

FABRIZIO ZOTTA

La sospecha permanente. Representación y comunicación: hacia una (des)ontología de lo real

La semiología deberá examinar las representaciones colectivas, no la realidad a la que éstas refieren; de la realidad se encarga ya la sociología, por ejemplo, a través de las encuestas.

ROLAND BARTHES

He tratado de poner en práctica lo que Barthes llamaba el «olfato semiológico», esa capacidad que todos deberíamos tener de captar un sentido allí donde estaríamos tentados de ver sólo hechos, de identificar unos mensajes allí donde sería más cómodo reconocer sólo cosas. [...] Considero mi deber político invitar a mis lectores a que adopten frente a los discursos cotidianos una sospecha permanente.

UMBERTO ECO

El mundo de las comunicaciones no puede analizarse desde ninguna ontología de lo natural. Tal afirmación supone dos conceptos diferenciados y diferenciables: existe un universo ontológico, al que se le suele llamar real, conformado por el total de las cosas creadas. Este espacio ha sido objeto de estudio de ciencias diversas, desde la filosofía y la teología hasta la sociología, como sostiene Barthes en el epígrafe que encabeza este artículo.

Pero podemos reconocer otra existencia, menos visible: es la constituida por el conjunto de las prácticas de la comunicación, que ordena la experiencia cotidiana, y que se compone básicamente de dos elementos: la representación y el signo. Estos dos conceptos se relacionan, pues la primera hace posible al segundo y cobran juntos un carácter de necesarios: la representación como sustrato de orden simbólico, el signo como elemento material. La relación entre ellos nos sitúa frente al problema



de la apropiación significativa de lo real: la forma en la que percibimos el mundo.

El problema de las relaciones entre lo que habitualmente se llama realidad y los procesos de percepción que los sujetos hacen de ella es un matiz de la ciencia que ha dejado más preguntas que respuestas. Durante el siglo xx la aparición de la lingüística como cuerpo ordenado de estudios sobre el signo, de los analistas del discurso, de los pensadores estructuralistas y posestructuralistas y de los especialistas en comunicación social (que tomaron sus textos de las mencionadas disciplinas) le quitaron el centro de atención a la filosofía y a las explicaciones metafísicas del mundo. Los estudios comenzaron a centrarse en el lenguaje como constructor de relaciones intersubjetivas, de códigos subyacentes que producen cultura, de diferentes *hablas*¹ que constituyen el universo perceptivo del sujeto.

El cambio de enfoque radica en que no sólo se toma el lenguaje como centro de los sistemas signícos, sino que se identifican procesos culturales y sociales como textos: entramados de signos con gramáticas específicas de construcción.

La teoría de la representación es imprescindible para la cuestión de la percepción de la realidad, pues sólo a través de ella los sujetos pueden abordar el mundo de las cosas creadas. La semiótica tradicional no niega la existencia de una presencia natural de las cosas: las cosas están en el mundo, pero en un *espacio* de la realidad que no puede ser referido por el sujeto, pues está completamente escindido del fenómeno perceptivo.

Es por eso que para entender la dinámica de la percepción subjetiva de lo real es necesario abreviar en las características de los signos lingüístico y semiótico, como *realidades percibibles*, producto de la instancia de orden simbólico (con implicancias bien reales) que llamamos representación. Las aplicaciones a la psicología, la antropología, la política y las ciencias del lenguaje —desde el estructuralismo a la pragmática— y la acción de los medios de comunicación en una sociedad semiotizada han

¹ La dicotomía lengua/habla se inicia con el estructuralismo saussuriano: la primera es el sistema de signos compartido por todos los hablantes y la segunda el uso social del lenguaje. Significaciones que se agregan a la materia. Es el objeto mediatizado por la acción del lenguaje que narra o cuenta. El habla es variable en el tiempo y pertenece a la semiología. Barthes la define como «el modo de significación de una forma». Volveremos a esto al tratar el mito como habla.

llevado a la representación al nivel de sustrato de modelización significativa: la instancia constructora de realidad.

El concepto de representación es plurisignificante dentro del campo cultural de la modernidad, pero en todos los casos está vinculado con la edificación de un orden, una organización que es, a la vez, material y simbólica. Quizá por ausencia de lenguaje, o por lo indecible de sus alcances, la palabra representación ha variado en sus significaciones: por un lado, la clásica acepción relacionada con la dimensión simbólica que posibilita ordenar la realidad a partir de otorgarle sentido a las cosas del mundo. Por otro lado, la tradición republicana ha utilizado a la representación como principio interno de organización política para las sociedades complejas.

El término es el mismo, pero, ¿estamos hablando de un mismo concepto? ¿La homonimia es sólo producto de una laguna de la lengua? ¿Puede usarse el mismo término para designar la delegación de derechos ciudadanos que para la simbolización de lo real?

Las respuestas implican aclarar los diferentes universos de aplicación del concepto de representación, desde su nivel de canal-vínculo simbólico del sujeto con el mundo; su asimilación semiótica con el concepto de signo, en tanto algo que está en lugar de otra cosa; su acepción artística, según la cual se puede hablar de una representación teatral, pictórica, fotográfica, puesta en relieve desde la célebre *Ceci n'est pas une pipe*, de Magritte, en *La trahison des images*, y su utilización republicana a partir de la modernidad, con la llegada de las democracias liberales representativas.

El problema de la representación no sólo es teórico, sino que tiene una incidencia puntual y material sobre las cosas reales. Ésa es precisamente su característica más significativa: la doble valoración de las cosas. Aquello que representa debe representar algo, distinto de sí, y que supone —*a priori*— la homologación del efecto, es decir que sea lo mismo la presencia del objeto o de su representación.

Así el término alude no sólo a lo político, sino a lo simbólico en general. Como ha dicho Grüner, cualquier vinculación del sujeto con el mundo se hace a través de representaciones lingüísticas, visuales, auditivas, subjetivas².

² Eduardo Grüner, *La cosa política o el acecho de lo real*, Paidós, Buenos Aires, 2005

En cuanto a lo político, la representación fue la solución de la modernidad republicana a lo imposible de la legislación —acción— directa sobre los temas de la *res* pública. La posibilidad de la delegación de soberanía en un cuerpo de representantes que ocupen el lugar de, y que lleven adelante los intereses del orden y del bien público, tenía el objeto de incorporar mayorías y minorías al (des)equilibrio de poder.

Entonces, cualquier representación podría definirse como lo que ocupa el lugar de otra cosa: el soporte simbólico o material que designa a otra instancia igualmente simbólica o material, haciéndola presente, aun en ausencia, o justamente gracias a su ausencia. Aparece, en esta definición que criticaremos luego, nuevamente la diversificación de las nociones de lo real y lo sígnico: una manifestación que implica una convención, un acuerdo, que puede o no contener en sí rasgos del objeto al que representa, pero que por alguna unión siempre de carácter simbólico ocupa el lugar de lo real.

En estos términos, la representación queda homologada a la noción de signo. La tradicional definición de signo tripartito: representamen, objeto e interpretante supone un elemento material que refiere a un objeto (ocupa su lugar) y genera una cadena de pensamientos asociados. Pero, como veremos, ambos conceptos no son equivalentes.

Lo que permite la representación es la duplicación del mundo por el lenguaje, la distancia entre la representación y lo representado, pues el vínculo entre el signo y la cosa no se produce por la lógica de la semejanza que advertía Foucault en el inicio de los análisis sobre las palabras: no hay una unión natural, sino que esa unión es un producto de la propia representación.

Sin embargo, el lenguaje es insuficiente para el análisis de la relación entre lo subjetivo y lo real (omitiremos por ahora la palabra objetivo) y la necesidad de construir una estructura más amplia se plasma en la aparición de la semiótica como ciencia general de los signos que sostiene que el fenómeno de las representaciones necesarias para la percepción de la realidad supone dos instancias: aquello que está allí afuera, que no forma parte de la subjetividad, y los mecanismos que se ponen en marcha a la hora de la apropiación subjetiva del objeto.

Los idealistas, por ejemplo, defienden la doctrina metafísica que sostiene que lo real es de la naturaleza del pensamiento, que toda realidad es

psíquica. El solipsismo radicaliza esta posición subjetivista y se opone al realismo, que se basa en las esencias de las cosas naturales, en tanto que el catolicismo ha incorporado la epistemología del realismo escolástico que sostiene la existencia real del mundo como independiente de todo acto de pensamiento acerca de él.

La semiótica clásica surge como un intento de superación de estas gnoseologías. Para Charles Peirce el objeto de la ciencia de los signos es desentrañar cómo se hace posible el conocimiento de la realidad. Peirce, el padre de la semiótica anglosajona, intenta una síntesis entre las posiciones realistas y solipsistas.

Para Peirce existen los objetos en sí mismos, pero también en el proceso de conocimiento, y en esto basa sus esfuerzos para demostrar la correlación entre los movimientos de la naturaleza y los procesos mentales. Toda realidad es captada como signo o proceso de significación. «Siempre que llegamos a conocer un hecho es porque se nos resiste», sostiene Peirce. En otras palabras, esa resistencia del objeto es el momento del conocimiento del signo, cuando por primera vez la representación se asocia al objeto; allí comienza a conocerse, independientemente de la existencia esencial de ese objeto.

Para Foucault, el lugar del signo está en el conocimiento, no en las cosas. La multiplicidad se ordena a partir de la representación que permite encontrar regularidades y unidades de sentido.

El límite entre las afirmaciones realistas y las solipsistas está en la semiótica, en la no confusión de los planos. Pensar que sólo existe una realidad construida por la comunicación, o que dichos mecanismos de percepción terminan por crear el objeto, es decir, no sólo que permiten conocerlo sino que lo producen, es mezclar las dos instancias a las que nos referíamos.

Cade y O'Halon se oponen a esta radicalización impulsada —no exclusivamente— por Paul Watzlawick. Según este último, lo que ingenuamente solemos llamar realidad no es más que una construcción que se realiza en base a técnicas de comunicación, y para demostrarlo utiliza ejemplos clínicos y conceptos de la teoría de la comunicación, tales como la desinformación, la paradoja, las profecías autocumplidas, entre otros.

Los autores critican a Watzlawick por cierto fundamentalismo de la comunicación y afirman que se puede diferenciar entre las cosas y los



hechos (de base sensorial) y los significados atribuibles a esas experiencias objetivas.

Estas posiciones no suponen desconocer los problemas que presenta hablar de una realidad física, pues es científicamente posible sostener la desustancialización de la materia:

Al descender en la escala hasta los niveles subatómicos, tropezamos inmediatamente con problemas relacionados con la definición de realidad. Por sólido que parezca un trozo de roca cuando se tiene la experiencia de él a través de los sentidos humanos desnudos, si se lo sondea en el nivel subatómico se vuelve más insustancial y elusivo. Parece estar formado por relaciones entre partículas minúsculas que existen brevemente en un mundo de probabilidades (y que quizá sólo adquieran existencia en virtud del proceso mismo de la observación) (Cade, 1995: 50-51).

A los problemas del mundo físico se le suman los problemas del significado, pues los esquemas de percepción transforman el sentido. Dicha transformación nunca se realiza —ni puede realizarse— sobre el escenario del mundo fiscalista, que no es fuente de conocimiento, «porque no dice nada a nuestra mente si no hay otros signos donde recabar conocimientos».

Nuestra vida está sustentada en representaciones de representaciones, modificaciones significativas sobre signos. El ser humano no necesita de entidades objetivas para ejecutar su capacidad de semiosis: puede construir el sentido de realidades que nunca fueron reales para él, conceptos de una abstracción extrema: la nacionalidad, la identidad, la muerte. Y también puede entender la noción de alma, de sustancias incompletas. Puede, además, adaptar en su sistema perceptivo realidades irrepresentables, a pesar de sus limitaciones cognitivas, aunque sea como meras ficciones.

La representación, entonces, se ubica en el límite entre la mimesis y la apropiación. Según una vasta literatura sobre el tema, el concepto de representación ha sufrido modificaciones a lo largo de la historia. Eduardo Grüner, a través de la obra de Guinzburg, Panofsky y Kantorowicz, esquematiza este cambio en el paso de la edad media a la modernidad.

En la etapa medieval se identificaba a la representación como la sustitución de un cuerpo ausente. La ausencia del objeto real era «la propia

condición de existencia del representante»³. Kantorowicz, en su libro *Los dos cuerpos del rey*, demostraba la relación entre el cuerpo putrefacto de un rey muerto y la significación de la decadencia del poder real, en sus dos acepciones: en tanto materialidad de la autoridad monárquica y en tanto presencia objetiva del cuerpo putrefacto del rey muerto.

El enfrentamiento con la verdad (un cuerpo muerto, sin las modernas técnicas de conservación de los cadáveres) hubiera debilitado la propia noción de poder, que se encarnaba en el cuerpo del rey, hubiera llevado a un terreno de visibilidad aquello que debe ser ocultado. Por eso, Kantorowicz describe las efigies de madera que cubrían el cuerpo, manteniéndolo, en apariencia, incorruptible para evitar lo obscuro del enfrentamiento con el cuerpo real en proceso de desintegración.

Grüner concluye que la representación medieval es similar al efecto metonímico, pues el representante hace presente al representado, dado que «su estricta inmostrabilidad, su obscenidad, es la propia condición de existencia del representante»⁴. La diferencia entre los dos objetos es el fundamento mismo de la representación, la distancia entre ambos, lo que los hace diferentes.

En cambio, desde el renacimiento el concepto de representación se mudó al de apropiación del objeto. «El descubrimiento de la perspectiva, con su impulso mimético y realista se apropia del objeto: su pretensión en última instancia es la fusión de la representación con lo representado»⁵. Con la modernidad se altera el concepto metonímico anterior, y la representación hace presente lo representado copiándolo, eliminando la diferencia.

Éste es el sustrato material e ideológico de la representación moderna: el efecto simbólico se equipara con lo real, no en función de la diferencia (o ausencia de lo que no se debe o puede mostrar) sino en la apariencia de que es lo mismo lo representable que lo representado. Éste es el fundamento de la noción político-republicana de la representación democrática, y la ideología de la comunicación permanente, de la semiotización del mundo.

El concepto de representación ha servido a lo largo de la historia como el principio de explicación de las relaciones entre el símbolo y la

³ Grüner, ob. cit. p. 347

⁴ ibíd.

⁵ ibíd., p. 348

cosa, es decir, ha sido la respuesta a la pregunta de cómo un signo está relacionado a lo que significa. Desde los estudios platónicos sobre la propiedad de los nombres⁶ hasta la semiótica y el posestructuralismo actuales se ha revisado de qué manera el lenguaje —o los discursos entendidos como textos de la cultura— designan al universo de las cosas creadas.

Como apunta Foucault, durante la etapa premoderna, de neto corte teocéntrico, la explicación sobre la existencia del signo había que buscarla en el carácter sagrado de la palabra, en tanto manifestación de las cosas para el conocimiento del hombre. Palabra y objeto tenían una correlación absoluta, dado que existía una relación de analogía entre la naturaleza y el verbo, «formando un gran texto único»⁷.

La representación tenía entonces la capacidad de existir en el objeto y no ser escindible de él. Incluso, no necesitaba ser captada como signo que ocupa el lugar del objeto, ni interpretada. La representación y el objeto se entrecruzaban de manera tal que era el hombre quien debía desentrañar el misterio divino que encerraban los signos del mundo, pues una infinita sabiduría los había puesto allí para él. Cosas y palabras eran semejantes y las vinculaciones entre el signo y su objeto existían en el orden de lo natural.

A partir del advenimiento de los siglos XVI y XVII, la representación ocupa el centro del fenómeno simbólico, con su estética de apropiación, como apuntábamos más arriba. Ocurre, pues, un corrimiento en el análisis del fenómeno de la representación, porque cambia la noción de signo, a partir de las ideas incorporadas por los neogramáticos, principales antecesores de la lingüística del siglo XX. Este corrimiento consiste en la aparición de las diádas que separan (aunque sólo desde el punto de vista metodológico) al objeto de su manifestación simbólica. Aparece el concepto de significación, que luego será delineado por Saussure como la unión de un significante con su significado. Desde ese entonces, y hasta nuestros días, el lenguaje se ha separado cada vez más de las cosas del mundo.

⁶ Platón, «Cratilo, o de la propiedad de los nombres», en *Obras completas*, Omeba, Buenos Aires, 1967, p. 263-345

⁷ Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005, p. 42-52

En este sentido, la lingüística iniciada a principios del siglo xx ha contribuido a la instauración de una conciencia respecto de la diferencia entre los planos de lo real y los universos simbólicos que se desprenden de ellos.

La vinculación entre el signo y la cosa que designa es enteramente arbitraria, según Saussure, con la única excepción del símbolo que se define como una forma de signo en la que se puede rastrear una vinculación relativamente arbitraria o, por eso mismo, parcialmente natural⁸.

Así, la arbitrariedad comienza a ser la ley en los estudios de los signos. A partir del estructuralismo saussuriano objetos y signos se separan hasta convertirse en dos niveles que pugnan por imponerse y los estudios semióticos se encargan de desentrañar cuál de los planos determina al otro: si es del objeto desde donde se determina al signo o es el signo quien termina construyendo a un objeto diferente del real. Aquí se acoplan las ciencias del conocimiento, la epistemología, los paradigmas cognitivos, etcétera.

Para Saussure el plano real y el simbólico se cruzan en la teoría del valor. Cada signo refiere a otros por oposición y renvía el sentido a otros sistemas, entre los que se encuentran los objetos del mundo. Así, el signo hogar tiene un valor que le confiere determinado sentido y el signo casa posee la misma significación que el anterior, pero renvía a una idea diferente. Esa posibilidad de vicariar sentido y asociar signos no sólo a otros signos sino a otro tipo de sistemas (como el encadenamiento de ideas asociadas que permite el pensamiento) es la que le otorga sentido a los objetos a los que el signo refiere y permite el ordenamiento simbólico de lo real.

Con la llegada de la modernidad y de las ciencias positivas, ya no hay signo desconocido. El signo sólo existe cuando se conoce, nunca se constituye sino por su acto de conocimiento. La semiótica anglosajona de Peirce establece la inevitabilidad de esta cadena de significados que permite percibir el signo y dotarlo de sentido a partir de otros signos que se tienen previamente. Es decir, cualquier existencia de un signo es inseparable de su análisis.

⁸ Según el texto del *Cours de Linguistique Générale*, en el símbolo es rastreable la significación dada cierta vinculación natural entre signo y objeto: así, una balanza refiere a la justicia, el color blanco tiene el valor de la pureza, la paloma vehiculiza la paz. Más allá de esta vinculación relativamente natural, cualquier forma de signo siempre contiene un lazo arbitrario con el objeto que designa.



Como sostiene Foucault, en nuestros días el signo está insertado en lo que significa, pero es distinto a ello. Y este es el criterio de la representación, que se enfrenta —al menos desde una postura ideológica— con la primera definición que hemos dado del concepto. Si bien desde el punto de vista de lo que podríamos llamar el efecto, representación y objeto obtienen la misma significación (a los fines de la democracia, por ejemplo, la representación hace posible el sistema), el sustrato simbólico no es inocente de tensiones y conflictos (de orden simbólico y real).

La homologación entre el objeto y el signo es propia de todo pensamiento posmoderno y supone olvidar que la cultura se edifica únicamente en el espacio de orden que permite la representación, y ese espacio de orden no es el único posible, ni siquiera es el mejor.

Los estudios posestructuralistas del lenguaje y la cultura suponen la eliminación de la problemática de la representación. Aparece la noción de textualismo, de la mano de Jacques Derrida, que establece la ubicuidad de lo textual sobre la realidad. Lo simbólico envuelve todo y la realidad es ficcionalización de unos discursos, que se presentan, en la vida social, como naturalizados.

Por ello, más allá del devenir histórico del concepto de representación, lo entendemos como el principio que hace posible el orden de lo real, a partir del orden simbólico y que es variable en el tiempo. El sentido se genera en el vínculo, de carácter representacional, entre los objetos del mundo y los mecanismos de percepción que el sujeto pone en funcionamiento: lo que la semiótica llama semiosis infinita, terceridad, cadenas de significados.

Este principio de orden no lo da el signo, sino la representación que hace posible al signo. A esta posición están volviendo los estudios del lenguaje, alejándose de las posturas del posestructuralismo. No es casual que la modernidad haya *inventado* la democracia representativa, tampoco es llamativo que el sustrato ideológico de la posmodernidad sea la naturalización de representaciones: la semiotización del mundo, de la economía, de la soberanía, de las fuerzas de poder. Es una estética del pensamiento, son los rasgos de la época: a esto le llamamos cultura.

La relación de cualquier material significativo con las cosas que designa no es lineal, ni sencilla. Para conocer de qué manera conviven las palabras y las cosas, la semiótica debió separarse de la lingüística y

contribuir a los estudios del signifiante como unidad de sentido. Más aún, comienza a verificarse una diferencia insoslayable entre semiótica y semiología, que ya no sería sólo en relación a su origen (la semiótica es americana; la semiología, europea), sino que también las diferencia el objeto de estudio: para la semiología, el principal sistema signifiante es la lengua; por lo tanto, se impone ante cualquier otro tipo de sustancia significativa. El signo lingüístico es la matriz de análisis desde donde pueden abordarse otros sistemas.

Por su parte, la semiótica toma a la lengua como un sistema entre otros y propone un estudio más amplio de las circunstancias significantes. Aparece lo social como parte constitutiva de los signos a partir de la superación del binarismo significado y signifiante. Para la semiótica anglosajona, el signo se ubica en el plano del conocimiento social, pues su interpretación sólo se completa con la cadena de significados que se forma en la mente del sujeto, que le permite analizar, formular leyes, relaciones y, en definitiva, la decodificación del signo. Esa cadena de significados produce otros signos y así el sistema vuelve a comenzar. Lo importante de este avance hacia la composición tripartita del signo es que el sujeto está atravesado por lo social al momento de otorgar sentido: el signo deja de ser psíquico y ajeno a los fenómenos de la vida social.

Algunos más, otros menos, todos los estudiosos de la comunicación han coincidido en la existencia de un material referencial, al que aluden los mensajes, y con base en ese referente se han edificado los paradigmas de la objetividad de la actividad periodística, que tuvieron su época de esplendor, pero que cayeron por su inconsistencia científica. En la actualidad ya nadie sostiene las teorías puras de la objetividad y se prefiere hablar de honestidad intelectual, cláusulas de conciencia, veracidad y objetividad metodológica.

Esta puesta en crisis de la referencia como instancia de comprobación verdad-mentira, como sustrato dónde verificar el contenido de los mensajes, ha generado el avance de la semiótica sobre los estudios de la comunicación social, haciendo que sus objetos de estudio se mezclen, se fundan y confundan.

Uno de esos terrenos compartidos entre la comunicación social y la semiótica es la teoría de los códigos. Ya presente en los esquemas lingüísticos y en la Mass Communication Research, el código supone un

conocimiento compartido entre emisores y receptores que hace posible la comunicación.

Esta primera definición se complejiza al incorporar al código aquello que no forma parte del mensaje, sino que pertenece al orden de la percepción y la teoría de las representaciones. Eco afirma que al hablar de códigos no se puede hablar de referencia, pues los objetos no implican su función semiótica⁹: sólo cuando se convierten en expresión comienzan a significar. De esta manera, el sustrato físico en el que se basa una comunicación no es el objeto que designa, sino la posibilidad de expresión de ese objeto, que es del orden del signo.

Para Eco no existen referentes, sino contenidos culturales que son transportados por el signo, y le otorgan a cualquier objeto una función semiótica, es decir, convierten al objeto en una unidad cultural producto de códigos subyacentes. Cualquier objeto, pongamos por caso una mesa, refiere al concepto mesa —que es distinto que el objeto mesa— porque implica cualquier mesa, en cualquier lugar y en todos los tiempos.

El sujeto sólo conoce el significado de mesa como unidad cultural: el objeto físico más sus usos posibles. Por esto, la vida de los hablantes no se desarrolla en virtud de los objetos reales, sino de las unidades culturales «que el universo de la comunicación [hace] circular en lugar de las cosas»¹⁰.

Estas unidades culturales nos vuelven a poner de frente con el concepto de representación, pues toda cultura involucra un orden previo en el cual se montan las significaciones.

La verdad o falsedad de un mensaje —sea cual fuere su forma— no importa ninguna modificación a la situación de la significación semiótica. A diferencia de los signos lingüísticos, cuyo universo de comprensión semántica es indispensable para la comunicación, en la semiótica el signo no debe ser comprendido, sino reconocido¹¹.

⁹ Eco, *Signo*, Labor, Barcelona, 1994, p. 173 y s.

¹⁰ Eco, *La estructura ausente*, Lumen, Barcelona, 1994, p. 70

¹¹ Para ampliar respecto de la diferencia entre entender (campo semántico) y reconocer (campo semiótico) remito a Roberto Marafioti, *Recorridos semiológicos*, Eudeba, Buenos Aires, 2005; y a Ana Atorresi, *Los estudios semióticos. El caso de la crónica periodística*, Conicet-Ministerio de Cultura y Educación de la República Argentina, Buenos Aires, 1996

Para el universo semiótico son irrelevantes los criterios de verdad, pues con la mentira también se produce la significación, independientemente de la correlación entre el objeto y el enunciado.

El reconocimiento del signo se hace también con independencia del referente, e independientemente de la comparación que el sujeto pueda hacer (y hace) con las cosas del mundo que llama reales.

Para entender un término (darle referencia, valor, unidad de sentido) es preciso definirlo de acuerdo con las convenciones culturales, que son las que dan orden a las significaciones, como demostramos más arriba. Entonces, el significado semiótico de un término se define como una unidad cultural: «simplemente algo que está definido culturalmente y distinguido como entidad»¹².

Desde esta perspectiva, cualquier práctica social puede ser vista como fenómeno de comunicación: por ejemplo, la moda y sus significaciones, que varían en función de sus posibilidades de uso. Pongamos por caso un pantalón, y sus significaciones que pasan del nivel puramente referencial (objeto) al nivel semiótico (como signos de sí mismo):

- a) pantalón en cuanto objeto con dos extremidades para introducir las piernas y sujetarlo por la cintura
- b) pantalón en tanto bien de uso para cubrir la desnudez
- c) pantalón en tanto artículo con funcionalidad social (la decencia) y funcionalidad estética
- d) pantalón en tanto acceso a la adultez, según las convenciones culturales de una época (el pantalón largo era privativo de los adultos)
- e) pantalón en tanto ornamento y símbolo de pertenencia (a una generación, a un movimiento, como los *jeans*)
- f) pantalón en tanto unidad cultural relacionada con el *status*, la posición social, la juventud y la belleza

Sin duda hay infinitos pasos intermedios entre categoría y categoría, pero en definitiva el pantalón se convierte en el objeto, todos sus usos posibles y todas las cosas que permite tener un pantalón, a diferencia del que no lo tiene. Se convierte en una unidad de sentido y transforma a

¹² Eco, ob. cit., p. 71



esa cosa (pantalón) en el signo de la cosa (las representaciones del pantalón). La cuestión de la referencia como unidad cultural explica, por fin, la acción de semiotización de ciertas prácticas que antaño se denominaban reales, externas a los fenómenos de la comunicación.

BREVES CONCLUSIONES

La diversificación del objeto que aplicamos a las cuestiones simbólicas más arriba nos permiten sostener que el lenguaje no es vehículo de las esencias de las cosas, como ya el platonismo advertía. Así, la historia se pronuncia, sin discurso, sin representación. La instancia de atribución de significado es un esfuerzo político, un trastocamiento de sentido, impulsado por la necesidad de estetizar el fenómeno histórico, y generar representaciones colectivas posteriores, que suponen, en el marco de la lógica cultural de la época, la generación de sentido a partir de la eliminación de esa densidad histórica de la que hablaban los críticos de la cultura de Frankfurt, en especial Walter Benjamin.

La anulación del contexto de situación implica una concepción de eterno presente, sin consecuencias en el pasado, y carente de peso específico en la confección del futuro. Ésta es la principal crítica a la acción de los medios de comunicación en los comienzos del siglo XXI.

En definitiva, el concepto de palabra o discurso como radical antropológico de la comunidad supone la construcción de representaciones que eliminan todo conflicto: en palabras de Arendt el discurso ocupa el lugar de la violencia. En un nivel metacultural, son las representaciones las que dan un sentido segundo a los signos. Sin significaciones no habría comunidad, ni cultura, ni ese entramado complejo que llamamos realidad.



FABRIZIO ZOTTA es maestro en ciencias de la comunicación por la Universidad de Fasta y profesor e investigador de la misma institución.

zotta@ufasta.edu.ar

(Recepción: 06-04-09. Aceptación: 23-06-09)