecer si son conductuales o signos. Pero de una cosa

tenemos certeza: el hecho de que en el mundo de la realidad el hombre se mueve entre cosas y en el ámbito de la cultura el hombre está rodeado de signos.

La acción humana hace posible que los objetos naturales o culturales se conviertan en signos siguiendo una ley cultural: la “semantización universal”, esto se debe a que la dimensión ontológica de los objetos recibe un valor añadido: el significar, dimensión semiótica que no destruye ni modifica la anterior, sólo la enriquece. Por lo tanto las condiciones en las que la cultura se va creando hacen posible que todo pueda ser articulado en un lenguaje pues en la cultura todo es susceptible de ser utilizado por el hombre como signo, ponerlo en relación con hechos históricos, en tiempos y espacio determinados. Y es aquí donde encontramos el papel de la historicidad como rasgo distintivo de los signos humanos. El hombre adquiere así una función semiótica: deviene creador e intérprete de signos, uniendo su dimensión social e histórica en este proceso, capacidad que le permite interpretar como signos los vestigios de culturas pasadas e incluso transformar a los signos naturales como datos a interpretar. Desde esta perspectiva es evidente cuánto nos alejamos del resto de los animales en nuestros usos sígnicos.

Iniciaremos entonces por definir lo qué es un signo pero con el objetivo inicial primeramente presentaremos las definiciones más representativas que se han hecho de él y que nos son presentadas por María del Carmen Bobes Naves para quien en la historiografía de la semiótica existen al menos tres definiciones del signo establecidas por las tradiciones más importantes que hasta el día de hoy continúan siendo puntos de referencia para su estudio:

- 1) Las definiciones behavioristas o conductistas, que remiten el ser del signo a la conducta de los sujetos del proceso: *“algo se pone para alguien”*.
- 2) Las definiciones representativas o referenciales del signo. Éstas apoyan el ser del signo en su capacidad de sustituir a la referencia representándola: *“algo está por algo”*.
- 3) Las definiciones funcionales o convencionales, las cuales señalan el ser del signo en su valor de comunicación: *“algo se pone para algo”*.

Las teorías conductistas representadas por autores norteamericanos entre los cuales el más representativo es Charles Morris, excluyen todo mentalismo al afirmar que “una conducta encaminada a algo, en la cual los signos ejercen control, puede

llamarse conducta semiótica”²⁴. El signo en esta tendencia es definido como un estímulo que manifiesta su significado en la capacidad de causar ciertos procesos psicológicos en el receptor e inducirlo a una determinada conducta. No obstante, en *Fundamentos de la teoría de los signos* Morris da un giro a este planteamiento al definir al ser humano en lo esencial como el “animal simbólico” y considera que el desarrollo de una teoría de los signos es vital para comprenderlo. Por ello consideramos que está recurriendo a lo que en principio crítica: a una visión mentalista o lógica del signo²⁵. Participante del empirismo científico norteamericano, vio en la noción de signo la base fundamental que posibilitaría el desarrollo de la semiótica. Para ella, nos dice Morris en la misma obra, el signo sería lo que para las ciencias naturales es la célula y para la física el átomo. Procede entonces a delimitar el objeto de estudio de la naciente disciplina: define al signo como un mediador que como tal nunca establece una relación inmediata con las cosas, es un medio por el que ciertas existencias toman en consideración otras existencias. Agrega también que no todo signo alude en la práctica a un objeto existente en la realidad, pero todo signo debe tener un *designatum*²⁶.

Morris establece como principio indispensable para el que el signo sea considerado como tal que exista alguien que lo considere signo de algo, requiere de un intérprete: “*un signo alude a algo para alguien*” de tal forma que el signo *representa* a una cosa pero no es un objeto en sí. El signo está siempre en todos los procesos, es su presencia la que le confiere a una actividad humana su carácter semiótico. Consideramos que Morris tenía razón al decir que el proceso semiótico es toda actividad humana presidida por un signo.

Por su parte la definición de las teorías representativas del signo destaca el hecho de que algunos signos remiten mediante su forma sensible a algo que está ausente. Dentro de las teorías representativas se encuentran las concepciones diádicas y triádicas del signo. La concepción diádica reconoce al signo la forma y la referencia (teoría referencialista): la palabra “mesa” tiene como referente el objeto el objeto “mesa”, no

²⁴ Charles Morris en Bobes, Naves, *Op. Cit.*, p.141.

²⁵ Consideramos que Morris desplazó su concepción lógica y positivista del signo planteada en *Fundamentos de la teoría de los signos*, a una visión conductista y social del mismo que desarrolla ampliamente en la obra posterior *Signos, Lenguaje y conducta*. Esta segunda concepción de signo la abordaremos con mayor detalle más adelante.

²⁶ El *designatum* de un signo es el tipo de objeto para el que dicho signo es pertinente. Puede o no existir en la realidad; sin embargo cuando aquello a lo que se alude existe realmente como algo referido al objeto de referencia, entonces se trata de un *denotatum*, así que aun que todo signo tiene un *designatum* no todo signo tiene un denotatum. Un *designatum* no es una cosa sino un tipo de objeto o un conjunto de objetos y todo conjunto puede contar con miembros, con uno sólo o con ninguno.

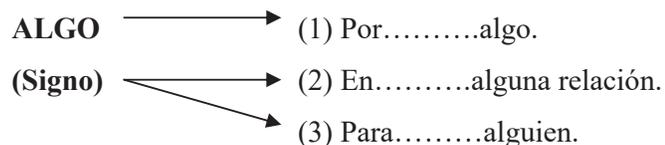
cabe duda que la palabra (en este caso como signo) representa al objeto presente o ausente.

Una segunda posición de las definiciones representativas dan al signo una concepción triádica: la forma, la referencia y el significado (o en nomenclatura de Peirce signo/interpretante/cosa). Esta segunda variación de la teoría reconoce la representatividad de la forma (signo) respecto a la referencia o denotatum, pero reconoce también la concurrencia junto a la forma o significante, de un significado que no tiene carácter referencial sino carácter mental o significatum. Desde esta posición pierde valor el carácter sustitutivo del signo y se reconoce que todos los signos tienen, por el hecho de serlo, significatum aunque puedan no tener denotatum, por ejemplo el término verbal “sirena”.

La tercera teoría es la comunicativa o convencionalista. Ésta parte de la tesis de que el signo es una convención adoptada en razón de un fin: se dispone arbitrariamente (sin motivación directa entre los dos elementos) una forma para hacer sensible un significado. La mayor parte de las concepciones medievales del signo tienen este carácter convencional: signo es *vox articulata ad significatum instituta*.

Estas definiciones ofrecidas por las tres teorías para Bobes Naves son parcialmente adecuadas ya que se apoyan en alguna de las propiedades del signo.

En la misma vertiente formalista de Morris encontramos la definición que Charles S. Peirce realiza acerca del signo. A él también le interesan las condiciones formales del signo, es decir la manera en que se convierte en tal, que no es otra cosa que el adquirir las cuatro funciones características del signo que mencionaremos más adelante. Peirce establece una definición de signo no muy alejada de la de Morris: “Un signo o representamen es algo que está para alguien, por algo, en algún aspecto o disposición”²⁷. De esta manera establece que para que un signo o *representamen* (usando sus términos) pueda ser considerado como tal debe cumplir algunas condiciones como “algo tiene una cualidad”, “algo está en relación con algún existente” y “algo debe ser comprendido o incluso traducido por algo”, esto puede comprenderse mejor si nos basamos en el esquema sugerido por Marafioti:



²⁷ Marafioti, Roberto, *Op. Cit.*, p. 73.

Pierce reconoce tres condiciones del signo: Primeramente un signo debe entrar en relación con un objeto o *representar* a ese objeto (esta es la condición representativa del signo). Todos los signos tienen un dirección hacia uno o varios objetos en la medida en que están “por algo”. En segundo lugar el signo representa ese objeto en alguna manera o capacidad, está en “alguna” relación. Esta es su condición presentativa²⁸. En tercer lugar el signo determina potencial o realmente, a un interpretante²⁹. Esta es su función interpretativa. Pero, ¿cómo es que algo deviene signo para Peirce? “algo es signo no por la forma inherente que tiene sino porque adquiere las características formales que cualquier signo debe tener. Principalmente, porque se correlaciona con un objeto y produce un interpretante en un proceso en el cual los tres elementos están irreductiblemente vinculados”³⁰. Señalando otras características del signo y su naturaleza Peirce agrega que “Los signos no son tipos naturales [no son convencionales] en el sentido en que lo son una nube o un tigre. Ambos, nube y tigre se pueden convertir en signos además de ser lo que ellos son... cualquier cosa puede transformarse en signo y de hecho la mayoría de las cosas lo hacen: los signos (...) incluyen cuadros, síntomas, palabras, oraciones, libros, señales, órdenes de mando (...) conciertos musicales y su ejecución”³¹. Ahora podemos saber por qué a Charles Peirce se le ha considerado “mentalista” en su concepción del signo. Para nosotros sería más correcto llamarlo formalista o logicista dado que trata al signo y sus relaciones desde la perspectiva abstracta de las operaciones mentales.

Contemporáneo de Saussure, Peirce emplea el término “símbolo” para referirse a una clase particular de signos de los cuales reconoce tres clases: 1) Los íconos: operan

²⁸ El carácter presentativo del signo se refiere a cierta forma que el signo tiene en su relación con el objeto (o existente) que forma la base de su capacidad como signo para representar a su objeto, esto es, que sirve como el *ground* del signo. Por lo tanto el signo siempre presenta a su objeto como ese objeto en alguna forma o aspecto. Por ejemplo, el signo “esta estufa es negra” (en este caso una proposición) presenta la estufa en términos de una cualidad, la negrura. Presentando el objeto como negro, el signo selecciona cierta forma, característica o cualidad del objeto. Por otra parte el término *ground* empleado por Peirce ha sido problemático. A este respecto Marafioti lo define como “una cualidad abstracta o una forma de un signo. Peirce lo expresa de un modo más preciso: cuando prescinde de su objeto, el *ground* es una pura forma o idea” (p.45). Más adelante Marafioti prosigue: “El *ground* sirve como base sobre la cual el signo representa a su objeto. O como escribe Peirce: El *ground* es la razón que determina [al signo] para representar a ese objeto para un sujeto”. Ibid., p. 76. Marafioti concluye que el término significa “fundamento” pero también “piso”, “soporte”, “sostén”. Dada su amplitud muchos autores lo emplean sin traducirlo. Por último para Peirce el carácter presentativo del signo forma la base del carácter representativo del mismo.

²⁹ Eco en *Teoría semiótica general* señala que Peirce concibió al interpretante como un fenómeno psicológico que “se produce” en la mente de un posible intérprete aunque también se puede entender la definición de Pierce desde una perspectiva no antropomórfica. Para Peirce el interpretante es otro signo que traduce y explica al signo anterior y así hasta el infinito.

³⁰ Peirce en *Idem.*, p.75.

³¹ *Ibid.*, p. 75.

por la similitud entre dos elementos, por ejemplo el dibujo que representa al animal y el animal representado. 2) Indicios: operan por la contigüidad de hechos existente entre dos elementos, por ejemplo el humo es indicio de fuego. 3) Símbolos: operan por contigüidad instituida, así la palabra “estrella” denota la clase de objeto convencionalmente conocido por ese nombre.

Consideramos necesario abordar la visión que Charles Peirce nos brinda sobre el signo por el hecho de que, como ya mencionamos, es uno de los pilares fundamentales en la edificación de la semiótica, por lo que no podíamos ignorar algunos aspectos de su teoría para poder contrastarla con los semiólogos de la llamada “semiótica aplicada”, esto es, aquellos que se abocaron a sustraer a esta disciplina de los terrenos de la lógica para posicionarla en el ámbito del tejido social, inquietud que dio origen a este trabajo.

De los semiólogos que se abocaron a la “semiótica de lo social” sobresale primeramente, Ferdinand de Saussure (contemporáneo de Peirce), quien más que semiólogo fue un lingüista apasionado. Hizo del estudio del lenguaje el eje central de sus reflexiones. El epicentro de su teoría (por llamarlo de alguna manera) lo constituye el signo lingüístico, al cual dará estructuración y funciones que hasta el día de hoy han marcado un hito en la teoría de la lingüística y de la semiótica. Abordará el estudio del signo lingüístico desde la semiótica por ser el signo el objeto de estudio de ésta. A dicha labor se abocará en el *Curso de lingüística general*, obra que no fue de su autoría sino de los alumnos que asistieron los cuales recopilaron y escribieron lo vertido por Saussure, aspecto que más de una vez ha incomodado a aquellos que mencionan la posibilidad de que se hayan mezclado apreciaciones del maestro con las de sus alumnos.

Saussure toda su vida debió luchar con la insuficiencia terminológica y metodológica de la lingüística de su tiempo, lo cual no le impidió establecer la definición del signo lingüístico³² al que en el *Curso de lingüística general* define: “el signo lingüístico une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Esta última no es el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de su sonido, la presentación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos”³³. Esta definición de Saussure encaja, por decirlo de alguna manera, en la teoría representativa del signo a la que nos referimos en líneas anteriores. Es una definición empleada por los primeros semiólogos y para algunos autores como Naves Bobes parece un análisis

³² En un principio Saussure empleó el término “símbolo” para designar al signo lingüístico, lo desecha después pues éste es enteramente arbitrario y el símbolo no lo es por completo.

³³ De Saussure, Ferdinand. *Op. Cit.* p. 102.

immanentista de la lingüística o de la antropología social. Pero lo realmente problemático adviene cuando Saussure establece la naturaleza y estructuración del signo lingüístico: una entidad psíquica de dos caras: el significado (concepto) y significante (imagen acústica). Estos dos elementos para Saussure están íntimamente unidos y se requieren recíprocamente “llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica”³⁴. El significante por ser de naturaleza auditiva se desarrolla sólo en el tiempo y tiene dos caracteres que toma de éste: a) representa una extensión; y b) esa extensión es medible en una sola dimensión: es una línea pues a diferencia de otro tipo de signos como los visuales que se complican en varias dimensiones o los significantes visuales (señales marítimas, etc.) que pueden ofrecer complicaciones simultáneas en muchas dimensiones, los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo, Sus elementos se presentan uno tras otro, en cadena, Saussure ejemplifica con la escritura: sustituye la sucesión del tiempo por la “línea espacial de los signos gráficos”.

Vemos así que la definición de signo lingüístico está basada en la concurrencia de dos términos, pero ¿de qué naturaleza es tal unión? Saussure hace de tal lazo algo arbitrario por lo tanto el signo lingüístico también lo es. Estamos ante la piedra angular de la lingüística de Saussure y de la sustentación de su programa semiológico. Cuando Saussure se refiere a la arbitrariedad del signo lingüístico, no está afirmando que el significante dependa de la libre elección del sujeto hablante (no está en manos del sujeto hablante cambiar un signo una vez establecido éste en un grupo lingüístico) sino que está empleando “arbitrario” como “inmotivado”, el signo lingüístico es arbitrario e inmotivado con relación al significado con el que nada tiene que ver en un vínculo natural en la realidad³⁵.

El planteamiento de Saussure respecto a la arbitrariedad del signo lingüístico dentro de la lengua plantea a ésta como una cosa no elegida ya que la lengua³⁶ aparece siempre como una herencia precedente de otra época. Ninguna sociedad conoce o ha conocido la lengua sino como algo heredado y se acepta tal cual. Es aquí donde este autor introduce el carácter social del signo, en este caso lingüístico, y por tanto de la

³⁴ *Idem.* p. 103.

³⁵ Para sustentar esta arbitrariedad o lo inmotivado de la relación del significado/significante, Saussure ejemplifica con la palabra francesa “soeur” que no está ligada con los sonidos de su pronunciación: “s-ö-r” que le sirven de significante (o imagen acústica). La prueba está en la diferencia de lenguas ya que en ellas dicha palabra se pronuncia distinto.

³⁶ Saussure define a la lengua como “conjunto de hábitos lingüísticos que permiten a un sujeto comprender y hacerse comprender”. Además de ser la parte social del lenguaje. De Saussure, Ferdinand, Op. Cit., p.116.

lengua, pues afirma que el acto por el cual se habría pactado un contrato entre los conceptos y las imágenes acústicas, podemos concebirlo pero nunca ha sido probado. Por lo tanto se establece con estas afirmaciones el carácter convencional y social de la lengua a partir de sus signos. El factor histórico de la transmisión domina por entero a la lengua haciendo imposible una modificación general en ella. Añade Saussure que el factor reflexivo no interviene en la práctica de un idioma, los sujetos son, en gran medida, inconscientes de las leyes de la lengua. Los hechos lingüísticos apenas provocan la crítica y los pueblos por lo general están satisfechos con la lengua que han recibido³⁷.

Saussure procede entonces a señalar cuatro consideraciones en torno al signo lingüístico:

- 1) El carácter arbitrario del signo: A este respecto en el *Curso de lingüística general* Saussure señala que por su arbitrariedad el signo pone a salvo a la lengua de cualquier tentativa de modificarla. Para este semiólogo y lingüista una lengua no tiene un fundamento racional en su formación (la arbitrariedad mencionada), si se discutiera una lengua sería menester que se apoyara en una norma razonable y no es así: “no hay ningún motivo para preferir *soeur* a *sister* [o a *hermana*]”³⁸.
- 2) La multitud de signos necesarios para constituir cualquier lengua: éste sería otro impedimento que imposibilitaría un cambio en la lengua porque “un sistema de escritura compuesto de veinte o cuarenta letras puede, en rigor, ser reemplazado por otro. Lo mismo ocurriría con la lengua si encerrara un número limitado de elementos; pero los signos lingüísticos son innumerables”³⁹.
- 3) El carácter demasiado complejo del sistema: al reconocer a la lengua como un sistema Saussure acepta que no todo en su conformación es arbitrario, sin embargo en este aspecto vuelve a aparecer de nuevo la incompetencia de la masa hablante para transformarla, aun con la inferencia de gramáticos y lógicos, dice este autor, no ha habido éxito “debido a que el signo es arbitrario, no conoce

³⁷ Sin embargo Saussure matizará estas afirmaciones al reconocer que siendo la lengua, por origen histórico y social, las fuerzas sociales actúan sobre ella y por lo tanto la alteran.

³⁸ *Ibid.* p. 111. Las cursivas son mías. A este respecto y en contrapartida Saussure menciona como ejemplo que puede debatirse un sistema de símbolos porque el símbolo tiene una relación racional con la cosa significada, pero la lengua es, como hemos visto entre otras cosas, un sistema arbitrario de signos.

³⁹ *Ibid.* p.111.

más ley que la de la tradición, y precisamente, por estar fundado en la tradición puede ser arbitrario”⁴⁰.

- 4) Resistencia de la inercia colectiva a toda innovación lingüística: la lengua es en la cotidianidad asunto de todos, de la masa hablante que conformamos sus usuarios “de todas las instituciones sociales, la lengua es la que menos asidero ofrece a las iniciativas. Forma cuerpo con la vida de la masa social, y por ser ésta naturalmente inerte aparece ante todo como un factor de conservación”⁴¹. Si la lengua posee fijeza no es porque esté unida al “peso de la colectividad” sino también porque está situada en el tiempo, estamos así ante dos hechos inseparables “en todo momento la solidaridad con el pasado pone en jaque la libertad de elegir. Decimos *hombre* y *perro* porque antes de nosotros se ha dicho *hombre* y *perro*”⁴². Hay pues una convención arbitraria y su fijación en el tiempo.

Estas consideraciones generales conciben al signo o al menos hacen de él una unidad estática (la concurrencia de un significado y un significante), sin una relación inmediata con el papel que los sujetos de uso puedan desempeñar en dicha concurrencia pues parece ser que quedan establecidas y fijadas antes de su uso.

Pero también de la arbitrariedad del signo se desprenden dos atributos opuestos a la lengua: su inmutabilidad en el curso del tiempo y la estabilidad del sistema en el tiempo. Mientras los significantes y significados se transforman, el sistema lingüístico se mantiene. Características debidas al carácter profundamente social de la lengua, cuyo principio de arbitrariedad pone a la luz. Socialidad que posee como única y sólida base de sustentación el consenso social “el sistema de signos está hecho para la colectividad como el navío está hecho para el mar”⁴³.

Saussure liga así el punto de vista historicista y estructural de la lengua gracias a los principios de arbitrariedad, mutabilidad e inmutabilidad del signo lingüístico, al presentarlo primeramente como una estructura fija, ya dada dentro de un sistema que es el de la lengua, inmutable por historia y herencia pero mutable por la acción social⁴⁴.

⁴⁰ *Ibid.*, p.112.

⁴¹ *Ibid.*, p. 112.

⁴² *Ibid.*, p.112.

⁴³ Saussure en Sazbón, José, *Saussure y los fundamentos de la lingüística*. Ediciones Nueva Visión, p.25.

⁴⁴ Saussure se situará con esto en una lingüística sincrónica (se ocupará de los aspectos estáticos de la lengua como sistema en equilibrio) y en una lingüística diacrónica (estudiará la evolución y sus fases, esto es, la alteración de dicho sistema).

En estas cuatro consideraciones en torno a la naturaleza del signo lingüístico podemos ver que al menos tres implican el carácter inmutable del signo lingüístico. Llámese tradición, convención social, historia o masa hablante, Saussure recurre a dichos factores para explicar por qué no es posible llevar a cabo cambios profundos en una lengua. Continúa explicando dicha inmutabilidad: “Si en relación a la idea que presenta, el significante aparece como libremente elegido, en cambio, en relación a la comunidad lingüística que lo emplea, no es libre, es impuesto. La masa social no es consultada y el significante escogido por la lengua no podría ser reemplazado por otro... se dice a la lengua: ¡elige! Pero se añade, será ese signo y no otro”⁴⁵. Esta inmutabilidad de los signos lingüísticos reside en el hecho de que para Saussure ni los individuos ni la masa hablante son capaces de operar un cambio en la lengua, ni en una sola palabra ya que las palabras están ligadas a la lengua tal como es, así el signo lingüístico escapa a nuestra voluntad. Además como ya señalamos la sociedad no conoce a la lengua sino como algo heredado de generaciones precedentes, “un estado de lengua dado es siempre un producto de factores históricos, y son estos factores los que explican la inmutabilidad del signo”⁴⁶.

No obstante en un gesto que puede parecer contradictorio a lo que ha venido sustentando, Saussure abordará la mutabilidad de la lengua y por lo tanto del signo lingüístico. Primeramente sostuvo la inmutabilidad del signo lingüístico como aquello que no puede ser cambiado por la masa hablante ni por el individuo y que constituye la lengua, sin embargo también señala que la lengua es intangible pero no inalterable “el signo está en condiciones de alterarse porque se continúa... el principio de alteración se funda en el principio de continuidad”. Por alteración Saussure no está refiriéndose a cambios fonéticos o de sentidos en el significado sino al desplazamiento en la relación del significado y el significante⁴⁷. Por lo tanto, así como el tiempo asegura la continuidad de la lengua, tiene también un efecto contrario ya que cambia más o menos rápido los signos lingüísticos, puede hablarse por lo tanto de una inmutabilidad y mutabilidad de los signos de la lengua. Para Saussure ésta es por su naturaleza y sentido social un sistema pero además una institución que evoluciona bajo algunas condiciones ya aquí mencionadas, situada a la vez en la masa hablante y en el tiempo, nadie puede

⁴⁵ De Saussure, Ferdinand. *Op. Cit.*, p. 109.

⁴⁶ *Ibidem.* p., 110.

⁴⁷ Ejemplifica con la palabra latina “*necare*” que significa en latín matar, sin embargo en francés se ha convertido en “*noyer*” (ahogar). Ha cambiado así la imagen acústica (significante) y el concepto (significado).

cambiar nada en ella y por otra parte la arbitrariedad de sus signos parece introducir la libertad, al menos en teoría, de establecer cualquier relación entre la materia fónica (significante) y las ideas (significado), dos elementos unidos en los signos que provocan cambios en la lengua, ya sean en los sonidos ya en los sentidos de las palabras.

Con Saussure inicia la exploración de la semiología en otras áreas de la vida humana. Su definición del signo lingüístico, la estructuración biplana del mismo y la semiótica como la disciplina que lo estudia, revolucionaron el ámbito semiótico. De ahora en adelante se abordará desde esta perspectiva no sólo el fenómeno social y cultural que son el lenguaje, la lengua y el habla sino también otras expresiones humanas que, sin tener articulación fonética ni organizarse sintagmáticamente, también significan y expresan a los seres humanos.

Roland Barthes, continuador de la escuela saussureana, aborda el estudio de la semiología desde una perspectiva más amplia: incorpora una serie heterogénea de fenómenos sociales significativos y los analiza desde una perspectiva crítico-ideológica. No es lingüista de formación (se dedicó por un tiempo a la teoría literaria y a la crítica teatral). Por los años cincuenta inició sus análisis semióticos incorporando terminología saussureana y los sistematiza en su obra *Elementos de semiología* (1964). Considera que la semiología es una parte de la lingüística y que el lenguaje ha impregnado todas las significaciones incluyendo los “objetos de nuestra civilización”.

Barthes posee una visión mucho más amplia del signo que Saussure e incluso considera que éste posee una función cultural. Desde esta perspectiva, para Barthes casi todas las cosas son signos, es decir sistemas de significación: el llanto de un niño, las luces de los semáforos y las señales de tráfico. En *Elementos de semiología* manifiesta que el signo ha sido una noción ambigua presente en vocabularios diversos desde la teología hasta la medicina, pasando incluso por la cibernética. Agrega que su historia es muy vasta y que durante mucho tiempo se le identificó con términos afines pero que no son sus sinónimos y sí sus rivales, como: señal, icono, índice y símbolo.

Seguidor de Saussure, Barthes reconoce la preponderancia del signo lingüístico, al que define como todo aquello que se utiliza en el acto de comunicación en representación de algo que se quiere transmitir, percibir o conservar. El signo lingüístico es un elemento esencial de la comunicación humana. Converge con Saussure al

reconocerle al signo⁴⁸ una identidad biplana: la del significante y el significado, pero especifica que el plano del significante constituye el plano de la expresión y el plano del significado el plano del contenido. Barthes señala a este respecto que en la lingüística la naturaleza del significado ha dado lugar a discusiones concernientes sobre todo a su grado de “realidad”. El propio Saussure evidenció la naturaleza psíquica del significado llamándolo “concepto” y agrega que “el significado de la palabra ‘buey’ no es el animal buey, sino su imagen psíquica”⁴⁹. Para Barthes lo que es el significado puede definirse casi tautológicamente en el proceso de significación: “es ese ‘algo’ que aquel que emplea el signo entiende por él”. “Esencialmente, la situación no podría ser diferente en el ámbito de la semiología, donde objetos, imágenes, gestos, etc., en la medida en que son significantes, remiten a algo que no es decible sino a través de ellos”⁵⁰.

A este respecto Morris en *Fundamentos de la teoría de los signos* también se pregunta: ¿en semiótica qué significa significado? Considera que el término se ha tornado problemático porque algunas veces “significado” alude a los “designata”, en otros a los “denotata”, otros al interpretante, en otros casos a lo que el signo implica y a menudo a la significación. Sostiene que si bien la semiótica no se fundamenta en una teoría del significado, debe de todas formas aclararse el término. Así para muchos teóricos la búsqueda del “significado” se ha equiparado con la “búsqueda de mármoles”, de tal manera que un significado se considera una cosa entre otras, algo definido o situado en algún lugar. Algunos lo buscan en el “designatum” y adquiere ciertas variedades de realidad. Otros lo buscan en el interpretante o en el vehículo sígnico. Sin embargo no ha habido respuestas satisfactorias debido a que estos términos van siempre juntos, no aislados, y forman parte, como veremos en otro apartado, de un proceso llamado semiosis. También hubo corrientes como la psicología asociacionista que hicieron del significado algo personal, privado o subjetivo, corriente que aceptó acríticamente la afirmación de la subjetividad de la experiencia. Esta psicología redujo los fenómenos mentales a combinaciones de “estados psíquicos”, esto es, estados en la

⁴⁸ Barthes menciona a Hjelmslev que introduce una distinción importante en el estudio de todo signo, incluyendo el lingüístico: todo plano implica dos *estrata*: la forma y la sustancia. La forma es todo aquello que puede describirse exhaustiva, simple y coherentemente (criterios epistemológicos) por la lingüística, sin recurrir a premisas extralingüísticas. La sustancia por su parte se divide en sustancia de expresión, por ejemplo la sustancia fónica, articulada, no funcional, de ella se ocupa la fonética y no la fonología. Y la sustancia del contenido: los aspectos emotivos, ideológicos o simplemente racionales del significado.

⁴⁹ Barthes, Roland, *Elementos de semiología*. Ed. Alberto Corazón, p.45.

⁵⁰ *Idem*. p 45. A este respecto menciona que sería preferible seguir a los estoicos, quienes distinguieron entre 1) la representación psíquica de la cosa (fantasía), 2) la cosa real y 3) lo decible. Añade que el significado no es ni la fantasía ni la cosa real, ni acto de conciencia ni realidad.

“mente de cada individuo” y sólo accesibles a esa mente. Así se consideraba que los significados eran inaccesibles a la observación exterior, los individuos se las ingeniaban para comunicar dichos estados mentales privados mediante la escritura, sonidos u otros signos.

Morris acepta que hay una tesis de la intersubjetividad potencial de cada significado, ya que es evidente que no todos damos a los fenómenos el mismo significado porque no todos los percibimos o experimentamos igual. Para Morris el significado de cada signo es potencialmente intersubjetivo pero es susceptible de ser estandarizado por la averiguación de sus reglas de uso. Por lo tanto el vehículo signíco estaría sujeto a ellas (a tal vehículo signíco corresponde tal significado).

La noción de significado no puede separarse de la del significante. A este respecto Barthes sigue a Saussure al afirmar que la relación significado/significante es arbitraria en el sentido en que es producto de un pacto social arbitrario, o más bien, inmotivado (refiriéndose al uso del lenguaje) que a cada signo corresponda un significado y significante. La sociedad funciona como un articulador entre ambos.

El significante es un mediador y requiere de la materia. Esta materialidad del significante obliga a distinguir entre materia y sustancia: la sustancia puede ser inmaterial (en el caso de la sustancia del contenido), pero la sustancia del significante es siempre material (objetos, imágenes, sonidos). También admite que el signo lingüístico tiene la característica de ser arbitrario y que se encuentra en un sistema de relaciones, esto es, que el signo adquiere valor en tanto que se relaciona con otros signos.

Es importante señalar que Barthes hace, desde su enfoque lingüístico del signo, una distinción entre el signo lingüístico y el signo semiológico, ya que ambos poseen naturaleza distinta. La principal diferencia entre ambos es que el signo semiótico no posee una representación psíquica, por ejemplo una señal, un gesto, un código de circulación, el color del semáforo, etc. Su ser no está en la significación, aunque sí poseen una expresión, Barthes se refiere a este tipo de signos como aquellos que “suelen ser objetos de uso separados de la sociedad con fines de significación”⁵¹: el vestido sirve para protegerse, la comida para nutrirse, aunque sirvan también para significar.⁵²

⁵¹ La significación puede concebirse como un proceso o acto que une al significado con el significante, cuyo resultado es el signo. Es, como veremos más adelante, el proceso que atraviesa todo signo para poder significar algo, esto es, representarlo: la semiosis.

⁵² *Ibid.*, p. 44.

Barthes propone que estos signos semiológicos de origen *utilitario y funcional* sean llamados “función-signo”.⁵³ Son objetos que se usan como tales pero se interpretan como signos, por lo tanto no se emiten como signos pero se interpretan como tales. Visto de esta manera, el emisor no tiene una conducta semiótica pero el intérprete sí. Este tipo de signos tiene un valor antropológico y son ante todo signos culturales e históricos: el significante es algo utilizado por el hombre y convertido en histórico por su uso, que se interpreta por relación al mismo hombre que lo utiliza. En base a este tipo de signos podemos considerar que Barthes es quien lanza el presupuesto más amplio de la semiología al establecer que todo lo que el hombre hace es significativo. Así todos los objetos humanos, por el hecho de ser históricos y por cumplir una función, se convierten en signos de esa función, son diferentes a los signos lingüísticos creados para la comunicación. Los *función-signos* están destinados a una finalidad no semiótica, tienen una dimensión histórica y social propia y a su ser añaden una significación acumulada por su relación con el hombre y su mundo histórico.

En la misma vertiente de la semiótica aplicada al ámbito de la cultura, encontramos a Umberto Eco, que se postula por la definición que Morris hace del signo pero la modifica parcialmente. Recordemos que la definición morrisiana de signo establece que alguna cosa que está en lugar de otra y que “algo es signo sólo porque un intérprete lo interpreta como signo de algo”. Pero Eco modifica esta definición: la interpretación por parte de un intérprete que es lo que en Morris caracteriza al signo como tal, debe entenderse como una interpretación *posible* por parte de un intérprete *posible*. Para Eco el destinatario humano (intérprete) es la garantía metodológica (y no empírica) de la existencia de la significación, esto es, de la existencia de una función semiótica.

Eco se interesará además por los fenómenos de significación dentro de la cultura. Habla de de lo que él llama “convenciones semióticas”, las cuales se verifican cuando se establece la existencia de un signo porque un grupo humano decide usar una

⁵³ En este tipo de signos reconocidos por Barthes, la función “se preña de sentido” originando para Barthes una “semantización fatal” pues por el sólo hecho de que existe sociedad cualquier uso se convierte en signo de ese uso. Ejemplifica con el impermeable: su función es la de proteger de la lluvia, pero esta función es indisociable del signo mismo de cierta situación atmosférica “dado que nuestra sociedad no produce más que objetos estandarizados, normalizados, estos objetos son necesariamente (...) las hablas de una lengua (...) Para encontrar un objeto insignificante habría que imaginarse un utensilio absolutamente improvisado y que no se aproximara en nada a un modelo existente”. *Ibid.* p. 44.

cosa como vehículo de cualquier otra⁵⁴. Fenómenos de significación son para Eco los signos no intencionales como los gestos, los cuales poseen una gran y clara capacidad connotativa y un significado socializado, pues son comportamientos capaces de significar aun cuando quien los emita no sea consciente de significar gracias a ellos.

Para Eco los comportamientos devienen signos gracias a una decisión por parte del destinatario (educado por convenciones culturales) o a una decisión por parte del emisor, para que dichos comportamientos sean entendidos como tales⁵⁵.

Como puede verse existen coincidencias en la definición y aplicación que tanto Barthes como Eco le confieren al signo. Ambos están por la aplicación de la semiótica al fenómeno de la cultura y de sus lenguajes. Ambos también se interesan no sólo por una semiótica de la comunicación (particularmente Barthes, quien retoma la relación del binomio saussureano lenguaje y lengua) sino también por una semiótica de la significación que es mucho más amplia en su aplicación. No olvidemos que el hombre continuamente crea sentidos al utilizar signos codificados y concretarlos en relaciones dinámicas dentro de textos determinados. Barthes y Eco coinciden en la convencionalidad de algunas cosas u objetos que se decide emplear como signos para significar algo mediante ellos, el primero les llama “función-signo”, el segundo “convención semiótica”. Y para ambos todo lo que el ser humano crea contiene, como fenómeno dentro de la cultura, una profunda significación, posee un sentido.

El proceso del signo: la semiosis.

La semiosis constituye el proceso en el cual los signos son utilizados. En la semiosis se crea el sentido de una relación entre dos sujetos (o más) cara a cara o a distancia. En este proceso pueden intervenir tanto signos verbales como no verbales, codificados o circunstanciales.

Charles Morris definió de manera precisa lo que es la semiosis al referirse a ella como el proceso en el que algo funciona como signo.

⁵⁴ Eco ejemplifica con el caso de un médico que pudo, por primera vez, hacer una inferencia entre la aparición de ronchas y el sarampión, pero hubo antes *convención semiótica* cuando esta relación quedó registrada y convencionalizada en tratados médicos.

⁵⁵ Postulados que una semiótica de la comunicación no aceptará, pues para ésta sólo existe comunicación cuando existe la plena intención de comunicar y siempre entre seres humanos.

Todo proceso semiótico requiere para serlo de la semiosis. Recordemos que para que algo sea signo requiere necesariamente que un alguien lo considere como tal, de lo contrario sería un objeto o un ser, por lo tanto necesariamente **para que algo sea signo tiene que significar** y para que signifique debe haber un sujeto que lo emita como signo o lo interprete como tal, por lo tanto todo proceso semiótico requiere de esta bilateralidad o reciprocidad esencial. Antes de su relación con los signos los sujetos no son sujetos sémicos. Podemos afirmar que en todo proceso semiótico el signo es creación de los sujetos y éstos creación de los signos.

Charles Morris⁵⁶ definió de manera precisa lo que es la semiosis al referirse a ella como el proceso en el que algo funciona como signo. Consideraba proceso semiótico toda conducta humana presidida por un signo. Desde los griegos este proceso encerraba cuatro factores:

- 1) El vehículo sígnico: Lo que actúa como signo constituye la materialidad del signo, su parte sensible. Designa lo que no está presente. Puede ser un ruido, una señal, gesto, sonido.
- 2) El designatum: aquello a lo que el signo alude. Realidad representada (se distingue del denotatum que es una realidad señalada).
- 3) El interpretante: Disposición del agente para responder, para interpretar el signo.
- 4) El intérprete: el agente del proceso, cualquier organismo para el cual algo es un signo.

Morris en el proceso de la semiosis sólo se refiere a los *interpretantes*, *intérpretes* y en lugar del *designatum* él considera al *denotatum* o referente (concretado en la realidad del estímulo). Para este autor la semiosis es una “consideración mediada”, los mediadores son *vehículos sígnicos*, las “consideraciones” son los *interpretantes*, los agentes del proceso son los intérpretes, lo que se toma en consideración son los *designata* (individuos). Las tres instancias participantes en ella (interpretante, intérprete y designatum) se aluden mutuamente en dicho proceso⁵⁷.

⁵⁶ Morris solamente se refiere a tres instancias en la semiosis: los interpretantes, los intérpretes y el designatum.

⁵⁷ Con la finalidad de hacer de la semiosis un proceso menos abstracto y ver cómo se aplica a una situación concreta consideramos pertinente citar el ejemplo que Morris emplea para este fin: “Un perro responde con el tipo de conducta (I) que implica la caza de ardillas (D) a cierto sonido (S); un viajero se prepara para estar a tono (I) con la región geográfica (D) a que se desplaza en virtud de la carta (S) que ha recibido de un amigo (S). (S) = vehículo sígnico y signo en virtud de su funcionamiento. (D) = designatum. (I) = Interpretante del intérprete (lo que motiva su conducta o respuesta). Morris, Charles. *Op.Cit.* p. 27.

Es también Morris quien en *Fundamentos de la teoría de los signos* propuso la tridimensionalidad de la semiótica: análisis sintáctico, análisis semántico y análisis pragmático del signo, según el aspecto que se estudiara: su forma, su valor o su uso. Éstas han sido hasta hoy en día las partes más aceptadas para la semiótica⁵⁸.

En esta misma obra Morris procede a establecer las tres dimensiones de la semiosis aludidas. La primera versará sobre las relaciones de los signos con los objetos a los que son aplicables: relación que recibirá el nombre de dimensión semántica de la semiosis.

También señaló que al menos si no en acto, sí en potencia, no hay signos que permanezcan aislados (tendría lugar una experiencia asemiótica ya que todo signo es vinculante y social) por lo tanto todo signo está en relación con otros, pues lo que un signo comunica o prepara al intérprete sólo puede ser dicho mediante otros signos, establecerá entonces la dimensión sintáctica de la semiosis (la sintaxis), que tiene por objeto de estudio la relación en acto o en potencia, de un signo con otro(s) signo(s): qué relaciones establecen con otros signos con los que concurren en el texto. Y por último la dimensión pragmática de la semiosis, cuyo objeto de estudio es la relación de los signos con sus intérpretes. Morris creyó pertinente disponer de términos especiales para

⁵⁸ No obstante el mismo Morris en la obra posterior *Signos, lenguaje y conducta*, considera que estos tres niveles de la semiosis planteados en *Fundamentos de la teoría de los signos* “debían agudizarse”. Por lo tanto proporciona una definición más amplia en la que se refiere a la semiótica como la **ciencia del lenguaje** en sus tres niveles: si se hace referencia a quienes hablan o usan el lenguaje se está en el terreno de la pragmática. Si dejamos de lado al hablante y se analiza solamente las expresiones del lenguaje y sus designados, estamos en el terreno de la semántica y por último si se analiza únicamente las relaciones entre expresiones, haremos sintaxis o lógica. Como puede observarse esta reformulación es considerada en términos claramente lingüísticos, a diferencia de los mismos términos planteados en *Fundamentos* desde una perspectiva más inclinada a la semiótica, al aludir a los signos en cada nivel de la semiosis. Por otra parte en *Fundamentos* definía a la semiótica como **un lenguaje para hablar de signos**. Observemos el giro de la definición de semiótica que Morris lleva a cabo entre una obra y otra. En *Fundamentos* dicha definición es formalista, en la obra posterior *Signos, lenguaje y conducta*, la definición se permea de un matiz social al relacionarla directamente con el lenguaje. Sin embargo esta redefinición efectuada por Morris no será la única ya que en esta obra vuelve a replantear a la semiosis, pero ahora no en función del lenguaje sino del conductismo: “Pragmática es la parte de la semiótica que trata del origen, uso y efecto de los signos dentro de la conducta en que se hacen presentes; la semántica estudia la significación de los signos en todos los modos de significar; la sintáctica se ocupa de las combinaciones entre signos, sin atender las significaciones específicas o a sus relaciones dentro de la conducta en que aparecen”. Morris, Charles. *Op. Cit.* p. 265. Morris aclara que la diferencia en esta última definición no estriba en la presencia o ausencia de conducta, sino en el sector de conducta que se considere (sintáctico, semántico o proagmático). No obstante las tres consideraciones deben aparecer para un estudio completo de los signos. Ahora la pregunta pertinente es ¿cuál de las tres definiciones de semiosis es válida para nosotros? Consideramos que la primera definición planteada en los *Fundamentos* marcó el camino de desarrollo para la semiótica y fue la más aceptada y adoptada por los semiólogos de la época, pero tampoco podemos ignorar que las otras dos definiciones planteadas en su obra posterior también son relevantes por aludir de manera directa al entorno de la conducta y de lo social. Por metodología y finalidad de este capítulo atendemos a la definición planteada en *Fundamentos* de la teoría de los signos.

designar ciertas relaciones de signos con signos, signos con objetos y signos con sus intérpretes o usuarios.

Procederemos a explicar de manera más amplia en qué consiste cada una de estas dimensiones.

Iniciaremos con la dimensión que explica la relación que guarda un signo con otros signos: la sintaxis. Para Morris ésta es de carácter lógico y trata de la teoría formal del lenguaje, aborda consideraciones que se refieren a la expresión lingüística sin relación alguna al sentido o significación que puedan tener ya que únicamente se enfoca a la estructura lógico-formal del lenguaje. Sin el ámbito sintáctico no es posible disponer de un lenguaje ya que no es habitual llamar lenguaje a un solo signo, por ello puede existir un lenguaje considerado complejo signicamente o que en un momento dado no aplique a nada y que cuente con un único intérprete. También puede darse el caso de que un signo no denote un objeto real (es decir, no tenga un denotatum) o no cuente con un intérprete real. No obstante hay un principio inalterable que torna al plano sintáctico como algo esencial e indispensable en el proceso semiótico: un lenguaje, desde la perspectiva semiótica, es siempre un sistema de signos interconectados.

Por su parte la dimensión de la semántica trata de la relación de los signos con sus designata, y por ello, con los objetos que pueden denotar o que de hecho denotan. No hay que olvidar que un signo representa, no es un objeto en sí. El ámbito semántico de la semiosis plantea a Morris otra cuestión ¿Los signos denotan objetos existentes realmente? A esta interrogante responde afirmando que saber si existen realmente los objetos denotados por los signos es tratar de hablar de las cosas en los términos que la física lo hace. No obstante establece la existencia de ciertas “reglas semánticas” para los signos, éstas determinan su aplicabilidad a ciertas situaciones bajo determinadas condiciones⁵⁹. Morris señala además una relación de dependencia de la semántica respecto de la sintaxis: la semántica requiere para su rigurosidad un desarrollo alto de la sintaxis, ya que para hablar de los signos y de los objetos que representan o designan, se

⁵⁹ Entre las reglas que menciona está la regla semántica para un signo indéxico: el señalar. Esta clase de signo debe designar en cualquier momento aquello que señala. En general un signo indéxico designa aquello hacia lo que dirige la atención, se utiliza para denotar coordenadas espacio-temporales, pero no caracteriza lo que denota. En contraparte un signo caracterizador muestra en sí mismo las propiedades que un objeto debe tener para ser denotado por él. El signo denotado por él es un ícono, si no es así el signo caracterizador es un símbolo. Por lo tanto la regla semántica de un ícono establece que éste denota aquellos objetos que tienen las características que ellos mismos poseen. La regla semántica del símbolo indica que debe señalar objetos específicos a modo de modelos, de tal manera que un símbolo denota objetos similares a los modelos.

necesita del lenguaje de la sintaxis y el lenguaje objetual⁶⁰. Por lo tanto la semántica requiere de la sintaxis pero puede prescindir de la pragmática. Concluyendo, la semántica se ocupa de las correlaciones entre signos y situaciones denotables mediante signos.

Finalmente llegamos al tercer y último ámbito de la semiosis establecido por Morris, el de la pragmática, que se ocupa de la relación de los signos con sus intérpretes o usuarios. La pragmática se aplica al estudio de todos los fenómenos psicológicos, biológicos y sociológicos que inciden en el funcionamiento de los signos. Abordar a la pragmática presupone a la sintaxis y a la semántica pues se requiere tener conocimiento de la relación de los signos entre sí y con aquellas cosas a las que remiten sus intérpretes. La definición de pragmática ofrecida por Morris es de origen conductista. Más tarde la definirá de nuevo como “la parte de la semiótica que trata del origen, usos y efectos de los signos dentro de la conducta en que se hacen presentes”⁶¹. La pragmática es la parte de la semiótica que se ha desarrollado más tarde y surge como una necesidad en el análisis de los procesos semióticos, como por ejemplo establecer las situaciones sociales en las que cobran sentido los signos y los sujetos que intervienen en el proceso de comunicación.

Como lo señala Bobes Naves, cualquier estudio semántico y sintáctico conduce a la esfera pragmática porque todo texto está sometido a una situación de uso: el espacio, el tiempo y cultura en que se gesta. Las relaciones de los sujetos con su propio texto constituyen una fuente de sentido, los sujetos que usan los signos comparten el “encuadre” situacional y las circunstancias pragmáticas.

Este trabajo de investigación se enfoca particularmente a esta dimensión no sólo de la semiótica sino de la semiosis, proceso por el cual el signo cobra sentido o significa algo, en otros términos, adquiere una significación. Como Bobes Naves, creemos que si la semiótica pretende el conocimiento de los signos en su dimensión social, esto es, el conocimiento de los procesos interactivos en los que participa el signo, tendrá que derivar forzosamente hacia la pragmática, hacia su uso efectivo y real.

La pragmática ha aclarado que el objeto propio de la semiótica no es el signo, sino el signo en situación, no es el producto objetivado en una forma, sino todo el

⁶⁰ Dentro de la semiótica se ha dado la semántica pura encargada de proporcionar el cuerpo teórico para hablar de la semántica de la semiosis y la semántica descriptiva que se interesa por los aspectos reales de la descripción.

⁶¹ Morris, Charles en Bobes Naves *Op.Cit.*, p. 99.

proceso de producción que lo crea y en el que se integra para adquirir sentido. Por lo tanto la división de la semiosis en tres partes no significa que se divida el signo, sino que la abarca desde tres perspectivas posibles, es una convención metodológica.

Bobes Naves es partidaria del análisis pragmático del signo, como “signo real”, “signo utilizado” o “signo en situación, con todas sus circunstancias pragmáticas que crean su sentido o lo concretan si lo tiene. Sostiene que el objeto de la semiótica no es el signo constituido formalmente con capacidad de denotación, connotación, situado dentro de un esquema, con lo que se opone a la visión estructuralista y formalista del signo. De tal manera que para Bobes Naves el enfoque pragmático es el que mejor da cuenta de la realidad y naturaleza del signo. Hay que reconocer que el signo es el efecto de un procesos semiótico: el de la semiosis, y no una entidad totalmente estabilizada. Debido a ello, Naves sostiene la necesidad de superar por la visión estructuralista del signo y sus concepciones diádicas “el signo es una realidad pragmática, no un objeto para la ciencia”⁶².

En tiempos como el nuestros, no podemos dudar que las ciencias y disciplinas, sobre todo las del ámbito de las humanidades, tienen como tarea y compromiso explicar los fenómenos que vivimos día a día, como lo hemos analizado la semiótica se ha sumado a este intento y ha buscado integrarse al estudio de los procesos culturales y sucesos sociales. Como hemos podido darnos cuenta, la semiótica ha tenido que pasar por una lenta evolución, desde concepciones formalistas y estructuralistas a visiones conductistas y sociales. Por nuestra parte estamos parcialmente de acuerdo con la posición pragmatista de Naves, debido a la orientación de este trabajo, pero consideramos que no podemos dejar de lado los otros dos ámbitos de la semiosis (el sintáctico y el semántico) porque junto con el pragmático forman un todo. De lo contrario estaríamos parcializando el proceso del signo. Si bien es cierto que la pragmática fue la que más ha tardado en desarrollarse, también lo es el hecho de ser el ámbito más socorrido en la actualidad para explicar las funciones del signo no sólo en el texto de la cultura sino en el ámbito de lo social y del espacio público. No obstante tampoco podemos reclamar para la pragmática la exclusividad del signo como objeto de análisis y relegar a ciencias como la matemática, la lingüística y otras ciencias formales que también necesita de los signos para continuar su desarrollo.

⁶² Bobes, Naves, *Op.Cit.* p. 150.

Las tres esferas de la semiosis y por lo tanto de la semiótica, se requieren si queremos dimensionar de manera integral al signo en el ámbito que sea.

A lo largo de este capítulo ha sido expuesto el contexto histórico en el que surgió la semiótica, se definió lo que el signo es, pero sobretodo se hizo una breve exposición de quienes le han aportado no solo la terminología sino también una metodología con la cual ha logrado mayor consistencia.

La semiótica contemporánea o también llamada “semiótica de hoy” continúa sustentándose en los aportes de “sus clásicos”: Morris, Peirce, Saussure y más próximos a nuestro tiempo Roland Barthes y Umberto Eco.

Como vimos estos cinco semiólogos comparten la definición de signo, que por otra parte ya desde la antigüedad era reconocida en su función vital: representar. Respecto a esta convergencia de los autores mencionados, tal vez sea Peirce quien, como vimos, presenta una definición formalista del signo: su participación en los lenguajes de la lógica y de la matemática, junto a la perspectiva social y cultural que presentan los otros autores. No obstante, consideramos que sus aporte a la configuración de esta disciplina en el siglo XX no podía dejarse de lado, no olvidemos que la semiología está constituida por diversas corrientes. Entre ellas figuran de manera sobresaliente las formalistas y positivistas que hasta el día de hoy no han perdido vigencia.

Fue objetivo de este capítulo brindar la terminología que sustenta la semiótica y que en los capítulos posteriores será aplicada a los fenómenos aquí considerados semióticos: el de las pasiones políticas y el discurso político. Por lo tanto este capítulo nos resultaba imprescindible.

Como pudimos ver el cuerpo teórico de la semiología es complicado, el bagaje de sus términos puede incluso parecer denso debido a los niveles de abstracción que exige; no obstante, hablar de cómo el signo adquiere sentido y significación nos conducía forzosamente a abordar el proceso semiótico en sus tres niveles. Como vimos en este aspecto también los autores coinciden en lo esencial: su definición, el reconocimiento de los tres ámbitos desde los cuales puede ser abordado el signo en su manifestación, solamente que algunos privilegian el ámbito sintáctico (Peirce) y otros el semántico y pragmático del signo (Saussure, Barthes, Eco y Bobes).

Con el riesgo de parecer reiterativos, mencionaremos que nuestro trabajo de investigación se centra en el ámbito de lo social, aspecto que nos sitúa en el ámbito de la semiótica aplicada. Por lo tanto el enfoque que haremos de tanto de la semiótica como del proceso del que se ocupa, la semiosis serán enfocados mayormente desde el ámbito de la pragmática, es decir, del signo en situación y en uso. No obstante, consideramos que los otros dos niveles de la semiosis no pueden ser hechos a un lado de manera radical porque en el contexto que nosotros requerimos abordar, el social y político, la semiosis posee importancia sintáctica por el uso discursivo, que en lo político adquiere el lenguaje. Éste tiene un valor semántico por los términos o conceptos sociales y políticos a los que alude y se centra en la pragmática por el uso y función que le dan sus intérpretes, esto es, los receptores del discurso político.

CAPITULO II

LAS PASIONES POLITICAS: UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA Y SEMIÓTICA

Las emociones en cambio, se resisten a ser catalogadas en el orden o el desorden.
Nos desafían a encontrar su forma...
Carlos Fuentes.
Diana o la cazadora solitaria

El ejercicio del poder político es un fenómeno que atestiguamos de manera cotidiana. En la filosofía política su práctica ha sido descrita como un apetito, algo muy parecido al gozo, a la manera de una “pasión ardiente” que se relaciona con el deseo y con la *libido dominandi* presente en mayor o menor grado en todo ser humano.

Como se ha visto a lo largo de la historia, la vida política es el ámbito donde se despiertan y manifiestan las reacciones que tal ejercicio provoca, las llamadas pasiones públicas: agitaciones, desacuerdos y debates por mencionar sólo algunos. Presenciamos y participamos diariamente en la discusión llevada a cabo en la esfera pública de los “asuntos políticos”, ya que son cuestiones que competen siempre a la ciudad concebida esta como el espacio público donde se hace manifiesta la existencia de la afectividad que lo político despiertan haciendo manifiesta una emotividad pública.

A lo que queremos referirnos en este capítulo es a la existencia de un ámbito de pasionalidad política o colectiva que juega un papel fundamental al influir en el espacio público, que no es otro que el de la sociedad civil, expresando así afectividades o emociones políticas tanto en lo colectivo como en lo individual. Es un fenómeno que compete a una semiología política fundamentada en la perspectiva de la red de relaciones simbólicas que se despliega mediante signos incidiendo de esta manera en la vida y práctica públicas, vía la afectividad política que despiertan al ser reconocidas. Esto significa, interpretadas mediante otros signos como lo son actos, gestos, conductas e incluso palabras. A este respecto consideramos a las pasiones políticas como profundamente significativas en este proceso de intercambio. Al referirnos a la significación que poseen dichas pasiones hablamos del carácter representacional del que están investidas. Con esto manifestamos el hecho de que los sujetos llevan a cabo una reorganización del significado

de los signos recibidos en lo que tanto lo racional como lo cognoscitivo es reemplazado por los estados de ánimo: atracción o repulsión, estadios anímicos tensos o febriles, impulsivos o calmados.

Estamos refiriéndonos a la dimensión afectiva que la vida política posee: se pasa de momentos de gran excitación y euforia para luego decaer en lapsos de desencanto y apatía y en el centro de todo: las pasiones. Pero ¿qué son? ¿Cómo han sido abordadas por la filosofía? ¿Qué papel social juegan las pasiones? ¿Y por qué se han tornado motivo de análisis para la semiótica?

Generalmente cuando hacemos referencia a la “pasión” vienen a nosotros casi inconscientemente, imágenes de estados de exaltación, de arrebato o con estar “fuera de sí”, con lo impulsivo: la acción del individuo que llevado por su apetito no se detiene a reflexionar. Así ha sido representado por las míticas tragedias griegas en las cuales sus protagonistas son arrastrados por sus afecciones al cumplimiento de destinos trágicos, a sentir arrepentimientos tardíos y a sufrir traiciones y muertes violentas. Tanto en las tragedias griegas como en la filosofía las pasiones generalmente han sido tratadas como esa parte oscura del ser humano de la que más le vale apartarse o en su defecto controlar. La pasión como sinónimo de irracionalidad. La relación dicotómica planteada por la filosofía entre pasión y razón ha sido una constante. No obstante una revaloración de la vida afectiva del ser humano y su función en lo colectivo se hacen necesarias.

En primer lugar no necesariamente las pasiones tienen que entrar en disputa con la irreflexión. Por el contrario, sustentaremos a lo largo de este capítulo que ellas poseen su propia racionalidad, que tienen funciones que desempeñar en lo individual y en lo colectivo y prueba de esto es el hecho de que otras disciplinas han vuelto su mirada hacia ellas para redefinirlas en diversos ámbitos. Si bien es cierto que ha habido filósofos que exhortan a alejarse de ellas no siempre ha sido así. Aristóteles es un buen ejemplo. En su pensamiento ético las emociones no son sinónimo de ceguera en la toma de decisiones, sino partes inteligentes y perceptivas de la personalidad, relacionadas con cierto tipo de creencias y en este sentido estrechamente vinculadas a estados cognoscitivos. A diferencia de sus sucesores, los filósofos helenos, Aristóteles otorga a las emociones una función normativa y pondera el cultivo de las emociones como algo valioso para la acción virtuosa.

Martha Nussbaum afirma que los filósofos griegos “de primera fila” defendían el rol cognoscitivo de las emociones, para sustentarlo se basará en el análisis aristotélico resumido en tres puntos:

1. Las emociones como forma de “conciencia intencional”, esto es “dirigida a” o “acerca de” un objeto tal y como lo ve o percibe la criatura. Por ejemplo la cólera (no es una simple reacción corporal) va dirigida a un objeto (acerca de qué o por qué), se caracteriza al objeto tal y como la persona lo ve, como está sintiendo la emoción, sea correcta o no “mi cólera depende del modo como yo te veo y veo lo que has hecho, no del modo como tú eres realmente o de lo que tú realmente has hecho”¹. Por otra parte Aristóteles considera a los apetitos corporales (hambre, sed, deseo sexual) como formas de conciencia intencional que contienen una visión de su objeto y están dirigidos a algo. En este sentido el apetito es una forma de *órexis* “aspirar a” un objeto, todas las formas de *órexis* ven a su objeto de una determinada manera, “proporcionándole al animal activo una premisa del bien”.

2. Las emociones como algo estrechamente ligadas a las creencias. Si éstas son modificadas, también lo serán las emociones. Nussbaum vuelve a ejemplificar con el caso de la cólera: para que alguien se sienta encolerizado requiere la creencia de que ha sido ofendido. Si la persona llegara a la conclusión de que dicha creencia es falsa, su cólera desaparecerá o cambiaría de objeto.

3. Las emociones pueden calificarse de racionales o irracionales y como verdaderas o falsas. No se trata de una dicotomía entre lo irracional y lo racional

Aristóteles definía a las pasiones como ‘esencias, fórmulas o formas materializadas’ siempre unidas al cuerpo. De ellas también realiza una valoración de índole político en *La Retórica* obra en la que pone de manifiesto la estrecha relación que guardaba la pasión con el logos entendido éste en su concepción primigenia: el discurso. En *La Retórica*² este filósofo explica el origen de las pasiones ejemplificando con el orador, quien no se limita a

¹ Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo*, Ed. Paidós, p. 113, 1993.

² En esta obra Aristóteles analiza emociones o pasiones como la cólera, el miedo, la compasión y la amistad. El filósofo propone que el aspirante a orador produzca emociones en la audiencia. Y para lograrlo necesita saber qué es la cólera no lo que la gente piensa que es. La gente piensa a la cólera como arrebato y ausencia de la razón, mientras que la verdad sobre ella es la de ser una “disposición cognitiva compleja basada en creencias de diversas clases, esta opinión es la que debe conocer el orador, ya que su objetivo no es hablar de la cólera sino producirla”. *Idem*. p. 116.

su estado anímico sino que requiere provocar uno determinado entre sus oyentes y lo hace. Del político que habla con elocuencia y suscita en su público las emociones que sirven a sus fines se dice que “está en debida forma”. De tal manera que el orador aristotélico calcula las pasiones para “encender o apagar” ciertos estados de ánimo en sus espectadores. Aquí es importante resaltar la relación entre pasión y discurso, ya que para los antiguos griegos la palabra activa o pasiva era capaz de exaltar los estados anímicos. En la obra mencionada Aristóteles habla de los *topoi* o “catálogo de lugares” que constituyen una clasificación lógica de las pasiones. A este respecto Carlos Gurméndez comenta que “La construcción lógica o discurso de las pasiones era necesaria para combatir la deformación de la palabra, inflada con razonamientos patéticos, declamatorios que la envilecían de sensiblería lacrimosa, para lograr eficaces emociones políticas”³. Para este autor *La Retórica* propone que el Logos se apoye en pasiones concretas y reales para evitar que se pierda la razón en razonamientos vacíos. Los griegos sabían que cada palabra o discurso guardaba su pasión correspondiente y que cada pasión tiene sus propias razones que la sustentan.

Tal vez resulte sorprendente que este filósofo griego sostuviera además que los apetitos responden al razonamiento y a la instrucción. Para él las emociones, al igual que muchas otras creencias, se forman en la familia, en la interacción del niño con sus padres, a grado tal que el amor de los padres y la gratitud del niño hacia ellos son fundamentales para la motivación y formación de las pasiones de todo tipo en su vida posterior. Por ello criticó severamente a Platón quien consideró perniciosas a las emociones dentro de la ciudad. Aristóteles sostiene que sin amor y gratitud pronto el desinterés harían presa de ella. No obstante también acepta que la filosofía como modeladora de almas es insuficiente porque somos poseedores de una vida impregnada de relaciones materiales e institucionales para bien y para mal, Martha Nussbaum lo señala acertadamente: Estamos sanos o enfermos, hambrientos o saciados, tenemos penuria o abundancia. Gozamos el cuidado de nuestros padres o resentimos su ausencia. Nuestras condiciones materiales nos determinan hasta cierto grado. Somos hijos de nuestra ciudad y sus instituciones y ellas conforman nuestra capacidad para la codicia o la moderación, vergüenza o autoestima, mezquindad o

³ Gurméndez Carlos, *Crítica de la pasión pura (1)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, pág. 251.

generosidad, y afecta el desarrollo de nuestra alma y en este sentido somos hijos de nuestra ciudad.

Sin embargo para los filósofos helenos, entre los que se destacan los estoicos, la valoración de las pasiones era muy diferente pues las concebían como fuente de dolores para el alma humana. Zenón en su obra *De las pasiones* considera a la razón como el mayor bien para los seres humanos ya que los ayuda contra los azares tempestuosos de la existencia. Los estoicos consideraban a las pasiones como impulsos excesivos, eran para ellos una “lógica debilitada”. La filosofía estoica sostenía que era necesario conservar la firmeza y resistencia del logos frente a las emociones excesivas de las pasiones. No les temían, siempre y cuando fueran dirigidas por una razón fría e impasible, si no perturbaban el ánimo podía el hombre entregarse a ellas. Visión estoica de las emociones con la que Nussbaum está en desacuerdo por considerarla antiemotiva de una manera radical y sobretodo solipsista. Por lo señalado puede verse que los estoicos basaban su visión de la vida en el distanciamiento y la libertad y carecían de interés por lo colectivo. A Nussbaum lo que le preocupa, y que también es parte importante de este trabajo, es el rol de las pasiones o emociones en la vida pública. Esta autora ejemplifica con el sentimiento de la compasión. Ésta se basa en la creencia de que hechos como la enfermedad, la guerra, la muerte o la pérdida de derechos políticos son de vital importancia. Para eliminar la compasión de la vida humana habría que desterrar dicha creencia. Careceríamos de solidaridad social y por tanto de empatía con los demás. Con esto se comprueba el papel social que las pasiones pueden jugar en lo colectivo, aunque en la tradición filosófica existan “filósofos antiemotivos” que rechazan la afectividad de la vida humana por considerarla peligrosa. Platón como hemos visto excluía a la familia y desterró a los poetas de su modelo de Polis. Los estoicos, señala Nussbaum, se alejaron de la literatura existente, más tarde Spinoza hablaría del paradigma del lenguaje geométrico como seguro y racional mediante el cual pretendía examinar los sentimientos, actos y deseos humanos como si se tratara de figuras. Este rechazo y frialdad hacia la afectividad en lo social provoca que Nussbaum nos hable de la obra *Emilio* de Rousseau en la que este filósofo señala que sin sensibilidad social nos volvemos obtusos e indiferentes: el rey no tiene piedad por los súbditos porque cuenta con no ser súbdito nunca. Los ricos no se apiadan de los pobres porque no serán pobres jamás. El noble desprecia al campesino pues nunca será campesino.

Vemos entonces cómo las emociones o pasiones políticas desempeñan un papel fundamental en el engranaje de la racionalidad social, en cómo nos relacionamos con los demás y reaccionamos ante ellos.

Con el advenimiento del cristianismo la perspectiva no mejora, la unidad del cuerpo y alma se resquebraja, la carne adquiere otro sentido, tanto las pasiones como sus pulsiones son negadas y escondidas, se les consideró malditas y corruptas. San Pablo afirmaba que más valía ‘quemarse en deseos que consumarlos’⁴. Fue así que durante el medioevo la pasión se convirtió en un concepto teórico y teológico decisivo dividiendo al hombre entre lo corporal y lo incorpóreo. San Agustín sostenía que el alma contenía cualidades sublimes que la acercaban a Dios mientras que el cuerpo sólo origina bajas pasiones e instintos. Basta leer las *Confesiones* para darse cuenta que en este filósofo del cristianismo el cuerpo encuentra a su mayor detractor.

Llega el Renacimiento y con él el racionalismo humanista que contrario a lo que podría pensarse no maldice el ámbito pasional del ser humano al que considera controlable por la razón. Descartes en su *Tratado de las pasiones* las describe como ‘impulsos brutales y repentinos que proceden del cuerpo, a los que no debe abandonarse el alma, pudiendo ser controlados por la razón y la voluntad’⁵. Entre las pasiones que Descartes reconoce como fundamentales se encuentran la admiración, el amor, la alegría, el deseo, la tristeza y el odio. Las considera bondadosas porque permiten mantener vivos pensamientos que de otra manera caerían en el olvido rápidamente.

Para Baruch Spinoza, otro filósofo fundamental del Renacimiento, las pasiones eran estados que aumentan o disminuyen la capacidad activa del cuerpo. Sostenía que todo afecto tenía su causa exterior. Si esta causa acrecienta la actividad corpórea sentimos alegría y si la disminuye experimentamos tristeza. Estas dos pasiones determinan el amor, el odio, la melancolía y otras pasiones. Es importante señalar que para Spinoza las afecciones se deducen una de otras a modo de proposiciones y demostraciones de un teorema y no son anómalas o viciosas sino naturales.

Entre Descartes y Spinoza hay diferencias respecto a cómo conciben a las pasiones, si bien para ambos son lógicas y racionales porque se generan en el cuerpo y éste las recibe

⁴ Idem., pág. 253.

⁵ Ibid., pág. 256

del mundo exterior, para el primero son buenas por naturaleza pero deben racionalizarse para no caer en excesos. Por su parte Spinoza no comparte el dualismo cuerpo-alma cartesiano que permite a ésta gobernarlo, para él somos libres cuando estamos dirigidos por la razón y siervos cuando permitimos que nuestros apetitos determinen nuestra conducta. Pero es hasta el siglo XVIII donde encontramos una estrecha relación entre las pasiones y lo social. Diderot y Rousseau, entre otros defendieron las pasiones como potencias humanas que crean ‘un hombre nuevo, sin prejuicios, enérgico, revolucionario, racional, libérrimo’⁶. De la misma manera se consideraba que un hombre sin pasiones era un ser servil, pragmático, incapaz de erigirse en contra del poder dominante.

Hegel por su parte sostuvo que ‘Nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión (...) lo activo es siempre lo individual; yo soy lo que soy en la acción y es mi fin el que trato de cumplir (...) este fin puede ser un fin bueno, un fin universal. Lo universal debe realizarse mediante lo particular’⁷. A esta unificación entre el interés particular de las pasiones y la realización universal, Hegel le llama ‘astucia de la razón, la razón obliga a las pasiones a que actúen por ella.

Este encauzamiento de las pasiones hacia lo social, o en otros términos, a lo político, se nos presenta como un enfoque diferente y por lo tanto novedoso, las afectividades no son vistas ya solo bajo el enfoque individual sino también como factores determinantes para la vida colectiva. Pierre Ansart⁸ sustenta una premisa en esta dirección, para él resulta claro que entre pasiones y régimen político ha existido siempre una estrecha relación a lo largo de la historia. Incluso sostiene que cada sistema político fomenta y favorece ciertas pasiones públicas en alguna medida por así convenir a sus intereses. Este autor se pregunta de qué manera y bajo cuáles modalidades la ‘cosa pública’ ejerce poder, fascinación y entusiasmo en el sujeto. Para responder a este cuestionamiento realiza un recorrido por la historia basándose en lo que él llama los “clínicos de las pasiones políticas”.

Diversos pensadores entre ellos filósofos y sociólogos que realizaron, en su contexto, una diagnosis de lo político tal y como se presentaba ante sus ojos, resaltan para nosotros tres autores: Platón, Maquiavelo y Freud.

⁶ *Ibid.* Pág.260

⁷ *Ibid.* Pág.262

⁸ *Clínicos de las pasiones políticas*. Ed. Nueva Visión.

La premisa fundamental de Pierre Ansart es que toda ciudad es un orden y también una combinación de deseos y pasiones y los individuos que *La* conforman son esencialmente seres de deseo, siendo esto parte importante de su condición. Para ejemplificar lo dicho basta con mirar de nuevo hacia los griegos. Platón se basa en el estudio de constituciones imperfectas y las pasiones políticas que alimenta y favorece un régimen social. En su obra la *República* esboza su teoría de la justicia y a cuatro constituciones imperfectas o defectuosas: la timocracia, oligarquía, democracia y tiranía, a cada una de estas estructuras sociopolíticas corresponde una configuración afectiva especial. Para este filósofo era evidente que el ciudadano esta hecho a ‘imagen de su ciudad’, así por ejemplo señala que el hombre timocrático gusta de los discursos aunque no practique la oratoria, del hombre democrático afirma que es abierto a los cambios y no le caracterizan las pasiones fuertes. De tal manera que para Platón cada ciudad, por tratarse de una estructura sociopolítica, tiene un “régimen afectivo propio”. Para Ansart resulta claro que el filósofo griego planteó un problema que ningún teórico de las afectividades políticas puede dejar de lado: de qué manera la psicología de los ciudadanos está construida a ‘imagen’ de la ciudad y el significado particular “entre el ser de ésta y el del ciudadano”⁹. Nicolás Maquiavelo se acerca más a la respuesta de esta pregunta no puede negarse que *El Príncipe* se edifica como una verdadera teoría de las pasiones sociales al abordar los deseos de los individuos, la dinámica de las rebeliones y el enigmático ejercicio del poder. Maquiavelo ve en las afecciones sociales fuerzas que bien administradas pueden asegurar el poderío de una ciudad así como su debilitamiento.

En este autor la acción política va a chocar con las pasiones o bien será avalada por las emociones o los sentimientos de los ciudadanos, las pasiones de unos u otros, de los ricos y poderosos o las del pueblo. Es así como este pensador italiano vislumbra una “dialéctica de las pasiones”, esto es, que al confrontarlas unas fortalecen a otras, así por ejemplo el amor y defensa de la libertad puede desatar también e irónicamente el deseo o la pasión por dominar. En esta dialéctica “el odio es una fuerza que debilita otra fuerza (la del poder) y puede entrañar el fracaso o la muerte del Príncipe. El odio del pueblo es por ello la fuerza más peligrosa para él (...) El amor, como el respeto o el temor, debe considerarse

⁹ Ansart, Pierre, *Clínicos de las Pasiones Políticas*, Ed. Nueva Visión, Argentina, 1997, Pág. 57.

como una fuerza, y para la estrategia política es esencial evitar contrariar excesivamente los apegos individuales o colectivos, y saber suscitarlos.¹⁰

El Príncipe y los *Discursos* son obras en las cuales lo político y las relaciones políticas aparecen como un lugar inevitablemente apasionado. Platón y San Agustín calificaron el goce del poder como un vicio y un peligro porque tiende a apartar a quien lo ejerce de sus finalidades. Aquí el ejercicio tiránico del poder revela claramente el goce pasional de su práctica. A diferencia de estos dos filósofos y en correspondencia con su tiempo, el Renacimiento, Maquiavelo ve en el deseo de poder una identificación con el de adquisición: es objeto de deseos extremos y algo natural en todo ser humano, pero siempre con la condición de que el jefe político y “amo de la ciudad” se mantenga a distancia de las confusiones pasionales para tener libertad de manipularlas, no sin el peligro de que otras pasiones lo acechen: los celos y las conspiraciones. Reconoce y valora de las pasiones la realidad y efectividad que poseen porque son fuerzas que el hombre de acción debe reconocer y utilizar para actuar efectivamente. Observa también que la ambición y el apetito de poder pueden ser deseos creadores en alguna etapa de la lucha política. Así como también son objeto de su análisis las relaciones políticas entre “actores apasionados”, se pregunta por el efecto de las iniciativas ¿cuáles suscitan odios? ¿Qué efectos tienen los odios públicos? ¿Cómo se acumulan y generan rebeliones? En una palabra lo que está en el centro de la teoría política maquiavélica es: de qué emociones sociales debe valerse el Príncipe para ejercer un poder político eficaz. Ya que como Ansart lo manifiesta “Las pasiones marcan irremediamente con el sello de lo trágico la vida política. Son naturales e inevitables y pueden llevar a una ciudad a la grandeza, pero también contienen, de manera permanente, las condiciones de su muerte”¹¹.

Si como señalamos al inicio de este capítulo, el poder corresponde a la libido dominandi, las pasiones que despierta y acompañan, son del orden de lo pulsional, los actores políticos son sujetos apasionados que apuestan a despertar emociones colectivas, adhesiones e identificaciones. A este respecto disciplinas como el psicoanálisis tiene una vasta veta de estudio y reflexión ya que no podemos dejar de lado que somos seres de cultura, que ésta

¹⁰ Idem. Pág. 103.

¹¹ Ibid. Pág. 115.

nos forma y moldea conjuntamente con el ambiente social y la cultura política. La relación entre política y psicoanálisis ha sido poco abordada, pero si hablamos de política estamos implicando vínculos sociales entre los individuos y de relaciones de interioridad entre el sujeto y su entorno sociopolítico. Generalmente se ha hecho del psicoanálisis una disciplina que se ocupa del individuo aislado, a la manera de una psicología individual pero también lleva implícita una sociología. Cuando hablamos de sujeto y política el psicoanálisis puede dar cuenta de los lazos que se entrecruzan en este binomio. En lo político se comprometen conceptos y fenómenos de interiorización, de proyección, del superyó social, de la identificación y la represión, y con base en estos conceptos el psicoanálisis examina e intenta dar una explicación de las afectividades grupales.

Si el poder es objeto de deseo el que mejor habló al respecto fue Freud, quien ofrece en varias de sus obras un amplio estudio de los aspectos psicológicos de las pasiones políticas y del inconsciente político.

Freud en la obra *Psicología de las Masas*¹² establece la distinción entre psicología individual y psicología colectiva. La psicología individual se concreta al individuo aislado y en cómo éste intenta por sí mismo satisfacer sus instintos. Mientras que para la psicología social el individuo siempre aparecerá como un miembro de una tribu, comunidad, institución, clase social, que en algún momento y con una finalidad se organizará en una masa o multitud. Por ello Freud reconoce que toda psicología individual se torna social porque en la vida anímica individual “el otro” siempre aparece como “modelo”, objeto, auxiliar o adversario

Desde una visión sociopsicoanalista, aborda el problema de la pasionalización del individuo en base a un análisis de los lazos inconscientes que lo vinculan, a su personalidad y conflictos y las condiciones sociales que lo forman y lo hacen reaccionar constantemente. Para Freud es evidente que lo político mueve niveles pulsionales de los sujetos (libido) como el amor, odio, adhesión, rechazo o enojo, esto significa que lo político se torne objeto de proyecciones afectivas. De tal manera que “brinda la oportunidad de una organización pulsional en objetivos de acción, lo que permite al sujeto una abreacción de sus pulsiones sobre objetos reales: promete una conciliación entre el principio del placer y

¹² Ed. Alianza, Madrid.

el principio de realidad. Así los fines propuestos no son metas aleatorias sino legítimas y deseables”.¹³

No es gratuito que el llamado padre del psicoanálisis cuando reflexiona acerca del instinto gregario del hombre¹⁴ cuestione el fenómeno de la “masa psicológica”, se pregunte qué es, qué facultades posee y cómo incide sobre la vida anímica individual. Basándose en Le Bon, Freud observa en la masa a un “ser provisional” que se compone de elementos heterogéneos. El carácter provisional le está dado por el hecho de que los sujetos que la conforman, aunque diferentes entre sí, están unidos por una finalidad o metas específicas por cumplirse, lo que explica que individuos con vida, ocupaciones, carácter o inteligencia diferentes coincidan en una multitud. En base a esto Freud identifica la aparición de características peculiares en las multitudes, entre ellas señala el hecho de que dentro de una masa el individuo realiza actos que solo no haría, adquiriendo sentimientos de potencia invencible ya que en la multitud anónima el sentimiento de responsabilidad desaparece y los sujetos se abandonan a sus instintos. Otra característica es el “contagio mental” que tiene que ver con la renuncia de los intereses particulares por el interés colectivo, de tal manera que los sentimientos y actos de esa colectividad se vuelven contagiosos para los individuos que forman parte de ella.

No sólo se verifica la falta de individualidad e independencia sino también la disminución de la actividad intelectual, factores que conducen a la emotividad sin freno y es esto lo que nos interesa resaltar, el fenómeno de la multitud o masa como génesis de las pasiones políticas o de la afectividad colectiva.

En lo referente a las pasiones, habiéndose perdido la delimitación individual, la colectividad exalta la emotividad de los individuos, el sujeto se funde y se pierde con ello en la multitud que se torne crédula, influenciable y carente de todo sentido crítico. Freud señala que “La multitud es impulsiva, versátil e irritable y se deja guiar casi exclusivamente por lo inconsciente [los impulsos] a los que obedece pueden ser (...) nobles o crueles,

¹³ Freud, Sigmund, *Psicología de las masas*, Ed. Alianza, Pág. 202.

¹⁴ Sigmund Freud no comparte del todo la teoría del ser humano como *zoon politikon*. Para tratar de explicar los problemas psicológicos que la sociabilidad plantea, recurre a la parábola de los puerco espines (de Schopenhauer) que padecían frío para ejemplificar que ningún ser humano soporta una aproximación demasiado íntima con los demás. La parábola cuenta que en día de invierno una manada de puerco espines se apretaron unos con otros para proporcionarse calor. El acercamiento provocó que se hirieran mutuamente con sus espinas. Por lo tanto ven la necesidad de alejarse, el frío aprieta, vuelven a acercarse. Se pinchan de nuevo y deben distanciarse. Aproximación y alejamiento perduraron hasta que encontraron una distancia que les permitiera mitigar el frío sin dañarse entre sí. (*Psicología de las masas*, Madrid, 2005).

heroicos o cobardes (...) nada en ella es premeditado. Aun cuando desea apasionadamente algo, nunca lo desea mucho tiempo (...) no tolera aplazamiento alguno entre el deseo y la realización. Abriga un sentimiento de omnipotencia. La noción de lo imposible no existe para el individuo que forma parte de la multitud.”¹⁵.

Por lo tanto dado el factor pasional que en ella priva es inútil argumentar lógicamente ya que sólo reacciona a estímulos intensos. La repetición es otra de sus necesidades pues requiere escuchar una y otra vez las mismas cosas. Puede pasar de la simple antipatía a un “odio feroz”. Y sin embargo es susceptible a la palabra, ésta puede calmarla o exaltarla pero no le interesa la verdad, sigue ideales, aspiraciones o consignas y no está dispuesta a renunciar a ellos.

Como se evidencia, lo político, como todo fenómeno cultural, participa en la formación de identidades, proporcionando modelos de identificación altamente eficaces y valorizadores para el yo. De tal modo que una persona es capaz de identificarse con una causa política y defenderla ciegamente por el hecho de que ésta le transmite valores e ideales. A este respecto Pierre Ansart señala que el militante de un grupo político hace de éste el centro u objeto de su amor o adhesión y una manera de defensa: “Todo ciudadano puede vivir lo político en la modalidad de la pasión desde los extremos de la intensidad del eros hasta los furoros del odio mortífero”¹⁶.

Freud analizó este fenómeno desde la perspectiva de la “identificación del ciudadano con el jefe”¹⁷, tornándolo el paradigma del estudio de las pasiones políticas. Sabido era para Freud

¹⁵ Idem, p. 15.

¹⁶ Ansart, Pierre, Op.cit.p. 204.

¹⁷ En “Psicología de las masas” Freud señala la dinámica del fenómeno de esta identificación: 1.- Como forma primitiva de enlace afectivo a un objeto 2.- Regresivamente se convierte en sustitución de un enlace libidoso a un objeto, como introyección del objeto en el yo 3.- Puede surgir cuando una persona descubre en sí un rasgo común con otra persona que no es objeto de instintos sexuales. Por lo tanto el enlace con el jefe o caudillo (como también Freud le llama) es una ‘proyección empática’.

¹⁷ Idem. Pág.140-141. Respecto a la tesis freudiana de “la identificación con el jefe” Pierre Ansart señala que no es fortuito que ésta obedezca a la situación histórica que vivió Freud (1900-1939) ya que ilustra la situación político-emocional de los totalitarismos de la época: el stalinismo y el nazismo. En ambos la imagen del jefe era exaltada. Nación y pueblo eran nociones magnificadas como valores trascendentes, los mensajes políticos y la propaganda provocaron la adhesión masificada mediante sentimientos positivos. Así los pueblos y razas enemigas eran rechazados como negativos y perjudiciales. El nazismo muestra lo que es “el delirio político”. El Führer era percibido como la encarnación de la nación, en términos freudianos los individuos interiorizaron a ‘su jefe’ en un ideal del yo. El nacional socialismo es un ejemplo de cómo los llamamientos ideológicos pueden participar en la constitución de un ‘superyó político’ que induce procesos de idealización o represión.

que las experiencias infantiles son formadoras de la personalidad (la llamada “constelación edípica del infante”) y se reactivan con la experiencia ulterior social y política. De tal manera que en la identificación con el jefe el ciudadano revive inconscientemente una relación infantil con uno de sus padres y lo lleva a introyectar dentro de sí su imagen. Por lo tanto admirar o amar a un jefe, adherirse a él más que a cualquier otro, reproduce la relación edípica gratificante con aquel padre, ya sea de protección o amor. En *Psicología de las masas* Freud intenta explicar por qué los individuos de un grupo sienten las mismas emociones y pasiones, por qué las pasiones políticas pueden ser colectivas rebasando toda psicología individual. Freud se responde que al integrarse a un grupo los sujetos se inclinan a realizar el mismo proceso, interiorizan el mismo ideal del yo, se encuentran en la misma situación afectiva de tal manera que “el individuo renuncia a su ideal del yo a favor del ideal colectivo encarnado en el jefe”¹⁸. En este fenómeno donde lo político y lo afectivo se entrelazan, la estructura libidinal se centra en el líder. Para Freud la colectividad tiene sed de obedecer, exige un amo para poder subsistir, por ello se pone instintivamente bajo la autoridad de un jefe y éste debe poseer ciertas cualidades o aptitudes personales para guiarla: primeramente estar fascinado por una gran fe en una idea para poder transmitirla a la multitud que en sí misma carece de ambas (tanto de fe como de ideas), además el jefe o líder deberá poseer una voluntad recia para animar a la masa : “Lo que la multitud exige de sus héroes es la fuerza e incluso la violencia. Quiere ser dominada, subyugada y temer a su amo”¹⁹.

Incapacidad para reflexionar, necesidad de un guía para llevar a cabo sus actos, fusión de la individualidad con la multitud informe y un complejo proceso de identificación de la instancia psicológica del yo con un líder son algunos de los aspectos que acompañan y explican, desde la perspectiva freudiana, a las pasiones políticas.

¹⁸ Idem. Pág.140-141. Respecto a la tesis freudiana de “la identificación con el jefe” Pierre Ansart señala que no es fortuito que ésta obedezca a la situación histórica que vivió Freud (1900-1939) ya que ilustra la situación político-emocional de los totalitarismos de la época: el stalinismo y el nazismo. En ambos la imagen del jefe era exaltada. Nación y pueblo eran nociones magnificadas como valores trascendentes, los mensajes políticos y la propaganda provocaron la adhesión masificada mediante sentimientos positivos. Así los pueblos y razas enemigas eran rechazados como negativos y perjudiciales. El nazismo muestra lo que es “el delirio político”. El Führer era percibido como la encarnación de la nación, en términos freudianos los individuos interiorizaron a ‘su jefe’ en un ideal del yo. El nacional socialismo es un ejemplo de cómo los llamamientos ideológicos pueden participar en la constitución de un ‘superyó político’ que induce procesos de idealización o represión.

¹⁹ Freud, Sigmund, *Op. Cit.* p.16

No obstante, como todas las pasiones, las afectividades grupales también tienen transitoriedad, algunos estudiosos del tema afirman que el ritmo de las pasiones es el tiempo. Y la política no es la excepción “cuando el conflicto termina y sus apuestas dejan de tener actualidad, los actores mismos tienden a distanciarse de sus sentimientos pasados y, en muchos casos, a renegar de ellos”²⁰.

Estamos refiriéndonos a los desamores políticos que advienen cuando ocurre el debilitamiento de alguna configuración afectiva o hay una erosión en ella, Ansart le llama “el olvido de un amor u odio político”, su cese o enfriamiento. De tal modo que en la genealogía de las pasiones colectivas y las individuales no hay gran diferencia, podemos ver en la actualidad el surgimiento de ‘entusiasmos colectivos’ que luego son olvidados u abandonados al igual que sucede con las pasiones individuales²¹.

No obstante, Pierre Ansart no pretende explicar mediante el análisis de los afectos políticos regímenes o fenómenos políticos, sino cómo influyen y contribuyen al establecimiento, mantenimiento o debilitamiento de éstos. De tal suerte que las pasiones políticas se nos revelan como causales de fenómenos profundamente significativos bajo la forma de fuerzas sociales capaces de generar respuestas y reacciones y es precisamente en este aspecto, en el de la significación o lo que las emociones políticas representan donde la semiología dirige sus ojos hacia ellas como lo abordaremos más adelante.

Hasta aquí hemos abordado a las pasiones enfocadas como fuerzas sociales, ahora se hace necesario hablar acerca de ellas desde la **perspectiva de su tratamiento** y es que el hablar de las configuraciones afectivas o pasionales en el ámbito social y político a lo largo de la historia, nos obliga necesariamente a establecer una definición y **naturaleza de la pasión**, desde el ámbito de dos disciplinas que han reflexionado en torno a ella: la filosofía y más recientemente la semiótica.

²⁰ *Ibid.* P. 212.

²¹ A este respecto Pierre Ansart ejemplifica con el régimen democrático y su pluralidad de instituciones políticas, las cuales se ven obligadas a intensificar la producción de discursos afectivos necesarios para su supervivencia, así por ejemplo los partidos políticos deben fortalecer las adhesiones a ellos y combatir indiferencias y desapegos. Cada fracción en el interior del partido debe desbaratar los intentos rivales, seducir a los vacilantes y movilizar a sus militantes.

Cuando la filosofía aborda el fenómeno de las pasiones lo hace desde la perspectiva de la pasión como afección, alteración del ánimo y del cuerpo. Son afecciones o emociones poco estimadas por ella a lo largo de la historia y de las diferentes corrientes filosóficas que se han gestado. A este respecto es sabida la dualidad efectuada ya desde los griegos, entre el alma y el cuerpo. Dicotomía que originó dos grandes corrientes de pensamiento y de teorías cognitivas, por una parte los racionalistas aconsejaban no confiar en las sensaciones que proporcionaban nuestros sentidos pues en ellas no podía haber conocimiento verdadero sino apariencias y engaño, Descartes establece la distinción: *res extensa* para la espacialidad del cuerpo y *res cogitans* para la razón y el pensamiento, en tanto que los empiristas avalaban el carácter epistemológico de los sentidos como primera fuente de conocimiento, corrientes filosóficas confrontadas y tal desencuentro mutilaba y dificultaba el saber.

Regresando al tema que nos ocupa, el del tratamiento que la filosofía ha dado a las pasiones y la taxonomía que ha elaborado para ellas, ha provocado, según Algirdas Greimás que se torne idiolectal²², esto es, un lenguaje propio de un contexto históricamente particular. Para este autor las pasiones poseen un carácter cultural, de tal manera que no son siempre las mismas de una cultura a otra, o en otros términos, no se les otorga el mismo valor o significado de una época a otra. Para ejemplificar señala que en los siglos XVII y XVIII es excluido del dominio pasional todo un conjunto de comportamientos referentes al honor que hoy serían considerados como “‘susceptibilidad’, ‘irritabilidad’ o ‘violencia colérica’ ”²³. Para Greimás toda cultura tiene lo que él denomina “un universo pasional” y la manera de identificarlo es mediante el léxico de la lengua que domina en esa cultura, son los “universos sociolectales” los que caracterizan a los discursos sociales. Greimás sustenta que la lengua tiene un ámbito destinado a las pasiones dentro de su léxico, una “nomenclatura pasional” que se hace extensiva a una cultura entera. Señala que en el diccionario las pasiones están definidas como cierto tipo de vida afectiva que tiene que ver con una ‘propensión’, ‘inclinación’, ‘temperamento’ o ‘carácter’. Menciona que en el

²² Idiolectal se deriva del término idiolecto que se refiere al habla de un solo individuo.

²³ Greimás, J. Algirdas-Fontanille Jacques, *Semiótica de las pasiones*, Siglo XXI-U.A.P., 2da. edición, México, 2002, p. 79.

diccionario las configuraciones pasionales se encuentran definidas como “‘disposición para’, ‘sentimiento que lleva a’ o ‘estado interior del que se inclina hacia’”²⁴.

Por lo tanto en los diccionarios quien busque una definición de la pasión la encontrará como sinónimo de afección. Greimás continua señalando que en el ámbito filosófico las taxonomías²⁵ o clasificaciones de la pasión entretejen por una parte su carácter particular (propias de una cultura dada) y por otra su universalidad “los tratados sobre las pasiones presentan la peculiaridad de que vacilan entre la clasificación de pasiones que seleccionan dentro de una cultura dada, y una taxonomía deductiva independiente de cualquier cultura en particular” causas fisiológicas, de tal manera que en este filósofo forman parte de una fisiología y de una mecánica corporal y en cuanto tal las pasiones parecen ser meramente estáticas.

Será con Nietzsche y con Freud cuando se desarrollará una nueva valorización y concepción de la pasión dentro de la filosofía, el vitalismo de uno y la fuerza de la psique en el otro devolverán a las pasiones su carácter ontológico, fundante del ser humano: “la pasión remitida al sentir, como principio de vida, en un gesto antropológico la sitúan como el ‘origen de lo humano’ y de la cultura, un motor de la historia colectiva e individual”²⁶.

De la naturaleza de las pasiones

En *Crítica de la pasión pura*, Carlos Gurméndez aborda la temática de las pasiones desde una perspectiva distinta, al igual que los filósofos las considera una parte constitutiva del ser humano pero introduce una diferencia, la perspectiva ontológica de las mismas. Inicia definiendo a la pasión como una afectividad y sentir generalizado del cuerpo que no es originada por las emociones sino por la capacidad de percibir o recibir impresiones que nos llevan a experimentarlas. El objeto de las pasiones reside en el mundo exterior y hacia él es dirigido el cuerpo. Como estructura ontológica del ser humano Gurméndez señala que “la pasión es el ser del hombre (...) se afecta, padece, siente y vive para constituirse una

²⁴ Idem. P.59.

²⁵ Como ejemplo de una taxonomía de las pasiones Greimás menciona a Descartes, este filósofo procede únicamente por clasificación, hace un recuento de ellas progresivamente, las describe, plantea su variedad, realiza una sintomatología y por último alude a sus causas fisiológicas. Por lo tanto para Descartes las pasiones obedecen a una fisiología y a una mecánica corporal y parecen tener un carácter estático.

²⁶ Ibid.p.94.

pasión. Su destino es afirmarse al entregarse a [ella], cualquiera que ésta sea.”²⁷ .Capaces de construir la historia individual de todo sujeto las pasiones se revelan como continuidad de un sentir, afectividad casi obsesiva y empeñosa, energía o impulso que puede conducir incluso a la destrucción. Como impulso vital Gurméndez no olvida la correlación entre pasión y cuerpo, considera que ésta no es una mera emoción subjetiva sino una “manifestación global del cuerpo”, su aspecto cinestésico motivado por apetencias objetivas y actos intencionales. No es la primera vez que en la filosofía se abordan a las pasiones desde la perspectiva de un movimiento vital, incluso más adelante veremos que a toda pasión corresponde un tiempo y además cada una tiene su propio ritmo.

Cuando se habla de las pasiones se alude a su carácter abstracto ya que originariamente se trata solamente de una especie de energía activa que actúa a la manera de un impulso, no obstante para Carlos Gurméndez también es claro que poseen una naturaleza concreta porque sus fines tienden a materializarse, de tal manera que presentan una interioridad pero también su exterioridad se hace manifiesta en el acercamiento al objeto deseado ya que es evidente, como lo señala este autor, que toda pasión busca algo que le es propio y hay que encontrarlo para definirla con exactitud, ejemplifica con el caso del avaro que puede ser una persona de comportamiento asténico pero su pasión, lo que lo impulsa o motiva puede convertirlo en un ser dinámico y ansioso²⁸, de esta manera establece que “toda pasión es abstracta, como energía propia del sujeto, y concreta cuando la vivimos realmente”²⁹. Esto es, cuando la proyectamos al exterior y la volvemos acto.

Por su parte Algirdas Greimás también aborda la génesis y los orígenes de las pasiones, al igual que Gurméndez las dota en su origen de una carácter óntico, que se nos revela fundante. A este respecto y a diferencia de Carlos Gurméndez, Greimás no concibe a las

²⁷ Gurméndez, Carlos. *Op. Cit.* p. 142.

²⁸ Para Carlos Gurméndez entre pasión y cuerpo hay una estrecha relación, en la corporeidad es donde se manifiestan los estadios apasionados, de tal manera que la pasión proyecta al cuerpo hacia el mundo exterior es una intención. Gurméndez elige un modelo de conducta o acción para explicitar el impulso de una pasión hacia su objeto, elige el ejemplo del avaro y el jugador como modelos de una pasión que se torna patética: el jugador hace del juego su pasión dominante olvidando el fin concreto, la ganancia, el provecho que busca es la manifestación más cruda de ésta: el dinero. A diferencia del avaro, no busca acumular su riqueza sino que sigue apostando más y más, el capitalista invierte sus beneficios para acrecentarlos, el jugador en su profunda irracionalidad ‘persigue una plusvalía que no encuentra jamás’. En esta dinámica establecida y parafraseando a Marx podría afirmarse que el avaro es un capitalista que se ha vuelto loco y el capitalista es un avaro racional. El jugador como el capitalista enloquece con la ganancia pero al igual que éste también la arriesga al ponerla en circulación.

²⁹ Idem. P.152

pasiones como energía sino que hace del sentir su primer momento, la sensación preexistente a toda impresión, un modo de ser que existe de suyo con la eliminación de toda racionalidad en el sentido que este sentir se está identificando con el inicio de vida misma. Greimás denomina a este estadio primigenio como “el grado cero de lo vital”, grado cero de la vida sensible, cuando el cuerpo es pura sensación y receptividad y la razón aún no es llamada para rendir cuentas de lo percibido: “Situarse a la pasión en un más allá del surgimiento de la significación, anterior a toda articulación semiótica, bajo la forma de un ‘puro sentir’, sería como captar el grado cero de lo vital, captar el ‘parecer’ mínimo del ‘ser’ que constituye su velo óptico”³⁰. Si Greimás identifica a la pasión con el sentir puro, sin tutela de la razón, al menos en una primera instancia, pone tal vez sin proponérselo el acento en una carencia que se le ha atribuido a las pasiones desde que se volvieron objeto de reflexión para la filosofía y más tarde para la psicología y la semiótica: la ausencia de racionalidad en el sujeto apasionado. Si bien es cierto que Carlos Gurméndez definió a las pasiones como energía que impulsa al cuerpo hacia su objeto esto no impedirá que sostenga también la posibilidad de un manejo racional de las pasiones, o en otros términos, que éstas contienen en sí mismas cierta racionalidad, esto es, su propia manera de llevar al individuo a la acción. En este mismo rubro, a la par de Carlos Gurméndez, Algirdas Greimás, Paolo Fabbri³¹ y Martha Nussbaum hacen también sus propios señalamientos. Estos cuatro autores, en oposición a lo que la tradición ha sostenido, sustentan que todas las pasiones poseen una racionalidad, esto significa que obedecen a una razón y por ello existen pasiones de la razón. Tesis interesante porque plantea cuestionamientos hasta ahora ignorados, como el hecho de basar dicha racionalidad en la intencionalidad de las pasiones, lo que le permite a estos autores revestirlas de un valor cognoscitivo y analizar mediante esta perspectiva su función en la vida pública y al mismo tiempo llevan a cabo una interjección entre las pasiones y la epistemología. Otro aspecto a resaltar es la clasificación que de las afectividades realizan los autores arriba mencionados, basada en diversas perspectivas entre las que resaltan: la filosófica, la semiológica y la política. Procedemos a explicar.

³⁰ Greimás/Fontanille, *Op.cit.* p.22

³¹ *El giro semiótico y Tácticas de los signos*. Ed. Gedisa.

Al sostener, como se venido haciendo a lo largo de este capítulo, por una parte la génesis sentimental y por otra la estructura racional de las pasiones, Carlos Gurméndez recurre a ejemplificar con el odio y su naturaleza, pasión que requiere de una configuración laboriosa ya que es el resultado de una acumulación de ofensas que han causado daños que se consideran irreparables, por lo tanto el rencor se comprende como “una energía todopoderosa capaz de apretar en una síntesis racional todos los sentimientos de aversión, rencor, humillación, resentimiento...”³² sentimiento que se caracteriza además por vivirse en estricta intimidad, pero sí verdaderamente es pasión, es decir, el impulso posesivo que requiere proyectarse al mundo para satisfacer su deseo o necesidad “buscará inevitablemente destruir a la persona odiada o al sistema social que oprime”³³, búsqueda que obligará a indagar los medios para satisfacerse. Con base en esta ejemplificación Carlos Gurméndez sustenta que las pasiones tienen una razón que las explica y lo más importante, guían la conducta, no siempre son mero impulso, ceguera en el actuar y arrebatos que pone fuera de sí al individuo actor. Para continuar ilustrando lo dicho cita el caso del avaro quien razona su pasión desesperadamente porque su deseo es ilimitado y le provoca sentirse privado de todo. El celoso justifica su recelo por el miedo a perder su objeto amoroso pues sin él su vida carecería de sentido. Para Gurméndez ya sean positivas o negativas las pasiones poseen una estructura y encuentran su razón en la acción.

También para Algirdas Greimás la sensibilidad es un factor importante para que un fragmento de discurso o de vida se vuelva pasional, reconoce a la cólera, a la desesperación y al odio como pasiones violentas y a diferencia de Gurméndez las opone a la racionalidad y a lo cognoscitivo, coincide con él al señalar que se ha hecho de la pasión una sensibilización y sentir desbordados. Desde su perspectiva semiótica y en particular del lenguaje, reconoce que en la problemática de las pasiones el sujeto del discurso es capaz de transformarse en un sujeto apasionado perturbando con ello su decir programado pragmática y cognoscitivamente, el sujeto de lo ‘dicho’ interrumpe y desvía así su propia racionalidad narrativa e inicia un recorrido pasional, o incluso, señala Greimás, puede continuar con su recorrido inicial “perturbándolo con sus pulsiones dicordantes”. Es este el caso de la cólera: el sujeto ofendido o exaltado exagera su poder de hacer y se lanza a la

³² Gurméndez, Carlos. Op.cit. p. 241

³³ Idem.p.242.

acción sin haberse tomado el debido tiempo para elaborar un programa en su decir o hacer, salto instantáneo y catastrófico del ser al hacer del que poco se sabe. Catastrófico porque el colérico se pierde en su impulso, el cual puede degenerar en la locura o por el contrario, ante su respuesta furibunda el encolerizado puede sentir miedo y replegarse en el resentimiento.

El también semiólogo Paolo Fabbri coincide con Greimás al definir a la cólera como una “violenta turbación del ánimo, de breve o larga duración, causada por reacción a un daño sufrido o a una grave falta de otros que puede manifestarse con actos y palabras o consistir en un prolongado y tácito desdén por el culpable”³⁴. Fabbri concibe a la cólera como la afirmación de sí y la destrucción del otro.

En lo referente a la dicotomía razón/pasión Paolo Fabbri señala que “ ‘Lo específico de la cólera es, no el innegable uso ‘racional’ sino, como diría Collingwood, ‘la breve locura’ en la que el sujeto sale de sí mismo, está fuera de sí y fuera de la relación fiduciaria intersubjetiva”³⁵. En este instante fuera del tiempo en el que se sitúa el colérico y en el que el estado anímico se convierte en la sustancia del mundo, la ira actúa de manera autónoma, autor que se sobrepone al sujeto actor haciéndole desplegarse en un campo de variaciones de malestar generalmente expresadas con manifestaciones corporales. Tanto Greimás como Fabbri observan y resaltan en esta pasión el evidente factor estésico que se hace manifiesto por el acaloramiento y ademanes corporales, además de que en la cólera operan distintas emociones que llevan al sujeto a perderse en acciones impulsivas. De hecho señala Fabbri que si habláramos de una “composición pasional del lenguaje” a la cólera le corresponde la “rigidez contraída, saltos, desvíos bruscos”³⁶ es un ritmo rabioso y conflictivo mientras que por oposición, a la ternura, su contrario, le corresponde, señala Fabbri, “movimientos lentos, graduados, redondeados como caricias”³⁷.

Continuando con el binomio pasión/razón, con el carácter racional de las pasiones encontramos en Fabbri la apelación que éste hace a la ciencia de la Economía Política para probar que no siempre la pasionalidad es sinónimo de pérdida del control ¿Por qué recurre al ámbito de la economía? Porque le parece que la concepción que la economía ha hecho

³⁴ Fabbri, Paolo, *Tácticas de los signos*, Gedisa, p. 196

³⁵ Idem. p. 187.

³⁶ Ibid. p. 186.

³⁷ Ibid. p.186.

del hombre como un ser de ‘preferencia del capricho’ contrasta de manera evidente con el individuo completamente racional y a la vez con deseos obstinados, esto significa que desea algo y basta. Para sustentar la racionalidad de las pasiones Fabbri recurre a Hirschmas quien en la obra *Las pasiones y los intereses* sostiene la tesis de cómo la economía política articuló el campo de la dimensión pasional manipulando el concepto de pasión y el del interés. Para este autor en un tiempo el interés ocupaba el centro de las teorías económicas, carácter central, según Hirschmas, que contribuyó a borrar otros aspectos de la dimensión pasional y a construir la figura del *homo oeconomicus*. La economía política se vio obligada a hacerse disciplina moral y social cuando basándose en esta noción de *homo oeconomicus* no pudo probar que el ser humano fuera solamente el calculador que con un mínimo de medios obtenía el máximo de resultados, de tal manera que esta racionalidad de cálculos fue insuficiente como hipótesis.³⁸

En la misma vertiente que estos autores encontramos a Martha Nussbaum. Autora que defenderá no sólo la existencia de pasiones racionales sino también el papel que juegan en la vida pública. Así como el carácter cognoscitivo del que están impregnadas. Su importancia en la vida política la sustentará en su obra *La terapia del deseo* para su aspecto cognoscitivo nos basaremos en el capítulo llamado “Pasiones racionales” correspondiente a la obra *Justicia poética*³⁹.

En la obra *La terapia del deseo*, Nussbaum realiza un amplio estudio de la cólera en la vida pública, se basa para ello en la filosofía estoica particularmente en Séneca⁴⁰ ¿Por qué le interesa a Nussbaum esta pasión en específico? Porque considera que es la que está más estrechamente ligada a la brutalidad, al disfrute de la venganza y a su expresión en la vida pública.

³⁸ Hirschmas está a favor de la posibilidad de un ‘cálculo racional de las pasiones’. En la obra *Lealtad, defección y protesta* este autor habla acerca de la pasión de la fidelidad o lealtad, ejemplifica para ello con una empresa en crisis en la cual tanto los clientes como los colaboradores tienden a marcharse en la lógica de ‘me voy porque no me conviene’ sin embargo argumenta que hay empresas en crisis que logran superarla gracias a que no la abandonaron ni clientes ni empleados, para el autor es evidente que en este hecho se compromete algo que va más allá de un cálculo racional. Señala que si el hombre fuera un ser sólo de razón no habría empresa que perdurara. El tema central es que existe una “fidelidad calculada”, confianza en que la crisis se superará.

³⁹ Ed. Andrés Bello

⁴⁰ Se basa en la obra “De ira” escrita por Séneca para su hermano Novato que representaba las típicas características de la vida romana: afanes de poderío, éxito en la milicia, dignidad familiar y virilidad. Obra representativa del advenimiento de un nuevo régimen y que hace frecuentes alusiones a los crímenes de Calígula. Está dirigida al nuevo emperador y trasluce la preocupación de los romanos por la vida pública.

Al igual que para los autores arriba mencionados para el filósofo Séneca, nos narra Nussbaum, la ira conduce al sujeto al arrebato colocándolo más allá de los límites de la razón volviéndolo incapaz de detenerse donde quiere y torna a la persona propensa a la venganza y a la crueldad. Describe a los arrebatos de ira como ‘ciegos y violentos’. No reconoce por lo tanto a esta pasión como un arma útil porque frecuentemente se vuelve contra su dueño, no es como la virtud de la razón ‘resistente, duradera, dócil’⁴¹. En contrapartida ilustra la eficacia militar y política de los no coléricos, la clemencia de Julio César, la moderación de Augusto, así como los terribles excesos de ira pública como la impiedad y crueldad de Calígula. Por estas razones, nos dice Nussbaum, el filósofo estoico no considera que la ira sea conforme a nuestra naturaleza porque erradica todo acuerdo humano. La única que puede combatir a la cólera y su desmedido poder es la razón. Por ello y fiel a los principios de la filosofía estoica Séneca recomienda para una vida humana civilizada y tranquila la extirpación de la cólera y la agresión: “si quieres que tantas veces se aire el sabio cuantas la iniquidad de los crímenes lo exige, no tendría que encolerizarse él, sino delirar”⁴².

No obstante sus características como una reacción fuerte y violenta el papel de la ira como pasión política o pasión pública jugaba un papel importante para el pueblo de Roma ya que para el ciudadano romano era una respuesta pública hacia el mal y parte de una vida militar fuerte y viril. Además Séneca señala reiteradamente que la ira puede ser contenida y moderada, la considera, como se ha visto, una fuerza impulsora y admite que es justo que un hombre de bien se encolerice por los daños hechos a él o a su familia, cree que es correcto que uno se sienta airado con la gente que realiza malas acciones⁴³.

No obstante que Nussbaum apela a la filosofía estoica para remarcar la importancia que las emociones tienen en lo público, deviniendo pasiones políticas, también se basará en ella para hacerle una severa crítica a la manera en la que los estoicos aconsejaban erradicar las afectividades en la ciudad. Defenderá la tesis sobre la importancia vital que las emociones tienen para ordenar la vida en colectivo y cómo las pasiones tienen un carácter

⁴¹ Nussbaum, Martha C, *La terapia del deseo*, Paidós, p. 509.

⁴² Idem. P.520

⁴³ Séneca afirma que ante las injusticias públicas es válido indignarse, pero no sin consecuencias para nuestro espíritu, ya que una persona que denuncia cada injusticia y reacciona ante ella, tarde o temprano reaccionará con ira volviéndose como aquello a lo que critica. La persona va tornándose colérica y endureciéndose, así lo expresa el filósofo: “La indignación endurece al indignado contra el malhechor. La ira conduce poco a poco a la brutalidad, a la ruptura de acuerdos humanos”.Ibid. p. 521.

epistemológico que la filosofía ha ignorado o al menos ha sido poco abordado por esta disciplina.

En el capítulo titulado “*Emociones racionales*” Martha Nussbaum se propone defender el papel de las emociones en la racionalidad pública. Esta autora remarca la existencia de una división racional y otra emotiva en nuestra vida cotidiana. En la parte racional están el trabajo, las transacciones que realizamos diariamente, por el contrario los ámbitos donde no se requiere ser racional son el de la amistad, el matrimonio, la familia y demás relaciones afectivas. Nussbaum enfatiza que en la “racionalidad pública” el utilitarismo y la visión economicista postulan una administración de las emociones, por ende ponderan la racionalidad en la toma de decisiones⁴⁴. Esta vertiente sostiene una “economía de las emociones” desde cuya perspectiva “las personas son maximadoras racionales de la satisfacción”⁴⁵, esto es, calculadoras; por lo tanto las emociones estorban. Esta autora tampoco deja de lado cómo la filosofía ha menospreciado el papel de las emociones en la vida del ser humano al afirmar que alteran los juicios y el individuo deja de ser dueño de sí. Al establecerlo así la filosofía se inclina a favor de la racionalidad utilitaria. Es sabido que para la mayor parte de los filósofos las pasiones son fuente de inestabilidad, la persona que se deja llevar por ellas se vuelve inestable y se rige por el exterior. Las emociones lo que reflejan, según esta postura, es una vida necesitada y presa de la contingencia. De tal modo que se hace de la racionalidad un sinónimo de estabilidad. A partir este hecho Nussbaum identifica tres objeciones que la filosofía ha hecho a las emociones o pasiones.

La primera objeción se refiere a la concepción de las pasiones como fuerzas ciegas, carentes de argumentos y juicios. Sinónimos de animalidad e inadecuadas a la deliberación. La segunda objeción que Nussbaum identifica consiste en cómo la filosofía ha remarcado la relación entre emoción, creencia y juicio.

La tercera objeción consiste en la delimitación de las emociones a la vida privada sin presencia en lo público. Nussbaum se detendrá particularmente en este punto el cual le parece una visión constreñida a un círculo afectivo reducido y centrado en el yo y sus

⁴⁴ Martha Nussbaum menciona el caso de los tribunales en Estados Unidos. Al jurado en un juicio el juez les advierte que ‘no se deben guiar por el mero sentimiento, la conjetura, la compasión, la pasión, el prejuicio, la opinión pública ni el sentimiento público’. Con esta advertencia tanto el juez como los fiscales hacen la exhortación para dejar de lado los factores emocionales en la toma de decisiones.

⁴⁵ Nussbaum, Martha, C. *Justicia poética*. Ed. Andrés Bello, p.87. El postulado es de Richard Posner.

afectos más cercanos: familiares y amigos. Por consiguiente no es imparcial ya que importan los sufrimientos de seres cercanos no así otro tipo de emociones o aflicciones que experimenta el resto del mundo. Por lo tanto es egoísta. También lleva implícita una moral utilitaria, tiene valor en el hogar pero no en la vida pública.

A la primera objeción que es una visión desacreditada pero aun vigente que hace de las emociones lo opuesto a la razón al ser considerados como impulsos ciegos que no descansan sobre creencias ni perciben un objeto, Nussbaum recurre a Aristóteles, estoicos romanos y a Spinoza quienes distinguen emociones como la congoja, el amor, el temor, la piedad y la esperanza, de meros impulsos corporales como el hambre y la sed, consideran que las emociones tienen dirección, no son meros impulsos sino que se dirigen a la percepción de un objeto que afecta positiva o negativamente. Por lo tanto tienen intencionalidad. Entonces el amor no es ciego, como reza el refrán, ni el odio: ambos se refieren a cómo percibimos que determinada persona afecta nuestra vida, siempre en base a nuestro juicio. Por lo tanto, señala esta autora, que las pasiones no son meros impulsos, ni son gratuitos o fortuitos, tienen como génesis una razón, exigen un por qué y requieren, como también lo vimos en páginas anteriores en el caso de la cólera, un discernimiento.

En la segunda objeción señalada por Nussbaum las afectividades se relacionan con la creencia acerca de un objeto. La tradición filosófica ha señalado la creencia como vínculo de las pasiones, pero esto lejos de ser una descalificación a Nussbaum le parece la oportunidad para subrayar y revalorar dicha relación pues en ella se unen de manera interesante las pasiones con la creencia y la experiencia. Demuestra su dicho con la emoción del temor que se basa en la creencia de un daño causado por alguien. La piedad reside en la creencia de que alguien está sufriendo o el caso que ya nos ha ocupado, la cólera que se basa en la creencia de un daño causado por alguien. Para sentirla debo creer que yo o alguien estimado ha sufrido una injuria o injusticia. Si falta la creencia no habrá tal emoción así como también si cambio mi opinión sobre quién causó el daño mi enojo cambiará, atenuándose tal vez. Por lo tanto resulta evidente que sin creencia las pasiones o emociones no arraigan. ¿Siguen pareciéndonos meros impulsos? La aparición de otras instancias como las creencias y los juicios que las pasiones implican, nos dirigen a un proceso de conocimiento (sea verdadero o no) y a una manera de relacionarnos con los demás. Creencia, experiencia, discernimiento y juicio son conceptos que alejan cada vez

más a las pasiones de la irracionalidad, y son, como queda expuesto en estas líneas parte de su dinámica. Términos además que señalan un proceso cognoscitivo del individuo con el exterior, una manera de interactuar y de reaccionar ante otros sujetos actores. Si bien dista bastante de la objetividad del conocimiento científico, no por ello pierde validez. Por otra parte no pretendemos invadir campos o áreas científicas pues las pasiones escapan al positivismo científico. Nos ubicamos en un ámbito interdisciplinario en el que se entrecruzan la filosofía, la semiótica, la psicología, la política e incluso el derecho⁴⁶, como unas de las muchas disciplinas humanistas, que se han abocado al estudio de la naturaleza afectiva de la vida humana. El método científico en este rubro poco puede hacer. Por lo tanto sostenemos que en el fenómeno pasional se compromete un proceso cognoscitivo y *ergo* corresponde a una epistemología abordarlas desde el ángulo del conocimiento.

Hemos hecho referencia a la política y es debido a que no podemos dejar de lado que en el discurso político moderno el papel de la creencia como alimento de las pasiones ha tenido un papel fundamental “Cuando George Bush quería que los votantes temieran a la presidencia de Dukakis, no necesitaba inyectarles agua helada en las venas. Sólo necesitaba hacerles creer que la presidencia de Dukakis representaría peligros significativos que el público no podría evitar (...) criminales sueltos por las calles de todas las ciudades, dispuestos a atacar a mujeres o niños inocentes”⁴⁷.

En este ejemplo se trasluce cómo la creencia se une a lo político para inducir sentimientos.

⁴⁶ Nussbaum. Martha C, *Op. Cit.*, .p. 96. Nussbaum resalta el ámbito del derecho penal que le ha otorgado a las pasiones un rol cognitivo adecuándolas al objeto y situación: como agravantes o atenuantes de un delito. Con este hecho queda claro que para la tradición del derecho las emociones no son impulsos ciegos sino parte o elemento constitutivo del carácter de una persona y considera que no obstruye la volición. La autora a este respecto cita la formulación del concepto de “provocación razonable” que procede del derecho consuetudinario “evalúa si la cólera del acusado ante una situación es apropiada preguntándose cuál sería la reacción de la persona razonable en esa situación [el ataque a un hijo por ejemplo]. La ley trata de manera diferente esta cólera de la de un hombre desahogado o malhumorado

⁴⁷ *Ibid.* P.95. En nuestro contexto nacional durante el proceso de elección presidencial del 2006 se vivió un caso similar. El partido político de derecha en el poder (PAN) y su candidato recurrieron a lo que fue llamado “la campaña del miedo” campaña mediática a través de la cual descalificaban al candidato de la oposición (Andrés Manuel López Obrador) al señalar que “era un peligro para México”. Infundir temor, provocar miedo, manipular las creencias de los votantes y con esto lograr un resultado favorable a ellos era el objetivo. Y todo esto se logró manipulando y colectivizando una emoción, que deviene con ello política: el miedo.

De esta manera Martha Nussbaum manifiesta la importancia de las afectividades en la vida política, el descrédito y descalificación del que las pasiones han sido objeto, así como la profunda significación y complejidad que poseen cuando nos adentramos en su comprensión y propia racionalidad. Con Nussbaum queda claro que las emociones políticas tienen y debe ser así, un lugar dentro de la racionalidad social, nos vuelven solidarios con las causas ajenas, nos tornan capaces de entablar vínculos y perspectivas empáticas con los demás actores sociales.

Otra vertiente en la que encontramos coincidencias con los autores aquí abordados está representada por Jorge Aguirre Sala quien en la obra titulada *Hermenéutica ética de las pasiones* propone la problematización y reflexión de ellas desde ambas disciplinas filosóficas vinculándolas además con el ámbito semiótico. Señala, al igual que nuestros cuatro autores, dos ejes desde los cuales han sido analizadas las pasiones: como juicios o como fuerzas irracionales. Afirma que en ambos casos la vinculación con una epistemología es posible tanto si son juicios que desatan elecciones como si son ímpetus que provocan una manera de juzgar.

Dentro de la cultura occidental el término “pasión” se relaciona con experimentar alguna desgracia, por ejemplo cuando nos referimos a “la pasión de Cristo” aludimos al sufrimiento y la tortura. De manera excepcional encontraremos que se refiere a recibir algo bueno. En el aspecto ético se entiende por pasión el motor o impulso para llevar a cabo una acción sea voluntaria o no, benéfica o dañina. Aguirre Sala señala algunos aspectos en el origen semántico del término “pasión”: Primeramente la concibe como un estado que nos acontece, por el que somos afectados provocándonos con ello un nuevo estado de existencia, quedamos de alguna manera en una disposición, condición o estado. El autor destaca estos términos porque aluden a cierta intencionalidad y dinamicidad. Por lo tanto no está de acuerdo en que la pasión remita a la pasividad sino por el contrario a una receptividad activa: “Es difícil pensar en un sujeto apasionado o pasional sin ciertos impulsos, pulsiones o movimientos, y en el caso moral, elecciones”⁴⁸. Por lo tanto, para Aguirre Sala por pasión se entiende un efecto de recepción en aquel que recibe cierta

⁴⁸ Sala, Aguirre Jorge, *Hermenéutica ética de las pasiones*, ed. Sígueme, Universidad de Monterrey, Salamanca, p. 31

acción de sí o de otro y por ello es afectado. Es importante señalar que este autor concibe a la emoción como una experiencia o vivencia "...al recibir una acción algo transcurre y se acumula en la existencia del receptor (...) transformándolo"⁴⁹. Para Aguirre Sala es evidente que el receptor de la pasión le da forma de acuerdo a su experiencia y estilo de vida.

Este autor hace alusión a la concepción cultural que tenemos de las pasiones como sufrimiento o dolor. Axiológicamente condenadas nos hemos habituado de manera prejuiciosa a no esperar que resulte algo agradable o bueno de ellas. Han sido colocadas en el entretejido de la racionalidad-irracionalidad de intereses que mueven a la antropología social, psicología, a las tramas de la inteligencia emocional, a la filosofía y a la política.

Para Aguirre Sala también es evidente que las diferentes denominaciones con las que se hace referencia a las pasiones como emociones y sentimientos, van acordes con un perfil: alejarlas de la racionalidad y de cualquier ejercicio para juzgar. Mientras que si nos referimos a ellas como "intenciones" se les acerca más a una acción que se propone un objeto, tienen así una teleología. De esta manera se va contra una tradición y cultura de las pasiones como algo que sólo se recibe, padece y provoca reacciones irracionales, no obstante al igual que los otros autores aquí citados Aguirre Sala está en desacuerdo con esta concepción pesimista de las afectividades y considera que "Las pasiones son juicios y evaluaciones susceptibles a su vez de ser juzgadas no sólo por su génesis, sino también desde sus intenciones, deseos e impulsos teleológicos. Por tanto, no son sensaciones, sino una forma de estar y proyectarse a su ser en el mundo"⁵⁰. Continuando con la problemática de su racionalidad, para este autor las emociones poseen racionalidades ocultas por lo tanto las acciones pasionales poseen un rango de objetividad y un rasgo de profundidad que dependen del sujeto, de sus referentes significantes, de sus asociaciones y deseos. Por lo tanto hay que comprender al sujeto pasional porque independientemente del contexto que lo rodea tiene una historia personal y un código que lo significan "existe una asociación entre realidades percibidas, símbolos personificados y sus signos, que hay que descifrar"⁵¹. Así por ejemplo la ira de Cristo cuando arremete contra los comerciantes en el templo, se vuelve comprensible cuando sabemos que él creía simbolizada en los ladrillos del templo la morada de Dios y el comercio significaba la actividad contra la idea de trascendencia

⁴⁹ Idem. p.33.

⁵⁰ Ibid. p.23

⁵¹ Ibid.p.27

espiritual y la religiosidad. Por lo tanto su actitud iracunda tiene explicación, una racionalidad que la aleja de una reacción ciega o exagerada. Dado que se les ha asignado un sitio condenatorio y peyorativo bien valdría preguntarse por el carácter voluntario que parecen poseer, esta es una cuestión ineludible cuando se pretende adjudicar responsabilidad en los actos pasionales. Para Aguirre Sala si las pasiones son voluntarias habría que cuestionar los vínculos de la voluntad con el deseo, el saber, el querer, deber y poder, pero sobretodo con el conocimiento y la conciencia. Si así fuera podríamos encenderlas y apagarlas adecuadamente por lo tanto reconoce y concluye que existen ciertos elementos para manejar a voluntad las pasiones, pero no son mecánicos ni automáticos pero tampoco irracionales, ejemplifica con la pasión de los celos: la pareja del celoso sabe bien cómo detonar sus celos; si quiere aprovecharse de su inseguridad sabe qué hacer y qué decir para encender esa pasión. A este respecto Aguirre Sala concluye que muchos estadios afectivos en general se motivan a voluntad con el ingrediente de datos cognitivos. Pero ya sean voluntarias o no, es necesario saber por qué nos apasiona lo que nos apasiona, existe algo en nosotros que nos lleva a desear una cosa y repudiar otra, a elegir. La elección pasional es de índole personal y es una decisión sometida al poder del dato cognitivo y de su respectiva interpretación. En este aspecto así como las pasiones han sido blanco de ataques, afirmándose que quienes se dejan guiar por ellas van directo al fracaso, también son incentivos para lograr una meta o ideal “valoral”, esto significa que es posible utilizar a una pasión como la fuerza que llevará al su cumplimiento. Aguirre Sala menciona algunos autores que han tratado a las emociones como “cogniciones de valor” entre los que destacan Platón, Scheler, Sartre y Zubiri. Todos coinciden en la afirmación de que las pasiones son interpretaciones (esto es, efecto de la mediación y representación simbólica) que se construyen a partir de representaciones, cosmovisiones, creencias, juicios, todos ellos adquiridos por asociación, siendo por tanto evaluativos y cognitivas, esto es, orientadas con intencionalidad a las acciones.

Aguirre Sala proporciona un ingrediente más al estudio de la vida afectiva humana integrada por las pasiones: no sólo apoya su carácter racional sino también argumenta su carácter teleológico, no son fortuitas obedecen a un fin. Son también resultado de una interpretación de la realidad por principio neutra que dejará de serlo debido a la interpretación, siempre personal, del sujeto apasionado. Fenómeno hermenéutico que

permitirá a Aguirre Sala adentrarse en el ámbito semiótico de las pasiones humanas, del que nos ocuparemos más adelante. Por el momento las pasiones quedan como una parte insoslayable de la naturaleza humana, con un carácter motivacional que no había sido vislumbrado o justamente sopesado. Pueden conducirnos a acciones desatinadas pero también a fines o acciones que aparecen ante nosotros como valiosos y por lo tanto deseables o defendibles.

Hasta aquí se ha hablado de las características que presentan las pasiones políticas desde la perspectiva de la filosofía y de la semiótica, hemos visto que para ambas se trata de afecciones o estados anímicos de los sujetos actores. Es evidente que ambas disciplinas así como coinciden en tratarlas como afecciones también difieren en su manera de abordarlas. La filosofía, por ejemplo, teoriza acerca de ellas, considera que la razón debe ser su freno o al menos limitarlas mientras que para la semiología son los signos de estas emociones los que se tornan objeto de estudio y desciframiento. Así lo hemos visto en Greimás y Fabbri que atienden específicamente al aspecto sígnico corporal del individuo apasionado: a su arrebato y al ritmo violento en su decir y actuar. La semiótica atiende el rango aspectual de las pasiones: las reacciones que evidencia, la cinética corporal que provoca, los discursos que produce, todos estos son sólo algunos de sus signos que las revelan como profundamente significativas. A este respecto ejemplificamos con el caso de la cólera o ira por ser una de las pasiones que se evidencian, demuestran e inciden con mayor frecuencia en la vida pública, pero también se ha mencionado como ejemplo de una pasión privada al avaro quedando con ello de manifiesto que también existen las llamadas ‘pasiones de objeto’, esto es, los apegos que despiertan ciertas cosas como la moneda. El ejemplo de la avaricia sirve a Carlos Gurméndez para sostener, coincidiendo con Nussbaum y Aguirre Sala, que toda pasión posee cierto grado de racionalidad que se evidencia en la dinámica que instaura para manifestarse: el codicioso razona cómo acumular cada vez más, particularísima racionalidad que se autoimpone como objetivo acumular y señala para ello al sujeto una manera de actuar. En base a esto Gurméndez establece el carácter abstracto y concreto que posee toda pasión, su abstracción radica en el sentimiento que despierta, es por decirlo de alguna manera su subjetividad, la energía que despliega. Su carácter concreto queda al descubierto al momento de vivirse y dirigirse a sus fines.

A lo largo de estas cuartillas se ha intentado proporcionar un bosquejo de cómo ha sido abordado el fenómeno pasional desde el ámbito filosófico y semiótico. No obstante consideramos que es pertinente proporcionar una definición de la pasión elaborada desde la semiología, cómo ha abordado el fenómeno pasional así como la clasificación de las pasiones que esta disciplina ha efectuado con la finalidad de llevar a cabo su estudio.

Semiótica y pasión

En una entrevista⁵² Paolo Fabbri menciona que la dimensión pasional en la semiótica es un fenómeno reciente ya que la semiótica de la década de 1970-1980 lo desconocía. Señala además que la ‘teoría de lo pasional’ estuvo siempre ligada a la psicología social y a la sociología, mientras que la semiótica estaba relacionada con los problemas semánticos, en todo caso la problemática de la dimensión pasional como sistema connotativo era dejada a la dimensión connotativa del lenguaje. Debido a lo novedoso de la inclusión de los afectos en la problemática semiótica, los semiólogos que se han ocupado del estudio de las pasiones han intentado hacer un puente con las disciplinas de las ciencias humanas que se han ocupado de este problema, entre ellas la Filosofía y el psicoanálisis, intentando de alguna manera recoger tradiciones culturales. No obstante Paolo Fabbri se opone a la interdisciplinariedad respecto a este tema, para él no se trata en el tema de las pasiones pedirle a un semiólogo que se reúna con un psicoanalista⁵³, sostiene que la semiótica tiene sus propios medios para abordar el análisis de lo pasional sin tener que recurrir al subsidio

⁵² Esta entrevista se publicó en una revista llamada “Cruzeiro semiótico”. N° 11-12, Lisboa, 1990. También esta incluida en *Tácticas de los signos*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1995.

⁵³ Fabbri menciona dos corrientes que han intentado hablar sobre el fenómeno pasional y que a su parecer no han sido de gran ayuda. La primera es al interior de la semiótica y trata a las pasiones como algo de poco interés, está influenciada por el freudianismo y/o son posfreudianas, esta corriente sostenía que no era necesaria ninguna descripción de los fenómenos pasionales porque son superficiales, es decir, síntomas, lo que se requería era reconstruir la dimensión pasional. Con clara influencia lacaniana, el modelo semiótico, que es la otra corriente, establece la relación del síntoma con la lingüística, como un fenómeno de significación, las pulsiones entran de manera directa en contacto con la lengua. En este sentido puede mencionarse a Roland Barthes quien ya se interrogaba acerca de los problemas de la afectividad en la teoría semiótica. Barthes, señala Fabbri, busca en Lacan lo que no logró encontrar en Saussure: la afectividad pasional. Sin embargo el psicoanálisis trata de manera diferente al lenguaje, Lacan funda su teoría a partir de un enfoque de Jakobson y Levi-Strauss. La lingüística dentro del psicoanálisis es “una cura hablante”, una “cura lingüística” (*talking cure*). Lo que hace Barthes, continua explicando Fabbri, es unir a Lacan y Saussure para su hipótesis de investigación. Barthes para integrar el problema de la afectividad al análisis semiótico debió enlazarla con los problemas de la significación.

de otras disciplinas. Para lograrlo lo primero que debe hacerse es separar el término de pasión y su tratamiento, esto es deslindarlo del enfoque que disciplinas como la filosofía y el psicoanálisis⁵⁴ le han dado. Lo que se requiere por lo tanto es que la semiología realice lo que Fabbri llama “un giro de pensamiento” con el cual se intenta apartar a la pasión de la problemática de la razón que es un problema filosófico y relacionar de nuevo pasión con acción. El primero en hacerlo, nos dice, es el filósofo racionalista René Descartes que en su ensayo sobre las pasiones del alma “Sostiene que la pasión es el punto de vista sobre la acción por parte de quien la recibe”⁵⁵. Visto así para Fabbri es claro que el fenómeno pasional se trata de un “modelo gramatical y comunicativo”: alguien actúa sobre otro, esto lo afecta, por lo tanto el punto de vista de quien padece el efecto de la acción es una pasión, en palabras de Fabbri “El efecto de la acción del otro es (...) una pasión. La pasión es el punto de vista de quien es impresionado y transformado con respecto a una acción”⁵⁶. Para este autor las pasiones están dirigidas hacia lo pulsional y lo somático pero también hacia lo discursivo e intelectual. De tal manera que lo emocional puede ser interpretado semióticamente por ser un fenómeno interno y externo, es decir, un intermediario entre el cuerpo y la representación “es un eslabón de incierta forma puesto entre una comunicación interna y una función social de comunicación ... la comunicación emotiva se vierte en sistemas de oposiciones corporales: tensión-distensión (muscular), (...) caliente-frío (...) utiliza los ritmos corporales, las oposiciones espaciales del cuerpo, que ritualiza y transforma en señales”⁵⁷. Sin embargo el estudio de los fenómenos pasionales ha sugerido, explica Fabbri, algunas rupturas en el campo de la historia de la semiótica⁵⁸, de la comunicación y de las “racionalidades”.

⁵⁴ El desacuerdo fundamental que Fabbri establece con otras disciplinas, particularmente con el psicoanálisis radica por principio en la definición que éste ha hecho de la pasión como un deseo nacido de la carencia o falta, una teoría que estuvo en boga en 1970 y que divulgó la creencia de que el hombre en todos los niveles cognitivos y sensoriales ha fundamentado su deseo en base a la ausencia de algo. También se manifiesta en desacuerdo con algunos semiólogos que han reducido al problema del querer toda la dimensión pasional, a este respecto señala que en contra de lo que generalmente se cree o se asegura existen pasiones no volitivas.

⁵⁵ Fabbri, Paolo, *El Giro Semiótico. Las Concepciones del signo a lo largo de la historia*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 61.

⁵⁶ Idem. p. 61

⁵⁷ Fabbri, Paolo, *Tácticas de los signos*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1995, p. 191.

⁵⁸ Por ejemplo el paradigma semiótico estructuralista reduce los signos emotivos a una serie de “rasgos suprasegmentales y enfáticos”. *Tácticas de los signos*, Fabbri, Paolo, ed. Gedisa, Barcelona, 1995, p. 190-191.

Así las cosas el paradigma semiótico (racionalista, cognotivista y representacional) excluyó el tema de las pasiones de su modelo cognitivo y teórico para dedicarse y centrar su objeto de estudio en la problemática de la representación del signo y al proceso cognitivo llevado a cabo mediante fenómenos sýgnicos.

Debido a que para la semiótica los signos representan no cosas sino procesos, para Fabbri esta disciplina puede pensar no sólo en términos de representaciones conceptuales sino de “actos de sentido” llevados a efecto mediante palabras, gestos, música. La novedad para la semiótica contemporánea residiría por la tanto en el estudio del lenguaje performativo, en el carácter de éste, en los actos lingüísticos y de signos, ya que dichos actos siempre están relacionados con sus efectos sobre otro, con las pasiones, a la manera en que ya lo señalaba Descartes.

De esta manera lo que Paolo Fabbri propone es una semiótica con visión antropológica lo cual significa trazar “un campo” donde acción y pasión, emoción y razón, manipulación y comunicación cobren sentido. Señala además que el estudio de la dimensión pasional requiere de disciplinas separadas como la lingüística, la psicología y la antropología, lo que implicaría una revisión semiótica de la cultura entendida ésta como conjunto de significados. Si bien como afirmamos Fabbri no está de acuerdo con un carácter interdisciplinario de la semiótica para abordar el problema de la dimensión pasional, esto no significa que desdeñe la relación entre la semiótica y las ciencias humanas, a la que considera enriquecedora ya que sostiene que la semiótica, desde su perspectiva, no es una “teoría general del sentido” sino “una disciplina de vocación empírica y su función fundamental consiste en describir lengua, conductas, significados. En esta óptica las ciencias del hombre constituyen un campo de gran interés para observar mecanismos que de otra manera deberían simularse en experimentos (...) que llamamos conceptuales”⁵⁹. Al sostener que la semiótica debe establecer vínculos con otras ciencias Fabbri prepara el terreno para su propuesta de una revisión semiótica de la cultura entendida ésta como un conjunto de significados siendo el ámbito pasional central en este enfoque.

⁵⁹ Idem p. 207.

Como ha quedado evidenciado el término “pasión” ha sido difícil de acuñar para la semiótica por el uso que disciplinas como la filosofía occidental desde la edad clásica, la psicología y la sociología le han dado. Si bien Fabbri recurre a la definición cartesiana de la pasión para señalar que se trata de un estado de afección originado por la acción de un individuo sobre otro, la semiótica, ha tenido que construir un concepto que, en palabras de Greimás, sea ‘operatorio y derivado’ debido a la necesidad de adecuación a los fenómenos empíricos que quiere describir. Por lo tanto la semiología define a la pasión como “opuesta a la acción, la pasión puede ser considerada como una organización sintagmática de ‘estados de alma’, entendiéndolo por ello la vestidura discursiva del estar-ser modalizado de los sujetos narrativos (...) [las pasiones y estado de alma son] los hechos de un actor (...) contribuyen con sus acciones, a determinar ahí los roles que soporta”⁶⁰. Sin embargo esta definición puede resultar poco clara para quienes no están familiarizados con la terminología de la semiótica, sobretodo en lo que se refiere al “estar-ser modalizado” de los sujetos. A este respecto Greimas en *Semiótica de las pasiones* abunda más al señalar que “...Las pasiones atañen, en la organización del conjunto de la teoría, al ‘estar-ser’ del sujeto y no a su ‘hacer’, lo que por supuesto no significa que las pasiones no tengan nada que ver con el hacer y con el sujeto del hacer...el sujeto afectado por la pasión será, pues, siempre, en última instancia, un sujeto modalizado según el ‘estar-ser’, es decir, un sujeto considerado como *sujeto de estado* aun si por otro lado es responsable de un hacer.”⁶¹ Una definición evidentemente más elaborada que la ofrecida por Fabbri pero que finalmente coincide al entender a la pasión como un “estado” provocado por el hacer de otro. Con esto resulta evidente que al igual que para la filosofía, para la semiótica el concepto de “sujeto” es inseparable del de la pasión como un estado que permea su hacer y sobretodo su decir. Y son estos dos aspectos los que esta disciplina enfatiza ya que para ella las pasiones poseen un carácter representacional lo cual lleva a los sujetos a reorganizar el significado de los signos recibidos. En este sentido para Greimás la pasión del sujeto también puede ser relacionada con su hacer, la psiquiatría le llama ‘paso al acto’, por ejemplo el ‘entusiasmo’ o la ‘desesperación’ programan en la “dimensión patémica”⁶² a un individuo de hacer

⁶⁰ Greimás Algirdas, *Diccionario razonado de semiótica*, Vol.II, Ed..Gredos,p..186.

⁶¹ Greimás, Algirdas. *Op.cit* .p.48.Las negritas son mías.

⁶² Lo patémico se refiere o concierne al estar-ser del sujeto actor, es decir, a su ‘estado’, lo patémico aparece en un plano más superficial de representación “como una organización jerárquica modal; llamada a

potencial ya para crear, ya para destruir. Para este autor las pasiones se revelan a la semiología constituidas sintácticamente por un encadenamiento de haceres, de escenificaciones y por ende de representaciones, se trata por la tanto de una “sintaxis pasional” que la semiología busca descifrar.

También desde la perspectiva de la semiótica volvemos a encontrar a Jorge F. Aguirre Sala para quien las pasiones son juicios interpretativos de la realidad, de lo que “aparece”, de esta idea sustenta su proyecto de una hermenéutica de las pasiones, partiendo de un análisis semiótico para desembocar finalmente en el enfoque ético de las mismas.

Regresando al contexto de la semiótica, para este autor los significantes de las afecciones, tomadas éstas como signos, son sus representantes epistemológicos y lingüísticos, en otras palabras, sus motivos y efectos. Aguirre Sala asume el algoritmo propuesto por Saussure s/S, donde “s” significa *significante* pudiendo abarcar las figuras de ‘signo’, ‘representación’ o ‘símbolo’ y otros sinónimos. Y “S” significa *significado* y abarca realidades conocidas precisamente como ‘significadas’, ‘simbolizadas’, ‘referentes’ o ‘denotaciones’. Como el propio Saussure lo establece, se produjo la independencia del significante respecto al significado o referente, hecho que provoca que el significante ya no representa a una realidad a la que se supone referencia de una manera figurativa, sino que ahora manifiesta y hace emerger al discurso la voluntad, el deseo, la pasión o la emoción del sujeto del decir o del actuar “Si deseaba comunicar a alguien que en el jardín de mi casa hay un árbol, utilizaba para tal efecto el término castellano ‘árbol’, o la denominación equivalente en cualquier otro idioma, o un dibujo o representación (...) parecida a la figura de un árbol. Por su parte, el interlocutor jamás sospecharía –si captó el sentido del enunciado y nunca lo he hospedado- que mi casa carece de jardín”⁶³. Lacan da otro ejemplo, en palabras del mismo Aguirre Sala, mejor logrado “humo ya no significa (...) la referencia a la existencia actual o pasada del fuego, sino el deseo del fumador. El significante es el nuevo ser donde la pasión (cumplida o no) emerge al discurso”⁶⁴. Saussure en el *Curso de Lingüística General* (1914) establece como la unidad mínima del

desplegarse sintagmáticamente en el nivel discursivo, en forma de denominaciones llamados *patemas*”. Greimás Algirdas, *Op. Cit.* Vol. II, p.190.

⁶³ Aguirre, Sala, F. *Op. Cit.* p. 16

⁶⁴ Idem. p.16.

lenguaje al significante y significado (s/S) que constituyen a los signos, en este caso, lingüísticos. En la misma obra, como se expuso en el capítulo anterior, Saussure manifiesta la arbitrariedad del signo lingüístico cuando afirma que “el signo lingüístico no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Esta última no es un sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos”⁶⁵ lo que para Aguirre Sala significa que “la unidad entre s/S está rota porque la imagen acústica, vocablo, signo o significante, tiene un referente que no es ‘la cosa’ ni ‘la realidad’, sino, dice Saussure ‘un concepto’”⁶⁶. O como lo manifiesta X. de Ventos “No es pues que el signo *apunte* a un significado, sino que *constituye como significado* aquello que apunta: lo *significamenta*, si se me permite el neologismo (...) el signo es la flecha y el significado sólo existe en cuanto la flecha se orienta hacia él”⁶⁷. Concebidas como signos, compuestas por la tanto de un significado y un significante unidos arbitrariamente, las pasiones poseen significatividad, denotan algo, la percepción de una realidad. Las afecciones devienen discurso, sabemos que todo *pathos* es también *poiésis* que hace aflorar la subjetividad. El discurrir del *sujeto-pasión* devela sus propias emociones y sentimientos y en ellos se revela mucho más de lo que el propio análisis del lenguaje lógico puede descubrir. Analizar el discurso que la pasión provoca evidencia al individuo y lo torna con esto en “sujeto discursivo” de mediaciones simbólicas entre él y la realidad, impregnada siempre (pues no hay realidad neutra) de la afectividad de la que la reviste, es decir, de sus apasionamientos.

Componentes de las pasiones: por una epistemología pasional

Si la semiótica se propone analizar una sintaxis pasional como manera de abordar el fenómeno sónico y social que representa el ámbito de las pasiones y descifrarlo, primeramente debe trazar ciertos objetivos. Paolo Fabbri señala un primer paso, ya que para él es necesario tomar en cuenta al menos cuatro componentes en la dimensión de lo pasional, no olvidemos que para este autor son vitales los lenguajes performativos como campo de expresión del ámbito pasional (lingüística, gestos, música, etc). Estos

⁶⁵ Saussure Ferdinand, *Curso de Lingüística General*, Ed. Fontamara, p.102.

⁶⁶ Aguirre, Sala Jorge F. Op.Cit.p.16.

⁶⁷ Idem.p.51.

componentes son: 1) Componente modal 2) Componente temporal 3) Componente aspectual 4) Componente estésico.

- 1) Componente modal: Las pasiones se caracterizan por una radicalidad modal. Por modal se entiende el modo o la manera en la que el individuo es afectado⁶⁸. Existen modalidades clásicas: poder, saber, querer, deber pero también se reconocen otros tipos de modalidades: cierto/incierto, posible/imposible, etc., que acompañan a las pasiones.
- 2) Componente temporal: En toda pasión interviene la temporalidad, para Fabbri es evidente que las cuestiones pasionales y de los afectos están relacionados con la temporalidad. Los estoicos sostenían que las pasiones son “enfermedades del tiempo”, para reforzar esta idea Fabbri acude a la definición estoica de la esperanza como el querer algo que se refiere al futuro. Por el contrario, la desesperación es el saber que hay algo que ya no se puede querer aunque sea necesario. Ambas ejemplifican que en lo pasional la temporalidad es crucial. Y si las pasiones tienen un tiempo también les corresponde un ritmo. Así por ejemplo la venganza posee un ritmo continuo y largo, la curiosidad es alternante y oscilatoria, el ritmo de la angustia es durativo no así el de la desesperación.
- 3) Componente aspectual: Esta relacionado y se complementa con la temporalidad. Lo aspectual se refiere al proceso en el que se desarrolla la pasión a la vista de un espectador exterior. El aspecto o lo aspectual plantea cuestiones cómo la duración, la incoación y la terminación: ¿Cuánto dura una pasión? ¿Cuándo inicia, cuándo termina? Por ejemplo, es difícil estar aterrorizados toda la vida pero es menos difícil vivir con miedo. Vemos que el miedo es una pasión durativa mientras que el terror es puntual.
- 4) Componente estésico: El estudio de la dimensión pasional nos invita a pensar en una cosa: no hay pasión sin cuerpo. La transformación pasional siempre implica una transformación de la estesia lo que significa la “la percepción de la expresión corporal”. A este respecto Fabbri afirma que la pasión origina cambios de estados

⁶⁸ En líneas anteriores ya se habló de cómo para la semiología el individuo apasionado se encuentra “modalizado” en su estar-ser y por consecuencia en su hacer. Lo que para la filosofía significa ser afectado o sufrir una afección que nos conduce a actuar o reaccionar de cierta manera (con tristeza, ira, alegría, etc).

físicos del cuerpo, lo organiza y configura de otra manera⁶⁹. La dimensión afectiva posibilita el contacto entre lo que antes se llamaba alma y cuerpo y ahora sería nombrado estados anímicos y corporeidad.

Tal vez este componente sea para Paolo Fabbri el que más claramente deja entrever cómo hay un deslinde con el paradigma semiótico al que ya hizo una crítica al haber separado rigurosamente del cuerpo la valoración de los signos, considerándola en términos puramente cognitivos y conceptuales. El hecho de que la semiótica revalore el “carácter físico del signo” otorga a la dimensión afectiva un carácter altamente fenomenológico.

Taxonomía o tipología semiótica de las pasiones

La cultura occidental ha realizado una clasificación de las pasiones basándose en las propuestas de los filósofos y en las correspondientes tipologías de signos pasionales que proponen las teorías estéticas, fisiognómicas, musicales, etc. Ha preferido pensarlas en términos fisiologistas, por una parte el efecto interior y silencioso y por otra sus signos, exteriores y enfáticos.

Otro aspecto que consideramos importante resaltar es que las pasiones no están necesariamente vinculadas al querer, esto es, no poseen un carácter necesariamente volitivo, no sólo el deseo les es un elemento necesario, también hay pasiones en las que el poder o el saber es su principal aliciente. De modo que saber, querer, poder y deber son fenómenos modales intrínsecos en cada pasión. Entre las pasiones del deber, por ejemplo, está la venganza que no es una pasión del querer, como solemos pensarlo, sino un sentimiento de “no-poder-no hacer”, por lo tanto del deber.

Paolo Fabbri menciona que las clasificaciones pasionales se han organizado binariamente y por sistemas jerárquicos. Se tomaban dos pasiones fundamentales como en el caso del amor y el odio y las combinaban progresivamente con otras pasiones, no

⁶⁹ Para Fabbri el estrecho vínculo entre el cuerpo y las emociones lo lleva a estar en desacuerdo con la teoría de Saussure referente a la arbitrariedad entre significado y significante: Para Fabbri en lo referente a lo pasional existe la hipótesis teórica de “signos no discontinuos y no arbitrarios”. Desacuerdo fundamental pues no olvidemos que Saussure había presentado al signo como algo arbitrario con respecto a su objeto, para él la relación del significado con su significante es totalmente inmotivada. También pensaba que el signo lingüístico tenía características de linealidad “En cuanto decimos una cosa, esa cosa ya no está, porque hay otra cosa a punto de ser dicha”. Fabbri, Paolo, *El Giro semiótico*, Op. Cit. p. 69.

obstante para Fabbri no son sino maneras “intelectualistas de lexicar” estados de ánimo. Señala que la semiótica actual por el contrario, en vez de descomponer un fenómeno pasional en sus elementos últimos, parte de universos discursivos específicos, tomando por ejemplo varias *formas pasionales* como la avaricia o los celos y trata de describirlas “en su estructuración interna global, los procesos a los que dan lugar, (...) las cadenas sinonímicas que pueden generar”⁷⁰. De tal modo que en esta tipología o clasificación que la semiótica realiza del fenómeno pasional encontramos pasiones del saber como por ejemplo la curiosidad que es un “querer-saber” o los celos, de los cuales Proust señala que es una pasión de querer-saber lo que en realidad no se quiere saber.

Al hablar de una clasificación de las pasiones en la semiótica para Fabbri es importante a este respecto retomar la obra de Peirce no sólo por el desarrollo que hace de la tipología de los signos sino también porque describió algo que él llamó “sentimientos lógicos” y a este respecto se abocó a una pasión cognoscitiva: la duda, vital para Peirce ya que “nadie hace inferencias, es decir, pasa de uno a otro signo, si previamente no tiene dudas [por lo tanto] la duda debe resolverse de lo contrario no podemos avanzar [pues] si pudiéramos convivir tranquilamente con nuestras dudas, no haríamos inferencias”⁷¹. La duda se revela aquí como pasión epistémica, la incertidumbre caracterizada por la oscilación entre varias soluciones cognitivas. Pasión que hay que calmar, pues como lo señala Fabbri, para Pierce la duda se torna una cuestión de bienestar ya que “Las inferencias dudosas se producen cuando las operaciones que ponen en cuestión los conocimientos provocan un estado insostenible, por lo que es preciso obviar esta situación, calmar esta turbación, recuperando la calma necesaria para avanzar en la vida. Como vemos, ya no estamos en el terreno de la lógica simbólica: la operación inferencial es un modo de calmar la turbación constitutiva del hombre”⁷².

Carlos Gurméndez, al igual que Fabbri, realiza una clasificación de las pasiones de acuerdo a su manifestación exterior. Señala que unas se manifiestan súbitamente, otras con lentitud, algunas desaparecen rápidamente como la cólera y otras duran como el rencor. Divide así los afectos en asténicos (los que hacen decaer la energía del cuerpo) y los esténicos (los que alegran y aumentan el vigor nervioso). Atendiendo su interioridad

⁷⁰ Fabbri, Paolo, *El giro semiótico*, pág 64.

⁷¹ *Idem.* p. 71.

⁷² *Ibid.* p.71.

Gurméndez clasifica a las pasiones en “defensivas” (odio) y de “entrega” (amor). Responden también a la dualidad básica de placer-displacer. Reconoce que pueden coexistir pasiones encontradas: el odio acumulado se vive casi igual que el amor (con la misma voluptuosidad), la codicia conlleva placer (el de acumular cada vez más) pero también displacer (el afán que no se calma). De tal manera que las pasiones pueden ser laxas o energéticas.

Así como para Fabbri la clasificación que la semiótica realiza de las pasiones se lleva a efecto cuando se describen estados internos, interpretando, poniendo a la luz el discurso que constituyen y para Gurméndez se clasifican de acuerdo a su interioridad-exterioridad, para Greimás una clasificación tal requeriría primeramente la concepción de las pasiones como “idiolectos o sociolectos”, esto significa poner en cuestión si puede hablarse de las pasiones como algo sentido universalmente por los seres humanos cualesquiera que sea el tiempo y el lugar, esto es como lo menciona Fabbri, cuestionarnos si las pasiones son universales, si las otras culturas tienen las mismas emociones que nosotros, si las viven igual y cómo pueden traducirse las emociones de otro. Interrogantes que ponen en tela de juicio el tratamiento que la filosofía les ha dado, ya que las ha tratado desde una perspectiva universalista y por ende general, no las ha particularizado o contextualizado en una determinada cultura. A este respecto Algirdas Greimás señala que las pasiones no siempre son las mismas de una cultura a otra y la idea de lo qué es una pasión cambia de un lugar a otro, de una época a otra debido a especificidades culturales. Para ejemplificar menciona que en los siglos XVII y XVIII fueron excluidos del dominio pasional todo un conjunto de comportamientos referentes al honor que actualmente serían considerados como ‘susceptibilidad’, ‘irritabilidad’ o ‘violencia colérica’. Por lo tanto para este semiólogo las pasiones se presentan como idiolectos o sociolectos, esto significa que toda cultura posee un “universo pasional” el cual puede distinguirse por el léxico de una lengua que domina a una cultura o en otros términos, los microuniversos sociolectales que caracterizan a los discursos sociales. Un ejemplo de esto es la filosofía en la que toda taxonomía de las pasiones se torna idiolectal, es decir, propio de un contexto históricamente particular “las taxonomías que proponen los filósofos [en] los tratados sobre las pasiones presentan la peculiaridad de que vacilan entre la clasificación de las pasiones que seleccionan dentro de una cultura dada, y una taxonomía deductiva independiente de cualquier cultura en

particular”⁷³, la mayor parte de las veces en los filósofos los procesos pasionales dejan de pertenecer al campo de lo pasional, en Descartes forman parte de de una fisiología y de la mecánica corporal, las pasiones como tales parecen ser meramente estáticas. En la *Ética* Spinoza hace referencia a una teoría de las pasiones presentada como concatenación de proposiciones. Es con Nietzsche y Freud cuando en la filosofía se desarrollará una nueva concepción de la pasión basada en el romanticismo, así la pasión será remitida al sentir y al principio de vida, Tomará un sentido antropológico y se le situará en el “origen de lo humano”, de la cultura y como uno de los motores de la historia individual y colectiva. Greimás concluye que toda taxonomía de las pasiones es relativa a una cultura dada y esta vinculado estrechamente a la utilización del lenguaje dentro de dicha cultura.

Por su parte Paolo Fabbri menciona que en la cultura occidental se tiene la tendencia a “semisimbolizar” lo pasional, esto es, que no hay ‘signos’ de lo pasional sino que está lo ‘semisimbólico’ que expresa lo pasional: “De alguna manera podíamos decir que existe un semisimbolismo que expresa lo pasional, lo que significa que lo pasional no está expresado por ‘un’ signo, sino que lo está por categorías o por transformaciones de categorías somáticas o expresivas que representan la transformación de carácter modal, temporal, aspectual”⁷⁴. Autodeclarado como un semiólogo del lenguaje, Fabbri se postula por una hermenéutica de la palabra que nos ayude a comprender que es en el contexto cultural donde encontramos el sentido, complejidad y ambigüedad de la pasión y no en su definición; por ello está a favor de una definición relacional y cultural de los eventos y procesos pasionales. “Las emociones socialmente negociadas y validadas llegan a ser un idioma cultural para tratar el problema colectivo del poder, el problema de las relaciones sociales y el problema individual del *ethos* cultural. Definidas como un modo de acción, las pasiones construyen y comunican activamente estructuras sociales y hacen inteligible una racionalidad estratégica que no es puramente logística. Hay una socialización y hay una política de las pasiones que, como se sabe, crean los contextos y las vías para canalizar la acción social: los actores entienden las emociones como mediadoras de la acción social; las emociones surgen en el seno de situaciones sociales y suponen implicaciones para el

⁷³ Greimás, J Algirdas-Fontanille, *Op.cit.* p.89.

⁷⁴ Fabbri, Paolo, *Tácticas de los signos*, *Op.cit.* p. 231.

pensamiento y la acción futuros”⁷⁵. Y precisamente el carácter social de las pasiones, su importancia en la acción social lo que trataremos de establecer en las siguientes páginas. Los fervores políticos a los que dan lugar y que hemos llamado “pasiones políticas”. Sabiendo ya que distan mucho de ser simplemente “arrebatos irracionales” o meros impulsos. Que poseen su propia racionalidad y complejidad, que responden a estímulos y como tales son respuestas que van más allá de la corporeidad y la vida apetitiva individual. Las pasiones en lo social son manifestación y respuesta ante fenómenos, entre los cuales nos interesa particularmente el del poder ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre pasión y poder? Como vimos, hay pasiones del querer, del saber, pasiones del afecto (amor, rencor, ira, celos), pasiones de objeto (el caso del avaro o de la codicia), todas llegado el momento pueden manifestarse socialmente, esto es, expresarse en la vida pública e incidir en ella, pero existen otras que despiertan ante el poder, como reacción ante él: el amor a un líder o su posterior rechazo, los periodos de fervor político para luego caer en prolongados estadios de apatía o abulia.

Hemos plasmado a lo largo de este capítulo la problemática de las pasiones cómo han sido definidas y abordadas por diversas disciplinas particularmente por la filosofía y la semiótica. También ha quedado expuesto que se hace necesaria una revaloración de éstas sobretodo en lo social entendiendo por ello el ámbito político. Dejar de lado las definiciones universalistas que se han hecho de la pasión y contextualizarlas como fenómenos propios de una cultura en particular y que en cada cultura reciben una axiología diferente. Resaltar lo que semiólogos como Greimás y Fabbri señalan de ellas al considerarlas como lenguajes culturales en estrecha relación con eventos y procesos sociales vinculados a cuestiones sobretodo del poder.

Comprendidas como un lenguaje social, las pasiones tienen mucho que mostrarnos pues como quedo de manifiesto poseen su propia racionalidad.

Dejar a un lado las definiciones formales y generales que se han hecho de la pasión, cuestionar el carácter universalista que se ha pretendido otorgarles. Por el contrario, contextualizarlas culturalmente, particularizarlas y tomarlas en cuenta como un fenómeno social.

⁷⁵ Idem.p.175.

Las pasiones políticas

Y refiriéndonos a las pasiones y su presencia en los fenómenos sociales, es inevitable que mencionemos el carácter antropológico que poseen ya que se han revelado esenciales en el origen de lo humano y de la cultura, constituyéndose en un motor de la historia colectiva y de la historia individual.

Debido a esto las pasiones políticas y los sobresaltos sociales que provocan son perennes, se repiten a lo largo de la historia, han sido las mismas porque los seres humanos somos seres de deseos e insatisfacción que conocemos el contento sólo de manera provisional.

Si las pasiones tienen una existencia discursiva es gracias al uso individual o comunitario de ellas, ya que por principio toda emoción es evaluable y moralizable.

Con esto afirmamos que toda configuración pasional es intersubjetiva. Es en la colectividad donde el sujeto se fusiona volviendo al delirio político posible. Así por ejemplo, Ikram Antaki⁷⁶ señala que en los sistemas democráticos las pasiones son diarias. Existe en ellos un clima de agitación permanente que no necesariamente tiene que ver con los asuntos políticos importantes porque siempre está presente la demagogia que se encarga de despertar pasiones falsas.

En los procesos electorales podemos atestiguar que la nación se entrega a un estado de agitación y expectativa febriles para luego decaer en estados de desánimo o apatía respecto a temas que hasta entonces despertaban apasionados debates políticos. Las crisis emocionales nacionales están en el orden del día. Al igual que los filósofos de la antigüedad, Antaki reconoce que cada régimen político tiene la gran tarea de garantizar la compatibilidad de las pasiones, los conflictos y los deseos pues lo que se juega es el mantenimiento de las relaciones sociales. Y es precisamente el papel de las afectividades políticas en lo colectivo lo que nos interesa resaltar en este apartado. ¿Cómo se establece un objeto de pasión en lo político, en el entorno social? ¿Qué hay que hacer para que un

⁷⁶ En *Manual del Ciudadano Contemporáneo*, ed. Ariel, México, 2000.

individuo se apasione? ¿Para despertar en él una afección específica? ¿Para ser temido o admirado por una muchedumbre? Como vimos en líneas anteriores las afectividades no están desvinculadas de un saber pero tampoco del poder que se torna necesariamente el blanco de éstas y de sus hostilidades. Por lo tanto nos abocaremos a dos formas de pasionalidad política o afecciones colectivas: los nacionalismos y los fervores religiosos como fenómenos sociales capaces de movilizar grandes multitudes apelando a empatías ideológicas, creencias, fervores o incluso fanatismos.

El *Diccionario de política*⁷⁷ describe a los nacionalismos como una entidad con derecho propio a su independencia y a su identidad, buscando mayormente su emancipación política y económica, o ambas a la vez, así como la disgregación cultural. Pero son sus caracteres emotivos los que nos interesan resaltar y las definiciones siguientes hacen referencia a ellos.

Una primera definición del nacionalismo se refiere a los factores culturales como el amor por la tierra, la raza, la lengua y la cultura histórica común. Otra definición resalta aspectos políticos como la aspiración a la independencia política, a la seguridad y al prestigio de la nación. Una tercera remarca el aspecto místico o la devoción hacia un organismo social vago o incluso supranatural, conocida como la nación o el ‘Volk’ y que es algo más que la adición de sus partes. La última apela a una visión ideológica o dogmática en la cual el individuo vive sólo para la nación que es en sí un fin intrínseco. Lo que resalta siempre y comparten estas cuatro definiciones es el hecho de que la nación aparece implícitamente como un árbitro de carácter impersonal y por encima de los “asuntos humanos”.

Podemos resumir que el nacionalismo visto desde la perspectiva emotiva o afectiva queda definido como “un estado de ánimo que impregna a la mayoría de un pueblo, sentimiento que unifica a un grupo de personas que comparten una experiencia histórica real o imaginaria y que [aspiran] a vivir en conjunto”⁷⁸. Como lo señalan Bobbio y Matteucci los nacionalismos pretenden sustituir lealtades políticas hacia un monarca o comunidad religiosa por la lealtad a la nación y busca con ello un nuevo principio de

⁷⁷Bobbio Norberto-Matteucci Nicola, *Diccionario de política*, Vol II, México, Siglo Veintiuno, 1988.

⁷⁸ Idem. p.1081.

legitimidad que no es dinástica ni religiosa. También es de resaltar el sentimiento trágico de inferioridad que acompaña a la mayor parte de las expresiones nacionalistas.

El factor ideológico tampoco está ausente y al conjugarse con las emotividades tanto individuales como políticas han dado como resultado movimientos nacionalistas exacerbados o incluso patológicos como lo fue el nacionalsocialismo (1919-1933). En este fenómeno político-social se conjugaron factores económicos, políticos y sociales pero el aspecto que sobresale es la veneración casi religiosa a la figura del Führer y cómo la organización y acciones se concentraron en la figura del líder exclusivamente. Al inicio de este apartado planteamos interrogantes acerca de cómo se establece un objeto de pasión y cómo lograr que en un individuo se despierte determinada pasión, en este caso política. El nacionalsocialismo, particularmente Hitler supo apelar a doctrinas raciales y militares para engañar al pueblo, exacerbó sentimientos nacionalistas haciendo referencia al sentimiento de unicidad de los germanos y la visión de una “gran Alemania unida”. Todo esto sumado a la conquista de un espacio vital que consideraban usurpado por etnias a las que consideraban inferiores. Hitler representaba en términos de psicología social (o lo que Freud denominó “identificación con el jefe” en *Psicología de las masas*) al “Hombre de la calle en posición subordinada con deseos de suplir sus sentimientos de inferioridad mediante la militancia y el radicalismo político”⁷⁹. Además del culto a Hitler que representaba el deseo autoritario del orden, esta visión no exenta de fanatismo se basaba en la teoría darwiniana del derecho o supervivencia del más fuerte. Conocidos son los resultados que la irracionalidad de un poder, que se pretendió ilimitado, tuvo en el transcurso de la historia. En este caso la afección colectiva del fervor por la nación, a la que se concebía como exclusiva del pueblo germano nos muestra cómo las pasiones se constituyen como motor para realizar decisiones y ejecuciones, llevando implícita una intencionalidad (en este caso una Alemania para los alemanes) hacia su objeto (los judíos y otras etnias consideradas inferiores) al cual se combatió hasta su aniquilamiento. Una racionalidad particular en este apasionamiento que a muchos puede parecerle irracional.

Desde la perspectiva semiótica los nacionalismos están dotados de una significatividad muy particular de la realidad y presentan una carga muy fuerte de

⁷⁹ Ibid. p.1097.

afectividad, en este caso, el concepto de nación simboliza o representa metas por lograr, valores que sustentan e ideologías en las que creer.

Otra vertiente de una pasión política la encontramos en el patriotismo, el cual a diferencia del nacionalismo, se vive individualmente, lo que no impide que tenga connotaciones en lo social. Aquí la adhesión es personal y también de tipo afectivo o heroico. No necesariamente se manifiesta hacia el estado nacional sino a una comunidad “El patriotismo se expresa en aquel hombre que actúa en lo político o en lo intelectual con una conciencia pragmática del propio país o de la comunidad”⁸⁰ y puede rechazar u oponerse a nacionalismos si los considera nocivos en el presente o futuro.

Junto a las pasiones políticas tenemos la existencia de las pasiones religiosas que se asemejan a las primeras por el grado de exaltación e intensidad de las que están investidas, deviniendo en una energía ferviente.

En el ámbito de la filosofía la obra de San Agustín es una de las que mejor refleja la tensión existente entre las llamadas pasiones políticas y las religiosas. En *La Ciudad de Dios* establece la relación entre las dos ‘ciudades’ y sus respectivas sensibilidades. Considera que la ciudad terrestre surge del amor a sí mismo y el desprecio a Dios mientras que la ciudad celeste rinde amor a Dios y el desprecio a sí mismo. San Agustín plantea, lo que filósofos posteriores también harán, el conflicto entre lo temporal y lo divino. Teniendo como experiencia la decadencia del Imperio romano, San Agustín señala las pasiones que prevalecen en la ciudad terrestre: el afán de dominio, la codicia y la sensualidad. Cada una de ellas conduce inevitablemente a la ruptura y violencia.

Más tarde, en el siglo XVIII, el Iluminismo designó como el peor enemigo al clericalismo y a la religión, a la vez que postulaba que las creencias tradicionales iban a ser sustituidas por el progreso científico y económico. Son varios los filósofos que sostuvieron una visión anticlerical del poder político, entre los que sobresalen Maquiavelo y Thomas Hobbes. El primero se coloca resueltamente desde el punto de vista de la conservación del poder y su conquista. Desde esta perspectiva plantea la relación del Estado con la religión. Al igual que más tarde Hobbes, Maquiavelo reconoce en la religión, por su eficacia en la

⁸⁰ Ibid., p.1086.

sociedad civil, una fuerza considerable y temible para el poder político, por eso aconsejaba al Príncipe fuera prudente en la crítica religiosa. Debía por lo tanto aparentar devoción y piedad, importando poco que fuera creyente, debía parecer ‘piadoso, fiel, humano, íntegro, religioso’,⁸¹ no obstante no titubea al señalarle que “debe estar dispuesto a renegar de sus compromisos, a ‘actuar contra su palabra, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión’ porque las necesidades del poder son tales y la maldad de los hombres tan natural, que el Príncipe debe saber valerse de los medios útiles para sostener su poder y el del Estado”⁸². Maquiavelo siempre se manifestó conocedor de las sensibilidades que la religión cristiana sabía despertar en la población, particularmente respecto a la violencia y a la muerte. En la misma perspectiva se ubica Thomas Hobbes, primer filósofo previo a la modernidad, que se postuló por la laicidad del Estado y con ello por la separación de la Iglesia de los asuntos netamente políticos. Al igual que Maquiavelo, Hobbes no desconocía, por la experiencia de la Guerra Civil inglesa (1652), el poder de la Iglesia y la capacidad que tenía para influir en la afectividad colectiva. Por ello no dudó en dedicar la segunda y última parte del *Leviatán* a los asuntos que él consideraba pertenecientes “al reino de los cielos”.

Sin embargo, como lo expresa Pierre Ansart, fue una bella ilusión pensar que las pasiones políticas y las religiosas se atenuarían con el triunfo de la racionalidad como lo creyó la Ilustración, y que éstas últimas alimentadas por la ignorancia y el fanatismo, desaparecerían. Anheló que fue respaldado por el siglo XIX con el cientificismo y el materialismo, particularmente marxista. No obstante nuevas formas de fe surgieron y adhesiones religiosas que se creían apagadas o al menos apaciguadas hicieron su reaparición con sectas fundamentalistas y otras prácticas religiosas como se vio en la ex yugoslavia, en Afganistán y en algunas naciones de la antigua Unión Soviética.

Con estos movimientos políticos y sociales con orígenes religiosos se comprueba que los fervores místicos o religiosos poseen un lenguaje y significaciones fuertemente organizados que al movilizarse en el plano de la religión da pie a argumentos intransigentes y doctrinales. La religión puede suministrar los medios para una radicalización en términos dicotómicos de bueno/malo, impuro/puro, verdad/error, salvación/condenación,

⁸¹ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, en Ansart, Pierre. Op.Cit.p.89.

⁸² Ansart, Pierre. *Op. Cit.* p.88.

evidenciándose la carga emocional contra todo aquello que cuestione o impugne sus creencias o lo que sustentan. Continuando con la emotividad de los fervores religiosos cuando estos se combinan con las pasiones políticas dan pie a guerras religiosas que han sido, según los testimonios que deja la Historia, las más cruentas y descarnadas por su carga de pasión y odios. De hecho cabe la hipótesis de que un conflicto multiforme, esto es, económico, político, social y cultural, presentará, como si esto no fuera suficiente, un carácter más pasional si se le agrega el ingrediente religioso. Sin pretender abarcar análisis históricos, pues no es el objetivo de este trabajo, podemos mencionar los conflictos árabe-israelíes que desde el establecimiento del Estado de Israel en 1948, oponen a dos poblaciones concretas peleando territorios, regimenes políticos pero sobretudo el poder. En muchos de estos conflictos político-religiosos no se comprenderían el heroísmo y valor de los combatientes si se excluyen del análisis las significaciones o simbolizaciones religiosas de los implicados en el conflicto “Los imaginarios religiosos engloban las significaciones y son idóneos para convertirse en los símbolos sintéticos de los enfrentamientos y los instrumentos simbólicos de las justificaciones. Refuerzan las identidades individuales y colectivas y suscitan a la vez sistemas ideales tanto más cargados porque tienen sus raíces en un pasado mítico”⁸³.

Ansart señala que San Agustín, al que ya hemos hecho referencia, combatió las herejías de su tiempo: el maniqueísmo y el donatismo. Y no ignoraba que en las disputas religiosas subyacen implicaciones sociales que intervienen en la pasionalización de los conflictos. El cisma donatista, fenómeno localizado en Cartago e Hipona, levantó contra Roma y la Iglesia a una población (los berebere) poco romanizada que reclutaba entre sus adeptos al proletariado agrícola oprimido por los grandes propietarios. Estos monjes donatistas encontraron en sus rituales paganos medios simbólicos para resistirse a la Iglesia oficial a la que consideraban cómplice de los terratenientes. Éste es un ejemplo de cómo en los conflictos multiformes (económicos, sociales y políticos) puede entretenerse el factor religioso.

Por nuestra parte en América Latina la Iglesia también estaba y continúa siendo identificada con el orden social establecido. Nuestro país conoció un anticlericalismo violento después de la revolución y sobretudo en Estados del Golfo y particularmente

⁸³ Ibid. p.88.

Tabasco, también recordemos la violenta sublevación cristera. También en México los fervores religiosos mezclados con las pasiones políticas han originado movimientos de masas “En México los estandartes de la Virgen de Guadalupe habían sido levantados por los campesinos revolucionarios de Zapata tanto como un siglo antes por los independientes del cura Hidalgo”⁸⁴.

No podemos dejar de lado que la religión y sus pasiones son etimológica y sociológicamente vínculo e integración comunitaria como lo son también las emociones políticas. La dimensión religiosa al igual que lo político, aparece como un elemento constitutivo de manera fuerte “se comprueba a menudo en el desarrollo de los enfrentamientos, en los que la exasperación de los odios y la magnitud de los sufrimientos comunes conducen a un fortalecimiento de la dimensión religiosa: el conflicto es fuente de una sacralización de la causa y asume, a través de los combates, las características de una guerra santa. A la inversa, la santidad indiscutible de la causa sirve para legitimar todos los crímenes”⁸⁵. En esta vertiente de la combinación de lo político y lo religioso con sus respectivas afectividades se encuentra el movimiento de origen religioso que se manifestó en la revolución iraní en 1979, dirigida por el jerarca de la Iglesia Musulmana Ruhola Jomeini. Irán se encontraba gobernado por la dinastía de los Reza Pahlevi. Pero una revolución nacionalista impulsada por los Estados Unidos derroca al Sha. Mossadegh líder del movimiento asciende la poder pero en sus afanes nacionalista expropia el petróleo, Estados Unidos lo depone e impone al Sha al que en un principio combatieron. El Sha apaga las expresiones nacionalistas y devuelve el petróleo a la iniciativa privada extranjera. Pero el ayatolah Jomeini quien se encontraba exiliado en París, hace uso de su autoridad religiosa y envía órdenes para quienes eran parte de su Iglesia (los chiítas), proclamando la desobediencia civil contra el Sha hasta conseguir su caída. Aquí existía un problema de lealtad política del ejército iraní ¿A quién obedecer? ¿Al Sha o al ayatolah? Siendo la mayor parte del ejército chiítas, deciden obedecer a su líder religioso. ¿Cuál fue la tónica del ayatolah? Utilizar un discurso político nacionalista aunado al religioso. Al llegar los ayatolah al poder al lado de Jomeini proclaman la República Islámica, teniendo los preceptos del Corán como su Constitución y con este acto las convirtieron en leyes civiles.

⁸⁴ Touraine, Alain, *Actores Sociales y Sistemas Políticos en América Latina*, Ed. PREALC, Biblioteca UNAM, p.95.

⁸⁵ Ansart, Pierre, *Op. Cit.*, p.89

Hemos reflexionado a lo largo de este capítulo acerca de las pasiones. Primeramente hicimos un análisis de cómo han sido vistas a lo largo de la historia por disciplinas como la filosofía y el psicoanálisis entre otras. Se hizo evidente el desprecio del que han sido objeto por considerarlas carentes de racionalidad y sinónimos de impulsos ciegos. No obstante, mediante la mirada de los autores que abordamos, vimos el papel fundamental que han tenido como expresiones colectivas, las pasiones como emociones que nos identifican y entretajan, al mismo tiempo, a la racionalidad pública. Las concebimos también como gestos culturales y antropológicos. Las pasiones como la parte constitutiva, inherente e insoslayable de nuestra naturaleza humana. No sólo intersubjetivamente valiosas sino también epistemológicamente necesarias para dar cuenta de nuestro entorno interpretando la realidad, dotándola de simbolismos y de significaciones. Las pasiones concebidas como signos nos permiten interpretar y posteriormente comunicar lo vivido y lo sentido. Esto es lo que el enfoque semiótico, a través de sus estudiosos, nos permitió vislumbrar, que las afecciones ya individuales ya políticas nos permiten denotar nuestro entorno, interpretarlo.

Culturalmente odiadas pero también necesarias e ineludibles para nuestra existencia. Advertidas como peligrosas pero constituyendo el ingrediente “nocivo” que torna necesario e imperioso aquello que simplemente es deseable y no obstante poseen virtud y nobleza.

En este último apartado abordamos las pasiones políticas desde el ámbito de lo público, de las masas y de los movimientos sociales que engendran. Pero así como puede manifestarse una afectividad colectiva con un universo o configuración pasional particular y a la vez compartida también se da el movimiento contrario, el debilitamiento, la erosión de las afectividades colectivas. Tiene entonces lugar el olvido de un amor u odio político, no ignoramos que las pasiones son también cuestión del tiempo. En el mundo contemporáneo podemos atestiguar el surgimiento de entusiasmos colectivos para luego ser olvidados o abandonados como sucede con las pasiones individuales. Son los enfriamientos emotivos, el cese de las empatías políticas, advienen entonces los desamores políticos, no obstante hay una manera en la que las emociones políticas, en particular, pueden mantenerse vivas o ser reavivadas: es el lenguaje el que puede susurrarles la continuidad. El discurso político es capaz de atraerlas y mantenerlas en el centro de su eje. “A las pasiones por el lenguaje” y si son como vimos, juicios y evaluaciones, requieren de éste para

constituirse y responder a él. Nosotros para saber los motivos de ellas también lo requerimos. Las pasiones políticas conforman una racionalidad social, a partir de su análisis, volviéndolas discursivas podemos dar cuenta de los fenómenos sociales.

CAPÍTULO III

SEMIÓTICA Y DISCURSO POLÍTICO

Charles Morris en su obra titulada *Fundamentos de la teoría de los signos* afirma que “los hombres son, entre los animales que usan signos, la especie predominante”¹. Agrega que existen otros animales que responden a determinadas cosas como signos de algo pero sin lograr jamás la complejidad del arte, la escritura pero sobre todo, del habla. A tal grado es así que podemos sostener que para llamarse ser humano, el hombre necesita de los códigos del lenguaje, éste constituye al individuo en toda su complejidad y completud. Es esta característica fundante del lenguaje lo que lleva a Roland Barthes a afirmar que no hay individuo fuera de él. La palabra es lo que permite que se instaure la cultura, la sociedad humana, la comunicación intersubjetiva, la toma de acuerdos, el logro de consensos, la realización de pactos, y posibilita con ello la existencia del orden político.

Con la aparición del lenguaje adviene la cultura y con el desarrollo y nivel de complejidad alcanzado por ésta se hace manifiesta la actividad política. Cultura y política son dos términos que a lo largo de la historia de la humanidad se han acompañado, engloban y manifiestan ambas la dimensión afectiva de los seres humanos, pues si hay algo que la política tiene es la capacidad de despertar las llamadas pasiones políticas, afectividades que sólo se hacen acto cuando entra en juego algo capaz de motivarlas, despertarlas, lograr que se manifiesten: aparece el discurso que mediante el lenguaje logra este objetivo.

Si Charles Morris, desde la perspectiva de la semiótica, habló de los seres humanos como especie privilegiada en la utilización de los signos, entre ellos los lingüísticos, Yves Charles Zarka², desde el contexto de la filosofía política, sostiene que el lenguaje no hace al hombre mejor, sino más poderoso. Para una semiótica política el lenguaje y el poder se entrecruzan y engloban a su vez al hecho político, a un discurso y a un sujeto hablante, que a diferencia de otros sistemas discursivos, su dicho lo compromete a la acción porque toda acción política se compone de un decir pero también de un actuar.

¹ Morris, Charles, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Planeta Agostini, 1994, p.23.

² *Hobbes y el Estado moderno*. Ed. Herder.

En este capítulo nos interesa abordar no sólo el discurso político sino también el discurso del poder como emisión y despliegue de signos que se interpretan y por ende se reconocen como tales. En otros términos, el poder como lo que se exhibe, se dice o se omite, aquello que tiene la cualidad de influir en la conducta colectiva teniendo como contexto el espacio público. Discurso que posee la cualidad de ser osmótico y acto comunicativo a la par.

Por su parte la cultura encierra el fenómeno de los discursos que se gestan o estructuran en el poder o a la sombra de éste; el Estado, fenómeno político y social que nos heredó la modernidad, aparece como el poder instituido y como el principal centro de emisión de signos. Él instituye los significantes materiales en los que el poder encuentra su materialización y toma forma: las instituciones. El Estado se presenta, semióticamente interpretado, como un “régimen de funcionamiento” que produce, interpreta e intercambia signos emitiéndolos de manera jerarquizante y dominante, sobreponiéndolos a la producción y emisión de signos en el espacio público. Aquí el poder se experimenta como representación y como tal tiene sus signos, los emite y exhibe para que sean interpretados, se muestra y en este sentido es un espectáculo que se vive en el ámbito público, provocando reacciones, despertando pasiones, motivando conductas, en otras palabras, emite mensajes y despliega acciones excepcionales. El espacio público se revela aquí como el marco comunicacional del discurso del poder y también como su espacio de acción, porque es en el ámbito público donde se efectúa la comunicación política. En este sentido la ciudad es la esfera de las relaciones simbólicas y semióticas sujetas siempre a interpretación. De este modo el discurso del poder es un lenguaje, un acto comunicativo, siempre sujeto a interpretaciones dentro de la cultura y como tal puede ser estudiado a la luz de una semiótica donde el significado es el poder y el significante las formas en las que se manifiesta, percibe o reconoce por parte de quienes lo interpretan como tal.

Encontramos así que el lenguaje del poder encierra, como todo lenguaje, una gramática en la que están implícitas estrategias y polémicas discursivas, mediante el análisis del discurso político que busca conquistar el poder o mantenerse en él, podremos poner de manifiesto cómo éste manipula ciertas categorías como la imposición y el ocultamiento de la verdad o en otras palabras, como lo señala Paolo Fabbri “la presencia represiva de lo que no se dice”.

Para nosotros lo fundamental del lenguaje del poder dentro del discurso político es su pretensión de influir en la conducta de sus receptores, su intencionalidad, por lo tanto en él la palabra es ambigua y tiene una relación arbitraria con el pensamiento, ya que el lenguaje discurso político no es representativo, es decir, no tiene relación con lo real. Esto hace de la palabra el lugar de los contrarios, del sentido y del no sentido, de la verdad y de la falsedad, de la tergiversación y de la ofensa. Por lo tanto nos proponemos realizar un análisis de la realidad discursiva del poder político y su lenguaje, tomando como base los siguientes objetivos:

- 1) Realizar un análisis de los mecanismos mediante los cuales se producen los textos del poder al interior del tejido social.
- 2) Poner de manifiesto la articulación que se efectúa entre los signos del poder y los individuos que lo interpretan: la producción social de sentido que de ellos se efectúa.
- 3) Señalar la racionalidad estratégica del lenguaje político, esto es, los mecanismos de creencia y adhesión que los textos producidos por el poder deben poseer para ser reconocidos. Racionalidad estratégica desplegada a gran escala, la ritualización y seducción que buscan producir en el contexto público bajo la forma de persuasión, un decir y hacer sujetos al reconocimiento, posicionamiento, confrontación o incluso al descrédito.

Por otra parte, consideramos pertinente preguntarnos por la existencia de una semiología política que analice el funcionamiento y despliegue de los actos comunicativos que van dirigidos a la colectividad e impactan la vida social de los individuos. Una semiología política es lo que pretendemos abordar teniendo como vector al discurso político como situación de comunicación, constituyéndose así como una actividad más del lenguaje. *Semiotizar* (si el término se nos permite) la comunicación política nos posibilitará comprender sus mecanismos de inteligibilidad, esto es, lo que representa y significa realmente en la vida social y en las relaciones entre actores y sujetos que constituyen el espacio público, es en él donde se ejerce lo político y donde su significado está sujeto siempre a ser interpretado, reconocido, aclamado, votado o incluso repudiado. Por lo tanto la existencia de todo discurso: estar centrado primeramente en el lenguaje.

Lenguaje y semiótica social

Naturaleza y cultura son dos términos que en las ciencias sociales se han relacionado de manera dicotómica: fuera de la cultura gobierna el caos; inmersos en ella los seres humanos encuentran lenguaje y progreso. Sabido es que los griegos consideraban bárbaros a todos aquellos que no hablaban su lengua, que balbuceaban, a los que emitían sonidos sin sentido y lo más importante: a sus ojos carecían de una organización social y política plenamente desarrollada. La palabra desde entonces aparecía como aquello que permitía la instauración de la cultura, la sociedad humana y por consiguiente hace posible la existencia del orden político. El lenguaje aparece como un hecho social con antecedentes biológicos y fisiológicos: ¿cómo surgió?, ¿cuál ha sido su evolución?, ¿qué funciones posee?

En sus orígenes el lenguaje y el mito aparecen como un binomio fundamental, constituyendo el acto comunicativo del habla. Ernst Cassirer³ establece al lenguaje y al mito como especies próximas desde el inicio de la cultura, no sólo su relación sino también su cooperación han sido tan estrechas que es difícil separar a uno del otro porque el hombre siempre se encuentra con la facultad del lenguaje y bajo la influencia de la “función mitopoyética”. Dualidad de la palabra como metáfora porque el lenguaje se revela esencialmente metafórico. Incapaz de describir las cosas directamente, recurre a modos indirectos para describirlos, a términos ambiguos y equívocos, lo que lleva a Cassirer a afirmar que en nuestro lenguaje es imposible expresar ideas abstractas si no es por medio de metáforas.

“Poder mágico de la palabra” que no permanecería, sufrirá una transición para quedar unida a un logos, la “función mágica” de la palabra será reemplaza por la “función semántica”, no obstante no perderá su poder ni su sentido, su poderío ahora residirá en la lógica. Cassirer identifica esta transformación en la filosofía griega heracliteana. Para este filósofo la palabra es el logos⁴, el principio ordenador, no es sólo un rasgo antropológico limitado a lo humano, posee una verdad universal, su poder mágico quedó atrás pero se le entiende en su función semántica y simbólica. Al interrogarse por la interpretación correcta

³ *Antropología filosófica*. Ed. FCE.

⁴ *Logos* en la filosofía griega sugiere siempre la idea de una identidad fundamental entre el acto de hablar y el de pensar.

del mundo cósmico, Heráclito encuentra que no es en el mundo natural sino en el humano donde está la clave. Es en este mundo donde la palabra ocupa el lugar central, “por lo tanto tenemos que comprender lo que significa el habla para comprender el sentido del universo”⁵. Se pasa de una filosofía natural a una filosofía del lenguaje.

Como vemos, para Heráclito la palabra constituía un principio universal y metafísico, poseía objetividad y verdad, pero esta concepción lógica del lenguaje quedaría rebasada como atrás había quedado su carácter mítico.

Estamos en la Atenas del siglo V a. de C., ciudad en la que el lenguaje constituía el arma más eficaz en las pugnas políticas: se requería perfeccionarlo, agudizarlo, utilizarlo. Su carácter metafísico había sido desplazado para investirlo de un sentido antropológico a cargo de los sofistas. Ellos no encontraban sentido en buscar en la explicación del lenguaje la verdad de las cosas físicas. Conciben una manera más simple de abordar el problema del lenguaje: fueron los primeros en tratar los problemas lingüísticos y gramaticales de manera sistemática al crear una rama del conocimiento: la retórica, desde cuya perspectiva no corresponde al lenguaje describir a la naturaleza y sus procesos ya que no posee correlatos objetivos para ello, así como tampoco despertar emociones humanas ni inducir a pensamientos o ideas sino a acciones. Se trata de una visión pragmática de la palabra que ponía de manifiesto su poder social.

No obstante, para Cassirer estas tres explicaciones del lenguaje —la mítica, la metafísica y la pragmática— olvidan la función preponderante de éste: las expresiones humanas más elementales no se refieren a cosas físicas pero tampoco son arbitrarias. Son naturales en tanto que son expresiones involuntarias de sentimientos humanos, interjecciones y gritos sin relación con objetos externos. Surge la teoría interjectiva del lenguaje. Demócrito sostuvo la tesis de que el lenguaje humano se origina en ciertos sonidos que poseen un carácter meramente emotivo. Rousseau y Vico en el siglo XVIII también lo sostendrían. Los gritos de dolor, rabia, temor o de alegría son comunes a todos los seres vivos. El lenguaje humano posee cuestiones instintivas, causas biológicas y fisiológicas así como el rasgo de sociabilidad que marca sus orígenes, no todo en él obedece a cuestiones de lógica.

⁵ Cassirer, Ernst, *Op Cit.*, p.169.

Sin embargo tanto las teorías emotivistas como biológicas no vieron que el problema no era el hecho de explicar el lenguaje como fenómeno humano sino su estructura. Resulta evidente que el lenguaje emotivo no está al mismo nivel que el proposicional. El lenguaje emotivo expresa estados de ánimo, sentimientos, siempre es subjetivo mientras que el proposicional describe o designa objetos.

Será Guillermo de Humboldt, filósofo y lingüista quien realizaría la primera clasificación de las lenguas y quien concebirá al lenguaje como una energía, no como una cosa acabada sino en un proceso continuo, labor incesante del espíritu humano para articular sonidos y así dar voz a la expresión del pensamiento. Inicia el estudio científico del lenguaje concebido como un sistema estableciéndose que cada lenguaje posee su estructura propia, formal y material y que su orden sistemático no puede ser descrito únicamente en términos de causalidad física o histórica. Se señala también que el habla humana tiene una función social que cumplir y que depende de las condiciones sociales específicas de la comunidad lingüística, no obedece solamente a una estructura lógica.

Y es, por una parte, en el tenor de su estructuración, y por otra en la explicación de su génesis como diversas disciplinas han encontrado una intersección en este punto. Hablamos de intersección porque en torno al problema del lenguaje no sólo encontramos disciplinas como la antropología filosófica y la sociología sino también a la lingüística y a la semiótica, entre otras. Particularmente en sus ramificaciones sociales están la sociolingüística y la sociosemiótica. Ambas se entrelazan, con las disciplinas arriba mencionadas, en lo referente al estudio del lenguaje y su carácter social.

En cuanto al problema de la estructuración del lenguaje, la semiótica nos brinda una perspectiva respecto a su naturaleza y su relación con la cultura. Disciplina que aborda el problema del lenguaje como fenómeno sígnico.

La semiótica se desarrolla a partir de la lingüística. Sin la intención de ahondar en la polémica acerca del carácter fiduciario de la semiótica hacia la lingüística, o viceversa, podemos decir que ambas se correlacionan y ambas también enfocan desde diferentes perspectivas al lenguaje. La semiótica a lo largo de su desarrollo ha intentado extender este enfoque a todos los aspectos de la experiencia social que puedan ser analizados como sistemas estructurados de signos, entre ellos la cultura, la lengua, las artes, los lenguajes performativos, los gestos, códigos de circulación, etc. Semiólogos con tradiciones opuestas

como Charles Morris y Roland Barthes concuerdan en ver a la semiótica como una parte de la lingüística, mientras que Ferdinand de Saussure sostenía que la lingüística sería una parte de la semiología: ésta sería una especie de organon (a la manera de una ciencia general) y lo que ésta descubriera se aplicaría a la primera.

Una vez establecida la relación lingüística/semiótica, consideramos necesario plantear dos definiciones de semiótica con la finalidad de aclarar por qué compete a ella, además de a la lingüística, el estudio del lenguaje. La primera corresponde a Ferdinand de Saussure quien sostenía que “Una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social, formaría parte de la psicología social, y, por consiguiente, de la psicología general; la denominaremos semiología”⁶. Por su parte, desde una perspectiva formalista, Charles Morris afirmó, como vimos en el capítulo I de este trabajo, que “La semiótica como ciencia utiliza signos especiales para establecer determinados hechos acerca de los signos; es un lenguaje para hablar de signos”⁷. Ya sea en lo social (Saussure) o en las ciencias formales (Morris) desde la perspectiva de la semiótica un lenguaje es un entramado complejo de signos y un sistema de signos interconectados. Es importante señalar que Morris está refiriéndose al lenguaje en su sentido más amplio, a los lenguajes formales y no únicamente en su función de forma de comunicación social. Debido a esto es que acepta que pueden existir lenguajes que sean sistemas complejos de signos pero que no necesariamente se apliquen a algo con existencia real, esto es, que no tengan un *denotatum*. Ejemplifica con el caso de un edificio vacío que puede ser denominado “casa”.

Siendo un sistema complejo y particular de sistema de signos, encontramos que el lenguaje es un término amplio y ambiguo, dependiendo del enfoque desde el cual se aborde. Así por ejemplo para un formalista el lenguaje puede ser cualquier sistema axiomático y no se detendrá a pensar si el sistema es aplicable para algo que exista o si es utilizado por algún tipo de intérpretes. Por el contrario, para el empirista tendrá que enfatizarse el hecho de que los signos denoten algo en realidad y que sean fieles a lo que designan. Por su parte, para alguien pragmático el lenguaje constituirá un tipo de vía comunicativa con función social que sirve para que miembros de un grupo social o de una sociedad satisfagan sus necesidades.

⁶ Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Ed. Fontamara, p. 43.

⁷ Morris, Charles, *Op. Cit.*, p.34.

Aun siendo un semiólogo formalista, Charles Morris no deja de lado el carácter antropológico y cultural que el lenguaje posee. Considera que el lenguaje es un producto autónomo de la cultura y constituye una visión del mundo. Es autónomo porque al nombrar las cosas se coloca frente a ellas nombrándolas en su ausencia (recordemos que el lenguaje semióticamente concebido es primeramente un sistema estructurado por signos y que el signo posee un carácter tropológico, se desplaza hacia otras cosas, *representando* algo que no está) al establecer la autonomía del lenguaje con respecto a lo que nombra, Morris está refiriéndose a que el lenguaje no posee un carácter isomorfo⁸, esto es, los signos lingüísticos no corresponden a lo que hacen referencia: “El Nilo no está en la palabra Nilo” al igual que “la rosa no está en la palabra rosa”. Sin embargo esta arbitrariedad no torna caótico el uso del lenguaje y la comunicación porque existe una comprensión del mismo entre los miembros de la sociedad o del grupo social, lo que significa que se tiene conocimiento del empleo de los términos sólo en aquellas combinaciones y transformaciones de los signos que no están prohibidos por usos y costumbres del grupo social. Por lo tanto éste se comprende y se emplea correctamente siguiendo las reglas de uso (semánticas, sintácticas y pragmáticas) habituales dentro de la comunidad social, y que ya fueron explicadas en el capítulo I.

Así el lenguaje para Morris es un hecho social y también un plano de reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas. Es en el lenguaje donde el signo revela su carácter vinculante y social en tanto que como signo lingüístico le es menester ser pensado en común. Tanto para el emisor como para el receptor debe implicar lo mismo. Así el signo que produce el primero debe serlo también y en la misma medida para el segundo, de lo contrario no se establece el acto comunicativo.

De tal manera que en un sentido totalmente semiótico Morris establece al lenguaje como “un conjunto cualquiera de vehículos sígnicos intersubjetivos, cuyo uso está determinado por reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas”⁹.

⁸ Ferdinand de Saussure ya había establecido la arbitrariedad de la relación entre significado y significante (entre el concepto y la imagen acústica que supuestamente le correspondería) solamente en el lenguaje formal de la matemática ambos son idénticos: $a=a$, no así en las lenguas naturales, con lo cual su carácter convencional queda evidenciado. Al respecto, ver el capítulo I de este trabajo.

⁹ Morris, Charles. *Op. Cit.*, p.76.

Pero será con Ferdinand de Saussure (1858-1913) que la semiótica dejará de ser enfocada al ámbito formal de las ciencias sobre todo matemáticas para aplicarla a lo social en su sentido más amplio: el de la cultura y el lenguaje humano. Antes de Saussure casi todos los lingüistas habían adoptado un enfoque atomista de la estructura de la lengua, percibiéndola como un conjunto de sonidos, palabras y terminaciones gramaticales, mientras que Saussure sostenía que era preferible concebir una lengua como un sistema estructurado de elementos, donde el lugar de cada uno viene definido por su relación con otros elementos. De aquí que a este nuevo enfoque se le llamara “estructuralismo”.

Respecto al lenguaje Saussure lo define como un sistema multiforme y heteróclito perteneciente al ámbito individual y social; no puede concebirse sin uno y otro: “En cada instante implica a la vez un sistema establecido y una evolución [a cada] momento, es una institución actual y un producto del pasado”¹⁰. Posee también un dominio físico, fisiológico y psíquico ya que para este semiólogo el lenguaje es la combinación de un sonido con una idea, una “unidad compleja fisiológica [órganos vocales] y mental [concepto]”¹¹. Combinación entre concepto e imagen acústica que tiene como resultado el signo lingüístico, entidad psíquica de dos caras: SIGNIFICADO/SIGNIFICANTE. Pero Saussure nos advierte: “el signo lingüístico *une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica*. Esta última no es el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos”¹². Por lo tanto la imagen acústica no es realmente un sonido, pues un sonido es algo físico. Dicha imagen es la impresión psicológica que el oyente tiene del sonido.

Desde lo social como un hecho y fenómeno que habría que explicar, Saussure vio la necesidad de crear una ciencia que se abocara al estudio de las leyes que rigen a los signos y en qué consisten éstos, sería la semiología.

En el mismo ámbito de la semiótica y al igual que Saussure, con una concepción social del lenguaje, está Roland Barthes (1915-1980) para quien el lenguaje está compuesto por la lengua y el habla, siendo la lengua (el sistema) la parte social del lenguaje y el habla (como

¹⁰ De Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Fontamara, p.34

¹¹ *Ídem.*, p.34. Saussure reemplaza el concepto por SIGNIFICADO, e imagen acústica por SIGNIFICANTE.

¹² *Ibíd.*, p.102.

proceso) el aspecto individual del mismo. Para este semiólogo el término “lenguaje” es amplio, no está referido únicamente a la verbalidad sino que se extiende a todo sistema de significación como pueden ser las imágenes, los gestos, los sonidos melódicos, que encontramos en ritos, protocolos o espectáculos. Posestructuralista, Barthes llama a la desconstrucción de la lingüística, semiología, pues para él el objeto de la lingüística no debe tener límites, está por doquier: en lo social, lo cultural y lo político.

En Barthes la semiología parte de un movimiento pasional. Hacia 1954 estaba convencido que una ciencia de los signos podía activar la crítica social; de lo que se trataba era comprender (o describir) cómo una sociedad produce estereotipos; atacar el “Gran Uso” de la lengua: aquella trabajada desde el poder. Así lo expresó en su Lección Inaugural de Semiología Lingüística en el College de France: “Ha llegado un tiempo en el que, como alcanzado por una sordera progresiva, no escuché más que un solo sonido, el de la lengua y el discurso mezclados (...) la semiología sería desde entonces ese trabajo que recoge la impureza de la lengua, el desecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje: nada menos que los deseos, los temores, las muecas, las intimidaciones, los adelantos, las ternuras, las protestas, las excusas, las agresiones, las músicas de las que está hecha la lengua activa”¹³.

Define al signo lingüístico como todo aquello que se utiliza en el acto de comunicación en representación de algo que se quiere transmitir, percibir o conservar. El signo lingüístico es un elemento esencial de la comunicación, son las palabras. Es importante señalar que Barthes desde el enfoque lingüístico del signo, hace una distinción entre el signo lingüístico y el signo semiótico ya que ambos poseen una naturaleza distinta¹⁴.

Coincide con Saussure al reconocerle al signo una entidad biplana: significado/significante, esto es, formado por un concepto y una imagen acústica. La asociación del sonido y de la representación es fruto de un aprendizaje de índole colectiva (se aprende una lengua, en nuestro caso el español). Al igual que su predecesor señala como características la arbitrariedad entre el significado y significante: el significado no es “la cosa” sino la representación psíquica de ella (el concepto). Aunque más que la

¹³ Barthes, Roland, *El placer del texto*, Siglo Veintiuno editores, 15ava. Edición, p.137

¹⁴ Al respecto, remitirse al capítulo I de este trabajo.

arbitrariedad¹⁵, Barthes señala la convencionalidad de dicha relación, a la manera de un contrato colectivo y temporal, pues como Saussure lo advertía “la lengua es siempre una herencia”.

“El lenguaje es una legislación, la lengua es su código”¹⁶ Por lo tanto el lenguaje y la lengua que éste alberga, no pueden ser considerados, nos dice Barthes, como simples instrumentos, utilitarios o decorativos del pensamiento. El hombre no preexiste al lenguaje, “ni filogenéticamente ni ontogenéticamente”. Confrontándose con las teorías emotivistas del lenguaje, Barthes sostiene que no ha habido un estado en el que el hombre hubiera estado separado del lenguaje y que lo haya elaborado con la finalidad de describir sus estadios internos: emociones, pasiones, al contrario, es el lenguaje el que permite definir y explicar al hombre. De aquí la aseveración de Barthes que se antoja lapidaria: “No hay hombre fuera del lenguaje”.

Naturaleza y lenguaje iban de la mano. Para explicarse a la primera el ser humano creó el lenguaje articulado. En la Edad Media el *Septenium* constituía una vasta clasificación del universo e imponía al aprendiz dos grandes zonas de exploración: el conocimiento de la naturaleza (*quadrivium*) y los secretos de la palabra (*trivium*: gramática, retórica y dialéctica). Oposición que se perdió al terminar el medioevo, cuando el lenguaje pasó a ser considerado como un instrumento al servicio “de la razón y del corazón”. No obstante, para Barthes se ha iniciado una recuperación del lenguaje al rescatarse esa antigua oposición, ahora la exploración del cosmos implica también la exploración del lenguaje, quienes la han llevado a cabo son la lingüística, el psicoanálisis y la literatura. Esta última particularmente ha dejado de ser la que se ocupa del “corazón humano” para desplazarse a la realidad de la palabra humana.

El discurso: naturaleza y función

¹⁵ Respecto a lo arbitrario de la correspondencia entre significado y significante Barthes afirma que un sistema es arbitrario cuando sus signos se crean, no por contrato sino por decisión unilateral. Por tanto en la lengua el signo no es arbitrario, pero sí, por citar un ejemplo, en la moda.

¹⁶ Barthes, Roland. *Op. Cit.*, p. 118.

La palabra está irremediabilmente unida a la lengua como la lengua, a su vez, esta encadenada de manera indivisible al discurso. Giran ambos sobre el mismo eje: “La lengua afluye en el discurso, el discurso refluye en la lengua, persisten uno bajo la otra, como en el juego de las manitas calientes”¹⁷. Pero ¿qué es el discurso?, ¿cuáles son sus funciones?, ¿de qué está formado? En un primer intento por delimitar lo que el discurso es podemos referirnos a él como un uso lingüístico contextualizado que puede ser oral o escrito. Su función primaria es la representación del mundo real o imaginario mediante formas lingüísticas. Pero ante todo diremos que el discurso es una práctica social y una forma de acción entre las personas, es por lo tanto parte de la vida social y crea la vida social pues todos los ámbitos de la vida pública o privada, generan prácticas discursivas que la hacen posible: vida familiar, académica, relaciones laborales, la conversación, comunicación de masas, conferencias, exámenes, comercio, todas estas actividades son difíciles de imaginar sin la mediación de la palabra.

Partiendo primeramente de un enfoque sociolingüístico el discurso es socialmente constitutivo. Respecto a sus funciones está en primer lugar constituir objetos de conocimiento, identidades sociales y relaciones entre personas y grupos. Decimos que es constitutivo porque ayuda a mantener y a reproducir el *estatus quo* social y también contribuye a transformarlo.

Sin embargo no podemos dejar de lado la heterogeneidad lingüística que existe dentro de una sociedad o grupo. La competencia lingüística y discursiva se verifica en distintos planos. Barthes señaló este fenómeno y le llamó “guerra de lenguajes”. Con este término está refiriéndose a la diversidad de discursos y lenguajes a los cuales como miembros de una comunidad o grupo estamos sometidos en nuestra vida cotidiana: así, por ejemplo, en un mismo día escuchamos las noticias en la televisión, platicamos con el vecino, asistimos a la universidad, conversamos con los amigos, leemos el periódico. En cada uno de estos eventos se verificó un acto comunicativo, cada uno de ellos requirió niveles distintos del lenguaje, algunos más especializados que los demás. No obstante esta “guerra de lenguajes” la comunicación es posible porque no éstos están en conflicto, ninguno de ellos intenta sobreponerse a los demás, únicamente se trata de una heterogeneidad lingüística-discursiva compleja pero no caótica porque está sometida a reglas, principios y normas.

¹⁷ Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, p.136.

Primeramente la comunicación debe ser entendida no como un proceso mecánico que transmite información entre dos polos, sino como un proceso interactivo, a la manera de una dialéctica (con lo cual la palabra recupera una de sus propiedades primigenias), un proceso interactivo que incluye la interpretación de intenciones expresadas verbales y no verbales, de forma indirecta o velada. Por ello es necesario tomar en cuenta a las personas que usan esas formas porque tienen una ideología, visión del mundo, intenciones y metas. Son individuos que despliegan estrategias encaminadas a la consecución de fines. “Como miembros de grupos socioculturales los usuarios de las lenguas forman parte de la compleja red de relaciones de poder y de solidaridad, de dominación y de resistencia, que configura la estructura social, siempre en tensión entre la igualdad y la desigualdad, la identidad y la diferencia. Las identidades sociales de las “personas-complejas”, variadas e incluso contradictorias, se construyen, se mantienen y se cambian a través de los usos discursivos porque es en ellos donde se activan y se materializan esas *caras* que se eligen para cada ocasión”¹⁸. Así, todo lo discursivo ya sea oral o escrito no es otra cosa que construir piezas textuales orientadas a ciertos fines.

Considerando lo dicho encontramos que abordar un tema como el discurso es adentrarse en el entramado de las relaciones sociales, de las identidades y conflictos. Es también intentar entender cómo se expresan diversos grupos culturales en determinado momento histórico.

Encontramos además que una característica de los estudios discursivos es que toman como objeto de análisis datos empíricos porque se parte del hecho de que el uso lingüístico se da en un contexto, es parte de un contexto y lo crea. Por ende lo discursivo requiere y despliega estrategias, es “material lingüístico” al servicio de la vida social, para verificarse le es imprescindible el uso de la palabra, además de un tiempo y un espacio apropiados: “Cada participante en el acto comunicativo obedece a ciertos ‘estatus’ y ‘papeles’, utilizan ‘instrumentos’ verbales y no verbales y actúan en ‘tono clave’ también apropiado a los fines que persiguen”¹⁹. Cuando se aborda un tema como el discurso uno debe adentrarse en

¹⁸ Calsamiglia Blancaflor, Helena/ Tuson Valls Amparo, *Las cosas del decir. Manual de Análisis del Discurso*, Ariel Lingüística, 3a. edición, p. 16.

¹⁹ Ídem., p. 18.

el entretreído de las relaciones sociales con sus identidades y conflictos; es, como lo expresan Casamiglia y Tuson, “entender esa conversación que arranca desde los inicios de la humanidad dejando huellas de ‘dialogicidad’ en todas las manifestaciones discursivas”²⁰.

Por lo tanto el discurso queda entendido primeramente como una práctica comunicativa, ya sea oral o escrita, de índole ante todo social. Uso lingüístico que articula ideas en dos direcciones (dialécticamente) entre una situación particular, institución y estructura social que lo contextualizan. Posibilita la interacción y la cohesión, crea redes de comunicación. Permite a través de los diferentes usos lingüísticos y/o lenguajes explicar a una cultura y la diversidad de quienes la constituyen.

Por su parte, para la sociosemiótica lo social implica una interpretación de las tensiones y discordancias implícitas tanto en la interacción humana como en los procesos sociales. Lo que esta disciplina trata de explicar es la semiótica de la estructura social en su persistencia y en su cambio: los sistemas de poder, la “semántica de las clases sociales”, de la jerarquía de los conflictos sociales y cómo se modifica la realidad social, todo ello teniendo como hilo conductor la relación del lenguaje con la cultura y con la estructura social.

Pero ¿cómo explica esta disciplina a la cultura? Someramente, ya que no es objetivo de este capítulo, señalaremos que para la sociosemiótica la cultura es una realidad social y es en sí un edificio de significados; por lo tanto se la puede explicar como una construcción semiótica, dentro de la cual el lenguaje es uno de los sistemas semióticos que la constituyen y es también su codificación, el “‘lenguaje como semiótica social’ es [interpretarlo] dentro de un contexto sociocultural, en el que la propia cultura se interpreta en términos semióticos, como [un] sistema de información”²¹.

Al igual que para la antropología filosófica, para la sociosemiótica el lenguaje tiene orígenes claramente sociales, sostiene que surge espontáneamente en el ser humano porque le es característico, como animal inteligente, el instinto de imitación y de simbolismo. Defenderá este argumento verificándolo en el desarrollo del niño, quien primero crea su lengua infantil (la más imaginativa y simbólica) para luego dar inicio al aprendizaje de la lengua materna ayudándose para ello de la interacción con la gente que constituye su

²⁰ *Ibíd.*,16

²¹ Halliday, M. A. K., *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p.10.

“grupo significativo”. El lenguaje, como vemos, surge en la vida del individuo mediante el intercambio continuo de significantes con otros significados. Esta explicación del lenguaje como producto social es asumida por M. A. K. Halliday²² quien sostiene que a través de la lengua es que el niño desarrolla su ser social. La lengua deviene así el canal principal por medio del cual se le transmiten modelos de vida aprendiendo a actuar como miembro de una ‘sociedad’ adoptando creencias y valores, a su vez, del grupo social al que pertenece. Aprendizaje que escapa a un modelo o sistema educativo, el único mediador es el uso cotidiano de lenguajes ordinarios (con los hermanos, en la calle, etc.). De esta manera tanto la cultura como la lengua quedan intrínsecamente unidas a la formación del niño y a sus patrones de conducta ya que gran parte de ésta será mediada por la lengua. Es así como se lleva a efecto la socialización del niño en los sistemas de valores y modelos de conducta mediante el uso del lenguaje al mismo tiempo que lo aprende.

Entramos de lleno al lenguaje concebido como una semiótica social porque las personas al comunicarse entre sí hacen algo más que comprenderse los unos a los otros. Mediante el acto del habla intercambian información, bienes y servicios, pero la importancia es que estos actos cotidianos que se consideran por su cotidianeidad intrascendentes constituyen *actos de significación*, mediante los cuales se representa la estructura social, se afirman posiciones dentro de ella, los papeles que se desempeñan y a la vez se establece y transmite los sistemas comunes de valor y conocimiento. Y es que el lenguaje no son las oraciones sino el texto²³ o el discurso, esto es, el *intercambio de significados* en contextos interpersonales del tipo que sea. Los contextos en los que se intercambian significados no carecen de valor social, son contextos verbales y en sí constituyen una construcción semiótica, son una forma derivada de la cultura que capacita a los participantes para predecir características del “registro” prevaleciente, y así comprenderse los unos a los otros en la medida que avanzan en el acto comunicativo. Por ello Halliday le llama a estas

²² M. A. K. Halliday pertenece a la tradición de la lingüística funcional representada por el Círculo de Praga, (en el que figuran lingüistas como Jakobson y Malinowsky). Este autor y su escuela son significativos para el análisis del discurso, ya que contribuyen a definir el texto como unidad semántica imbricada en el medio social.

²³ Consideramos oportuno mencionar que Blancaflor Casamiglia y Amparo Tuson (analistas del discurso) definen al texto como “un hecho, acontecimiento o evento comunicativo) que se verifica en un ámbito espacio-temporal. Texto por lo tanto puede ser una conversación, una carta, periódico, etc. Halliday comparte esta definición.

interacciones “encuentros microsemióticos”: todos los integrantes de un grupo, comunidad, sociedad o cultura estamos sujetos a ellos, en la vida diaria conforman relaciones subjetivas y procesos de comunicación tanto verbales como no verbales. Los encuentros microsemióticos constituyen *procesos de significación* entre los individuos y son vitales porque a través de ellos es como los patrones más profundos tanto del lenguaje como de la cultura se transmiten. Semióticamente hablando, estos “microencuentros semióticos” no son sino la interacción social. Pero ¿qué comunicamos mediante estos actos cotidianos de significación? Intercambiamos información del sistema social. Dichos actos representan la estructura social en la que nos desenvolvemos y es transmitida por el lenguaje que es único entre los modos de expresión de significados. Por su parte el sistema social es un sistema de significados que constituye ‘la realidad’ de la cultura. A tal grado es así que puede afirmarse que el lenguaje está regulado por la estructura social y ésta a su vez se transmite y sostiene por él. A su vez dicha estructura define y da significación a los diversos tipos de contexto social en el que se dan los significados, los diferentes grupos sociales y las redes de comunicación, estableciendo de esta manera lo que en sociolingüística se llama *tenor*.

De tal manera que la estructura social regula los significados y los estilos de comunicación asociados a contextos sociales dados, como por ejemplo las jerarquías o clases sociales. Por lo tanto el lenguaje simboliza de manera activa el sistema social en el que se desarrolla porque como hecho social no puede ser aislado, sólo surge a la existencia cuando funciona en algún medio; no se experimenta en soledad, requiere siempre de un escenario, de personas, actos y sucesos pues de ellos derivan sus significados las cosas que se dicen, requiere entonces un “contexto de situación”,²⁴ por ello se dice que todo lenguaje social funciona en un contexto de situación y si prescinde de él se torna artificial o inútil.

Ha sido una inquietud no sólo de índole sociológica y antropológica sino incluso filosófica dilucidar cuándo pasamos los seres humanos de la emisión de sonidos inconexos a la palabra articulada, en qué momento se hizo manifiesta nuestra naturaleza dialógica. Como vimos, disciplinas tan diversas como la lingüística, la antropología, la filosofía y las semiótica, entre otras, han ofrecido diversas explicaciones sobre el origen del lenguaje que

²⁴ Respecto al término “contexto de situación” Halliday explica que se refiere a aquellas características que son pertinentes al discurso que se está produciendo. Características que pueden ser concretas o inmediatas pero también abstractas y remotas. Por ejemplo la situación pragmática del niño con la expresión “¡más!, quiero más de comer”. El creador del término fue Malinowsky. Ídem., p.43.

van desde las teorías evolutivas, la aparición de factores fisiológicos hasta llegar a los aspectos intersubjetivos de la comunicación, la interacción social y la subsecuente transmisión de sistemas de creencias, ideologías y percepciones de la realidad que el lenguaje trae consigo. Todos ellos procesos complejos que las disciplinas mencionadas tratan de explicitar y al mismo tiempo comparten la inquietud de tratar de comprender el lenguaje humano como un fenómeno complejo en su función discursiva, es decir, social y cognitivo a la vez.

Lenguaje y discurso político

La afectividad que el poder y lo político despiertan es a lo que llamamos pasiones políticas de las que ya hemos hablado. La emotividad pública se hace manifiesta ante el despliegue de signos emitidos por el orden político y sus discursos, ante ellos, incluso la apatía o la abulia, son estados emotivos. Reacciones. Respuestas que pueden ir desde la aclamación, el reconocimiento o el repudio. El lenguaje del poder, sus discursos, encierra una gramática en la que se implican estrategias y polémicas discursivas. Manipula ciertas categorías como la imposición y el ocultamiento de la verdad. Como Paolo Fabbri lo señala, “la presencia represiva de lo que no se dice”. Con base en esto para nosotros lo fundamental del discurso político o del lenguaje del poder, es su pretensión de influir en la conducta de sus receptores, su intencionalidad, ya que en él *“la palabra tiene un valor ambiguo porque lo arbitrario de su relación con el pensamiento hace de ella el lugar de los contrarios (...) de la verdad y del error, del sentido y del no-sentido, de la confesión y de la tergiversación, del juego y de la ofensa”*²⁵.

Sustentamos entonces la existencia de un ámbito de afectividad política en el cual el lenguaje del poder incide en el espacio público que es la sociedad civil, teniendo como vía privilegiada el discurso político, despertando afectividades o emociones políticas, ya en lo colectivo, ya en lo individual. Pasiones y emociones colectivas que como se expuso en el capítulo anterior, la semiología considera profundamente significativas.

²⁵ Zarka, Yves, Charles, *Hobbes y el Estado moderno*, Ed. Herder, p. 118. Las cursivas son mías.

Ahora abordaremos el discurso político como lenguaje del poder, como algo que se busca y/o se conserva. “Lenguaje de guerra”, combativo y elocuente que anhela la adhesión, la persuasión pero también la descalificación del adversario. Esta es su racionalidad estratégica desplegada a gran escala, la ritualización y seducción que busca producir en el contexto público bajo la forma de un decir que busca la confrontación, el reconocimiento, posicionamiento o incluso el descrédito. Todo ello apelando a la sensibilidad de sus receptores

En la obra *El susurro del lenguaje* Roland Barthes sostiene, entre otras cosas, que para llamarse hombre, el ser humano requiere del lenguaje, es decir, necesita la cultura. Como vimos, ambas son realidades constitutivas que han venido acompañando a la humanidad a lo largo de su evolución y progreso. La semiótica no ignora tal entrecruzamiento. Por ello, así como explica al lenguaje también analiza y aborda el fenómeno de la cultura no solamente como un conglomerado de sistemas de signos, sino un sistema en sí mismo y por su propio derecho.

Semióticamente concebida, la cultura aparece comprendida como un *texto*. Los sucesos y fenómenos ocurridos en su interior son a su vez subtextos. Un texto con un repertorio de signos encabezado por el lenguaje verbal (el habla), imágenes y comportamientos, por mencionar sólo algunos. De tal manera que cada cultura tiene sus propios mecanismos para generar textos y para que sean aceptados, de la misma forma puede rechazar lo que sea considerado por ella como “no-textos” producidos o allegados por culturas externas.

Dentro de esta perspectiva de la cultura como texto, o en otros términos, como un sistema de signos, está comprendida el área sociolingüística, que como vimos en el apartado anterior, esta conformada entre otras cosas por el individuo y los sistemas lingüísticos que lo circundan dentro del gran hipertexto que es la cultura.

Nos referimos a sistemas lingüísticos porque como individuos no estamos inmersos en un *solo o único* lenguaje en nuestra vida diaria sino a pluralidad y multiplicidad de lenguajes, la cultura de nuestra época es unitaria sólo en apariencia. Barthes lo señaló: la cultura hegemónica es una ilusión, lo único que hacemos de manera general y al unísono es consumir pero no producimos lenguajes de la misma manera. Consumimos los llamados

productos culturales: discursos, televisión, música, *mass media*, la circulación de símbolos que lleva a cabo nuestra sociedad: “Todos entendemos eso que escuchamos en común, pero no todos hablamos de lo mismo que escuchamos”²⁶. Partimos del hecho de que la cultura es comunitaria sólo en apariencia, ya que hay una gran diversidad de actividades lingüísticas que fragmentan la ilusoria cohesión cultural en la que creemos vivir; la ilusoria unificación bajo la cual creemos vivir es lo que la democracia nos ha brindado bajo el término de “cultura de masas”. No obstante, para este semiólogo una cosa es cierta: “nuestros lenguajes se excluyen los unos a los otros”²⁷. Con base en esta argumentación, Barthes sostiene la hipótesis de que al interior de toda cultura contemporánea coexisten lenguajes divididos y confrontados, lo cual significa que no estamos sometidos a un lenguaje único y compartido por todos los que formamos una sociedad, sino que producimos diversidad de lenguajes en cada ámbito de nuestra vida “...el de mis colegas, el del cartero, el de mis alumnos, el del comentarista deportivo de la radio, el del autor clásico que leo de noche: considerar en pie de igualdad la lengua que se habla y la que se escucha, como si se tratara de la misma lengua, es una ilusión lingüística”²⁸. A este fenómeno Barthes le llama “*guerra de lenguajes*” o “*división de lenguajes*”, pero aclara que es en éstos donde se gesta la confrontación, no en los individuos hablantes, por lo tanto la existencia de la cultura no está en peligro o riesgo, no se resquebraja porque son sistemas de lenguaje los que se enfrentan y no individualidades, en otras palabras, sociolectos, no ideolectos²⁹. También considera que la división de lenguajes no es tan determinante en la división de clases sociales porque entre ellas se dan “deslizamientos”, “préstamos” o “mediaciones”. Así dentro de la cultura institucionalizada surgen los sociolectos correspondientes a las clases sociales, círculos intelectuales, científicos y de masas.

²⁶ Barthes, Roland, *Op. Cit.*, p. 119.

²⁷ Ídem. p.114.

²⁸ *Ibíd.* p.115.

²⁹ Es importante señalar la diferenciación entre ambos. Nos basaremos en la efectuada por Barthes. Los sociolectos son los lenguajes sociales, corresponden a la masa idiomática. Un buen ejemplo es la lengua nacional, en nuestro caso el español. Otros ejemplos son los dialectos, el argot, las “jergas” de una lengua, incluso para Barthes el marxismo devino un sociolecto. Una característica de ellos es que son “lenguajes estancos”, no evolucionan ni cambian de manera notable o drástica. El idiolecto en cambio, es el habla de un solo individuo y su estilo, un buen ejemplo es el personaje de “Cantinflas” cuyo modo y estilo de hablar dio origen al verbo “cantinflar” para hacer referencia a quien hablando elocuentemente no dice nada.

De tal manera que cada uno hablamos un lenguaje y estamos sometidos a los lenguajes de nuestro entorno día a día. Como individuos fluctuamos, por lo menos, entre un lenguaje social, un lenguaje profesional y los de cortesía, por mencionar sólo algunos. Barthes reconoce que solamente existe un lenguaje indiviso dentro de la cultura: la escritura.

Pero ante la diversidad de lenguajes y su confrontación, ¿existe incomunicación? Para Barthes sí se verifica una falta de comunicación pero no es de orden informacional sino de origen interlocutorio. En la lengua natural que hablamos llevamos a cabo una práctica liberal; es por ello que “nos comunicamos pero no nos entendemos”. No obstante esta pluralidad de sistemas de lenguajes encuentran su cohesión en un *lenguaje cultural* que hace posible la comunicación entre los individuos pero no garantiza la comprensión, tal lenguaje unifica por ser hegemónico y pertenece a la *cultura institucionalizada en la lengua*.

¿Hay una salida para esta división y guerra de lenguajes que se verifica en la cultura? Para Roland Barthes la única disolución de esta confrontación socio-lingüística se encuentra en la escritura, al menos por tres razones que residen en su carácter: Primeramente encierra lo que este semiólogo llama una “heterología del saber”: esto es, puede mezclar lenguajes diversos, mezclar las hablas, los discursos (psicoanalítico, marxista) “volviéndolos un carnaval”. En segundo lugar la escritura es “atópica” respecto a la guerra de los lenguajes, no la suprime sólo la desplaza dando lugar a la práctica de la lectura y la escritura. En tercer lugar se verifica como el único lenguaje indiviso dentro de la cultura y por último y no menos importante para nuestro trabajo: a través de ella es el deseo y no el dominio el que circula.

Cuando Yves Charles Zarka aseveró que a los seres humanos el lenguaje no nos hace mejores sino más poderosos sabía muy bien a lo que se refería. Todo lenguaje puede constituirse en una poderosa arma, todo discurso posee sus estrategias, persigue un fin. El ser humano primero buscó comunicar mediante el lenguaje articulado sus carencias y necesidades, el peligro que lo amenazaba y el azoro que le producía la naturaleza, más tarde otorgó al lenguaje la capacidad combativa logrando a través de él un dominio: despertar emociones, generar pasiones, combatir, convencer, ganar adeptos, persuadir, engañar pero también lograr consensos, acuerdos, pactar, advino la cultura. La palabra fue su umbral.

La palabra constituye al individuo humano. El discurso es una forma que adquiere el lenguaje, una vía de comunicación social. Es en el discurso político donde tal vez el lenguaje deja entrever la intencionalidad que guarda, la función político-social que posee. En este sentido la praxis política es un ámbito fértil para la proliferación de decires, de actores, de emisores-receptores de la palabra en el espacio público probando y comprobando su poder. La persuasión, la denuncia y los diferendos políticos como componentes de la convivencia y de la comunicación social que genera.

Por consiguiente consideramos al discurso político como un fenómeno de comunicación social complejo que posee su propia racionalidad. Trataremos de esclarecer mediante qué mecanismos se produce y se hace evidente. Si dentro de la cultura el poder de naturaleza político posee un lenguaje (para nosotros son los discursos del poder) y si es así cómo se percibe e influye en el espacio público, respuestas que buscaremos en una semiótica política y particularmente en la semiotización del poder y del discurso político.

El fenómeno de lo político ha sido abordado por diversas disciplinas, entre las cuales sobresalen por su aparente similitud en la manera de abordarlo la filosofía política, la ciencia política y el análisis del discurso; sin embargo, aun cuando las tres se han preguntado por el fenómeno de la política, su manera de abordarlo presenta diferencias.

La filosofía política se interroga sobre los fundamentos del pensamiento político y las categorías que lo forman. Hay en ella una permanente reflexión sobre la sociedad y su organización. Se interroga sobre cuál es la mejor forma de gobierno, cuál la mejor forma de convivencia social, cómo se organiza. También se cuestiona el problema de la fundamentación del poder político, sus fuentes de legitimidad, siempre en un marco conceptual y teórico; por su parte la ciencia política presenta un carácter notablemente pragmático. Situada entre la historia, la sociología, la antropología social y la filosofía política, a diferencia de ésta última se interroga no tanto por los fundamentos del pensamiento político sino por la acción política en sus finalidades pragmáticas y sus efectos. Por último el análisis del discurso se interroga sobre la articulación del lenguaje y en cómo éste apunta a la construcción de juicios, opiniones e incluso apreciaciones sobre la vida y el comportamiento humano transformando de esta manera fenómenos y situaciones.

Vimos qué es el discurso; no obstante es pertinente preguntarnos ¿en qué se diferencia el discurso del discurso político? De manera sucinta podemos responder que el primero posibilita, transforma y justifica las relaciones sociales mientras que el segundo la acción política.

En lo que respecta a la semiótica y el análisis del discurso político que ella efectúa, creemos necesario mencionar que el estudio de la esfera política es reciente para esta disciplina. Su interés nace del hecho de que para la semiótica lo político comporta discursos, formas, representaciones que ponen en escena a las pertenencias sociales y las instituciones y por otra parte a los actores en los cuales puede reconocerse a los sujetos de la sociabilidad. En semiótica por discurso se entiende toda acción portadora de sentido, con lo cual no se limita solamente al lenguaje oral o escrito sino que se circunscribe a todo lo social.

Pero ¿qué entender por semiologización de lo político y particularmente del poder? Hablar de una “semiologización” de la política y sus hechos lleva a la semiótica a plantearse en qué momento surge o se verifica la instauración de un pensamiento político. Para Ernesto Laclau “lo político” es el momento de la institución social, momento que dista mucho de ser inmediata como lo concibieron los filósofos contractualistas, por el contrario, requiere de prácticas sedimentadas. Mientras que por su parte Bernard Lamizet identifica tres momentos en la emergencia de dicho pensamiento: El primero tiene que ver con la doble emergencia del sujeto político (polités) a partir de la ciudad (polis) y los estados modernos que emergían. El segundo momento se refiere al surgimiento del ideal político, a partir de la identificación entre el sujeto singular y el mensaje colectivo. El tercer y último momento está referido a la crisis que en el siglo XIX sufrieron las relaciones entre el sujeto singular y sus pertenencias colectivas debido al proceso de industrialización, originando formas modernas de lo político. Con la expansión de espacios y territorios, tanto el espacio público como la comunicación política que se verifica en él cambiaron. El concepto de ciudad entendida como el lugar de la mediación simbólica entre el ciudadano y lo colectivo. Articulación vital pues confiere una significación a la pertenencia que da sentido a los individuos.

Encontramos entonces que las formas contemporáneas de lo político se tornaron cambiantes por los factores arriba mencionados; pero ¿cómo llega a verificarse una

semiotización de lo político? Lamizet maneja la hipótesis de que fue el progreso de las sociedades el que hizo necesaria la dimensión simbólica debido a que las mediaciones entre los individuos y las instituciones dejaron de sostenerse gracias a causalidades perceptibles e inmediatamente comprensibles para inscribirse en estrategias simbólicas fundamentadas en prácticas de representación y de comunicación. Así, poco a poco lo político se revistió de actividades semióticas. De esta manera al cambiar el espacio público y con él las prácticas de comunicación que lo contextualizan y lo amplían, surgen también nuevas prácticas e identidades políticas. Es así como Lamizet sostiene que las formas contemporáneas de lo político se tornan cambiantes. Sus signos se fragmentan y se dispersan en el espacio público. El lenguaje que lo político utiliza adquiere también formas más complejas, lo cual hace más difícil su interpretación, aspecto que es favorecido además por los medios de comunicación que lo “irrigan”. Para Bernard Lamizet si bien la semiologización de lo político puede parecer algo reciente, Hegel en su filosofía política había dado un paso al inscribir al Estado de manera clara en una lógica semiótica al definirlo como “la realidad en acto de la idea moral objetiva”³⁰, articulando con esto el concepto de Estado en torno a una forma que representa una idea. Existen además otros conceptos políticos con implicaciones semióticas como el de ciudad y ciudadanía. Esta última es fundamentalmente una actividad semiótica, porque a partir de ella evaluamos, elegimos, decidimos e interpretamos. Afirma Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* que hubo quien cercó su campo y dijo “esto es mío” y encontró personas lo suficientemente ingenuas que se lo creyeron. “Pero si el otro reconoce nuestra propiedad es porque nos creyó, porque entendió nuestro discurso y su sentido. No hay sociedad civil fuera de la relación con el otro, la cual constituye una relación de naturaleza fundamentalmente semiótica”³¹. Como semiótico es también el ámbito de la política, en el cual un signo adquiere múltiples significados, esto es, se torna polisémico porque la naturaleza de la comunicación política es la de apelar a múltiples receptores, a pluralidad de destinatarios, es esta su clave.

Si la palabra es la que permite que se instaure el orden político. El discurso político tiene un papel preponderante en dicho orden, no sólo se sirve de la estructura social y la

³⁰ Cit. en Lamizet, Bernard, *deSignis. La comunicación política. Transformaciones del espacio público*, Vol.2. Abril 2002, ed. Gedisa, Barcelona, p.100.

³¹ Ídem. p. 98.

reproduce, la crítica o la combate sino que logra cohesionar, ganar adeptos, influir en conductas y percepciones de la realidad. Guarda estrategias discursivas porque requiere persuadir, convencer, seducir. Por ello el político si quiere que su discurso sea efectivo necesita hacer creer pero también dar a conocer, hacer saber e informar, distanciarse de sus opositores y presentar sus propuestas como las mejores. En él la utilización del lenguaje se vuelve vital: argumentar, debatir, explicar, discutir, contar, utilizar la retórica y por qué no, incluso la poética, debe saber adentrarse en la dimensión narrativa. Mantener en lo que dice una actitud expresiva que remita a sus emociones. Controlar sus gestos. Captar el interés de sus receptores, hacerles llegar su visión del mundo (ideología), su cultura política. Persuadirlos y convencerlos. Pareciera solamente una cuestión de política pragmática no obstante todos estos requisitos y objetivos hacen del discurso político la vía regia para apelar y despertar las afectividades colectivas, lograr respuestas en las masas o de los individuos que convergen en el espacio público.

Pero también el discurso político, como cualquier sistema de lenguaje, emite sus propios signos. Como comunicación política ha fascinado a la semiótica porque al volverlo su objeto de estudio, reflexiona sobre los actores sociales y lo que éstos hacen con los discursos. Analiza lo que hoy es un hecho incuestionable: la comunicación política es central para atraer votantes en masa y para conformar una imagen o identidad, pero sobre todo por ser una estrategia ritualizada de seducción a gran escala y junto con el discurso religioso comparte el crédito de la adhesión y el seguimiento.

Para analizar las particularidades que dicho discurso presenta debemos recurrir a su análisis con la finalidad de determinar su naturaleza y características. A este respecto Paolo Fabbri señala la necesidad de tomar en cuenta que tal discurso no es ‘representativo’, esto es, no se le puede describir como un conjunto de enunciados que tengan relación con lo real. Su configuración es más bien “de campo”, discurso “destinado a llamar y a responder, a disuadir y convencer; un discurso de hombres para transformar hombres y relaciones entre los hombres, no sólo un medio para re-producir lo real”³². Es también un “*discurso de guerra*” cuya potencia la determinan los adversarios de su campo, los movimientos y los

³² Fabbri, Paolo/ Marcarino Aurelia, *El discurso político*, en *deSignis. La comunicación política. Transformaciones del espacio público*, Vol.2, abril 2002, Gedisa, Barcelona, p. 18.

éxitos se cumplen por y en el lenguaje. Se manifiesta, por lo tanto, polémico y conflictual, manipulador de ciertas categorías como la de verdad: “El discurso manifiesto ‘no es otra cosa que la presencia represiva de lo que no se dice’” (Foucault 1970)³³.

Por su parte, para el semiólogo Patrick Charaudeau no puede hablarse de un discurso político sino de discursos políticos. Éstos siempre se producen en una situación de comunicación o marco comunicacional y con diferentes finalidades³⁴. Al igual que Paolo Fabbri, Charaudeau reconoce al discurso político como polémico y conflictivo, como un ámbito donde competencia y ambigüedad se conjugan. Momento a momento actualiza las técnicas de persuasión convenciendo y manipulando. En este aspecto de la manipulación también coincide con Fabbri al remarcar la intencionalidad que el discurso político posee para tratar de influir en la conducta o pensamiento del otro. Tal objetivo requiere que el sujeto enunciador que pretende tener un efecto sobre su oyente, posea cierta autoridad, el discurso político necesita por lo tanto de un dominador y un dominado, es necesario en él el establecimiento de una relación de poder que se verifica a través del intercambio lingüístico. ¿En base a cuáles principios el oyente le reconocería al sujeto enunciador una autoridad? En base a una “fuerza de verdad”³⁵ que justificará que los hombres deben cumplir sus actos.

³³ *Ídem.*, p. 19.

³⁴ Charaudeau señala tres tipos de marco comunicacional en los que se produce o reproduce el discurso político, cada uno con diferentes finalidades. En primer lugar está la **comunidad de opinión**: en ella los individuos se encuentran cohesionados por una doxa, creencias compartidas u opinión común. La ideología cohesiona a la comunidad. Se desarrolla una actividad del lenguaje encaminada a construir un sistema de pensamiento que fundamente las pertenencias ideológicas. En segundo lugar tenemos las **comunidades comunicacionales**: están enfocadas hacia los actores que participan en la escena de la comunicación política y consisten en influir en las opiniones de unos y otros (discursos de seducción, persuasión) para lograr consensos. Aquí los sujetos están unidos en torno a una misma opinión, se verifican además acciones políticas como mítines, marchas, debates, desfiles, consignas y declaraciones. También el comportamiento está más o menos ritualizado. La tercera trata de un discurso acerca de lo político sin objetivos políticos: a diferencia de las otras dos aquí no existe una comunidad específica sino circunstancias de conversación, la actividad del lenguaje es **el comentario** y en él se mezclan diversos discursos. Tampoco se verifica un compromiso de lo que se dice con lo que se hace. Puede ser revelador lo que el individuo emita como opinión pero no se compromete con ella; por eso, señala Charaudeau, es fácil que un comentario político en una charla sea desviado con humor o interrumpido sin que se llegue a una conclusión seria o toma de posición. El discurso del comentario político es la charla de café, en la familia o en el periodismo (más serio) que hace comentarios de actualidad política, expresando opiniones sin comprometer su actuar. Se trata de un discurso de “como si” el objetivo fuera político pero en realidad no lo es. Para Charaudeau es el más difícil de identificar.

³⁵ El principio de “fuerza de verdad” se constituye como fundamento de la autoridad. Para Patrick Charaudeau este principio se resume en un “orden trascendental” o “personal”. Como orden trascendental esta fuerza de verdad es exterior a los socios de la relación. Hay un “Gran Otro” que legitima el discurso,

Como todo decir y como todo lenguaje, el discurso político posee su propia gramática. Por ello, señala Fabbri, es necesario el estudio de “determinadas movidas, actos, tácticas, estrategias, cuyo valor no está en la descripción sino en la realización: los actos de autoridad, los compromisos personales, los pactos que se llevan a cabo mientras se cumplen determinados actos”³⁶. Dicha gramática presenta sus propias estrategias enunciativas puestas en juego al momento de emitir el discurso³⁷.

Si en el enfoque que la semiótica hace de las pasiones les reconoce una episteme, su generador, el discurso político, tampoco es la excepción. Acto comunicativo que pretende no sólo ser asertivo sino verdadero y como tal veredictivo y en estos factores basa su aceptación. Es en la dinámica de “hacer aparecer verdadero” donde el discurso político encierra un saber, pues todo texto reenvía cierto conocimiento sobre el mundo inscrito en el programa del propio discurso. No obstante se trata de un “saber” muy peculiar, compartido entre el enunciador y el destinatario (Fabbri le llama un estilo del “sabemos que”), como si se hubieran establecido a priori un “contrato cognitivo” aunque de hecho no sea así³⁸. Puede verse cómo el discurso político define estrategias enunciativas basándose en un manejo lingüístico complejo con la finalidad de posicionar al sujeto enunciador y manipular de esta manera las instancias del yo/tú.

como ejemplos podemos citar el derecho divino, profetas, gurúes, representantes religiosos (el Papa), pero también puede ser un poder resultante de la voluntad humana, un tercero que los sobredetermina: pueblo, Estado, nación, progreso, ciencia. En el segundo caso, que la autoridad reconocida es de índole personal, la fuerza de verdad es más restringida, no es externa sino interna al sujeto que se comunica. Se establece una relación de dominación y se basa en el parentesco (filial), experiencia (pericia), personalidad (carisma) o en figuras institucionales que se interiorizan o incorporan a él aunque sean externas: el ejército, iglesia, justicia, administración).

³⁶ Fabbri, Paolo, y Marcarino, Aurelia, *Op.Cit.* p. 20.

³⁷ De lo que se trata es de señalar una dirección discursiva; por lo tanto debe emplearse cierta manera de dirigirse a los oyentes. Dentro del discurso político una técnica utilizada comúnmente es el *débraye* pronominal, es decir, el sujeto hablante queda excluido del discurso que emite, por ejemplo: “La autoridad es necesaria para salvaguardar la libertad del Estado” (Pétain). *Idem.* p.21. Algo interesante es que dentro de este discurso también existe la operación contraria, el *embrayage*. Mediante ella el enunciante trata de garantizar la verdad de lo que dice con su presencia en el enunciado. Ejemplo: ‘Desde el 13 de junio el pedido de armisticio es inevitable. Esta derrota nos ha sorprendido. ¿Por qué acordarse de 1940 ó 1918? Empiecen a buscar razones. Yo se las diré. *Ibid.* p. 21.

³⁸ Fabbri ejemplifica con un enunciado emitido por Aldo Moro en un discurso que dirigió a las Cámaras: “sabemos que el sistema de préstamos se reveló impracticable, como sólo un pesimista hubiera podido preverlo’. *Ibid.* p. 22.

Pero no solamente el discurso político da por hecho el establecimiento de contratos fiduciarios entre el enunciador y sus oyentes, apela también a categorías de verdad y falsedad en sus proposiciones así como a una axiología pues requiere en sus enunciaciones de cierto sistema de valores como la justicia, la confianza, la seguridad, libertad, etc. Trata de esta forma de despertar simpatías y adhesiones, accionando en las afecciones de sus oyentes.

El discurso político y sus patemas

Como acto lingüístico el discurso político, verificado siempre en el espacio público de la ciudad, no puede sustraerse ni a la comunicación social, mucho menos a la afectividad de quienes lo escuchan. La enunciación política despierta los afectos y emociones de quien la recibe: la confianza o desconfianza, miedo o seguridad, el interés o la apatía, distanciamiento o solidaridad porque lo que busca todo discurso político es lograr un impacto emotivo, accionando el aspecto lingüístico despierta pasiones que orientan a su vez la interpretación discursiva.

En relación con las pasiones, este tipo de discurso recurre a la “manipulación cognitiva” con el objetivo de convencer, persuadir, seducir, intimidar o bien provocar. Lo que diferencia a este discurso de otros como el didáctico, científico o publicitario, es el de ser un discurso principalmente persuasivo y de agitación, esto significa que trata de vencer la indiferencia o la apatía y programar las pasiones con las cuales quiere ser escuchado. Todo esto mediante actos lingüísticos que le permiten al enunciador decir algo con cierta intención (pero queriendo decir otra cosa) para provocar reacciones en sus receptores.

También el discurso político está empeñado en la creación de un actante colectivo, no individual, en generar afectividades colectivas como la solidaridad, el compromiso o la movilización, Paolo Fabbri señala que “Todo sistema simbólico tiene sus recorridos pasionales, sus connotaciones y sus resistencias; la resistencia contra la cual lucha el discurso político no es sólo de contenido sino fundamentalmente modal [donde el sentido

del ‘deber’ y del ‘poder’] se entienden no como una competencia del hacer político sino como estados de la pasión política”³⁹.

“A las pasiones por el lenguaje”⁴⁰. Afirmación que significa que la manifestación de las pasiones pasa por el lenguaje. Para constituirse, para saber sus motivos requerimos de él. Constituyen un motor para realizar decisiones y ejecuciones; por ende no están desvinculadas del saber y del poder. El discurso político se constituye como un objeto de pasión con sus consecuencias afectivas. Las pasiones políticas se convierten en el espacio del discurso emitido. El sujeto apasionado al discurrir devela sus propias emociones y sentimientos y apela con ello a despertar, a su vez, a la racionalidad emotiva de quienes lo escuchan.

Si como quedó establecido en el capítulo anterior la pasión se define como “el efecto o lo causado, acción correlativa y equivalente en el receptor, de la acción que sobre el sujeto de pasión ejerció un agente. Lo propio del agente es realizar la acción (...) sobre algo o alguien (...) que será su receptor [o] paciente, en el cual por recepción se dará la pasión”⁴¹. El agente discursivo buscará mediante su decir despertar la emotividad colectiva, generar respuestas pero sobre todo compromisos de acción política.

Los lenguajes del poder

Históricamente la aproximación de la semiótica con el ámbito político inicia con el análisis de los discursos políticos, enfatizando principalmente los niveles en que éstos están articulados. Pareciera una definición redundante la que la semiótica realiza acerca del discurso político, cuando define como “propriadamente ‘políticos’ aquéllos cuya producción intenta, o arrastra por sí misma, ciertos efectos de poder, entendiendo por esto la transformación de las competencias modales de los actantes de la comunicación”⁴². Por

³⁹ *Ibíd.* p. 29.

⁴⁰ Aguirre, Sala, Jorge F., *Hermenéutica ética de la pasión*, Ed. Sígueme, Universidad de Monterrey, Salamanca, 2002, p. 24.

⁴¹ *Ídem.* p.32.

⁴² Greimás, Algirdas-Courtés, J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Vol. II. Gredos, p. 195.

competencias modales se entiende la capacidad de acción que dicho discurso posee para influir y manipular mediante ciertas estrategias que analizaremos más adelante. El discurso político es abordado por la semiótica atendiendo a la acción que conlleva la sintaxis narrativa que presente, ya que parte de la naturaleza del discurso político es que carece de sentido si no está aunado a la acción consistente para el sujeto político en el ejercicio de un poder. Los estudiosos del discurso político concuerdan en que debe contener dos principios: la acción y el poder. El binomio resulta claro en cuanto a que es inherente a la naturaleza de dicho discurso estar siempre rodeado por el poder: al amparo de éste o enfrentado a él. Como ya lo hemos afirmado, este discurso es un lenguaje para conservar el poder, atacarlo o conquistarlo, pero siempre se encuentra acompañado por él. No conoce la neutralidad. Roland Barthes afirmó que para estar fuera del poder era menester estar fuera del lenguaje. Es decir, fuera del discurso.

En relación al problema del discurso y el poder, la filosofía ha tenido un posicionamiento crítico. Michael Foucault⁴³ no difiere de los lingüistas y semiólogos, al referirse al discurso como toda realidad material de cosa que se pronuncia o se escribe. Pero una pregunta se vuelve imperativa cuando reflexiona acerca de éste ¿Por qué todas las sociedades, tanto tradicionales como modernas, han desarrollado procedimientos más o menos sofisticados para controlar los discursos producidos en su interior? ¿Por qué resulta peligroso que la gente hable, que proliferen sus discursos en los espacios de la cultura? Para este filósofo resulta insoslayable la relación que toda prohibición del discurso guarda con el deseo y con el poder. Retornará a los antiguos griegos del siglo IV a. de C., quienes todavía eran capaces de generar lo que Foucault nombra el “discurso verdadero”. Pronunciado por los poetas, era el discurso que decidía la justicia dando a cada uno su parte. Se le tenía “respeto y terror”. El discurso verdadero era para los griegos el que respondía al deseo y el que ejercía el poder en la voluntad de saber en la verdad, nos dice Foucault. Un siglo más tarde la “verdad superior” no residiría ya en lo que *era* el discurso o en lo que *hacía*, sino en lo que *decía*. Las sociedades clásicas de los siglos XVI y XVII desarrollarían una “voluntad de saber” que imponía al sujeto conocedor una cierta forma de mirar, de posicionarse frente a su objeto. Las cosas se tornaron medibles, observables, se clasificaban. El conocimiento deviene técnico y utilitario. El saber se torna institucional

⁴³ *El orden del discurso*. Ed. FCE.

(pedagogía, bibliotecas, sistemas de libros, laboratorios, etc.) y su práctica se impondrá bajo ciertos criterios a la sociedad.

A esta crítica que Foucault realiza hacia las sociedades modernas y “sus saberes” se une Roland Barthes quien crítica a la “inocencia moderna” que había pensado que el poder era únicamente de índole política y que residía en los que tienen y en los que no. Ahora se sabe que el poder es capaz de infiltrarse y no se le percibe fácilmente: “jefes, aparatos masivos o minúsculos, grupos de opresión o de presión; por doquier voces ‘autorizadas’ que se autorizan para hacer escuchar el discurso de todo poder: el discurso de la arrogancia”⁴⁴. Barthes comparte con Foucault, como lo veremos más adelante, la concepción osmótica, escurridiza y disfrazada que poseen el poder y sus lenguajes. Para este semiólogo francés el poder se encuentra en todas partes, en “los más finos mecanismos de intercambio social: no sólo en las clases o grupos, también en modas, opiniones, juegos, informaciones, espectáculos, relaciones familiares y privadas... llamo discurso de poder a todo discurso que engendra la falta y por ende la culpabilidad del que lo recibe”⁴⁵.

Concibe al poder como algo que ha acompañado al hombre a lo largo de sus historia, es parte de la naturaleza humana y tiene por lo tanto la capacidad de ser transhistórico, esto significa que es “simétricamente, perpetuo, extenuado aquí, reaparece allá; jamás perece: hecha una revolución para destruirlo, prontamente va a revivir y rebrotar en el nuevo estado de cosas. La razón de esta resistencia y de esta ubicuidad es que el poder es el parásito de un organismo transocial, ligado a la entera historia del hombre, y no solamente a su historia política”⁴⁶. Si como Benveniste, a quien Barthes admiraba, afirmó que la lengua es lo social mismo, el semiólogo encuentra que “desde toda la eternidad humana” es en ella donde el poder se ha inscrito. Sin embargo no vemos el poder que hay en ella porque olvidamos que toda lengua es una clasificación y como tal es opresiva. Afirma también el carácter “seguidista o gregario” del signo, esto es, los signos que conforman la lengua sólo existen en la medida en que se reconocen y repiten, tiene la lengua un claro carácter repetitivo y ésta es parte de su naturaleza gregaria, como también lo es el hecho de que al momento de ser proferida ingresa al servicio del poder debido a su

⁴⁴ Barthes, Roland, *El Placer del Texto*, Ed. Siglo XXI, p. 117.

⁴⁵ *Ídem*. p.118.

⁴⁶ *Ibíd.*118.

asertividad. La relación entre lenguaje y poder no tiene exterior, se trata de un “a puertas cerradas, porque como vemos en la lengua servilismo y poder coexisten: “Si libertad se llama no sólo sustraerse al poder pero sobretodo no someter a nadie, no puede existir sino fuera del lenguaje humano”⁴⁷. Porque al momento de decir, de enunciar algo, nos convertimos en amos y esclavos: repetimos lo que se ha dicho, nos alojamos cómodamente, dice Barthes, en la servidumbre de los signos “yo digo, afirmo, confirmo lo que repito”⁴⁸.

Nos sometemos y vivimos cotidianamente en el lenguaje, en su división y sus “guerras”. Es así como el semiólogo francés se centrará, para abordar el problema del poder político y sus lenguajes, en el análisis de los lenguajes puestos en juego al interior de la sociedad. Este semiólogo le llama “guerra de lenguajes”⁴⁹, sostiene que en las sociedades actuales la más sencilla división de los lenguajes se basa en su relación con el poder. Barthes los clasificará en lenguajes encráticos (lenguajes dentro del poder) y lenguajes acráticos (fuera del poder).

El lenguaje encrático tiene la particularidad de ser vago, difuso. Es el lenguaje de la cultura de masas, de la conversación. Difícilmente perceptible se difunde por la radio, prensa y televisión. Lenguaje de la opinión común o de la *doxa*. Es “enviscador”, afirma Barthes porque es difícil escapar a él, clandestino (de ahí su fuerza) porque no se le reconoce, son estas dos características la clandestinidad y su “enviscamiento” lo que lo hacen un discurso triunfante. Mientras que por su parte los lenguajes acráticos son lejanos y tajantes porque se separan de la *doxa* ya que están contruidos sobre un pensamiento y no en una ideología. Ejemplos inmediatos son el discurso marxista y el psicoanálisis. Lo más notorio para Barthes es que en los discursos acráticos se producen a su vez “subdivisiones” ‘antagonismos’ y ‘regionalismos’. De esta manera los discursos acráticos se fraccionan en hablas o “sistemas discursivos”. Barthes, emulando a Nietzsche, les llama “ficciones del lenguaje”. ¿Quién los produce? Lo intelectuales. Ambos sistemas de lenguajes, encráticos y acráticos, combaten, son sistemas de lenguaje que poseen relaciones de fuerza entre sí. ¿Con qué armas combate un sistema de lenguaje? No se ha respondido hasta hoy en día esta

⁴⁷ *Ibíd.* p. 121.

⁴⁸ *Loc. Cit.*

⁴⁹ A las características y dinámica de la “guerra de lenguajes” ya hicimos referencia en el apartado “Lenguaje y discurso político” correspondiente a este capítulo.

pregunta. Sin embargo todo lenguaje posee “armas discursivas”. Para Barthes no pasa un solo día sin que seamos intimidados por ellas; sin embargo distingue tres tipos de ellas: La primera es la *representación* que todo sistema fuerte⁵⁰ encarna: “una puesta en escena de argumentos, de agresiones, de réplicas, de fórmulas, un mimodrama en el cual el individuo pone en juego su goce histérico”⁵¹. (En un sentido teatral la representación es un *show*, una demostración, incluso puede llegar a ser un espectáculo.) La segunda arma discursiva consiste en la existencia de *figuras de sistema* que son formas parciales del discurso, constituidas para dar al sociolecto “una consistencia absoluta para cerrar el sistema, protegerlo y excluir de él irremediamente al adversario... En términos generales, las figuras del sistema tratan de excluir al otro en discurso como simple objeto, para así excluirlo de la comunidad de los individuos que hablan en el lenguaje fuerte”⁵². La última arma del discurso es la frase, a la que Barthes se refiere de la siguiente manera: “...Yendo más lejos, uno puede preguntarse si la frase, como estructura sintáctica prácticamente cerrada, no es ya en sí misma, un arma, un operador de intimidación: Toda frase acabada, por su estructura asertiva, tiene algo imperativo, conminatorio... De hecho en la vida corriente y en la vida aparentemente libre, no hablamos con frases. Y en sentido contrario, hay un dominio de la frase que es muy próxima al poder: ser fuerte es, en *primer lugar*, acabar las frases ¿Acaso la misma gramática no describe la frase en términos de poder, de jerarquía: sujeto, subordinada, complemento?”⁵³.

El lenguaje del poder está siempre provisto de estructuras de mediación, de conducción o de transformación. El discurso encrático pertenece a la clase que está en el poder, no obstante la clase que está fuera de él o que lucha por conquistarlo también puede apropiárselo o recibirlo con consentimiento. El lenguaje encrático es sostenido por el Estado, es un discurso difuso, osmótico que “impregna los intercambios, los ritos sociales, los ocios, el campo sociosimbólico”⁵⁴.

⁵⁰ ¿Qué entiende Barthes por “sistema fuerte”? Se refiere con este término a un sistema de lenguaje que puede funcionar en todas las situaciones y cuya energía permanece al margen de la mediocridad de los individuos que lo hablan: “la estupidez de ciertos marxistas, de ciertos psicoanalistas o de ciertos cristianos no disminuye en nada la fuerza de los sistemas, de los discursos correspondientes” *Ibid.* p. 137.

⁵¹ Barthes, Roland. *Op. Cit.*, p. 138.

⁵² *Ídem.*, p. 138.

⁵³ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁴ *Ibid.* p. 129.

Pero también, por su parte, el discurso acrático no siempre se sitúa de manera clara contra el poder. A este respecto Barthes ejemplifica con el discurso psicoanalítico en Francia: no está ligado directamente al poder y a su crítica, sin embargo se le considera un discurso acrático ¿Por qué? Porque la mediación que interviene entre poder y lenguaje no es de orden político sino cultural. Lo que significa lo siguiente: los discursos encráticos son, como ya dijimos, conforme a la *doxa* (en su sentido aristotélico) de opinión probable, no verdadera o científica; para Barthes la *doxa* es la mediación cultural (o discursiva) mediante la cual habla el poder o el no poder. De tal manera que “el discurso encrático es un discurso conforme a la *doxa*, sometido a códigos que [estructuran la línea de su ideología] y el discurso acrático se enuncia siempre en diversos grados, contra la *doxa*”⁵⁵. Los discursos encráticos son discursos repletos, no hay lugar en ellos para el otro. De aquí la sensación de asfixia que puede causar en los que no participan de él, nos dice Barthes. Mientras que por el contrario los discursos acráticos le parecen de estudio más fácil, al generarse fuera de la opinión son rechazados por los discursos encráticos. Es el lenguaje del investigador, del escritor, el intelectual, son lo que conocemos como “jergas”. El estructuralismo, freudismo, marxismo, son sociolectos acráticos. Una pregunta que jamás asumirá los discursos del poder es qué piensan del propio discurso, por el contrario, los discursos acráticos tienen la facilidad de autocuestionarse.

¿Hay alguna salida a esta confrontación de lenguajes o discursos que se verifica en la cultura? En las obras *El placer del texto* y *El susurro del lenguaje* Barthes presenta la misma solución: la escritura y particularmente la actividad literaria. En la primera obra mencionada habla de hacerle trampas a la lengua como nuestra única salida a “esta fullería saludable, a esta esquiva y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo le llamo: literatura”⁵⁶. En *El susurro del lenguaje* este autor señala por qué la escritura ejercita la palabra en libertad: primeramente porque dicha actividad encierra una “heterología del saber” ya que puede mezclar hablas y lenguajes diversos y volverlos, como ya lo señalamos anteriormente, “un carnaval”. La escritura es atópica respecto de la guerra de los lenguajes,

⁵⁵ *Ibid.*, p.128-129.

⁵⁶ Barthes, Roland. *Op. Cit.*, p. 122

no la suprime, solamente la desplaza dando lugar a la escritura y la lectura, finalmente en la escritura fluye el deseo, no son los afanes de dominio lo que circula en ella.

Roland Barthes no ha sido el único semiólogo que ha hablado de los lenguajes del poder y se ha referido a la escritura y a la literatura como sus contradiscursos. Gilberto Giménez aborda el fenómeno del autoritarismo político⁵⁷ y sus efectos en la cultura en que se gesta. Parte de la hipótesis de que las culturas políticas autoritarias y “a fortiori”, las totalitarias, engendran regímenes autoritarios que generan un tipo particular de discurso al que se ha llamado ‘lengua de madera’. El vocablo proviene del francés “*langue de bois*” y ha sido asociado por numerosos autores a los regímenes autoritarios y totalitarios. Pero ¿qué significa *langue de bois*? El término proviene de la disciplina veterinaria y se utiliza para caracterizar los efectos producidos por la fiebre aftosa: el endurecimiento de la lengua. Periodistas y ensayistas adoptaron el término para caracterizar el lenguaje discursivo de la Unión Soviética y partidos comunistas europeos: el discurso o verbo oficial caracterizado por ser repetitivo, rígido y estereotipado. Así quedó clasificado el lenguaje burocrático y el discurso oficial, “lengua muerta, fría y rígida, por oposición a lo que sería una lengua viva, cálida y poética”⁵⁸. En literatura el creador de esta manera de concebir el lenguaje autoritario fue Orwell en su novela *1984* en la cual el Big Brother se reserva el nombrar de manera unívoca fenómenos e instituciones, impidiendo así el surgimiento de cualquier tipo de discurso que no fuera el oficial. No obstante esta novela se limita a las cuestiones de léxico.

En el análisis lingüístico a la “lengua de madera” se la ha relacionado con el discurso de autoridad. Al igual que Barthes, Giménez reconoce en este discurso la utilización de mecanismos para sustraerse al debate, eliminando con ello cualquier

⁵⁷ ¿Qué entiende el autor por régimen autoritario? Se refiere al comportamiento real que un régimen tiene en el uso de los dispositivos del poder. No le interesa la cuestión institucional o legal, es decir, formal, de un determinado régimen político. Gilberto Giménez se pregunta cuáles son los indicadores que nos señalarían que se trata de un régimen político realmente autoritario? ¿Cuál sería su comportamiento? Basándose en los criterios utilizados por los politólogos, subraya dos características: Los gobernantes en turno no someten realmente su poder a los azares de una competencia política abierta y franca y en segundo lugar no toleran, o lo hacen a regañadientes, la expresión política de la disidencia.

⁵⁸ Giménez, Gilberto, “Autoritarismo político y lengua de madera”, en *Ensayos Semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura*, Giménez-Adrián. Compilación. Ed. Universidad Autónoma de Puebla, p. 58.

posibilidad de contradicción. A la opinión contraria la torna impronunciable y no acepta detractores. Aunque se trata de un discurso dogmático que en un nivel profundo se resiste a discutir lo que emite, en un nivel superficial presenta como estrategia ser abierto y dialogante. En este tipo de discurso el sujeto emisor se presenta como un individuo omnisciente, prestigioso e inatacable mientras los destinatarios quedan en el papel de “receptores mudos o cómplices convencidos”⁵⁹. El discurso oficial o lengua de madera hace difícil la emisión de discursos heterodoxos.

Por otra parte Gilberto Giménez relaciona cultura política, régimen político y lenguaje político, ya que parte de la hipótesis de que “la cultura interiorizada por los agentes políticos funciona como una competencia cultural que, de modo análogo a la competencia lingüística, condiciona determinados tipos de comportamientos no sólo pragmáticos, sino también discursivos”⁶⁰.

Al igual que Roland Barthes, cuando Giménez se pregunta cómo sustraerse con éxito al discurso encrático o lengua de madera de un emisor autoritario, menciona elementos discursivos y extradiscursivos que van desde el análisis hasta las caricaturas humorísticas, las interpelaciones públicas que interrumpen el discurso autoritario (en los informes de gobierno, en la Cámara de Diputados por citar sólo algunos ejemplos) hasta la exhibición silenciosa de mantas, los chistes políticos y las canciones de resistencia política. Al igual que Barthes se detiene en un procedimiento bastante eficaz consistente en el uso político de la retórica y la poesía⁶¹ para desenmascarar a este tipo de discurso. En lo que respecta a la poesía, siempre ha sido renuente a contaminarse con la política; no obstante ha surgido una poesía a la que este autor llama “poesía políticamente funcional”⁶². Para

⁵⁹ *Ídem.*, p. 59.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 57.

⁶¹ Cabe mencionar que el uso de la retórica como lenguaje persuasivo y el empleo de elocuciones figurativas y poéticas se remonta a los antiguos griegos. Esquilo fue uno de sus mejores representantes. En Roma lo fue Cicerón.

⁶² Un ejemplo de esta utilización de la poesía contra el poder, lo demuestra para Giménez, el subcomandante Marcos quien logró transgredir la frontera entre discurso literario y discurso político, al colocar deliberadamente a la poesía al servicio de la lucha contra el poder: “Marcos parece haber intuido certeramente que no hay mejor arma que la retórica poética para atacar y disolver las apariencias, los clichés, los lugares comunes y las ‘sustantivaciones tramposas del discurso oficial. Y no hay mejor arma –añadiríamos nosotros– para disolver la ‘lengua de madera’ del poder autoritario. Las figuras retóricas desempeñan un papel crítico y hacen pensar: son antideológicas”. *Ibíd.*, p. 67. Giménez señala a la “Carta del Perdón” emitida por el ejército zapatista, como un ejemplo de la sustantivación fría e inexpressiva, en ella ésta aparece

Giménez la “poética de la resistencia” supone la emergencia de una nueva cultura política que enfrenta a la cultura política autoritaria.

Foucault decía que el discurso nace espontáneamente pero de manera inmediata es seleccionado y controlado mediante sofisticados mecanismos. También señalaba que el discurso no es aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que y por medio de lo cual se lucha, el poder del que quiere uno adueñarse.

A este respecto el semiólogo Patrick Charaudeau sostiene que el discurso político muchas veces sólo puede dedicarse a legitimar, esto es, dotar de credibilidad a los que ejercen el poder y lo poseen. En este caso el discurso estaría inscrito en lo que Charadeau llama “instancia política”, su acción está dirigida a ocupar el poder y mantenerse en él; no obstante no puede proclamarlo abiertamente. La instancia política está representada por jefes de Estado, jefes de gobierno, representantes de diversas asambleas nacionales, etc. Para conservar el poder dicha instancia política se ve con frecuencia conminada a entablar comunicación con la instancia ciudadana mediante debates y declaraciones públicas.

Principalmente lo que caracteriza al discurso político que está cercano al poder es su racionalidad estratégica centrado en el ser un “discurso de guerra”: sus movimientos y éxitos, lo señala Fabbri, se cumplen por y en el lenguaje. Hay en este tipo de discurso una “gramática del poder” que es imperativo descifrar. Para Paolo Fabbri el poder, desde la perspectiva de la semiótica, es “la capacidad de los actantes discursivos para hacer y ser, están dotados de pasiones y de un ‘saber hacer’ que actualizado los lleva a alcanzar sus objetivos”⁶³.

Al igual que Barthes y Giménez, Fabbri reconoce también la existencia de dos tipos de poder: el institucional, que se instaura como modalidad dentro del discurso, y el que está fuera de este tipo de discurso. Este último es el discurso de quien se propone la conquista del poder y por lo tanto trata de vencer a su adversario. En él el poder se vuelve un valor que ni se pierde ni se gana de una vez por todas, siempre está sujeto a una serie de pruebas al interior del texto. Mientras que el discurso ligado al poder entiende a éste como una

amplificada en forma irónica, con lo cual logró el efecto buscado: conmocionar e indignar a la opinión pública.

⁶³ Fabbri, Paolo- Marcarino Aurelia, “El discurso político”, en *deSignis. La comunicación política. Transformaciones del espacio público*. Vol.2, Gedisa, p. 18.

modalidad del ‘hacer’, esto es, “poder hacer”, “saber hacer”, “deber hacer”. Busca controlar e imponer obligaciones pero siempre actuando.

En *El orden del discurso* Michael Foucault sostiene la hipótesis que en toda sociedad el discurso está controlado, seleccionado y redistribuido por procedimientos que controlan sus poderes y dominios, conjurando sus peligros. Tales procedimientos son la exclusión y la prohibición: “*Uno sabe que no tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa*”⁶⁴. No es fortuito que identifique dos esferas de la vida humana en las que se aplica este principio: la sexualidad y la política.

Para Foucault los procedimientos de exclusión mediante los cuales se controlan los discursos al interior de las sociedades, están compuestos por: los rituales del habla, las sociedades de discursos, los grupos doctrinales y las adecuaciones sociales. Todos ellos se caracterizan porque no tratan de dominar los poderes que los discursos conllevan, ni de controlar lo azaroso de su aparición sino que se centran en *determinar las condiciones de su utilización*, imponiendo a los individuos que los emiten ciertas reglas y no permitir así el acceso de todo el mundo a ellos. En estas formas de control se selecciona al individuo que puede hablar.

El *ritual* define la “cualificación” del sujeto enunciador así como los enunciados que debe emitir, señalando además el lugar que debe ocupar en los diálogos o recitación. En el protocolo ritualista también se establecen los gestos y comportamientos así como el conjunto de signos que acompañan al discurso y la eficacia de las palabras hacia quienes son dirigidas. Los discursos judiciales, terapéuticos e incluso políticos son escenificaciones que se adecuan a esta clasificación.

Por su parte las *sociedades de discurso* tenían como cometido producir o conservar discursos. Su funcionamiento era diferente pues los hacían circular en un espacio cerrado, los distribuían según ciertas reglas estrictas y había cierta apropiación de ellos, el número de hablantes no estaba fijado como en el ritual, pero sí limitado y sólo entre ellos podía circular el saber que encerraba el discurso⁶⁵.

⁶⁴ Foucault, Michael, *El orden del discurso*, Tusquets, p. 14. Las cursivas son mías.

⁶⁵ Foucault ejemplifica con los grupos de rapsodas: poseían el conocimiento de los poemas para recitarlos, variarlos o transformarlos a su vez los defendía, protegía y conservaba. Los ejercicios de

Contrarias a las sociedades discursivas están las *doctrinas filosóficas, religiosas y políticas*. Las doctrinas tienden a su difusión mediante la puesta en juego de un determinado discurso. Los individuos pueden ser tan numerosos como se quiera y su dependencia recíproca se define en torno al discurso. La única condición requerida es el reconocimiento de las mismas verdades y aceptación de una cierta regla. Pareciera que el control se ejerce sobre el contenido del enunciado y no sobre el sujeto hablante.

Por último está la “*adecuación social del discurso*” basada en la educación, ya que para este filósofo “Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican”⁶⁶. Y todo sistema de enseñanza implica una ritualización del habla.

Si en el ámbito social los discursos están controlados y sometidos, como vimos, a una serie de reglas que aseguran su control, ¿qué instancia decide su veracidad? Existe para Foucault una “policía discursiva”: se está en la verdad cuando se obedecen las reglas de enunciación por ella establecidas. Tales reglas son aplicadas mediante la disciplina y con ella también se controla la producción de los discursos⁶⁷.

La semiótica del poder político

¿Qué es el poder? ¿Cómo se define? En el *Diccionario de política* Norberto Bobbio y Nicola Matteucci ofrecen una definición en términos generales y otra en términos sociales. En su significado general el poder designa la posibilidad o capacidad de obrar, producir efectos pudiendo ser aplicado a individuos, grupos humanos u objetos. En un sentido específicamente social, el poder se convierte en la “capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre”, en esta concepción social del poder, el hombre no sólo es el sujeto sino también el objeto del poder. El poder en este contexto es una “relación entre hombres”

memorización eran complejos y el aprendizaje permitía entrar al grupo pero el secreto de la recitación no se divulgaba.

⁶⁶ *Ídem.*, p.45.

⁶⁷ A este respecto Foucault ejemplifica con Mendel, quien decía la verdad pero “no estaba en la verdad” del discurso biológico de la época. No estaba *en la verdad* según la regla mediante la que se forjaban los objetos y conceptos biológicos. Fue necesario un cambio para que Mendel entrara a la verdad. “Mendel era un monstruo que decía la verdad, lo que provocó que la ciencia no pudiera hablar de él”. *Ibíd.*. p. 37.

cuyos modos de ejercicio son múltiples: desde la persuasión, la manipulación, la amenaza, el castigo o incluso la promesa de una recompensa. Encontramos que el fenómeno social del poder es uno de los más difundidos ya que no existe una relación interhumana en la que no esté presente la influencia voluntaria o no de un individuo hacia otro o hacia un grupo de personas buscando influir en su conducta: “El poder lo padecemos cotidianamente aquí y allá, ahora y antes, mañana y siempre. Lo sufrimos pero también lo practicamos: nos volvemos vitales cuando dominamos algo o a alguien. Somos dominadores y estamos fatalmente dominados”⁶⁸.

En este contexto hablar del discurso político, de su naturaleza y efectos así como de su relación con el poder, es entrar de lleno en el ámbito de lo simbólico y de los signos. No hay otra manera de establecer los alcances de un discurso, en este caso político y del poder, que mediante los efectos que despierta en sus receptores, en sus oyentes. Tales efectos son expresados mediante reacciones emotivas, rechazo o aclamación pues el discurso político está hecho para ganar adeptos pero también detractores. Para exaltar pasiones colectivas. Todo esto sólo es perceptible mediante la emisión de signos verificada en el espacio público, lugar donde se gesta la comunicación social como intercambio y proliferación de lenguajes diversos. Es aquí donde se hace evidente la necesidad de una semiótica social pero particularmente política.

El lenguaje es intercambio sígnico, actividad semiótica fundante de nuestro ser humano. Si reconocemos instancias políticas e instituciones se debe a que les hemos otorgado una significación; si nos adherimos a un discurso o le mostramos nuestro rechazo es debido a que significa algo para nosotros, nos dice algo. Vivimos la democracia representativa y por ella tenemos representantes políticos. Por su parte el Estado representa algo para nosotros, lo significamos. Todas estas son relaciones semióticas establecidas por nosotros para posibilitar la vida social.

Semióticamente “*representar*” significa “estar en lugar de”. Sabemos que el signo posee un carácter tropológico, se desplaza, su naturaleza es estar en el lugar de una cosa ausente. El signo lingüístico está en el lugar de la cosa nombrada, pero ésta, nos decía Saussure, es la gran ausente, la afirmación de Morris es contundente: “La rosa no está en la

⁶⁸ Ceballos Garibay, Héctor, *Foucault y el poder*, Ediciones Coyoacán, Diálogo Abierto-Política, p.9.

rosa”. Significado y significante, relación binaria, y en el caso de la lengua y sus signos, arbitraria como toda convención social.

El espacio público, la comunicación política y por ende las prácticas políticas se han transformado en las sociedades contemporáneas. Representante es aquel que media una relación que en su origen era de dos. La política ahora más que nunca es una situación en la que la dimensión simbólica se hace evidente. El poder político no es la excepción, se representa y como todo hecho político es interpretable, pensable en términos de significación. Por ello se ha hecho necesario que la semiótica política lleve a efecto una *semiotización del poder*.

A diferencia de otras disciplinas que han hablado de lo político, la semiótica lo hace desde un estudio de campo: el ámbito discursivo de la comunicación política en donde el poder se exhibe y se demuestra, se conquista o se repele. El espacio público, la ciudad como dimensiones semióticas en las cuales las mediaciones e instituciones ya no obedecen a causalidades perceptibles e inmediatamente comprensibles por lo tanto se inscriben en estrategias simbólicas así las prácticas de comunicación se vuelven prácticas de representación, es decir, prácticas de índole semiótica.

El poder aparece en este contexto como una representación más pero con naturaleza y características sónicas propias. Yves Charles Zarka⁶⁹ habla del poder como espectáculo: lo que se exhibe y muestra por medio de signos para ser reconocido por la mirada de los demás. Es una representación que exige reconocimiento mediante otros signos como los gestos, reacciones, exclamaciones o palabras. Como dijimos anteriormente todo poder está llamado a producir efectos, en este caso es reconocido por sus efectos en las relaciones humanas y en este sentido es un significado.

Apelar a múltiples receptores, a la pluralidad de los destinatarios, ésta es la clave de la comunicación política y su naturaleza porque en política un discurso o un acto, adquieren múltiples significados e interpretaciones. Para Ortega Fuentes⁷⁰ esta “*política*

⁶⁹ En *Hobbes y el Estado moderno*. Ed. Herder.

⁷⁰ Ortega, Fuentes, Juan, *Op. Cit.* Artículo en Internet. Ortega Fuentes se basa para su ensayo en la presidencia de Ricardo Lagos, en Chile. Para este autor parte fundamental del éxito y popularidad de este presidente residió en la construcción que hizo de su imagen. Supo capitalizar cada acto realizado para verse favorecido por la opinión pública. En esta dinámica de la *semiologización de lo político*, los medios de comunicación han tenido un papel preponderante al dar la imagen de un hombre ocupado en gobernar.

semiologizada” es propia de las sociedades contemporáneas, en las que la imagen ha sustituido al debate y a las ideas, a diferencia de las culturas letradas en las que el debate se nutre de contenidos y el juego político se basa en el raciocinio. Ahora, por el contrario, con el desarrollo tecnológico de los medios masivos de comunicación todo se torna más sofisticado, “más *soft*” y manipulable emocionalmente.

Bernard Lamizet explica la semiótica de lo político partiendo, en primer lugar, del poder y su exhibición. Al igual que Zarka, sustenta que éste sólo llega a existir cuando es visible para los sujetos sobre los cuales se ejerce, por consiguiente requiere ser “puesto en escena” pues como todo fenómeno comunicativo lo político y sus discursos presentan una semiosis mediante la cual sus signos se vuelven interpretables en el espacio público.

El estudio de este fenómeno del reconocimiento del poder mediante los signos que emite es de lo que se ocupa la semiótica aplicada a lo político. Semiótica política que para Lamizet consiste en interpretar las formas y significados que presenta no sólo lo político (como hechos) sino su discurso y el poder. Analizar sus representaciones para conferirles la significación que las vuelva inteligibles y que de alguna manera las legitima y valida en los espacios colectivos.

Semióticamente el poder es un fenómeno signico y como todo signo está formado por un significado y un significante (un concepto y una imagen), también presenta una semiosis, esto es, un proceso de descodificación o interpretación del signo, mediante el que establece lo que representa ante los ojos de los intérpretes: su significación⁷¹.

El logro de Ferdinand de Saussure fue el de aplicar la semiótica al ámbito social y sus procesos, principalmente lingüísticos, cuando esta disciplina estaba abocada únicamente a las ciencias formales.

Para el semiólogo francés el signo lingüístico era la combinación de un concepto y una imagen acústica (significado/significante) y a partir de esta instancia surgía el acto comunicativo. Sin embargo al momento de hablar del poder como signo no parece claro en qué consiste su significado y su significante, que hace posible sustentar su carácter signico. ¿Cómo se establece esta relación? y ¿Cómo identificar esta díada en lo político? Como evento semiótico el poder comunica algo, los signos que emite son interpretados y como todo signo, el poder está conformado por un significado y un significante. Bernard Lamizet

⁷¹ Al respecto, véase el capítulo I de este trabajo.

define al significado del poder como “*un conjunto de representaciones de las que somos portadores, en virtud de las cuales se fundamenta la legitimidad del actor encargado del poder para ejercerlo*”⁷². Por lo tanto, el significado del poder depende de una interpretación y como tal de una actividad semiótica. Tenemos que el significado del poder, su signo y lo que representa en lo real, está integrado por las prácticas institucionales, mediante las cuales el poder es reconocido, designado y ejercido (esto es, puesto en práctica) dentro del espacio público. En otras palabras, el significado reside en el hecho de cómo es interpretado en lo colectivo, en el ámbito social: reacciones, emociones y conductas que despierta el lenguaje del poder y sus discursos.

La segunda instancia del poder como signo es su significante: su representación mediante formas institucionales y su puesta en escena en el espacio público. Los significantes del poder son formas materiales por medio de las cuales se manifiesta, se deja percibir y reconocer. Para Bernard Lamizet no hay poder sin significantes ni sin representación, por ello afirma que la vida política puede ser definida como el conjunto de prácticas gracias a las cuales el poder accede a la representación mediante la elaboración de significantes a través de los cuales se manifiesta.

Una tercera instancia que Lamizet identifica en la semiotización del poder es la dialéctica entre el significado y el significante. Si en la semiótica saussureana esta relación era arbitraria (estableciéndose el carácter arbitrario del signo). En la semiótica del poder esta relación dialéctica queda a la libre interpretación de los sujetos, éstos tienen la libertad de reconocer o no los signos del poder y por ello, de darles la significación que quieran.⁷³

¿Pero cuáles serían tales signos? Para la semiótica, el poder posee un carácter simbólico pero en el ámbito de lo real su ejercicio no, éste produce efectos, busca incidir en la conducta de los hombres y modificarla. Los actos de poder exigen una escenificación, ser exhibidos y reconocidos, esto es, interpretados.

Por otra parte debe tomarse en cuenta que en todo espacio público hay una gran producción e intercambio de signos de toda índole, así por ejemplo el Estado es una

⁷² Lamizet Bernard, “Semiótica de lo político”, en *deSignis. La comunicación política. Transformaciones del espacio público*. Vol.2, Abril 2002, Ed. Gedisa, p. 101. Las cursivas son mías.

⁷³ Es necesario considerar que Lamizet está tomando como modelo a las sociedades democráticas. Pues como se analizó en el apartado de este capítulo dedicado al discurso y poder, en los regímenes autoritarios, el texto del poder, esto es sus prácticas discursivas (“las lenguas de madera”) son impuestas y se exige que su interpretación sea unívoca.

instancia que los emite, es un emisor de signos de poder. Nosotros creemos necesario hacer la distinción entre la naturaleza de los signos privados y la de los signos públicos. Los primeros son producidos y emitidos por instancias e individuos particulares en la sociedad civil, mientras que los signos públicos son desplegados por el Estado. Éstos serían, entre otros, las normas y las leyes. Basándonos en Yves Charles Zarka les llamaremos *signos instituidos*. El Estado se pretende el “centro universal de signos en lo político”. Generalmente emite signos cuyo significado es el poder, como el uso de la fuerza, actos de hostilidad, condenas, acciones. Su grado de manifestación puede ir de lo más evidente, como los ejemplos citados hasta las formas más sutiles y sofisticadas en las que su afán de controlar es difícilmente identificable. Lo característico de los signos instituidos o signos del poder es que implican una interpretación pública de ellos y no privada, un ejemplo es la ley civil: signo manifiesto y suficiente de lo que queda prohibido o permitido hacer.

Para explicar los mecanismos y la manera en que tales signos son producidos podemos considerar que en toda sociedad que posea una organización política de índole estatal, el centro de emisión de signos de poder lo es por esencia el Estado. A este centro Zarka le llama *régimen de funcionamiento* y es, ante todo, un sistema en el que los signos se encuentran en una dinámica de producción, interpretación e intercambio. Tal régimen se define por el centro o centros de producción de signos y por los centros de interpretación; el Estado siendo el centro jerárquicamente dominante regula la producción de signos evitando una “inflación” y sobreponiéndose a la producción de signos particulares.

Por otra parte, como hemos sostenido, la manifestación del poder es un acto público y como tal, un acto comunicativo que puede ser enfocado desde disciplinas muy diversas (lingüístico, sociológico, político, filosófico). En este caso su enfoque es semiótico. Como acto comunicativo el lenguaje del poder político es una *realidad discursiva*, no obstante su discurso no es “representativo” en el sentido en que el conjunto de sus enunciados no tienen relación cognitiva con lo real. Debemos además establecer la polisemia que los signos del poder presentan y que hace evidente su complejidad, ya que éstos tienen la capacidad manifestarse en varias dimensiones a diferencia de otros signos, como los lingüísticos cuyo significante, basándonos en Saussure, se desplazan en el tiempo de manera lineal y uniforme.

Como ha sido expuesto hablar del discurso político, de su naturaleza y efectos así como de su relación con el poder, es entrar de lleno en el ámbito de lo simbólico y de los signos. No hay otra manera de establecer los alcances de un discurso, en este caso político y del poder, que mediante los efectos que despierta en sus receptores, en sus oyentes. Tales efectos son expresados mediante reacciones emotivas, rechazo o aclamación, el discurso político está hecho para ganar adeptos pero también detractores exaltando las pasiones colectivas.

Fenómeno que se verifica mediante la emisión de signos llevada a cabo en el espacio público, lugar donde se gesta la comunicación social como intercambio y proliferación de lenguajes diversos. Es aquí donde se hace evidente la necesidad de una semiótica social pero particularmente política. Si reconocemos instancias políticas e instituciones se debe a que les hemos otorgado una significación, si nos adherimos a un discurso o le mostramos nuestro rechazo es debido a que significa algo para nosotros, nos dice algo.

Por su parte el poder aparece en este ámbito como una representación más pero con naturaleza y características sónicas propias: “El poder (...) sólo existe en cuanto es capaz de ofrecerse como espectáculo por medio de signos a la mirada de los demás, quienes expresan la evaluación que hacen de ellos por medio de otros signos”⁷⁴.

Por lo tanto la práctica del poder es simbólica y requiere de espectadores, quienes emiten a su vez signos que manifiestan su reconocimiento. El poder sólo se semiotiza cuando se comprende su significación, esto es, la inteligibilidad de lo que representa en lo real de la vida social y en la relación de los actores y sujetos que constituyen a su vez el espacio público.

La semiotización de lo político implica una transformación de éste en una multitextualidad en la que los sentidos en flujo constante y los signos empleados constituyen un lenguaje. Como Lamizet lo observa, dicha semiotización sólo podrá ocupar un lugar en las ciencias sociales en la medida en que sea capaz de asumir una actitud crítica hacia las instituciones y prácticas sociales que estructuran nuestra sociabilidad así como las representaciones políticas que estructuran simbólicamente nuestros compromisos como ciudadanos.

⁷⁴ Zarka, Yves, Charles. *Op.Cit.* p19.

Por su parte el análisis del discurso y sobretodo del discurso político puede entenderse como un instrumento de acción social que nos ayuda a develar bajo qué estrategias comunicativas se hacen escuchar los discursos dominantes: estrategias de ocultación, negación y de creación del conflicto así como también dar cabida a los discursos marginados de quienes no tienen acceso al poder y a la utilización de la palabra pública.

En este capítulo hemos realizado un recorrido a través de lo que es el lenguaje como práctica discursiva, como comunicación social. Analizamos los orígenes antropológicos, desde el carácter figurativo plasmado en la visión mítica hasta la maduración lógica y argumentativa de la palabra, esto es, su valor y poder social.

Analizamos la perspectiva de la sociolingüística y de la semiótica —en particular de la sociosemiótica, aún en formación— acerca del lenguaje y sus contextos, para finalmente encaminarnos al discurso político y dentro de éste el discurso del poder: sus objetivos y estrategias y las implicaciones psicológicas que ambos tienen cuando pretenden influir en las conductas de sus oyentes. Con Roland Barthes y Michael Foucault se expuso que tanto el discurso político como el discurso del poder pretenden establecer cierta relación con un supuesto “saber” como arma persuasiva. Se hace de la exclusión un método para controlar el acceso al discurso dominante, sólo unos pocos son los “elegidos”, sólo ellos pueden acceder a él y conocerlo, repetirlo, pero sobretodo difundirlo.

Por su parte los semiólogos Paolo Fabbri, Bernard Lamizet y Patrick Charaudeau al igual que los autores arriba mencionados coinciden al señalar el carácter invasivo que posee todo discurso del poder, al impregnar el campo sociosimbólico que es la comunicación social y política. Desde la perspectiva de los regimenes autoritarios, Gilberto Giménez le llama a este tipo de discurso *Lengua de madera (langue de bois)*. Junto con Roland Barthes postula una salida: la literatura y la poesía como prácticas libres y fluidas de la palabra.

Lo que nos resta decir es que no hay discurso neutro, todo lo que decimos tiene como intención comunicar algo. En el caso del discurso político no nada más busca comunicar sino también arribar, mantener o permanecer en el poder.

CONCLUSIONES

En sus rasgos más característicos al igual que el individuo la sociedad depende en su naturaleza y para continuar existiendo, de los signos, especialmente de los signos que el lenguaje hace posible”.

Charles Morris
Signos, lenguaje y conducta

Con base en lo vertido en las páginas de esta tesis podemos primeramente concluir que la semiótica ha superado su condición de subordinación a la lingüística, una de las mayores polémicas que la ha acompañado, y se ha ganado la condición de ciencia general de los signos de toda clase y por consecuencia, de todos los procesos semióticos o susceptibles de semiotización, conquistando una libertad deseable y a la par riesgosa.

También, como pudimos reflexionar, en una edad que bien podemos llamar posmoderna la semiología contemporánea o “nueva semiología” se ha lanzado decididamente a la reflexión, que en otros tiempos le fueron vedados: el ámbito cultural, el del lenguaje y el de otras esferas de la creatividad humana como el teatro, el cine y la literatura. Esto gracias a sus dos grandes vertientes, que en la actualidad ocupan espacios fundamentales en los estudios de la significación: la semiótica vista desde la perspectiva de la lógica y el del análisis del discurso desde la perspectiva verbal.

No podemos dejar de mencionar que en México como en el resto de América Latina el desarrollo de la semiótica ha estado lleno de dificultades, o como Adrián S. Gimete Welsh lo expresó, de “partos difíciles”. Debido a las diferencias culturales, a la incomprensión, a concepciones inmóviles del conocimiento pero sobre todo a que somos un país y un continente pluricultural, multiétnico, con historias diferentes, con manifestaciones y fenómenos culturales vastos y diversos ante los cuales una semiótica de la cultura tendrá que ir desglosando e interpretando sus procesos sígnicos: lo que sus manifestaciones culturales significan y expresan.

Nos propusimos plantear en este trabajo de investigación, y ponerlos así a la vista, los tres ejes sobre los que ha venido evolucionando la semiótica: el filosófico, el estructuralista y finalmente el cultural. Puede aparecer más clara o evidente la relación de esta disciplina con los dos últimos términos, mas no así con la filosofía ¿Qué relación guardan? Primeramente la interdisciplinaridad que caracteriza a ambas respecto

a sus objetos de estudio y reflexión y la vastedad de sus discursos son algunos aspectos que las vinculan. Vastedad que queda evidenciada cuando aceptamos que el ámbito de la significación no se circunscribe únicamente a la semiosis humana, aunque aquí abordamos el discurso político y la pasionalidad que despierta, no podemos dejar de lado que también hay procesos semióticos en los sistemas biológicos; de esto dan prueba otras áreas en pleno desarrollo como la fitosemiótica, la ecosemiótica y la biosemiótica, las cuales constituyen corrientes de pensamiento y orientaciones metodológicas que han dado pie a líneas de desarrollo de la teoría de los signos y a una conceptualización cada vez más amplia, proporcionando así una vasta veta de exploración en el estudio del fenómeno de los signos no sólo en el mundo mental, sino también biológico e incluso, como magistralmente lo expone Eco, en los sistemas artificiales, ámbitos que ni los propios exponentes de los paradigmas clásicos de la semiótica hubieran pensado que podía abarcar.

Como toda disciplina la semiología ha tenido sus representantes “clásicos” y también a “nuevos profetas”. Thomas Sebeok pertenece a estos últimos. Visionario como era, aceptó que el ámbito de la significación no se podía circunscribir sólo a lo humano y por lo tanto los signos (cualquier marca, movimiento corporal o símbolo) podían ser utilizados para transmitir pensamientos, información u órdenes, constituyendo por lo tanto la base de toda comunicación. Otros visionarios fueron Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Algirdas Greimás y Umberto Eco, autores centrales e imprescindibles en los estudios humanísticos y antropológicos. El estructuralismo fue desplazado dando cabida a estudios semióticos sobre arquitectura, artes visuales, biología, literatura, computación y otras tecnologías pasando por el análisis del discurso, particularmente del discurso y el poder.

Fue objetivo también de este trabajo demostrar no sólo el carácter interdisciplinario de la semiología sino también definirla como una disciplina que sigue métodos propios para el análisis y comprensión de su objeto, el signo en este caso, con la finalidad de alcanzar sobre él un conocimiento lo más objetivo posible. Ello nos lleva ahora a plantearnos una pregunta que estuvo latente a lo largo de nuestra exposición: ¿es la semiótica una ciencia? Respondemos que no, si consideramos que su objeto de estudio, el signo, tiene por definición un carácter subjetivo, no objetivo como podrían tenerlo los objetos de estudio de las ciencias positivas. Sin embargo reconocemos que generalizar tiene sus riesgos, podría escapar a esta aseveración el signo lógico y matemático por constituirse como parte de un lenguaje universal: la matemática.

Sustentamos también que a la semiología compete el estudio de todos los signos y no sólo los lingüísticos. Todas las funciones del signo y no únicamente algunas determinadas, porque en la cultura existen diferentes tipos de comunicación no verbal que no deberían ser excluidos como procesos de comunicación ya que creemos que todo lo que el hombre crea es significativo o puede llegar a serlo ya sea en los procesos expresivos, comunicativos, interactivos o interpretativos.

Basándonos en los criterios aquí expuestos nos interesó la temática de una semiótica del discurso político y tratamos de brindar por lo menos una visión de este fenómeno desde la perspectiva de las reacciones que despierta a partir de lo que dice y de cómo lo dice, esto es, su racionalidad estratégica: los mecanismos de los que se vale, el uso que hace del lenguaje así como las técnicas que emplea para lograr la reacción de sus intérpretes, a la que aquí damos el nombre de pasiones políticas. Sabedores también de que era una temática poco explorada, la semiótica nos brindó las herramientas terminológicas que requeríamos para nuestro análisis sobre el lenguaje político y sus funciones, ya que quedó demostrado que éste compete a la semiótica como fenómeno de comunicación signica. A la par implicamos a las afectividades colectivas y con ello estamos aludiendo a otro sistema no verbal de signos; no obstante, esto no le impide manifestarse como un lenguaje, en este caso, metalingüístico. Ambos, pasiones y discurso político, ponen de manifiesto la dinámica propia de la semiosis como el proceso mediante el cual adquieren significación y con ello sentido.

No obstante que en las páginas dedicadas al proceso de la semiosis aludimos a su carácter integral, esto es, lo poco ortodoxo que puede resultar aislar al signo de algunos de los niveles de este proceso (el sintáctico, el semántico y el pragmático), es cierto que al ser un trabajo de investigación situado en el contexto social y cultural, se nos puede objetar que privilegiamos la esfera pragmática de la semiosis; sin embargo podemos argumentar a nuestro favor el hecho de que analizamos, dado los contextos arriba mencionados, la presencia de los signos en situación, esto es, en su uso, no desvinculados de las circunstancias que los generan, ni abstraídos de ellas para someterlos a algún sistema. Por lo tanto aspiramos a presentar el discurso político como un conjunto de signos, un acto de habla dirigido a objetivos específicos.

Los autores aquí expuestos son semiólogos que nos atrevemos a llamar innovadores, precursores de nuevas corrientes semiológicas, sin olvidarnos de quienes se han ganado ser considerados pilares de esta disciplina. De estos autores podemos concluir que primeramente la semiótica por sus enfoques actuales se presenta como una

ciencia de “vocación empírica”, que no duda, por exigencias de sus reflexiones, en acudir a otras disciplinas, entre otras a las humanidades y también a la lingüística.

Con Paolo Fabbri, quien se ocupa particularmente del fenómeno pasional, comprendimos que para la semiótica es importante “el decir” del sujeto afectado por una emoción y que las pasiones están sintácticamente constituidas en una cadena de haceres, escenificaciones y por supuesto, de representaciones, Fabbri la denomina *sintaxis pasional*.

Por su parte, Martha Nussbaum nos dimensionó a las pasiones como una forma de percepción de la realidad, basada en la creencia, aspecto que no las denuesta y que no descalifica su carácter epistemológico. Se trata de la racionalidad de las pasiones, que nos lleva a reflexionar en su funcionalidad en la vida pública. Jorge F. Aguirre Sala propone en esta misma vertiente de la revaloración de la vida emotiva, una hermenéutica de las pasiones como juicios interpretativos de la realidad.

Por lo tanto, hablando en términos semióticos, la pasión se nos revela como un universo discursivo. Lo que nos lleva a la siguiente cuestión: ¿son universales las pasiones? ¿Otras culturas tienen las mismas pasiones que nosotros? ¿Las viven igual? Nos inclinamos a afirmar que no. Siguiendo a Barthes consideramos que las pasiones son el idiolecto particular de una cultura respecto de otras. Responden a sus especificidades de idiosincrasia, de tal manera que toda cultura posee lo que Greimás llamó “un universo pasional” que le es propio y distinguible por el léxico de su lengua o los discursos sociales que la caracterizan. No todas las culturas aprueban social o culturalmente las mismas pasiones, éstas cambian de una época a otra. La utilización del lenguaje está vinculada estrechamente a la valoración que una cultura haga de las pasiones que pondera o reprueba. Poseen por lo tanto un efecto de dinamismo social, son modos de acción, ya en lo individual ya en lo colectivo; construyen y comunican estructuras sociales convirtiéndose en un “idioma cultural”. Las afectividades colectivas se socializan: tratan problemas colectivos como el del poder, el de las relaciones sociales y el problema del *ethos* cultural puede hablarse de una política de las pasiones, es decir, de su racionalidad a la que ya nos referimos.

Describimos también la emotividad del lenguaje y al lenguaje emotivo, que a su vez nos inscriben en la semiótica de la comunicación y en la semiótica de la significación. Ambos lenguajes no son sinónimos; tampoco se trata de un juego de palabras. La emotividad del lenguaje es discurso articulado por el verbo; por su parte el lenguaje emotivo requiere de una rama de la que se auxilia la semiótica: la proxémica,

que aborda aquellas manifestaciones corporales que no requieren de palabra alguna y que semióticamente tienden a ser más significativos y más enigmáticos en su estructuración e interpretación.

Del paradigma de la “semiótica clásica” descubrimos la existencia de “otras semióticas”: la sociosemiótica y la semiótica política (además de otras ya mencionadas en párrafos anteriores) que buscan ganarse un lugar como disciplinas derivadas.

La cultura aparece como el entorno en el que se efectúan los procesos semióticos de índole diversa. En palabras de Iuri Lotman, la cultura es semióticamente definida como un texto que genera información. Hay en ella diversidad y estabilidad a la vez, y esta última es un mecanismo creado por la propia cultura para preservar su equilibrio interno. De aquí que Lotman la conciba a la manera de una *semioesfera*: sistema cerrado y abierto a la vez. Hipertexto sujeto a múltiples discursos e interpretaciones tanto en su interior como en su exterior.

Umberto Eco hace referencia a un “umbral superior” en la teoría semiótica cuando ella reflexiona a la cultura en su sentido antropológico y como procesos de comunicación que se gestan en ella por convención cultural. Son fenómenos culturales que sin duda se constituyen como signos y que van desde las palabras hasta otros que no tienen funciones propiamente comunicativas.

Quedó también establecido en estas líneas el principio de que “toda cultura es comunicación” y que no existe cultura sin lenguaje, como fue expuesto también en el capítulo III de esta investigación. Toda sociedad o cultura humana en sus aspectos culturales depende de los signos y en particular de los signos del lenguaje si quiere existir o perdurar. A través de ritos, ceremonias, monumentos, artes, la cultura no solamente existe sino se transmite, aunque debemos reconocer que no es evidente que una cultura dependa de signos para originarse.

Hay entonces un “medio ambiente” de signos y en éste la cultura se gesta. Los signos culturales de una sociedad son interpersonales ya que los interpreta un grupo amplio de individuos que no sólo los significan sino que los descifran y comparten. Signos en gran parte lingüísticos pero también, como pudimos verlo, no lingüísticos. Con base en estos signos intersubjetivos los miembros se hallan ligados en sus apreciaciones, afirmaciones y prescripciones entre sí, compartiendo cosmovisiones.

Fue Octavio Paz quien lo sentenció: antes de la palabra, la nada y el vacío. Nacemos del silencio y a él volveremos.

Sabemos que la palabra articulada no siempre acompañó al ser humano pero sí lo constituyó como ser de sociedad y de cultura. Verbalizar la afectividad dimensionó su sentir, descubriendo el principio de que ningún enunciado puede emitirse sin emoción pues no existe enunciado que sea neutro. La pregunta que se plantea la semiótica es: “¿dónde termina la emoción e inicia la gramática?”.

También consideramos importante replantear la problemática de las pasiones no únicamente desde la perspectiva filosófica sino desde la perspectiva de su facticidad, su relación con la vida social pero sobre todo su racionalidad. Como es sabido hay dentro de la filosofía una fuerte tendencia a no considerarlas válidas ni de ayuda para el ser humano. Han sido señaladas como la parte ominosa de nuestra naturaleza y siempre enfrentadas con la razón. No obstante, no todas las corrientes filosóficas ni todos los filósofos las cuestionan. En la actualidad hay un giro favorable para enfocar de otra manera nuestra vida emotiva, de tal manera que las pasiones están siendo revaloradas por la filosofía, que ya les ha reconocido una veta epistemológica pues sentir es darnos cuenta de lo que pasa en nuestro entorno y cómo nos afecta. Poseen por lo tanto una racionalidad que les es propia, no se generan de manera fortuita como se creía así como tampoco son “fuerzas ciegas”, obedecen como expusimos en el capítulo II, a razones y por ende no son ni mecánicas ni arbitrarias.

También nos interesó de manera fundamental remarcar su funcionalidad en la vida pública; por eso las nombramos “pasiones políticas”: porque sostenemos que las pasiones pueden incluso definir los rasgos de una sociedad y de su vida colectiva. Sabedores de que así como en lo individual sus excesos llevan al ser humano a la catástrofe, igualmente lo político se torna como el lugar permanente para las iras y antipatías sociales, los fervores a una personalidad o el odio hacia quienes gobiernan.

Hemos hecho una defensa del papel de las pasiones en la racionalidad pública. Como procesos cognoscitivo e incluso epistemológico, impulsan la acción, requieren de la creencia, la experiencia, el discernimiento y del juicio, hacen evaluaciones y poseen un *telos*.

La percepción que nos brindan nuestras pasiones nos permite mirarnos con otros ojos, comprender lo que acontece no únicamente en nuestra vida particular sino también en la vida de la ciudad, en la vida pública. Y es precisamente este punto, el del carácter público de las pasiones, el que subrayamos. Por lo general se había concebido a las pasiones como un aspecto afectivo que se circunscribía a lo privado, no se mostraban públicamente, era vergonzoso hacerlo. No obstante atestiguamos que es una

tendencia cada día creciente que los actores políticos apelen a la vida emotiva de sus oyentes y seguidores. Mediante sus discursos buscan infundirles confianza, entusiasmos, convencerlos, ganarse su simpatía e incluso pueden también buscar atemorizarlos. Establecimos por lo tanto el binomio de las pasiones y el discurso político. Si las emociones políticas fluyen por las palabras, era necesario preguntarnos por la relación que guardan con la semiótica.

Nos quedó claro que para la semiótica, disciplina que no únicamente se ocupa de los signos sino de su significación, las pasiones aparecen como una interpretación de la realidad que se percibe, apareciendo por lo tanto como un efecto de mediación y representación sémica que se construye a partir de representaciones. Esto implica, en otros términos, que las pasiones poseen su propia gramática, una sintaxis y son por lo tanto un acto comunicativo: tratan de cómo afecta a un individuo la acción de otro y en este aspecto la semiótica no difiere en mucho del enfoque filosófico. Si bien no podemos negar que la pasión se dirige a lo pulsional y somático también se encauza hacia lo discursivo e intelectual, porque las emociones aparecen en el discurso como portadoras de sentido.

En el capítulo dedicado a la semiótica del discurso político concluimos que en su sentido general el discurso ayuda a mantener y reproducir el orden social y a la par lo transforma. Semióticamente es toda acción portadora de sentido, esto es, abarca todo lo social y no sólo se limita al uso lingüístico, pero no debemos pasar por alto que el discurso político se caracteriza por ser un uso lingüístico ya sea oral o escrito, contextualizado.

Sabemos que las sociedades contemporáneas, que algunos filósofos y sociólogos llaman posmodernas, se han tornado cada vez más complejas en sus procesos y formas de desarrollo, haciéndose necesaria la dimensión simbólica en la mediación entre individuos e instituciones sociales. Tales relaciones mediadas se tornaron prácticas de representación y de comunicación: lo social y lo político se impregnaron de actividades semióticas, y nuestra vida cotidiana está constituida, en gran parte, por múltiples encuentros “microsemióticos”.

Finalmente abordar el discurso político desde la esfera de la semiótica brinda la oportunidad de internarnos en la naturaleza de ambos y en su relación con el poder que dicho discurso mantiene y del que no puede sustraerse ya sea para atacarlo, criticarlo o conquistarlo. Internarnos también en el ámbito de los signos y de lo simbólico, podemos

concluir que el discurso político sólo puede ser medido por sus efectos. En ellos, en su praxis social, demuestra su eficacia y racionalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Básica

- Aguirre Sala, Jorge F., *Hermenéutica ética de la pasión*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005.
- Antaki, Ikram, *El manual del ciudadano contemporáneo*. Ed. Ariel, México, 2005.
- Ansart, Pierre, *Los clínicos de las pasiones políticas*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Barthes, Roland, *Elementos de semiología*. Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1971.
- Barthes, Roland, *El placer del texto y Lección Inaugural*. Ed. Siglo Veintiuno, México, 2004.
- Bobes Naves, María del Carmen, *La semiología*. Ed. Síntesis, Madrid, 1998.
- Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Ed. Paidós Comunicación, Barcelona, 2002.
- Beuchot, Mauricio, *La Semiótica. Teoría del signo y el lenguaje en la historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Calsamiglia Blancafort, Helena-Tusòn Valls, Amparo, *Las cosas del decir. Manual del análisis del discurso*. Ed. Ariel Lingüística, Barcelona, 2004.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Eco, Umberto, *Tratado de semiótica general*. Ed. Lumen, Barcelona.
- Eco, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Ed. Debolsillo, México, 2005.
- Fabbri, Paolo, *Tácticas de los signos*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1995.
- Fabbri, Paolo, *El giro semiótico*. Ed. Gedisa, Barcelona, 2004.
- Foucault, Michael, *El orden del discurso*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2002.
- Freud, Sigmund, *Psicología de las masas*. Ed. Alianza, Madrid, 2005.
- Guiraud, Pierre, *La semiología*. Ed. Siglo Veintiuno, México, 2002.
- Giménez, Gilberto “Lengua de madera” en Adrián Gimete-Welsh, compilador, *Ensayos Semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura*. Ed. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Asociación Mexicana de Estudios Semióticos, México, 2000.

- Greimás, Algirdas J.- Fontanille, Jacques, *Semiótica de las pasiones*. Ed. Siglo Veintiuno/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2002.
- Gurméndez, Carlos, *Crítica de la pasión pura*. Vol. I. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Greimàs, A. J.- Courtès, J, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Vol. II, Ed. Gredos, Madrid, 1991.
- Halliday, M.A.K, *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Morris Charles, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Ed. Planeta - Agostini, España, 1994.
- Morris Charles, *Signos, lenguaje y conducta*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003.
- Marafioti, Roberto, Charles Peirce: *El éxtasis de los signos*, Ed. Biblos, Argentina, 2004.
- Nussbaum, Martha, *Justicia Poética*. Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.
- Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Ed. Paidós, Barcelo, 2003.
- Sazbón, José, *Saussure y los fundamentos de la lingüística*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Touraine, Alain, *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Ed. PREALC, Biblioteca UNAM.
- Zarka, Yves Charles *Hobbes y el Estado moderno*, Ed. Herder, Barcelona, s. f.

Hemerografía.

- Charaudeau, Patrick, “¿Para qué sirve analizar el discurso político?”, *La comunicación política. Transformaciones del espacio público*, en *deSignis 2*. Abril 2002, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Fabri, Paolo-Macarino, Aurelia, “El discurso político”, en *deSignis 2. La comunicación política. Transformaciones del espacio público*. Abril 2002, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Laclau, Ernesto, “El análisis político del discurso: entre la teoría de la hegemonía y la retórica”. Entrevistado por Guillermo Olivera, en *deSignis 2. La comunicación política. Transformaciones del espacio público*. Abril 2002, Ed. Gedisa, Barcelona.

Lamizet, Bernard, “Semiótica de lo político”, en *deSignis 2. La comunicación política. Transformaciones del espacio público*. Abril 2002, Ed. Gedisa, Barcelona.

Bibliografía Complementaria

Lotman, Iuri, *La Semiosfera I. Semiòtica de la cultura y el texto*, Edit. Càtedra, Universitat de València, Madrid.