

## ARTÍCULOS

### Sobre el Signo

Otón Fernández Iglesias

(Ingeniero de Minas, Madrid)

**Resumen:** El signo es un elemento fundamental en nuestro entorno. Su universalidad, su prolijidad, han provocado que muchos analistas reduzcan todo lo que existe a algo simbólico. Pese a que a medida que se va definiendo su alcance, se comprueba la ubicuidad de los elementos sígnicos, lo que provoca que en torno a él se establezca una ciencia (la semiótica) y que en consideración de algunos, un análisis crítico hará que sigamos el camino contrario: ni se minusvalora la importancia del signo, ni se va a regatear su presencia a nuestro alrededor, sino que este elemento será un reflejo de esa visión del mundo que tenemos.

**Palabras clave:** Gustavo Bueno, signo, semiótica, escolástica, Lingüística.

**Abstract:** The sign is a fundamental element in our environment. Its universality, its prolixity, have caused many analysts to reduce everything that exists to something symbolic. Despite the fact that as its scope is defined, the ubiquity of the sign elements is verified, which causes a science to be established around it (semiotics) and that in consideration of some, a critical analysis will make us continue the opposite way: neither is the importance of the sign underestimated, nor is its presence around us going to be bargained, but this element will be a reflection of that vision of the world that we have.

**Keywords:** Gustavo Bueno, sign, semiotic, scholastic, linguistics.

#### 1. INTRODUCCIÓN GENERAL.

El Signo (o signos) es un elemento fundamental en nuestro entorno. Su universalidad, su prolijidad, hacen que algunos estudiosos del mismo se deslicen hacia la concepción de que «todo es signo». No es ésta, a pesar de su rotundidad, una concepción extravagante (aunque a lo largo de este ensayo nos encargaremos de rebatirla) si se entra en el análisis del signo, y a medida que se va definiendo su alcance, se comprueba la ubicuidad de los elementos sígnicos. Las manifestaciones y características del signo hacen que en torno a él se establezca una ciencia (la semiótica o *semiosis*, que diría Charles Morris —Morris, Ch., 1994) y que en consideración de algunos, esta ciencia pueda estar a la cabeza de las demás ciencias por la importancia del objeto al que se dedica y ser rectora de la visión que se tenga del mundo, con el signo como directriz de esa visión. Un análisis acotado alrededor del signo puede verse normal que derive hacia estas concepciones, pero en este ensayo vamos, sin embargo, a llevar el camino contrario. No se va a minusvalorar la importancia del signo, ni se va a regatear su presencia a nuestro alrededor, pero no se intentará entronizar a este elemento

como farol que debemos seguir para orientar nuestra concepción del mundo, sino que este elemento será un reflejo de esa visión del mundo que tenemos. Es decir, no escatimamos un ápice la importancia del signo, lo que ocurre es que vamos a sostener que deberemos exponer nuestra concepción de la realidad para definir completamente al signo. Es inexcusable tener una concepción de la realidad para analizar al signo y, evidentemente, esa concepción de la realidad es deudora de la filosofía que se sostenga, que se defienda o que se adopte, en lucha, en afinidad, en controversia, con otras filosofías que sostengan concepciones de la realidad diferentes.

Esta directriz, que nos va a llevar a exponer una teoría ontológica de la realidad que fundamente la concepción de signo, irá precedida de dos pasos; un análisis concreto, restringido, de tres teorías sobre el signo; y un análisis que abarcará nuestra concepción sobre el signo y que primero se realizará desde la perspectiva gnoseológica y a continuación desde la perspectiva ontológica. Así, la estructura del ensayo quedará de la siguiente manera:

### **Primera parte.**

1. En primer lugar, como decíamos, realizaremos el análisis de concepciones concretas del signo, un análisis que desde nuestras coordenadas materialistas filosóficas podríamos llamar análisis categorial del signo. En esta parte se analizará una posición concreta sobre el signo del filósofo escolástico Juan de Santo Tomás. Analizaremos, y criticaremos, las posturas de este filósofo, enunciando las consideraciones que consideramos positivas y aprovechables, frente a aquellas otras que serán tenidas por superfluas o contradictorias. La razón de la elección de este filósofo para realizar este análisis acotado de la concepción del signo no es azarosa, y no responde a capricho. Se elige a Juan de Santo Tomás por ser un filósofo que, aunque nos separan en el tiempo varios siglos desde que murió, no nos separa mucha distancia en otras facetas. La primera de ellas es la pertenencia a una misma tradición filosófica, la aristotélica y medieval (Santo Tomás), así como la propia escuela filosófica a la que pertenece este filósofo: la filosofía escolástica española. Siempre visto esto desde la filosofía que vamos a tomar como referencia, esto es, el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno. Esta situación de este filósofo nos va a permitir, aunque de mano parezca una empresa difícil, dialogar con él e ir entresacando las aportaciones que consideramos valiosas de su sistema y desterrar aquellas que consideramos erradas. También cotejaremos y nos enfrentaremos, aunque de forma más breve, a las posiciones acerca del signo de Ferdinand de Saussure y de Charles Sanders Peirce, dos autores que crearon dos concepciones sobre el signo que a parte de estar bien trabadas y tener mucha potencia explicativa en este ámbito, han sido muy influyentes en los estudiosos del signo posteriores.

### **Segunda parte**

2. Tras el repaso por estos autores iniciaremos nuestra definición del signo ya desde las posiciones del sistema filosófico del Materialismo Filosófico. El primer paso se iniciará desde la perspectiva gnoseológica, que en su investigación del signo de forma ineludible va a tener que adentrarse en una concepción de la realidad y de la percepción de esa realidad.
3. El último paso se va a dedicar a perfilar una concepción ontológica de la realidad que va a ser acorde y a estar fundamentada con la teoría del signo que se enuncia en el punto anterior.

## PRIMERA PARTE. TRES TEORÍAS SOBRE EL SIGNO.

### 1. TEORÍA DEL SIGNO DE JUAN DE SANTO TOMÁS.

Juan de Santo Tomás, nacido en 1589 en Lisboa bajo el nombre de Juan Poinso, fue un dominico que estudió en Coimbra pero que después pasó por importantes universidades e instituciones del imperio hispánico (en esa época la corona de Portugal estaba unida a la casa dinástica de Austria). Así, continuó sus estudios en Lovaina, ostentando posteriormente la cátedra de Teología Tomista en la Universidad de Alcalá de Henares entre los años 1630 y 1643. En el final de su vida (1643) Felipe IV lo requirió para que actuara a su lado en calidad de confesor. Sus estudios se centraron en la obra del Doctor Angélico, al que desde el principio dedicó todos sus esfuerzos, de ahí el sobrenombre de Santo Tomás que adoptó en su ingreso en la orden dominica. Son de destacar entre sus obras su *Naturalis Philosophiae*, el *Cursus Theologicus* y el *Cursus Philosophicus Thomisticus*. También es muy importante, y al que nos vamos a referir aquí, su *Artis Logicae*, que en sus cuestiones XXI a XXIII trata acerca del tema del signo (Santo Tomás, J., 1631-1632).

#### 1.1. Definición y clasificación del signo.

Una definición de partida de Juan de Santo Tomás para abordar el estudio del signo es: *el signo es aquello que representa a una facultad cognoscitiva una cosa distinta de lo que él es en sí mismo* (así expresada esta definición clásica la podemos encontrar en las *Summulae* de Domingo de Soto y también en el propio Santo Tomás de Aquino).

Partiendo de esta definición destaca la palabra representar en primer lugar. Podemos tomar este concepto como un simple sinónimo de presentar (el signo como un elemento que presenta a otra cosa) o como una reduplicación de la presentación, el signo se presentaría a sí mismo y a su designado. Ocurre en español que las palabras que se inician con la partícula *re-* pueden implicar una duplicación del verbo al que anteceden (reproducir, rehacer) o en cambio esa partícula puede provenir de la palabra *rem* (cosa) con lo que ya no implica una duplicación del verbo que se encuentra a continuación, como en reprobar, donde se quiere probar la cosa, referir para significar, llevar la cosa, o repeler para rechazar la cosa. Representar se encuadra en este segundo tipo y así representar sería presentar la cosa.

Como segundo elemento importante de la definición de la que partimos tenemos la característica del signo según la cual representa una cosa distinta del propio signo, esta característica es la que restringe el ámbito de representar, que puede corresponder a entidades diferentes de la del signo, ya que un objeto (por ejemplo un árbol) se representa objetivamente a sí mismo ante la facultad, y el signo queda caracterizado en este primer momento por la representación y en segundo lugar, y de forma más acotada, por la remisión a una entidad distinta de la suya (Bühler, K., 1985).

Abundando en la característica de representación que posee el signo, desde la doctrina que maneja Juan de Santo Tomás, podríamos analizar esa representación desde el punto de vista de un elemento que sustituye a otro, precisamente para representarlo. Hay que distinguir, sin embargo, esta sustitución entre una sustitución simple o una sustitución subordinada. En la sustitución simple un elemento sustituye a otro en todas sus facetas y de igual a igual (como en la sustitución de una estatua de madera por otra de mármol, o la sustitución de un rey por su antecesor fallecido). En la sustitución subordinada no ocurre lo mismo, el sustituto se pone en lugar del sustituido para realizar una de las tareas que corresponde a éste, como ocurre con el virrey que sustituye al rey sólo en las

tareas de gobierno de un territorio. Con el signo se da esta sustitución de subordinación, a juicio del pensamiento escolástico, ya que el signo se pone en lugar del designado para cumplir la tarea de presentarse ante la facultad. Esta característica va a constituir una imperfección del signo con respecto al designado, y esta imperfección (derivada de la subordinación) va a consistir en la transparencia positiva del signo para que a través suya la facultad pueda alcanzar el conocimiento del designado.

El signo estaría para representar, siendo esta su misión principal con la puntualización de que esa representación es de otra cosa, de ahí la transparencia del signo. Esta circunstancia, el conocimiento de algo que es un medio para otro conocimiento implica una menor perfección del primero con respecto al segundo. Así, el conocimiento del signo se define como incompleto e imperfecto, el cual parte del propio signo para llegar al conocimiento completo y perfecto del designado.

Tratando ahora la segunda característica que conforma la naturaleza del signo, esto es, la remisión por parte del signo a una cosa distinta de sí mismo, habría que destacar que lo que esta característica entraña no es solo la simple transparencia del signo si no la presencia de otra realidad. Nos va a remitir al carácter del otro (el *pros ti* griego o el *ad aliquid* latino). Esto hace del signo, con respecto a esta faceta, que lo veamos por un lado como distinto del designado y por otro lado como medido por esta realidad significada. Esta distinción entre signo y designado es importante ya que, aunque la semejanza entre signo y designado puede ser necesaria en algún tipo de signos, la semejanza no puede ser total porque entonces no habría significación ya que la identidad total en cuanto al ser representativo y físico sería una representación del propio designado y no una significación. Así, es necesario distinguir entre una semejanza perfecta, si se da, donde la identidad entre dos seres no permite que uno sea signo del otro ya que estaría representándose a sí mismo; y, por otro lado, una semejanza imperfecta, que es la que frecuentemente se da, donde esta semejanza está ejercida en uno de los ámbitos de la realidad. Así, en la imagen pintada hay semejanza en el ámbito de la representación pero no en el de la naturaleza. Para el caso del concepto con la cosa significada por él, ambos elementos tienen la misma naturaleza pero con distinta forma de tener esa naturaleza, esa misma naturaleza se exhibe en el concepto, pero como hay diferencia entre la forma de poseer esa naturaleza el concepto puede ser signo de la cosa.

En escolástica se precisa que la representación es más amplia que la significación. Puede haber elementos representativos que se representan a sí mismos, como la luz, y que no dependen de su representado si no que es el representado el que depende de aquello que lo manifiesta, así las conclusiones dependen de los principios y los colores de la luz que los manifiesta.

En el caso del signo no ocurre así, y como hemos dicho se define como subordinado a su designado y de importancia menor a éste. Se va a corresponder el signo, por tanto, con la categoría (aristotélica) de la relación al estar ésta definida como una entidad que se dirige en orden a otra entidad. Así la doctrina escolástica va a recoger de su tradición anterior una problemática en el tema de la relación que se bifurca en dos alternativas: si lo relativo se relaciona con la entidad absoluta (al menos parcialmente); y si esta entidad relativa constituye una realidad mental o extramental (un ente ideal o real).

Para los nominalistas la relación era una pura entidad mental y a través de ella se realizaban las comparaciones necesarias entre las distintas entidades reales, sin embargo esta postura constituía una contradicción con las posturas realistas de la relación y con los mismos textos de Aristóteles donde define la relación (*pros ti* de sus Categorías). En estos textos Aristóteles define a las cosas relativas como que son aquellas cosas que tienen todo su ser dirigido a otra cosa (Aristóteles, 2000,

1020b25-1021b10), y no como «que se dicen en relación a otra cosa». Así entre las múltiples y encontradas posturas de los autores escolásticos acerca de la relación, la postura de Juan de Santo Tomás con respecto al signo lo va a situar como una relación pura, que a continuación vamos a definir.

El criterio de distinción entre las relaciones puras y no-puras es la función que realizan. Una relación pura se refiere a su término como puro término, las relaciones no-puras a parte de referirse al término presentan otras funciones diferentes a parte de la simple relación. El signo se encuadraría entre las relaciones puras. Así, relaciones puras típicas serían las de padre-hijo, señor-siervo, mientras que relaciones no-puras son la de moviente-movido, principio-principiado, etc.

Las entidades que intervienen en la relación son denominados relativos, o correlativos si la relación es mutua, y estos términos (cuando hablamos de relaciones puras) pueden ser reales o ideales, así en la relación de paternidad los relativos son padre e hijo, que son términos reales; en la relación de posición de una columna, los relativos son derecha e izquierda, que son términos ideales. La relación pura puede ser, de este modo, real o ideal aunque solamente se considera relación estricta la relación pura y real. Más en detalle, los elementos principales en la relación son el sujeto, el término y el fundamento. El sujeto es el elemento al que se refiere y de donde parte la relación, el término es a lo que tiende y donde se detiene la relación, el fundamento es como una causa o motor de la relación (también a veces es denominado sujeto lejano de la relación). La relación, a pesar de ser considerada desde la escolástica como una categoría de mínima entidad, necesita un fundamento que le otorgue una esencia propia.

Con respecto a la relación no-pura, este tipo de relación se identifica con la denominada relación trascendental y, haciendo referencia a lo dicho en el anterior párrafo, lleva presente o realiza en su expresión (o desenvolvimiento) tanto la fundamentación como la relación, mientras que las relaciones puras solo se reducen a la expresión de la relación. En la relación trascendental queda o permanece siempre algo absoluto, cosa que no ocurre en la relación pura, así esta relación no-pura se extiende por varias categorías y no queda afincada en una sola. En esa relación no se da el hecho de que sobrevenga sobre una categoría sino que ese tipo de relación posee intrínsecamente una entidad absoluta. Ocurre esto en la materia respecto de la forma o en la relación de la criatura con respecto a Dios. Queda así encuadrada la relación pura entre las relaciones categoriales y la relación no-pura entre las transcendentales.

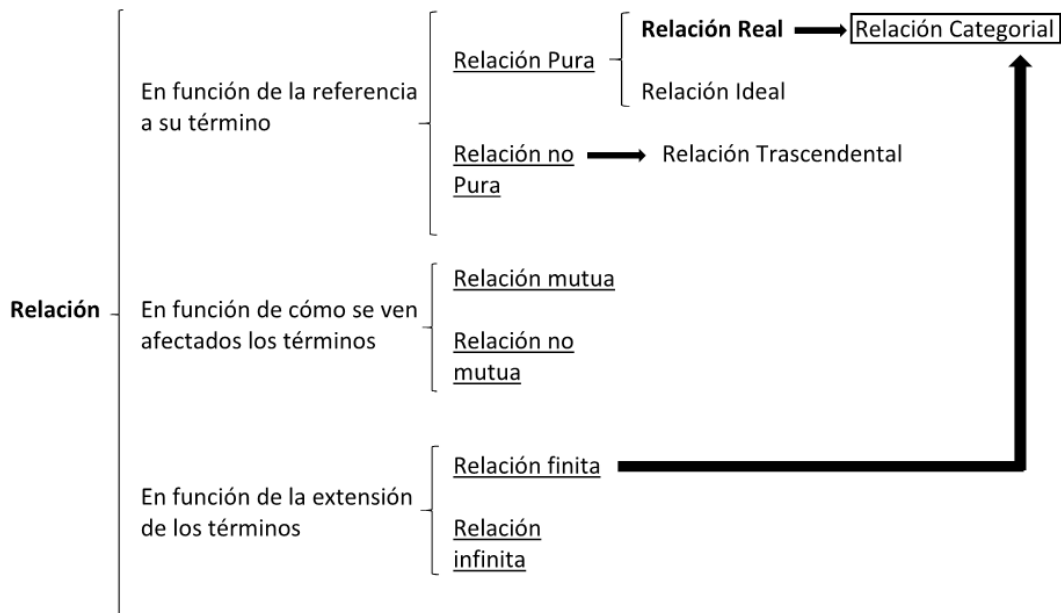
El signo proviene en primer lugar de una relación no-pura como es la de representar, que como se ha explicado no mira siempre de forma exclusiva al representado, pero como además de representar, el signo se define por dirigirse a la presentación del designado ante la facultad, esto deriva en que finalmente el signo se encuadre entre las relaciones puras. Es aquí donde insiste la doctrina de Juan Poinsot en la subordinación exclusiva e imperfecta del signo a lo designado y lo que lo va a definir como un exponente de las relaciones puras, no existe otra misión, a juicio de esta doctrina, que la de mirar a su designado, al que mira como lo principal y la medida de sí mismo. Así lo más propio del signo está constituido por una relación pura, y a juicio de Juan de Santo Tomás, también por el hecho de representar de manera deficiente la cosa designada sustituyéndola y haciendo las veces de ella.

Dentro de las relaciones puras nos podemos encontrar, como hemos dicho antes, con las relaciones reales y las relaciones ideales. Para que una relación pura sea real debe cumplir los siguientes requisitos: el sujeto debe ser un ente real y tener un fundamento real, el termino debe ser una cosa real y realmente distinta del sujeto y, finalmente, los relatos definidos por esa relación deben ser del

mismo orden. De este modo, relaciones como la de Dios con las criaturas y de lo medido con la medida no son reales al poseer relatos de distinto orden, son también relaciones ideales aquellas relaciones que carecen de un fundamento real.

Así tenemos que la relación categorial va a venir definida como relación pura donde su ser está íntegramente dirigido a otra cosa real, cumpliendo todos los requisitos indicados en el párrafo anterior, además del de ser finita. Así las relaciones trascendentales, ideales y divinas quedan excluidas de las relaciones categoriales (las relaciones trascendentales no se refieren total y exclusivamente en relación a otra cosa; las relaciones ideales no existen fuera de la inteligencia y con fundamento real y las relaciones divinas que son acto puro no cumplen el requisito de finitud). La paternidad, la semejanza y la dependencia son relaciones sin un ser absoluto que se encuadran dentro de las relaciones categoriales. Si en una de estas relaciones desapareciera el término la relación finalizaría, cosa que no pasaría en el caso de las relaciones trascendentales donde a falta de un termino de la relación ésta sigue existiendo.

La relación no-mutua sería la relación típica donde el signo ejerce de subordinado del designado, medido por la medida que ejerce la cosa significada, y donde el primer término es afectado por la relación mientras que el término final no. Ejemplo típico es el del conocimientos y su objeto, la relación entre estos dos objetos es no-mutua ya que la relación afecta al conocimiento pero el objeto no se inmuta y establece una relación con el conocimiento más que real. Relaciones mutuas son aquellas donde desde sujeto y término parten unas relaciones equivalentes. Un ejemplo de ello es la relación de paternidad.



Siendo el signo una referencia a lo designado que secundariamente refiere a una facultad, se puede establecer una clasificación en función de esa referencia al designado, si la referencia se establece en el ámbito de lo real tendremos el signo natural, como natural es el humo respecto al fuego, o el gemido respecto al dolor; en el caso de que el signo sea un arbitrio humano como en las palabras u otros signos gráficos (el tenedor a la puerta del restaurante, por ejemplo) lo que tenemos es un signo convencional. Así tenemos que, en concreto en la teoría que adopta Juan de Santo Tomás, los signos naturales constituyen una relación pura que es real, extramental, mientras que los signos convencionales son intramentales y la relación pura es ideal.

Sobre el signo natural se establecerá una subdivisión: signo natural primario, si el signo está definido para ejercer la función de signo; y secundario si el signo además de su función determinada en la realidad, de forma derivada realiza la función de signo. Este es el caso del humo que a parte de tener su realidad, de forma subsidiaria realiza la función de signo del fuego. También se discutió si sería equívoca la distinción natural/convencional ya que todo signo sería natural. Sin embargo, desde la escolástica se apoya esta distinción porque consideraban que el signo natural, exceptuado de la imposición que el hombre realizaba sobre él para que fuera signo, éste signo natural seguía disponiendo de esa función de signo con respecto al designado. La explicación de esto tendría que ver con que en la distinción natural-convencional interviene el carácter del fundamento constitutivo de cada signo; de este modo, en los signos naturales es el fundamento real el que permanece inalterable aunque el hombre no imponga la condición de signo a ese el elemento; mientras que a su juicio, en el caso del signo convencional, la imposición sobre el elemento signo (por ejemplo, sobre la palabra) para que tenga un determinado significado puede ser modificada, significando el signo otra cosa, todo ello debido a la supuesta falta de fundamento real del signo convencional.

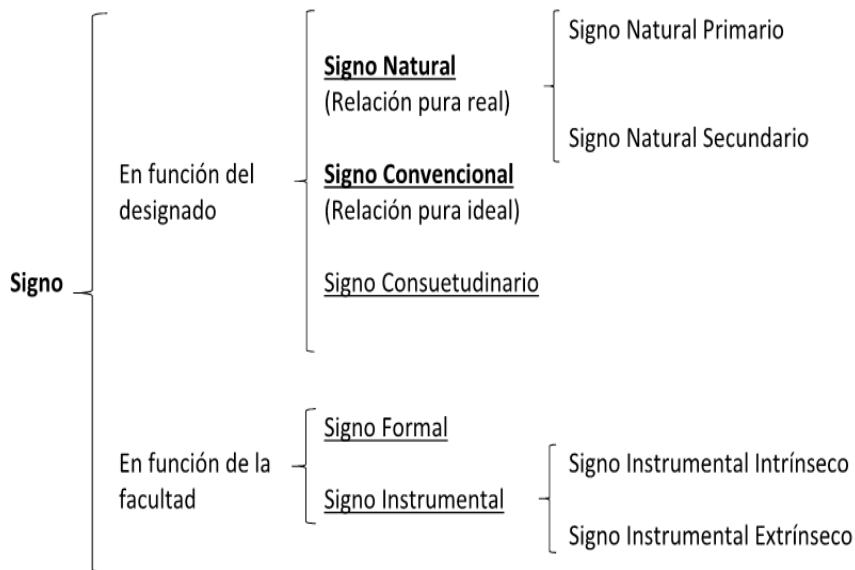
Habría otro tipo de signo dentro de esta clasificación, el consuetudinario, con el que no habría acuerdo si incluir entre los signos naturales o los convencionales, ¿es la presencia o aparición del perro antes de la aparición de su amo un signo natural o un signo convencional? Se trata de una costumbre, que en parte puede ser considerada como natural y en parte como convencional, es lo que ocurre por ejemplo con los manteles que se ponen antes de comer, ¿es esto un signo convencional o natural? Así la doctrina escolástica va caso por caso y a unos signos consuetudinarios los clasifica como naturales y a otros como convencionales.

Dicho esto, habría que destacar que para la doctrina escolástica, y en especial la de Juan de Santo Tomás, el signo por excelencia es el signo hablado, la palabra. En el caso del signo natural, como la imagen o el humo, el signo hace referencia a la existencia del designado; mientras que en el caso del signo convencional, se hace referencia a la esencia de la cosa significada al modo de la definición, que indica la esencia de lo definido. Así la palabra adquiere la posición de signo por antonomasia.

El signo hablado (y este ejemplo lo pone Aristóteles) es una representación de la realidad que sirve para llevar esa realidad allí donde no se puede trasladar, por ejemplo a una escuela donde estudiar, conocer, aprehender esa realidad. Esa realidad, que es imposible hacer presente, se lleva a través de las palabras, y esa traslación de las realidades conviene que se haga de la forma más perfecta, en la línea del ser, de la esencia de esas cosas que se desean conocer, y no solo en la línea de la existencia, como haría el signo natural, y así se utiliza el signo convencional de una forma más recurrente y universal.

Para la escolástica y para Juan de Santo Tomás (Santo Tomás, J., 2000), esta forma de trasladar el conocimiento a través de los signos convencionales es la más perfecta, este signo convencional sustituye el significado en la línea del objeto de una forma más perfecta.

Si la perspectiva de análisis del signo no es la relación con el designado si no la relación con la facultad, la escolástica establece una clasificación en signos instrumentales y signos formales. Considerando desde esta perspectiva al signo como un instrumento y un medio para alcanzar el conocimiento, este instrumento puede ser extrínseco o intrínseco. No se parte, sin embargo, de las características de interioridad o exterioridad. En escolástica se parte de la noción de *imago*, que es un concepto que no se circunscribe únicamente a la noción de imagen sino que engloba la copia, imitación o reproducción fiel del modelo o ejemplar. Teniendo en un caso que el signo en cuanto *imago* posee un carácter mediato y cursivo (es decir, es necesario un recorrido para llegar del signo al designado), nos situamos en el signo instrumental. Si, en cambio, el signo *imago* tiene carácter inmediato y no cursivo tenemos el signo formal, cuyo ejemplo más típico es el concepto o palabra mental. En el caso de signo instrumental como ejemplo tenemos, por ejemplo, la imagen de la estatua.





EJEMPLOS DE RELACIONES				
	Paternidad, Semejanza, Dependencia, Humo-Fuego	Principio o Causa, Materia-Forma, Dios-Criatura	Conceptos, Palabras, Imágenes mentales	Propiedades y relaciones de las entidades divinas
Relación Finita	✓	✓	✓	✗
Relación Pura	✓	✗	✓	✓
Relación Real	✓	✗	✗	✓

Relaciones Categoriales	Relaciones Trascendentales	Relaciones ideales	Relaciones divinas
----------------------------	-------------------------------	-----------------------	-----------------------

## 1.2 Conocimiento del signo.

La presentación de una cosa que realiza el signo para su conocimiento por una facultad, nos adentra en el modo de concepción que acerca de la adquisición del conocimiento poseía la escolástica. Esta concepción, heredera del aristotelismo, establecía cuatro fuentes de adquisición del conocimiento: una fuente o causa eficiente (típicamente la facultad misma); una causa objetiva, que puede ser el mismo hombre o árbol que percibimos en el exterior; una causa formal, la noticia de ese objeto exterior; y una causa o fuente instrumental, aquel elemento que conduce a la facultad al objeto que se desea conocer.

Así, hacer conocer sería mas amplio que representar y representar sería mas amplio que significar. En hacer conocer intervendrían las cuatro causas citadas, en representar tres causas (objetiva, formal e instrumental) mientras que en el significar intervendrían dos causas: la causa formal y la instrumental.

La catalogación del signo como imperfecto con respecto al designado, tal como vimos en el apartado anterior, se va a situar en la línea del objeto y no en la línea del ser del signo y designado. Ninguno de estos dos elementos es inferior en cuanto a la realidad de su ser, ambos son igual de reales. Es distinta su consideración cuando, en la doctrina escolástica y en concreto la de Juan de Santo Tomás, nos situamos en la línea del objeto. Siendo el ser objetivo medido en su perfección según sea término de un conocimiento más o menos perfecto. Un ejemplo explicativo: en las coordenadas escolásticas, la mayor o menor perfección alcanzada entre dos seres en la línea del objeto vendría dada de forma que, dados un hombre y un caballo que fueran objeto de conocimiento por parte de un ángel en el caso del caballo y por parte de otro hombre en el caso del hombre,

tendríamos una mayor perfección en la línea del objeto en el ser caballo sobre la del ser hombre. La mayor amplitud y profundidad del conocimiento angélico dota, en este caso, de una perfección mayor al caballo como objeto, aunque en la línea del ser el caballo sea más imperfecto que el hombre.

Esta explicación nos sirve para su traslado al campo del signo, donde siguiendo esta doctrina se vuelve a incidir en la igualdad de perfección de signo y designado en la línea del ser. En la línea del objeto se distinguen dos modos: el absoluto, en el que siguen conservando la misma perfección signo y designado, ya que examinado el conocimiento de estas dos realidades de forma simple, ambas son igualmente cognoscibles; y un segundo modo llamado relativo, en el que se tiene en cuenta la intencionalidad de cada realidad y su actuación como término, en este caso el signo tiene una intencionalidad dirigida al designado, subordinada a él, esto implica la imperfección del signo con respecto al designado en la teoría escolástica.

Siguiendo con el análisis de el conocimiento de tradición aristotélica y escolástica, en cuanto a sus especificaciones, éstas son cuatro: la inmanencia, ya que el conocimiento permanece en el sujeto; la objetualidad, pues trata de un objeto; la objetividad, el objeto determina al conocimiento y no al revés; y la indiferencia, ya que el acto de conocer se agota en este tipo de acto y no se confunde con el querer o desear ese objeto. Las dos primeras notas, inmanencia y objetualidad, explican que el conocimiento del objeto se encuentra en el sujeto pero proviniendo del exterior ya que el sujeto es pura potencialidad y se encuentra en blanco, vacío, y necesita de las impresiones exteriores para conocer.

En escolástica el concepto que se utiliza para explicar este inicio de conocimiento se realiza con la llamada impresión representativa (*species impressa*), este elemento es el que introduce la forma del objeto en la facultad humana. A pesar de que a primera vista este elemento podría confundirse con un signo, ya que este elemento en teoría es semejante al objeto y podría tomarse como signo de él, lo que tenemos con la impresión representativa es un co-principio del conocimiento que junto a la facultad va a producir la expresión representativa (*species expressa*), o concepto, que ya sí va a ser signo y conocimiento como tal. La impresión representativa no es un elemento empírico o físicamente localizable, es un elemento metafísico que enlazando con el objeto exterior participa con la facultad en la producción del conocimiento. Que la impresión representativa fuera un término en vez de un principio nos llevaría a una contradicción ya que la impresión representativa sería producto de lo elaboradora por la facultad, y así dos juicios producidos por personas distintas, distintos estos juicios por tanto, se considerarían iguales, y no podríamos salir de la subjetividad de cada individuo. No es posible que algo sea principio y productor de un conocimiento y a la vez su vehículo de transmisión significativa, se daría un significar eficiente que nos abocaría al idealismo. A pesar del aspecto y característica de esta impresión representativa, que posee semejanza con el objeto, no se trata de un signo porque no es suficiente esta semejanza para que sea signo.

Así la impresión representativa queda instituida como la piedra basal del realismo frente al idealismo, según la doctrina escolástica, y precisamente esta característica le viene a la impresión representativa de no poseer el estatuto de signo.

El signo difiere del objeto y no debe confundirse con él. El objeto se ha definido siempre en la tradición escolástica como una causa formal extrínseca y esta se ha dividido en «el ejemplar» y en el «objeto especificativo». Como ejemplar el objeto es una idea donde se miden las cosas artificiales, como objeto especificativo aparece como la medida de la facultad, las operaciones, hábitos, etc. Como idea el objeto mueve a la facultad como principio, buscando el objeto imitado;

como objeto especificativo, el objeto aparece como término y fin de la actividad de la facultad, esto es, del conocimiento. El objeto tiene por tanto estas dos funciones, la motriz y la terminal, como función motriz ejerce como principio y la facultad aparece como pasiva, y como objeto terminal la facultad aparece como activa.

La diferencia entre el objeto y el signo consiste en que el objeto no consiste en formar la noticia de otro sino de sí mismo. Así el objeto en su actuación como motriz tiene a la facultad como su objeto primordial y no al designado como ocurre en el signo. La razón del objeto consiste en orden a la facultad. La razón del signo consiste en orden al designado. El signo está más del lado de lo que hace de término que de lo que hace de principio, el signo es un medio que conduce a otra cosa, y el objeto no es inferior a aquello a lo que conduce o mueve. El signo está constituido por una relación categorial mientras que el objeto tiene una relación ideal con la facultad, porque no hace referencia real a la facultad, es la facultad la que hace referencia al objeto.

Como se ha dicho, a través de la impresión representativa, que actúa sobre la facultad cognoscitiva, se hace presente el objeto en el sujeto. Esta acción es inmanente, hace que el sujeto pase a ser inmaterialmente el objeto y propicia que el objeto siga siendo distinto del sujeto. Estas fases o notas del acto de conocer se basan, en la teoría escolástica, en la inmaterialidad tanto del sujeto como del objeto. El sujeto, según esta teoría es capaz de actuar de una forma desprendida de la materia hasta poder recibir de modo inmaterial las formas de los demás seres, así considera que el sujeto no queda informado real o físicamente, y es este grado de inmaterialidad que posea el sujeto el que marcará el tipo de conocimiento que se alcance.

En cuanto al acto de entender en sí, esta doctrina no lo considera semejante al objeto, considera que hay semejanza antes y después de este acto. Antes, en la impresión representativa, que no es signo ya que es un co-principio para el acto de conocer, pero conlleva la semejanza con el objeto; y existe semejanza después una vez obtenido el producto del acto de conocer, esto es, el concepto o palabra mental.

Siguiendo con el producto del acto intelectual que hemos dicho que es el concepto, éste sí que se identifica con la figura del signo. Esto se deduce debido a que si el objeto está presente éste objeto es el termino físico y real del acto de conocer, pero si no está presente, entonces tal objeto ha de ser presentado a la facultad en una semejanza que esta facultad se exprese a sí misma, la llamada species expresa. Y así tanto la imaginación como la inteligencia captan el objeto a través de esa representación que producen, en el caso de la imaginación es la imagen y en el caso de la inteligencia es la palabra mental o concepto.

Concepto e imagen son signo ya que hacen las veces del objeto y exhiben la forma de éste. Queda por tanto definida la intelección en este ámbito como una dicción, un acto de hablar o decir la inteligencia consigo misma. La palabra procede de un ser inteligente y se dirige a un ser inteligente para manifestarle algo, esto es la cosa misma concebida por el manifestante.

El signo, que es una especie de objeto, no está constituido formalmente (de forma esencial, principal) por su orden a la facultad (característica coincidente con la que posee el objeto, que no está constituido por una relación real con la facultad). La relación del signo a la facultad es una relación ideal (independientemente de que se trate de una relación natural con fundamento real o una relación convencional con fundamento ideal), ya que entra dentro de las relaciones medible-medida, el objeto (en este caso el signo) es la medida y la facultad lo medido, y así la relación de lo medible a la medida es real mientras que la relación de la medida a lo medible es ideal, son

relaciones no mutuas. El signo, por tanto, no constituye una relación real a la facultad pero sí tiene una relación con la facultad, una relación ideal.

En el caso del signo natural la relación entre signo y designado es real, ya que se considera que excluido el tratamiento de signo dado por la facultad el signo seguiría manteniendo esa relación real (así, por ejemplo, en la imagen del rey). En el caso de los signos convencionales, la relación con el designado es ideal ya que el signo, antes de sufrir la imposición por parte de la inteligencia, no posee ninguna relación con el designado, esta imposición está realizada externamente al signo y por tanto no es natural suya, así se considera una relación ideal, impuesta por un acto voluntario del hombre.

En el triángulo signo-facultad-designado existe una postura según la cual se establece que la constitución del signo por orden a lo designado es de carácter exclusivo, y otra postura en la que el signo se constituye por orden a lo designado y a la vez a la facultad. Juan de Santo Tomás es partidario de la segunda, y así para él el signo hace referencia de forma directa a lo designado y de forma oblicua o indirecta a la facultad.

Para finalizar este recorrido por la filosofía del signo de Juan de Santo Tomás indicaremos algunas nociones sobre el signo hablado, que ya hemos dicho que es considerado como el signo por antonomasia. Para Juan Poincaré, las palabras no son signos naturales sino convencionales, surgen por imposición. Las palabras sensibles son impuestas sustituyendo a las palabras mentales y los conceptos, y significan las realidades en nombre de éstos. Las palabras representan inmediatamente los conceptos y mediatamente las realidades. El concepto se constituye así como signo y designado a la vez, signo de las realidades y designado por las palabras.

La palabra nace de una tendencia natural humana. Por un lado la naturaleza dota al hombre de unas condiciones naturales: pulmones, laringe, tráquea, etc. Por otro se da esa tendencia a hablar del hombre que proviene de su carácter social y político (Aristóteles). Es el comercio más sutil que realiza el hombre, el intercambio de signos y de palabras. Es donde se forja el lenguaje y donde se produce el intercambio de unos por otros.

Es la naturaleza humana, de carácter social y comunicativo, de donde proviene el impulso de comunicación y de producción de signos, esto unido a la conformación de los instrumentos corporales para la fonación ponen al hombre en camino para forjar, tallar, ese instrumento particular que es cada idioma.

Para esta doctrina las lenguas se conforman naturalmente con el espíritu humano, las distintas lenguas son procedimientos comunes del lenguaje aplicados a las distintas circunstancias que se va encontrando el individuo, y que mantienen un cierto acuerdo con el pensamiento.

### **1.3 Crítica a la concepción de signo de Juan de Santo Tomás.**

Salta a primera vista, ya en las primeras concepciones que hemos expuesto de Juan de Santo Tomás, la división dicotómica que existe entre objetos o elementos externos (lo designado) y elementos internos o subordinados a esta realidad externa (los signos). Por ello, en este modelo del filósofo escolástico va a haber una especie de adecuación entre la realidad exterior y la realidad interior del individuo; entre los objetos exteriores, considerados inmutables, y el conocimiento que de ellos va a ejercerse en el interior del individuo a través de los signos. Estos signos se van a configurar como copias de los objetos exteriores, copias imperfectas pero semejantes a esa realidad exterior. Estas

copias nos remiten al hombre como un copista de la realidad, un configurador de una herramienta que le sirve para trasladar la realidad a otros lugares (recordamos el ejemplo típico de esta concepción «copista de la realidad» es el de la escuela, a donde se trasladan copias de la realidad, ya que las propias realidades no se pueden llevar a ese recinto de la escuela, y allí a través de esas copias se les puede mostrar, explicar, a los alumnos cómo es esa realidad).

En este modelo funciona de forma marcada la confrontación de las perspectivas interior-exterior. Exterior, donde están los objetos de la realidad que actúan sobre el fuero interno del individuo, y perspectiva interior donde se realiza la copia de estos objetos. Desde nuestra posición debemos rechazar esta dicotomía exterior/interior por confusa a pesar de su aparente claridad. Es confuso porque no existe ese corte tajante entre realidades exteriores y realidades interiores, una llamada «realidad interior» que reciba la influencia y esté constituida por las llamadas «realidades exteriores». Igual ocurre recíprocamente al analizar estas denominadas «realidades externas», que aparecen como exentas e inmutables desde el punto de vista de la doctrina escolástica. Desde el Materialismo Filosófico se suele sustituir la perspectiva interior/exterior por la de cóncavo/convexo, esta perspectiva se perfila más como una orientación hacia la observación de la realidad que como una delimitación de la realidad, un confinamiento de la realidad en dos recintos diferentes (con unas determinadas vías de comunicación entre dichos recintos separados), que es hacia lo que se desliza la perspectiva interior/exterior. Así, a través de la perspectiva cóncavo/convexo, se pueden estudiar elementos que normalmente están catalogados como interiores (los conceptos, palabras, imágenes mentales, etc.) y observar que poseen muchas contribuciones del llamado mundo exterior, como son los recuerdos de acciones exteriores que se encadenan a ese pensamiento, intervenciones de operadores con acciones y palabras que tienen relación de causa sobre el concepto. Queda, por tanto, anulada la concepción de inmaterialidad para elementos como los conceptos o pensamientos que está tan presente en sistemas filosóficos como éste en que se encuadra Juan Poincaré, ya que el encadenamiento de estos elementos con lo considerado «material» es efectivo. De esta manera desde nuestro punto de vista, las denominadas relaciones convencionales (relaciones puras ideales en la clasificación escolástica) que englobarían a las palabras y los conceptos, serían tan reales como las relaciones categoriales (relaciones puras reales).

Desde nuestra posición nos parece extraña e incoherente la afirmación (central en la teoría del signo de Juan de Santo Tomás) sobre la imperfección del signo con respecto a su designado. Basándose en la concepción escolástica del conocimiento, como hemos apuntado antes, el signo no es inferior al designado en la línea del ser, pero sí es inferior en la línea del objeto, en la línea del conocimiento de ambos objetos. Traducido a las coordenadas del Materialismo Filosófico diríamos que signo y designado son igualmente reales, no hay diferencia ontológica entre sus realidades, sin embargo gnoseológicamente, en el acto de conocer, tiene prioridad el designado frente al signo. Necesitamos la presencia primero del designado para que, en operación sobre él, obtengamos el signo. Y así, en el ejemplo típico de un objeto físico y el concepto mental que lo define, tendríamos al primero catalogado dentro del primer género de materialidad  $M_1$ , y al segundo dentro del segundo género de materialidad  $M_2$ . Pero no habría imperfección o inferioridad del concepto, en este caso, con respecto al objeto físico, ambos son igualmente reales, aunque existe una anterioridad «existencial» del objeto físico frente al signo.

Esta matización que hemos enunciado descose la sistematización del signo de Juan de Santo Tomás que hemos ido refiriendo. Entre otros elementos que quedan descolocados (desquiciados —fuera de su quicio— se podría decir) por esta objeción, destacamos por ejemplo la clasificación de signos naturales frente a signos convencionales. Los signos naturales (un ejemplo típico es el humo como signo natural del fuego) son aquellos que en concepción de la escolástica, no necesitan ser

percibidos ni elaborados por un sujeto exterior para constituirse como signos (son signos por naturaleza), los signos convencionales sí necesitan esta elaboración, tienen esta dependencia con respecto al sujeto que los percibe con el fin de significar (así por ejemplo la señal de presencia de un restaurante, o las propias palabras). Pero, como decimos, no existe tal corte, en el signo del humo interviene tanto el «interior» del sujeto que lo percibe como intervienen en las palabras las percepciones «exteriores», ya que se hace imprescindible para la elaboración de las palabras la interacción con los objetos o individuos del «exterior» (Bueno, G., 2012b).

También nos parece contradictorio a raíz de esto, la posición que se adopta con respecto a la triple relación signo-facultad-designado. A juicio de Juan de Santo Tomás existe una relación directa del signo con su designado y una relación oblicua entre el signo y la facultad. Es contradictorio desde nuestro punto de vista esta diferente consideración del carácter de la relación entre el signo y la facultad y el designado, ya que la relación entre signo y facultad es tan directa como la de signo y designado. El signo natural, por ejemplo, no tiene sentido sin una facultad que lo percibiese, ya sea esta facultad la de un hombre o la de un animal que huyese o se acercase al percatarse de él.

La adquisición del conocimiento en general, y a través del signo en particular, hemos visto que se realiza desde el punto de vista de este sistema escolástico a partir de los elementos de la impresión representativa y la expresión representativa. Es evidente que estos conceptos no se sostienen ante un mínimo análisis actual en términos de la adquisición de percepciones, donde podemos hacer intervenir distintas disciplinas que han trabajado con intensidad este campo como pueden ser la Psicología, la Epistemología genética, o incluso, la Medicina, Física o Bioquímica. Sin entrar a rebatir estos conceptos tan anacrónicos, únicamente destacar que, a nuestro juicio, redundan en la separación entre las perspectivas exterior e interior. Debido a esta concepción de la realidad exterior y la realidad interior, este tipo de doctrina necesita apoyarse o crear una serie de elementos que permitan redondear y perfilar esta concepción. Estos conceptos, entre otros, son los mencionados: impresión representativa y expresión representativa. Elementos que sirven para llevar esa realidad exterior a la facultad interior y así poder trabajar sobre ella. Con ello hacia lo que, en definitiva, se está dirigiendo es hacia una adecuación entre una realidad inmutable (externa) y una facultad (interna) que se adapta a esa realidad.

Ya para finalizar, con respecto a las concepciones de Juan de Santo Tomás sobre las palabras, sobre el lenguaje hablado, criticar esta concepción de las palabras como herramientas ideales. En la segunda parte profundizaremos en este punto así que solo indicar que no concebimos al lenguaje como un instrumento estático y formado por la cadena ideal objeto-impresión representativa-concepto-palabra como se desprende de lo dicho en el apartado anterior.

## **2. TEORÍAS DEL SIGNO.**

### **2.1. Teoría del signo de Saussure.**

Ferdinand de Saussure fue un lingüista fallecido a principios del siglo XX y que influyó de forma decisiva en las corrientes sucesivas de la lingüística de ese siglo. En especial a partir de la publicación de su obra póstuma, *Curso de Lingüística general*, redactada por varios de sus alumnos a partir de las notas tomadas en sus clases impartidas en la Universidad de Ginebra.

La teoría del signo lingüístico en la obra de Saussure descansa sobre un puntal básico, el que concibe al signo como una combinación de dos elementos: el concepto y la imagen acústica. Estos

dos elementos son inseparables, como las dos caras de una moneda. Saussure desarrolla con profundidad su concepción del signo, hasta tal punto que es considerado uno de los padres de la semiología. Pero esta concepción nuclear del signo, como la unión de un elemento mental y otro físico, va a presidir todo ese desarrollo y orientarlo en una dirección determinada.

Para Saussure es arbitrario el lazo que une significado y significante, el establecimiento del signo lingüístico no responde a una ley preestablecida y prueba de ello son las diferentes formas de un concepto en los distintos idiomas. Otro principio importante para Saussure es el carácter lineal del signo, lo cual le permite representar su extensión y medir esa extensión. Puede decirse que estas características, y en especial el carácter arbitrario de los signos, constituyen las líneas maestras de la semiología que Saussure va a contribuir a delimitar; y ello porque el lenguaje de palabras es considerado el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, siendo el más característico de todos.

Desde el punto de vista de este ensayo es interesante también la importancia que le da Saussure a la segunda característica del signo lingüístico, el carácter lineal del significante, porque esta cualidad permite la continua mejora del sistema, debido a la potenciación de la operatividad sobre los propios signos lingüísticos y sobre signos de otro tipo (como los signos visuales, las señales marítimas por ejemplo). Esta linealidad de la que habla Saussure permite que se pueda trabajar o manipular mejor sobre el sistema de signos, que se mida, facilitado por la unidimensionalidad del habla de cada individuo (sería la consideración del sistema de signos como una sucesión, como si se tratara de una cadena de eslabones).

Sobre el carácter arbitrario del signo lingüístico, Saussure profundiza en la reflexión anterior y reflexiona sobre que, ante la incapacidad (aparente) del hablante para modificar el signo impuesto, aparece una manipulación continua del hablante sobre el signo (que se ve sometido a una gran presión, con una gran exigencia de flexibilidad), que acaba modificando el signo de forma imperceptible a corto plazo pero perceptible a largo. Esta concepción de la arbitrariedad del signo lleva a Saussure a afirmar que el acto por el que se han distribuido los nombres a las cosas podemos concebirlo pero no comprobarlo. Estas reflexiones de Saussure le llevan a concluir que resulta impropio preguntarse por el origen del signo, es ésta una tarea sobre la que la semiología no se debe pronunciar.

La concepción central de que primero hablamos, la unidad entre imagen acústica y concepto, va a continuar funcionando en el resto de la doctrina de Saussure, en el sentido de que sigue presente en su teoría acerca de cómo va cambiando el signo. Para este autor no se produce un cambio en el concepto del signo por un lado y en la imagen acústica por otro, lo que ocurre es un «progresivo desplazamiento de la relación entre significado y significante».

En su comparación con otras instituciones sociales, Saussure define a la lengua como una institución no limitada en nada en la elección de los medios que emplea, donde no habría nada que impidiese asociar una idea cualquiera con una secuencia determinada de sonidos. Para Saussure la lengua es una institución sin análogo, es una institución pura. Se expresaría así: «... nada hay más complejo; situada a la vez en la masa social y en el tiempo, nadie puede cambiar nada de ella, y, por otra parte, la arbitrariedad de sus signos entraña teóricamente la libertad de establecer cualquier relación entre materia fónica y las ideas». Se podría decir que el aspecto social hace concebir la lengua como algo arbitrario, organizable a capricho que depende únicamente de un principio racional, sin embargo, en combinación con el transcurso del tiempo se matiza esta concepción de convención simple, modificable a capricho, ya que esa continuidad en el tiempo implica

necesariamente alteración, desplazamiento más o menos considerable de las relaciones entre significado y significante.

Insiste Saussure en que el pensamiento sin palabras es una materia amorfa que fluye de forma anárquica, y la lengua no es una estructura previa al pensamiento, a la que debe amoldarse éste. Uno sin el otro no tienen sentido y son indefinidos. Hay dos elementos en juego en el funcionamiento de la lengua: el pensamiento y los sonidos. La lengua es un intermediario entre pensamiento y sonidos y delimita las unidades de estos dos elementos, el pensamiento es obligado a precisarse al descomponerse, el pensamiento-sonido implica divisiones que elabora la lengua entre esas dos masas amorfas. La metáfora de la interacción del viento y las olas es la que utiliza Saussure para asemejar esa interacción entre sonido y pensamiento.

Saussure acaba definiendo, a partir de estas premisas suyas, la unidad lingüística como un trozo de sonoridad que es, con exclusión de lo que le precede y de lo que le sigue en la cadena hablada, el significante de un concepto. Es decir, Saussure siempre se encuentra situado en su concepción de la unidad lingüística formada por significado y significante.

Este autor es consciente de la paradoja que se produce en lingüística sobre la dificultad de definir las unidades concretas. No se sabe si es la palabra, la frase, etc. Esto diferencia la Lingüística de otras ciencias como la Biología, la Química, etc. Sin embargo, resuelve esto asumiendo que la labor de la Lingüística se resuelve en la cotidiana confrontación de esas candidatas a ser las unidades lingüísticas.

Conjugadas con estas reflexiones, este autor también remueve reflexiones interesantes como son las que emite acerca de su análisis de la identidad sincrónica. En este análisis pone el ejemplo de el tren expreso, que a pesar de ser diferente en cuanto a locomotoras, vagones, etc, mantiene su denominación de tren de la 3 de la tarde, por ejemplo; es la combinación de todo lo que hay alrededor de este tren lo que provoca esta denominación. Ocurre algo parecido en lo que se refiere a la calle, una calle puede haber cambiado totalmente de edificios, de estructura, pero sigue siendo la misma calle; de forma contraria, una calle exactamente igual colocada en otro lugar sería distinta. Estos ejemplos, donde Saussure admite que la identidad viene dada por el contexto, coinciden con el concepto de identidad del Materialismo Filosófico donde la identidad de un elemento viene dada por el contexto del entorno, sobre todo el contexto operatorio y su relación con los elementos que lo rodean.

La lengua aparece como el dominio de las articulaciones. Cada término lingüístico es un pequeño miembro en el que una idea se fija en un sonido, y a su vez un sonido se vuelve idea. No se puede aislar el pensamiento por un lado y el sonido por otro, la lingüística se mueve entre estos dos órdenes y produce una forma, no una substancia. Los dos órdenes no solo son confusos sino también arbitrarios. Si no fueran arbitrarios habría un valor absoluto interno. No lo hay y es totalmente arbitrario, marcándolo la sociedad.

Materialmente Saussure destaca la diferencia entre los sonidos más que el propio sonido, al que considera un simple soporte, el valor diferencial es el importante. Para Saussure la lengua se constituye a partir de diferencias en los signos. No hay ideas y sonidos, o consideraciones entre unos y otros, sino diferencias entre signos completos, ya que se puede cambiar el concepto o el sonido sin tocar el signo, solo modificando los signos de alrededor. Para Saussure toda diferencia de significante tiende a volverse significativa. «Toda diferencia ideal percibida por el espíritu tiende a expresarse por significantes distintos, y dos ideas que el espíritu ya no distingue tienden a



confundirse en el mismo significante». El signo estaría en otro nivel distinto al del significado y significante, frente a las oposiciones significado-significado y significante-significante, el signo se mueve en el nivel de la diferencia, no en el de la oposición.

Saussure considera al signo completamente definido cuando son contemplados en él dos planos distintos, por un lado la relación interior del signo entre significado y significante, y por otro lado la relación entre los distintos signos, con la conjugación de estas dos perspectivas considera que el signo queda perfilado.

Una afirmación en este sentido sería la siguiente: «los signos de que se compone la lengua no son abstracciones sino objetos reales; son ellos y sus relaciones lo que la lingüística estudia; se los puede denominar como las entidades concretas de esta ciencia». En esto coincidimos en nuestra posición sobre el signo con Saussure, en especial en lo que respecta a las relaciones entre los signos, y su concepción como elementos concretos.

En la profundización de este punto consideramos que surge la discrepancia entre nuestra postura y la de Saussure. Según su punto de vista estas entidades concretas que analiza la lingüística no tienen sentido sino se mantiene la unión de significante y significado, si estos elementos estuvieran separados (o se considerasen separados) caeríamos en la abstracción. Un significante aislado se convertiría en una cadena de sonidos sin sentido, y un significado aislado pertenecería al campo de la psicología y no tendría nada que ver con un signo; son los dos juntos, unidos, los que tendrían sentido. Aquí Saussure pone el ejemplo del agua, su molécula, que si la descompones en los átomos de oxígeno y de hidrógeno ya no aparece nada parecido al agua en esos componentes, este ejemplo lo pone Saussure para resaltar la necesidad de la unión de esos dos elementos para constituir otra cosa diferente a esos elementos separados, o a un agrupamiento de esos elementos pero sin unión. Considero que aquí se deja ver un cierto idealismo hacia el que se desliza Saussure, porque a pesar de que se denuncia la abstracción de los elementos separados del signo, se sigue cayendo en el aislamiento del signo como unión abstracta del concepto y de la imagen acústica, desde nuestro punto de vista ese signo que define Saussure (mezcla de concepto e imagen acústica) es tan ideal y abstracto como el concepto aislado o la imagen acústica aislada. Porque según nuestra concepción no existe un signo aislado compuesto de tal manera, es fundamental a ese signo existente su relación con otros signos (esto sí lo contempla Saussure) y también con las realidades y con el sujeto que lo manipula y lo utiliza para percibir y transformar esa realidad. Tampoco creemos que esté compuesto por esos dos elementos (concepto e imagen acústica) que tal como están descritos aparecen como simples o monolíticos.

Es en la base de este sistema de Saussure donde se percibe el carácter idealista de su sistema, en su concepción central, como ya dijimos al principio. La unión del significado y significante que preside su sistema conlleva la concepción de la realidad como poseedora de unas entidades exentas y separadas que son los ladrillos de todo el edificio lingüístico que construye Saussure

## 2.2. Teoría del signo de Peirce.

El autor estadounidense Charles Sanders Peirce, muy destacado en el campo de lingüística, semiótica y filosofía, que construyó un interesante sistema filosófico bastante intrincado y profundo, es la última figura que vamos a traer a esta primera parte del ensayo para analizarla someramente en lo que respecta al campo del signo. Aunque no es fácil resumir el pensamiento de este autor en breves sentencias o esquemáticas líneas, vamos a tratar de traer aquí algunas reflexiones cercanas al tema que estamos tocando. El signo es en Peirce un elemento central de su

concepción de la realidad, y de su concepción de cómo se conoce el mundo (Peirce, Ch. S., 1988). Para Peirce «siempre que pensamos tenemos presente en la conciencia alguna sensación, imagen, concepción, u otra representación, que sirve como un signo». Es claro, por tanto, para Peirce que «cada pensamiento anterior sugiere algo al pensamiento que le sigue, es decir, es para este último el signo de algo». Y recalca que «no hay excepción alguna a la ley de que todo pensamiento-signo se traduce o interpreta por uno subsiguiente». Es ésta una concepción en la que como una malla de signos, se van encadenando unos signos a otros para mostrarnos la realidad. Y todo parece indicar que Peirce, aunque tiene una concepción filosófica cercana a la de Kant, rechaza la concepción del filósofo alemán del *noúmeno* (elemento último de la realidad, pero inalcanzable e incognoscible por los sentidos), para quedarse un paso atrás en aquello que representa a esa cosa-en-sí desconocida. Este entramado, esta malla de signos es la que podemos conocer y que nos incluye, ya que el hombre también es signo. El paso atrás ante entidades últimas lo salva Peirce, o lo realiza, preguntándose sobre qué cosa se pone en sustitución ese pensamiento-signo, la respuesta de Peirce es que sin duda es la cosa exterior, pero al estar el pensamiento determinado por un pensamiento previo de ese objeto exterior, es a ese pensamiento previo al que se va a referir.

Los signos, para Peirce, tienen una serie de cualidades que son destacables y que serían las cualidades materiales del signo, las que les pertenecen por sí mismos. Una de ellas es la de estar constituidos por trazos (letras, por ejemplo), o ser planas, con relieve o sin él. Otra cualidad sería la de estar conexonados con otro signo del objeto a que se refieren, o con el propio objeto a que se refieren (la veleta con la dirección del viento, una etiqueta con su objeto). Peirce es un convencido de la línea filosófica clásica de que las realidades mismas de las cosas son imposibles de conocer (así los empiristas —Berkeley, Hume— y los neologistas —Hegel, Fichte—), trasladado esto al signo, la discusión sobre el mismo se trasladaría a su concepción y no a lo último de su significación.

Para Peirce, las ciertas informaciones que el hombre va recibiendo del exterior las puede ir utilizando en un ejercicio de inducción e hipótesis y así ir obteniendo cogniciones previas. Este ejercicio si se continúa de forma indefinida podemos decir que nos llevaría a la cosa en si misma, pero Peirce rechaza este punto ya que considera que no existe la cosa en si misma, ya que no existe un tal elemento que no sea relativo a la mente. Así, las cogniciones que nos llegan son de dos tipos, las cogniciones verdaderas y las no-verdaderas, es decir, las cogniciones que tienen un objeto real o un objeto irreal. Peirce cuestionándose en este punto qué sea real e irreal, ya que para definir algo como irreal se tiene que tener claro el concepto de real, define lo real como aquello que aboca a la información y al razonamiento y que es independiente de la persona que lo recoge o lleva a cabo. El origen del concepto de la realidad lo pone en la noción de Comunidad, y así lo real y lo irreal son nociones que la Comunidad reafirma en un tiempo prolongado en el futuro. De esta manera, nos dice que una proposición cuya falsedad no pueda llegar a descubrirse, y cuyo error es absolutamente incognoscible, no contiene absolutamente error alguno.

Peirce se decanta por la posición realista frente a la nominalista, en esta controversia tan arraigada en la historia de la Filosofía. Mientras el nominalista cree en la cosa en sí y considera las denominaciones generales, y los universales, como ficciones metafísicas; el realista, que es consciente de no poder conocer esa denominada cosa en sí, confía en esas representaciones de la supuesta cosa en sí, y considera a esas representaciones como verdaderas. Así, mientras los nominalistas ponen el epicentro de la realidad en las distinciones que se dan in re, los realistas rechazan esta postura por abocar a una realidad como algo independiente de la relación representativa.

La conclusión de Peirce en esta línea es la de que el propio hombre es también un signo, aunque esto a primera vista parezca una concepción algo chocante, Peirce lo justifica en el sentido de que el hombre es algo extremadamente complicado en relación a un signo sencillo, una palabra por ejemplo, pero toda esa serie de numerosas y complejas diferencias son en realidad relativas. Y así como una palabra va significando más con el tiempo (Peirce pone el ejemplo la palabra electricidad que va significando más cosas a medida que avanzan las décadas —esto ocurre de forma acusada en su época), así ocurre con el hombre, que va ganando en información y conocimiento a medida que piensa por medio de palabras, ocurriéndole al hombre que va «significando» cada vez más. Así, para Peirce, la palabra o signo que utiliza el hombre, es el hombre mismo, el pensamiento es por tanto un signo, y la vida es un flujo de pensamientos. El lenguaje es la suma total del hombre, ya que el hombre es pensamiento. El organismo del hombre es solo un instrumento del pensamiento, el hombre va a consistir en la consistencia de lo que hace y de lo que piensa. Para concluir esta concepción, que ya desborda a la del signo y es más bien una concepción de la realidad, se establece que lo que realmente es resulta ser aquello que puede llegar a conocerse, la realidad depende de la decisión última de la Comunidad, siendo el pensamiento lo que es en función de dirigirse a un pensamiento futuro, la existencia del pensamiento dependerá ahora de lo que va a ser después.

Dicho esto, como fundamento se va a exponer la teoría del signo de Peirce y su clasificación. La definición canónica de signo para Peirce es que un signo, o representamen, es un sujeto de una relación triádica a un segundo, llamado su objeto, para un tercero, llamado su interpretante, siendo esta relación triádica tal que el representamen determina que su interpretante esté en la misma relación triádica para algún otro interpretante.

En esta definición Peirce lo que viene a decir es que esa relación triádica primera que define, debe ser capaz de generar a su vez sucesivas relaciones triádicas a partir del interpretante, el cual se debe convertir en representante de una nueva relación triádica, y así de manera infinita o indefinida. Es así como se genera la malla de la que hablábamos antes. Este signo es considerado como un interpretante mental y como el principal, sino el único modo de representación. A partir de aquí los signos se dividen en iconos, índices y símbolos.

El icono es un representamen que por sus mismas cualidades materiales lo hacen ser apto para ser un representamen. Así, cualquier elemento que se parece a algo es apto para ser su sustituto, y un signo puede ser icónico y representar a su objeto fundamentalmente por su similitud física. El ejemplo típico de los iconos es una imagen, una pintura, los diagramas, etc. La importancia de los iconos es grande ya que el modo de comunicar directamente una idea es por medio de un icono, y los modos indirectos deben fundamentarse en la utilización de los iconos.

Un símbolo es un representamen cuyo carácter representativo consiste en ser una regla que determinará su interpretante. En este tipo es donde encajan las palabras, frases, libros y típicamente los signos convencionales. El símbolo, en concreto la palabra, es aplicable a todo aquello que pueda encontrarse que realiza la idea conexas con la palabra, no identifica a estas cosas en sí mismo, no nos muestra a un pájaro, o un matrimonio, sino que supone que somos capaces de imaginar estas cosas asociando la palabra a las mismas.

El índice es un signo que se refiere a su objeto no en razón de su similitud sino por una conexión dinámica con el mismo, esta conexión es tanto con el objeto individual como con los sentidos o la memoria de la persona a la que sirve como signo. Los índices se distinguen de los otros tipos de signos por no tener parecido con sus objetos, por referirse a individuos o unidades singulares, y por dirigir la atención a sus objetos por una compulsión ciega.

Estos tres tipos de signos tendrían las siguientes características diferenciadoras a juicio de Peirce: el icono no tiene conexión dinámica con el objeto que representa, sucede simplemente que sus cualidades se parecen a las del objeto que representa, y suscita sensaciones análogas en la mente para la cual es esa similitud. Pero realmente no está conectado con ellas. El índice está conectado físicamente con su objeto, construyen un par orgánico pero la mente no tiene nada que ver con esa conexión. El símbolo está conectado con su objeto en virtud de la idea de la mente que utiliza ese símbolo, sin la cual no existiría una tal conexión.

Una vez revisadas las ideas de Peirce sobre el signo, que se inserta en una filosofía bien trabada con elementos muy interesantes (uno de ellos, que ha salido en este campo de los signos, es el de la configuración del propio signo por la Comunidad) pasamos a analizar brevemente las características de este pensamiento. Peirce, con esta estructura que plantea sobre el signo, establece en el fondo una teoría de la realidad, se trata de una teoría ontológica, y en eso coincide con las tesis que mantenemos en este ensayo. Según nuestra perspectiva, toda teoría del signo debe al final estar apoyada e imbricada con una concepción ontológica, que inseparablemente ha de ir asociada a una filosofía determinada. En Peirce lo que va a aparecer es un realismo que él confronta con el nominalismo, siempre dentro de la tradición filosófica anglosajona a la que él pertenece. Pues bien, la teoría del signo de Peirce, y su concepción filosófica asociada, desecha la posibilidad de conocer la realidad en sí misma (el *noúmeno* kantiano) y considera la representación de la cosa como única herramienta para el conocimiento. Estas representaciones son los signos, signos que como hemos visto van engarzados unos con otros, que en una malla indefinida en extensión son los que constituyen la realidad.

Para acabar este análisis de Peirce y dejar encajada y situada su concepción de signo, como hemos hecho con los anteriores autores, Juan de Santo Tomas y Saussure, vamos a indicar una analogía que creemos que mantiene la filosofía de este autor.

Ya hemos indicado más arriba que Peirce pertenece a la tradición filosófica de lengua inglesa, evidentemente por su procedencia, pero también por el estudio, presencia e incorporación en su filosofía de autores destacados anglosajones, desde los medievales como Duns Scoto y Occam, hasta modernos como Locke y Hume. El diálogo con estos autores le sirve también para perfilar los conceptos que utiliza sobre el signo. Uno de estos autores que, a parte de ayudarlo a profundizar en la tradición a la que pertenece, le sirve de contraparte para definir su sistema es Berkeley. Al análisis de este autor dedica Peirce un ensayo («las obras de Berkeley»), y partiendo de las concepciones de este obispo irlandés podemos realizar una comparación con las concepciones de Peirce. Como se sabe, Berkeley negaba la existencia de toda materia, todo lo que percibimos con nuestros sentidos es colocado en el sitio donde lo percibimos por un ser superior (Dios) para que esté en ese lugar en el momento en que nos disponemos a apreciarlo; una vez que desviamos la mirada, o el sentido que corresponda, ese elemento desaparece para volver a aparecer si volvemos a dirigirnos a él. Es el ser superior el que va creando y destruyendo las correspondientes realidades para que nosotros las percibamos. Es el llamado idealismo subjetivo (o material) por algunos autores.

Lo inusual y extraño de esta concepción de la realidad de Berkeley (se la podría calificar de concepción estrambótica), es quizá también la causa de su influencia, importante en varios periodos de la Historia de la Filosofía, y de su virtualidad para la aplicación al análisis de otras perspectivas filosóficas. Y aquí creo que es pertinente traerla como comparador o relator de la filosofía de Peirce, ya que, donde Berkeley habla de materia que se crea y se destruye, Peirce pone signos que,

incluyendo al individuo que los percibe, van a aparecer y desaparecer. La operación de escamoteo del sujeto perceptor, manipulador de signos (Peirce coloca al individuo operador como un signo más entre los otros elementos que no tienen capacidad de operar) la realiza Peirce apelando al poder decisorio de la Comunidad sobre el sentido final de la cadena de signos, Comunidad que queda como concepto indefinido. Desde nuestro punto de vista, rechazamos esa ecuilibración del sujeto operatorio con el resto elementos en la categoría de signo, y la aproximación hacia la conceptualización de que todo es signo. Pero no todo es signo, y desde nuestro punto de vista interrogamos a Peirce sobre una situación concreta: si un individuo (un interpretante) percibe un elemento, siendo el elemento un índice (el representamen) que se refiere a su objeto; ¿qué es, qué categoría deberíamos otorgarle dentro del esquema de la realidad de Peirce, al espacio vacío que existe entre el individuo y el índice? ¿Qué tipo de signo es ese espacio vacío, que es imprescindible para el encadenamiento de la triada interpretante-representamen-objeto?

## SEGUNDA PARTE. EL SIGNO DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO.

### 3. NATURALEZA FILOSÓFICA EN EL TEMA DEL SIGNO.

Una vez analizadas estas perspectivas sobre el signo, que podemos ver que difieren unas de otras, vamos a iniciar la delimitación y definición del signo desde el punto de vista del Materialismo Filosófico. El inicio de este análisis, adoptando explícitamente una plataforma filosófica, un sistema filosófico desde el que partir situándose en él, no es una cuestión superficial u ornamental. Está relacionado con la naturaleza del problema de la definición del signo que tratamos de resolver. Como ya se pudo entrever en los análisis anteriores, en el signo se mezclan de forma inextricable cuestiones de índole científica, categorial, que en este caso corresponderían a la categoría científica de la semiótica, con cuestiones filosóficas, y el tratamiento, por tanto, no puede realizarse de forma exclusiva desde el punto semiótico.

Para poner en claro este estado de la cuestión podemos llamar la atención de cómo cada perspectiva o sistema filosófico va a tener una concepción del signo, en choque o armonía parcial con otras concepciones de este concepto, y cómo esta cuestión va a tener implicaciones en el modo en que se conoce la realidad (cuestiones gnoseológicas) y en el modo en que se concibe esa realidad (cuestiones ontológicas). En concreto para el tipo de signos estudiados por la Lingüística (las palabras), destaca el acontecimiento ocurrido en la academia de París a principios del siglo XX donde en esa comunidad lingüística se prohibió el tratamiento, discusión o lanzamiento de hipótesis acerca del origen del lenguaje, la controversia y nulo alcance de conclusiones coherentes sobre este punto les llevó a tomar medidas sobre este punto y orillarlas, discusión por otro lado central y que a simple vista se aprecia muy destacada dentro de las materias que debería tocar esta disciplina. Es por ello que desde aquí insistimos en la naturaleza entremezclada de cuestiones filosóficas en este tema del signo y la necesidad de su tratamiento, por supuesto, desde una perspectiva filosófica que se enfrente a otras doctrinas filosóficas, recogiendo cuando sea adecuado las posturas o extremos que se consideren válidos para conformar una nueva postura sobre el signo (Mead, G. H., 1982, 93).

#### 3.1. Apariencia, realidad y signo. El conocimiento a partir del signo.

Tratando de situar al signo dentro de las cosas del mundo, hemos partido de concepciones del signo que podemos encontrar históricamente y las intentamos conjugar con la concepción, también del mundo, que nos ofrece nuestro sistema filosófico. En la concepción del signo de Juan de Santo Tomás vemos que el signo es algo que remite a otro algo que se puede encontrar tal cual en el

exterior, en su esencia. En Saussure el signo palabra es la unión de una imagen mental y de una imagen acústica (Saussure, F., 1991). En Peirce los signos se extienden como una red para tamizar y fundamentar toda la realidad. Ninguna de estas concepciones nos sirven en su totalidad para nuestro intento de definir o fundamentar el signo, pero todas nos servirán para, en una labor dialéctica o apagógica, ir deslindando los contornos de esta institución que es el signo desde el Materialismo Filosófico.

Desde nuestro punto de vista el signo es ante todo una apariencia, que un sujeto puede percibir en su entorno, bien sea de forma exterior o interior a él. Todo signo será apariencia aunque no toda apariencia tenga que ser signo. El signo, en concreto, es una apariencia alotética, es decir, se refiere a otra cosa, a algo que está fuera del signo. Existe la posibilidad de que los signos se refieran a sí mismo, tendríamos entonces unos signos autotéticos, pero en principio nos vamos a referir a los alotéticos, que son los más extendidos.

Las apariencias son percibidas por un sujeto a través de sus sentidos, y los sentidos los podemos clasificar en teleceptores o sentidos que perciben a distancia (como la vista y el oído) o propioceptores que perciben a través de la contigüidad o contacto, como el tacto, gusto y las percepciones cenestésicas (percepciones del propio cuerpo en las que se considera que no intervienen los cinco sentidos clásicos: vista, oído, tacto, olfato y gusto). Estas distintas percepciones vienen mediadas por la distinción apotético/paratético, es decir, la clasificación que estamos iniciando acerca de la percepción de las apariencias, que al final es una clasificación sobre las propias apariencias, se ve atravesada por la relación de cercanía o alejamiento con respecto esas apariencias. Así tenemos que el signo es una apariencia, y esa apariencia (ese signo) es un elemento con una determinada posición con respecto a la realidad, y veremos a continuación cómo se utiliza el signo para el conocimiento o el tratamiento de esa realidad.

Nos adentramos ya, al intentar obtener una definición del signo, en un terreno que deja atrás (ya lo advertimos en el epígrafe anterior) cualquier cosa que pueda parecerse a un terreno acotado de una ciencia (que en este caso correspondería a la semiótica), pasando a caminar por parcelas relacionadas con el conocimiento (gnoseológicas) o con la estructura de la realidad que consideramos (ontológica). Vamos a empezar por el camino acerca del conocimiento, la perspectiva gnoseológica, que nos llevará sin solución de continuidad a la perspectiva ontológica.

Continuando con la clasificación apuntada acerca de la naturaleza apotética o paratética de las percepciones, se podría decir que, en parte, esos dos tipos de percepciones son elementos que nos aportan conocimiento de la realidad. Aquí llegaría una primera puntualización que nos evitaría caer en concepciones acerca de la adquisición del conocimiento propias de otros sistemas filosóficos. No consideramos que los receptores de apariencias del sujeto (tampoco los signos) nos transmitan copias de realidades, o cosas, que de forma inmutable se encuentran en el mundo, y que nosotros a través de esas copias podamos llegar, o acercarnos lo más posible, a esas realidades. La parte que admitimos es que esos receptores del sujeto nos proporcionan una especie de registros de esa realidad que nos rodea (no solo nos rodea sino que estamos imbuidos en ella ya que además de exterior puede ser interior a nuestro propio cuerpo). Con ese tipo de registros llegamos a conocer la realidad pero no sólo eso, desde el Materialismo Filosófico no se postula una detención en este punto, con una concepción del sujeto pasivo que, como un sumidero, va recibiendo información que procesa y así consigue la imagen mental del mundo. El sujeto operatorio no se limita a la percepción o conocimiento del mundo, sus operaciones también construyen el mundo y a la vez que conoce, modifican, moldean y elaboran el mundo. Los registros de que hemos hablado provenientes de los sentidos, van conjugados con la memoria acerca de esos objetos percibidos, la operación

sobre esos objetos, la interacción con otros sujetos en presencia de esos objetos, y toda una trayectoria pasada, temporal (histórica) con el objeto en cuestión. Nos despegamos por tanto de la perspectiva percpcionista y adecuacionista del conocimiento (como una mimesis de la realidad de las cosas fuera del sujeto que percibe) para introducir, además de esta, perspectivas históricas e intersubjetivas.

Es conocida la polémica de Molyneux acerca de la adquisición del conocimiento a través de los sentidos. Sin entrar en profundidad en este fecundo problema acerca del conocimiento, lo resumimos brevemente: el científico irlandés William Molyneux plantea como problema a John Locke el experimento hipotético según el cual una persona ciega de nacimiento que conoce los objetos esfera y pirámide a través del sentido del tacto, es operada de la vista y consigue ver con claridad, la cuestión es si esta persona la primera vez que perciba la esfera y la pirámide a través de la vista será capaz de reconocerlas a partir de su experiencia táctil con respecto a estos objetos. Esta polémica no se detuvo sólo en las respuestas de Locke sino que en la tradición filosófica ha sido ampliamente discutida y distintas corrientes filosóficas se han situado en un lado o en otro con respecto a la respuesta positiva o negativa a la pregunta que plantea. Desde nuestra posición diríamos que, como hemos apuntado antes, la concepción de un objeto ni se encuentra a priori en nuestro fuero interno, ni es mediatizada ni encauzada por uno de nuestros sentidos de manera que este conceptúe el objeto en primera instancia y después los demás sentidos adapten sus percepciones a esta imagen o percepción primera.

Es famosa, también en este ámbito, la polémica o discusión acerca de la presencia en la lejanía del objeto que percibo, es decir, la cuestión siguiente: ¿Cómo es posible que ese árbol que veo a 20 metros pero que percibo en mi cerebro, lo vea a 20 metros y no en mi cerebro? Desde nuestra posición damos la misma respuesta que al problema de Molyneux: es la conjunción de los registros aportados por nuestros sentidos (todos nuestros sentidos, los teleceptores y los propioceptores) además de nuestra experiencia pasada con los distintos árboles que hemos presenciado en nuestra vida, la interacción que hemos visto que otros sujetos, ya sean animales o humanos (también vegetales o inertes, como pueda ser el viento o la lluvia), los que nos proporcionan la concepción completa de ese objeto. En esas facetas, que sumándose unas a otras, nos van proporcionando la configuración del objeto intervienen, por supuesto, nuestras operaciones sobre él, y también intervienen los signos, palabras e indicaciones que otros sujetos nos puedan proporcionar o dirigir. Todo eso configura al objeto pero sin considerarlo aislado. Configura todo su entorno, y con ello queremos expresar que queda configurada la estructura perceptible, impenetrable («dura») de ese objeto (su tronco, sus ramas, sus hojas, sus frutos), pero también queda configurada la estructura vacía, penetrable («blanda») de ese entorno. Queda configurado el espacio vacío que existe entre ese objeto y el sujeto que lo percibe. Todas esas operaciones que hemos enumerado contribuyen a construir esa «realidad» que vemos a 20 metros (Bueno, G., 2000, 257).

Al hilo de esta cuestión, y en la discusión y enfrentamiento entre sistemas filosóficos, me parece interesante recordar aquí la concepción de Parménides sobre la realidad. Concepción que nos puede parecer a primera vista muy basta, roma o estrafalaria (no por nada, es una de las primeras concepciones del mundo de la historia del pensamiento —podríamos decir para justificar su carácter precario) y se puede juzgar impertinente su mención incluso. Pero debido al carácter de la filosofía, que no es como el de las ciencias, donde se va avanzando y superando las concepciones anteriores, en la filosofía, decimos, el enfrentamiento manda y ello no impide que en un particular choque acerca de un tema, sean de ayuda argumentos de sistemas filosóficos desechados en otras discusiones. Así, a nuestro juicio, vuelven a ser pertinentes argumentos de Parménides en situaciones tan distintas (en lo político, social, tecnológico) como las que corresponden a nuestra

época con respecto a la suya. Decía Parménides en su filosofía que el ser era uno, finito, eterno, redondo y que el ente tocaba con el ente. Y en especial vamos a citar aquí la que se podría calificar como «paradoja parmenídea». Se trata de una paradoja en cierto modo opuesta a la situación común que en muchas ocasiones nos encontramos, según la cual nos parece apreciar algo (ver, oír, tocar) pero en realidad esa realidad no está ahí donde pensamos que se encuentra. Pues con la paradoja parmenídea nos ocurre lo contrario: nos parece que en cierto lugar no hay nada, porque no apreciamos nada, pero en realidad sí hay algo, hay realidades. Un ejemplo inmediato es el caso del espacio vacío entre los cuerpos, lo catalogamos como espacio vacío pero en realidad hay aire. Esto se puede extender a situaciones más complejas, ya que continuando en esta línea, ante el vacío atmosférico conseguido en un determinado espacio, tampoco podemos decretar el vacío, ondas de todo tipo desde las de radio, luz, ondas ultracortas de rayos X o gamma, atravesarán ese espacio. Ahora incluso se postula la presencia de elementos tan sutiles como los gravitones, el último grito de las partículas subatómicas de las que se dice que tienen masa 0. La concepción de Parménides nos sirve, por tanto, para no desechar su postulado de que «el ser toca con el ente», y en nuestro caso decir algo así como que «el ente toca y construye al ente contiguo».

Una vez planteadas estas cuestiones sobre la percepción consideramos que es en este momento donde entra en juego el signo. Porque el signo forma parte de todas esas percepciones que nos permiten construir la realidad que nos rodea y de la que formamos parte. El signo también nos aporta un registro de la realidad que contribuye a que la conozcamos/construyamos mejor. Como tal elemento circunscrito y perteneciente a este conjunto de registros que a la vez realizamos y obtenemos, el signo no puede dejar de estar emparentado con los mecanismos de la percepción y de la construcción de la realidad.

Valiéndonos de la dicotomía que ya hemos utilizado antes en lo que se refería a los sentidos de la percepción, la dicotomía paratético/apotético (cerca/lejos, contacto/distancia) aplicada al signo, podemos apreciar que también está ejercitada por él. En el signo funciona esta operación de juntar y separar con respecto a objetos o elementos que no tenemos cerca y que los acercamos para poder apreciarlos (o al revés, que los tenemos cerca y los separamos para poder apreciarlos mejor).

Pero al signo no le atañe esta dicotomía paratético/apotético de una forma superficial, le afecta de una forma más profunda, en su esencia o, como explicaremos más adelante, en su verdad. Porque el signo está construido como si de un material corpóreo estuviéramos hablando, por esta dicotomía. Esta construido el signo, o está realizado, como un artilugio, una máquina o una herramienta, de forma operatoria; el signo es una herramienta que operando nos proporciona un registro de la realidad. Esta definición del lenguaje como herramienta, tan común en la Historia de la Filosofía, repetida casi hasta la saciedad (el lenguaje como caja de herramientas de Wittgenstein), no debería cegarnos y circunscribirnos a esta comparación en un sentido simple, causal, como cuando se utiliza una herramienta que está ahí para obtener un determinado efecto, que también va a quedar ahí, después de ser utilizada, delante de nosotros. Concepción superficial según la cual en el momento de utilizar la herramienta, y en el momento de dejar de utilizarla, la herramienta se queda tal cual para que la volvamos a usar en momentos posteriores. Nuestra concepción, en cambio, sigue cursivamente (tomando prestado esta expresión que se utilizó en el análisis de Juan de Santo Tomás) desde el origen del signo en la percepción, para afirmar que es una herramienta, un artilugio, construido por el sujeto operatorio, que parte de esa percepción y que se construye de forma análoga a esa percepción de la que parte. Igual que en la percepción de los llamados cinco sentidos se realizan registros de la realidad que nos rodea o en la que estamos inmersos, y esos registros tienen como fundamento las distintas distancias, movimientos de aproximación y alejamiento con, o respecto al, el elemento a conocer, conceptualizar y construir. El signo utiliza esa



misma estructura para constituirse. Y pasando primero por los signos gestuales, los signos sonoros y escritos, va modificándose continuamente hasta llegar a un sistema de signos tan complejo (y que incluye a los anteriores) como pueda ser es nuestros días la tecnología de internet. Así vemos como desechamos la idea de una herramienta acabada y perfilada de una vez (Martín Jiménez, L. C., 2018).

Esas distintas formas en las que se materializa cada sistema de signos va a ser revolucionaria con respecto a los sistemas de signos anteriores y con respecto a los sentidos fisiológicos que utiliza el individuo desde su nacimiento, los cuales va a ir incorporando y van a ir colaborando con los sucesivos sistemas de signos que van a ir apareciendo, siempre en función de nuevos avances técnicos. El lenguaje mímico, gestual, que podemos apreciar en los animales y los humanos son una serie de signos que nos aportan un registro de la realidad, complementario a los registros que podamos obtener con los sentidos teleceptores, propioceptores o con nuestra memoria y experiencias pasadas, pero este sistema de signos revoluciona un posible sistema de percepción que carezca de esta fuente de percepciones de las que nos hace partícipe otro sujeto. Información o percepciones que únicamente podríamos tener con otro individuo a través del contacto, empujando o conduciendo a alguien hacia algo que querriamos o que deseáramos de forma apremiante (para que viese u oyese algo determinado), y así se pueden sustituir todas esas operaciones por la emisión de un signo mímico. Nos parece pertinente citar aquí las experiencias de comunicación recogidas por Boris Cyrulnik en su libro *Del gesto a la palabra* con respecto a los primeros pasos de comunicación del niño de pocos meses. En estas experiencias se observa la relación de un niño con un objeto que desea. Estando el niño en una situación en la que por su inmadurez motora no puede alcanzar el objeto, Cyrulnik observa que en una primera fase se establece una relación biunívoca entre el niño y el objeto, el niño ve el objeto y quiere alcanzarlo, y se dirige hacia él y estira la mano con los dedos extendidos, ve que no lo alcanza y llora y patalea, puede llegar incluso a autolesionarse en estos momentos de frustración. En una segunda fase y avanzando en el tiempo y en su madurez (se podría situar esta fase entre los 20 y los 30 meses de edad del niño), apercibiéndose que un adulto se encuentra a su lado y con los mismos deseos por alcanzar el objeto, el niño mira al adulto, mira al objeto y señala al objeto con el dedo, acompañando esta acción muchas veces de sonidos. Inicia así el niño, la construcción de un sistema de signos que va a proporcionarle un instrumento para retomar el contacto con la realidad que desea, y para la construcción de la misma de forma recursiva (Cyrulnik, B., 2009, 53-4).

En los signos sonoros se puede apreciar cómo se da ese fenómeno de artefacto operatorio del que estamos hablando, y la incorporación de sistemas de signos anteriores. En los signos sonoros, incluyendo el lenguaje de palabras, la versatilidad de este sistema de signos es mayor que en el sistema de signos mímicos porque la relación fundamental paratética/apotética actúa de forma más flexible. Flexible porque permite una separación mayor entre individuos para la puesta en marcha de este sistema de signos, de este artefacto operatorio, ya que no es necesario estar cerca y en un entorno bien iluminado como ocurría en el caso de los sistemas gestuales para poner en funcionamiento este sistema de signos sonoros, ese artilugio operatorio. El sistema de signos sonoros de palabras se puede utilizar en la oscuridad, a una considerable distancia (mayor que la necesaria en un lenguaje mímico) y a través de superficies que impidan el paso de la luz, siempre que no sean aislantes del sonido.

Es importante no separarse de estas referencias que estoy utilizando acerca del sistema de signos como artefacto, como una especie de máquina, y que no estoy haciendo de una forma ornamental o estética. Esta forma de denominar el sistema de signos va a asociarse a la verdadera estructura del sistema de signos en cuestión, y es así de verdadera porque actúa de manera determinante en la

propia utilización del sistema de signos. Un sistema de signos es verdadero porque su estructura encaja en la percepción y construcción de la realidad que lleva a cabo un sujeto, y esto es así porque el propio sistema de signos está construido de forma que sirve para proseguir con la construcción de la realidad iniciada con los sistemas de signos anteriores y en el límite con los sentidos de apercepción más básicos. Esta, por un lado, cercanía a los sentidos fisiológicos del individuo y sucesivo alejamiento de los mismos, por otro, se aprecia en el caso de los sistemas de signos más básicos como el mímico y el de palabras sonoras, ya que los propios músculos del cuerpo, las manos y los miembros del cuerpo son los que se utilizan para expresar los signos de la mímica, y los órganos fonadores de la glotis, la caja torácica y los músculos y cavidades bucales son los que se utilizan para emitir los signos sonoros que constituyen el sistema de signos de palabras (estos elementos fisiológicos constituyen un artefacto, volvemos a insistir). Y la conclusión sería que tal artefacto no tendría valor ninguno si no tuviera un engrane real y objetivo (conexionado, en el fondo) entre esas estructuras fisiológicas, las técnicas y los objetos sobre los que inciden.

Siguiendo con nuestro razonamiento es, por tanto, el sistema de signos sonoros un sistema que podríamos llamar «revolucionario» con respecto al sistema de signos gestuales, por la extensión, versatilidad y profundidad que alcanza, al proporcionar registros inalcanzables por el sistema de signos mímicos (porque desbordan sus límites operatorios), y que, como hemos dicho antes, acabará incorporando a los propios signos mímicos, reforzando así su potencia para referir y a la vez ir reconstruyendo la realidad que muestra.

Esta calificación de «revolución» no se detiene en el sistema de signos sonoros, y sería aplicable (admitiendo que se pueda rebajar su estatus de elemento tan rompedor) a subiguientes sistemas de signos. Es «revolucionario» el sistema de signos escritos, plasmados no ya en el espacio vacío o lleno de aire entre los dialogantes, sino en la superficie lisa y clara de un papel o similar material donde manchas de tinta se unen y separan al modo que las perturbaciones vibrantes transmitidas en el aire se juntan y separan. Una nueva virtualidad surge con este sistema de signos: la posibilidad de conversar, de intercambiar argumentos (de trasladar, en fin, los registros de la realidad manipulada por el sujeto operatorio) con otro individuo situado en la lejanía del tiempo o del espacio. A través de escritos o libros puedo romper las ataduras del tiempo y así, o bien adquirir visiones de la realidad de individuos de muy atrás en el tiempo, ya muertos, o enviar yo mismo a un futuro lejano, para individuos que aún no han nacido, impresiones mías sobre lo que me rodea. Estas nuevas virtualidades de este nuevo aparato de registro de la realidad, modifica la misma realidad, y volvemos a insistir, sin que esa forma nueva de registro sea accesoria, la importancia de ese modo de registrar la realidad, con sus características técnicas propias, nos hace superar la dicotomía (útil en algunas ocasiones pero engañosa en otras) del medio versus el mensaje. Esta dicotomía que en muchas ocasiones se toma como tajante, oculta que el propio medio de trasladar el mensaje (de trasladar el registro de la realidad) tiene tanta influencia como el propio denominado mensaje («el medio es el mensaje»). Y así por ejemplo, el hecho de que, en una perfilación, en un desarrollo de la técnica de este sistema de signos del que estamos hablando, en el sistema de signos escritos, se pase a construir los elementos de registro de este sistema (los caracteres y letras de las palabras) de forma pautada, seriada, mecánica, con un nuevo artilugio mecánico que mejora la técnica inicial (manual), como es la imprenta, implica la introducción de un medio de distribución de ese mensaje que no es un elemento exógeno o coyuntural. El propio medio de transmisión moldea, ahorma con su estructura interior el mundo exterior, la realidad que registra con esos medios. El hecho de que ese artilugio mecánico sirva para la impresión de *La Biblia* protestante y sea administrada de forma distributiva a esos fieles, marca la realidad que va a ir conformándose en ese sector del «mundo», donde se van a ir abriendo paso y conformando las ideas individualistas (Eco, U., 1988), que se van a acabar correspondiendo con una ideología idealista atómica, que se va a confrontar y luchar

denodadamente con el tipo de administración de los conceptos ideológicos de la religión católica, que es comunicada de forma atributiva desde el púlpito o iglesia por parte del sacerdote, perfectamente adaptado a la técnica de la copia de esos textos por parte de las élites, que encerradas en los monasterios monopolizan esas técnicas de registro.

Esos sistemas de signos no paran de avanzar, de modificarse técnicamente, igual que no se detiene la operación y mejora sobre las técnicas, su recursividad. Así no se detiene la llegada de nuevos sistemas de signos, que como decíamos antes incorporan a los anteriores. Y nuevas técnicas proporcionan esta nueva llegada de estos sistemas, ocurre así con el descubrimiento de la electricidad, que va a provocar la llegada de multitud de inventos que van a cambiar la realidad y con ello la sociedad que se inserta en ella. Estos nuevos avances van a proporcionar nuevos soportes a los sistemas de signos anteriores. Aunque se planteen en muchas ocasiones como elementos técnicos ajenos al mensaje que se transmite, las posibilidades de escuchar los signos sonoros a miles de kilómetros de distancia (en la radio), de ver signos a través de cuerpo opacos (en la televisión), constituyen elementos que van a ser decisivos en el mundo que vamos a percibir y van a construirlo de manera totalmente diferente a la que era utilizada antes de que se produjeran estos avances. Esas características van a moldear el mundo, la realidad, en la línea de la novedad que aportan para transmitirla (Bueno, G., 1980).

Desarrollamos esto con un artilugio, un artefacto, típico de nuestra época, y que incorpora mecanismos técnicos anteriores de la época moderna como son la radio y la televisión. Este artilugio es internet. Este sistema de transmisión/creación de signos está relacionado con los sentidos que hemos llamados teleceptores (oído y vista) y su característica principal es la de proporcionar percepciones a estos sentidos que no están en sus alrededores cercanos sino que se trata de percepciones provenientes de lugares que serían imperceptibles para un individuo, que no tuviera acceso a este artefacto, por la presencia de elementos interpuestos que anularían la recepción normal por parte de sus sentidos, bien sea porque hay superficies interpuestas que no permiten el paso de la luz para que esa percepción sea adquirida por el sentido de la vista, bien porque haya superficies interpuestas aislantes del sonido que no permitan hacer llegar las ondas sonoras a nuestro oído interno. Sin embargo, a pesar de lo que pueda parecer a la vista de esta descripción, no estamos considerando el artefacto de internet como un instrumento que aumente las capacidades de nuestros sentidos (considerando a estos como limitados o cortos), no se trata que veamos a internet como una prótesis de nuestro cuerpo. Vamos a considerar a internet más bien como un relator, relator que va a poner en contacto elementos que estaban desvinculados. Y esta puesta en contacto no está hecha de cualquier manera. Esta puesta en contacto, y aquí definimos una de las tesis de este ensayo, se realiza de forma análoga a la puesta en contacto del individuo con las cosas reales que le rodean a través de sus sentidos primarios. La forma en que internet proporciona un registro de la realidad al individuo operatorio es análoga a la forma en que un individuo percibe con el conjunto de sus sentidos, memoria, recuerdos, percepción de otros individuos etc. Existe una analogía en el modo en que construye sus artilugios portadores de registros de signos (ya sean éstos la mímica, lenguaje hablado, signos escritos, signos impresos, radio, teléfono, televisión o Internet) y la forma primaria de registro de la realidad que posee el individuo no dotado de esos artilugios.

Ponemos un ejemplo de cómo se da este tipo de analogía. Una persona conocida nuestra que se encuentra en las montañas de Davos realiza una pintura de ese paisaje montañoso. Tras realizar ese paisaje pintado lo empaqueta y nos lo envía por correo. Ese registro de la realidad que circunda al pintor nos es transmitido a nosotros. En una situación similar tenemos un equipo preparado en Davos para retransmitir vía internet el mismo paisaje, y nosotros presenciemos esa retransmisión. De forma análoga al paisaje pintado enviado por nuestro amigo, recibimos a través de internet un

registro de la realidad circundante a los aparatos emisores del artilugio de internet, y aquí la transmisión de ese registro no es por correo como en el caso del paisaje pintado, sino que es transmitido en breves instantes de tiempo. Pero a pesar de la desproporción en el tiempo de transmisión y en la afinidad con lo retratado (poniendo como medida de esta afinidad la percepción visual de un individuo humano) la analogía se mantiene, seguimos manejando el registro de un entorno y su transmisión. Lo que se modifica es la capacidad operatoria sobre esos registros, ya que la retransmisión de internet tiene más capacidad operatoria, porque poseo ese registro más rápido, tengo señales auditivas y visuales de ese registro, puedo intercambiar mensajes con el operador de la cámara de internet para que enfoque cierto lugar y no enfoque otro, etc. La analogía entre los sistemas de registro de objetos, de entornos (en este caso por el sistema de signos de Internet), y la percepción de un individuo que estuviera presente ante ese paisaje de Davos (por ejemplo, yo mismo) se puede mantener. El artilugio de internet tiene una serie de mecanismos, muy complejos, por supuesto, y apoyados en técnicas y ciencias de una larga tradición, que permiten que se dé esa analogía, que el registro que me proporciona esa retransmisión de internet sea análogo al registro que podría hacer yo mismo situado físicamente en ese emplazamiento. Evidentemente ese registro de internet no es la percepción misma de mi persona en ese lugar, faltaría por ejemplo la suma de los registros proporcionados por los sentidos propioceptores (táctiles, olfativos, cenestésicos), pero es un registro lo suficientemente potente para darme una percepción muy ajustada de la realidad percibida por un hipotético sujeto presente corporalmente en ese emplazamiento. Percepción ajustada para dar la capacidad de transformar esa realidad. Estas formas de registrar y de transmitir la realidad, para conocerla y construirla de forma continua y recurrente, tienen en común el progresivo alejamiento del individuo operatorio, pero con el propósito del consiguiente acercamiento de estas realidades que de otra manera no se podrían alcanzar, vemos por tanto que vuelve a aparecer la dicotomía apotético/paratético mediando sobre los artilugios fabricados por el individuo para continuar el registro/construcción de la realidad, igual que esta dicotomía mediaba en la percepción por parte de los sentidos (teleceptores/propioceptores) del individuo, debido a ello que destaquemos la analogía de la esencia de estos artefactos y de la esencia de los sentidos del sujeto.

### **3.2. Sobre la Verdad y su relación con el Signo.**

Iniciamos este epígrafe sobre la verdad porque, como hemos visto en el párrafo anterior, la relación del signo (de los sistemas de signos) con la realidad no es superficial o coyuntural, tampoco, como hemos indicado, se trata de una relación causal. Se trata de una relación constitutiva, que lleva a la construcción de la propia realidad, por ello la propia estructura (la propia esencia, podríamos decir) de los signos debe estar relacionada con la realidad a la que se «refiere», y esta relación tan estrecha tiene por tanto que incorporar, que dar cuenta, de un concepto tan importante en el conocimiento, y en lo constitutivo de la realidad, como es el concepto de verdad. Es importante tratar de delimitar la correlación entre los términos signo y verdad.

La verdad en todo signo (o sistema de signos) va inexcusablemente unida a la relación objetiva, material, que debe haber entre el signo y las cosas de la realidad. La verdad en el Materialismo Filosófico está fundamentada en la identidad, que se concreta en la identidad sintética para las verdades científicas. Este fundamento de la verdad, la identidad, está indisolublemente unido al sujeto que opera con esa verdad, ya que la verdad es el producto de segregar las identidades de todas aquellas apariencias que el sujeto tiene ante sí en sus operaciones, apariencias que después de estas operaciones el sujeto podrá clasificar en veraces o falaces pero que cuando las tiene ante sí, todavía sin haber obtenido la verdad, se deben denominar como apariencias verosímiles. Es así que como hemos definido al principio de esta parte a los signos, que forman parte de esas apariencias

que el sujeto operatorio posee o percibe y que en sus sucesivas operaciones irá discriminando como signos verdaderos o falsos, operaciones que incluyen, por supuesto, la interacción con otros sujetos, operaciones éstas destacadas y principales en la manipulación de signos.

Es esa recurrencia en la operación, iniciando y finalizando en ella, la que va cribando el criterio de identidad que nos llevaría hacia la verdad. De este modo, por ejemplo, un castor, como sujeto operatorio que esté en la fase de construir una presa en el río, necesitará para su construcción cierto número de ramas, ramas que irá sucesivamente a buscar al bosque, en esa búsqueda de ramas para realizar la operación de la construcción de la presa hará una labor de elección de las ramas adecuadas. Esas ramas que necesitará, en bastantes tramos de la construcción, han de ser idénticas y esa identidad, esa calidad de identidad para las ramas, estará mediada y dirigida por la operación de construcción de la presa. Así para el castor dos ramas, que para nuestro criterio podrían parecernos desiguales por medir una ocho y otra quince centímetros, para el castor serán idénticas, ya que la operación que va a realizar determina esta identidad de las ramas. En otro caso, tomando como sujeto operatorio a un marinero de la tripulación del barco de Teseo, barco donde con el tiempo se van cambiando todas las tablas del barco permaneciendo el barco idéntico, este marinero a la hora de sustituir una de las tablas del barco, irá buscando tablas idénticas pero con una identidad que viene mediada por el hueco dejado por la tabla dañada y que está configurado por todas las tablas de alrededor. Es ésta la operación que debe realizar el marinero, ajustarse al espacio que debe ocupar la tabla, y eso es lo que le dirigirá a la búsqueda de una tabla idéntica. Tablas idénticas para ese hueco que se pueden diferenciar en miles o hasta millones de nanómetros pero que todas ellas cumplen su conjugación operatoria con las tablas de alrededor («encajan»). Podríamos extender este concepto a muchos ejemplos, como los que se refirieran al concepto de identidad que un técnico en interferometría alcanzaría al buscar las moléculas que deben ser idénticas para alcanzar una cierta relación.

#### **4. FUNDAMENTOS DE LA TEORÍA DE SIGNOS. ONTOLOGÍA DEL SIGNO.**

Hemos visto que el signo es una apariencia, apariencia que es producida por un artefacto (nos ha gustado flexibilizar esta denominación hasta considerar a los sistemas de signos como una especie de «máquina») que el sujeto operatorio construye para proporcionar esa apariencia, que supone un registro más para ese sujeto operatorio en su labor de conocer y construir de forma continua y recursiva la realidad. Este artefacto elaborado por el sujeto operatorio no es un instrumento o prótesis de los sentidos del sujeto, en el sentido de que aumenta, afina o extiende esos sentidos. Este aparato es un relator, el signo es relación (y aquí seguimos a Juan de Santo Tomás, a pesar de las precisiones y contraargumentaciones que hemos visto necesario hacerle). Y en este último apartado, para finalizar este análisis del signo, vamos a definir la estructura, origen y fundamento de esta relación, volveremos en cierto modo al principio porque buscaremos el fundamento de esta relación como los escolásticos (no solo Juan de Santo Tomás, sino Francisco de Araujo, Domingo de Soto, Francisco Suárez) buscaban el fundamento de esta categoría filosófica llamada relación.

##### **4.1. Algunas precisiones preliminares.**

En esta sección del ensayo, donde se discurre por un análisis ontológico del signo como relación, nos gustaría realizar ciertas precisiones previas.

La primera precisión es acerca de la dicotomía apotético/paratético que hemos utilizado de forma central para el análisis gnoseológico del signo, y que en esta parte esta va a conjugarse con otros

elementos y pares de contrarios (formal/material, absoluto/relativo), y como resultado de esta confrontación habrá que desbordarla.

Otra precisión es la consideración del signo como relación y en el fondo como una institución. A pesar de la apreciación cotidiana del signo como algo simple y común, que parece que siempre ha estado ahí, en la realidad, la postura que se mantiene aquí será la de que el signo es una institución histórica constituida por la relación que, a su vez, tampoco es muy antigua, ya que la primera definición rigurosa de la relación es la llevada a cabo por Aristóteles (aunque tiene antecedentes previos en Platón) y que a partir de ahí se desarrolla en la Historia.

La última precisión es acerca del término relación dentro del Materialismo Filosófico. Este término coincide con una de las figuras del espacio gnoseológico, definido en este sistema con tres ejes, en concreto la relación es una figura del eje sintáctico. Sin embargo, aunque puedan aparecer estos ejes o términos del espacio gnoseológico en este apartado, nos estamos refiriendo a la relación tomada en general, de manera que no coincide con esta figura en el sentido más restringido del espacio gnoseológico (que suele estar aplicado al campo científico). La relación de la que hablamos tiene más que ver con las relaciones que aparecen en el que se podría llamar el principio ontológico del materialismo filosófico, el llamado principio de symploké, las relaciones que están conectadas o desconectadas, según se indica en este principio (principio tomado de Platón según el cual ni todas las cosas están conectadas —relacionadas— con todas las cosas, ni todas las cosas están desconectadas —no relacionadas— de todas las cosas). Estas relaciones tienen que ver, como ya venimos diciendo, con las relaciones que se establecen en la realidad según el Materialismo Filosófico.

#### **4.2. Breve definición de sistema de signos.**

Todo sistema de signos es por tanto una relación. Relación en la que, siguiendo la estructura ortodoxa de esta figura vamos a tener: la propia relación, que nosotros hemos catalogado como mediada o entremezclada con apariencias; un sujeto sobre el que recae esta relación; y un término al que se dirige la relación. Además de estos elementos también tiene la relación un fundamento, que es de donde procede originariamente esa relación. Y destacando como peculiaridad especial de la relación, destacaríamos la característica de residir en el sujeto pero refiriéndose al término (refiriéndose a otro sujeto). Esta es la concepción clásica que desde Aristóteles, y estudiada muy profundamente por la escolástica, hemos recibido del concepto de relación y que nos sirve para arrancar el estudio ontológico del signo.

#### **4.3. Origen histórico de la relación.**

Pero como ya hemos indicado, la relación de la que estamos hablando es una institución histórica, y no demasiado antigua en lo que se podría denominar la Historia del Hombre. La definición rigurosa de este elemento la realiza Aristóteles en sus escritos de *Metafísica* (Aristóteles, 2000, 1020b25-1021b10), aunque ya existía un tratamiento de esta idea en autores anteriores. Así podemos citar a Parménides y sus escritos sobre el ser y no-ser donde se establecía la imposibilidad de relación entre estos dos mundos. O más especialmente en Platón, que en su diálogo *El Sofista* (Platón, 2006, 259b) enuncia cinco ideas o géneros principales que están en la realidad y que son: lo uno, el movimiento, el reposo, lo mismo y lo otro. En las ideas de lo mismo y lo otro, sobre todo en esta última, se podría apreciar el germen de la idea de relación, ya que en lo otro habría una referencia a otro elemento, otro sujeto, otra cosa, desde un punto o lugar distinto de esa cosa. Pero es sin duda

Aristóteles el que define la relación en su trazo más concreto, y la define acorde a su sistema filosófico, como no puede ser de otra manera.

El sistema filosófico de Aristóteles, como bien se sabe, es eminentemente sustancialista, de un sustancialismo hilemórfico (la sustancia está compuesta de materia y forma), siendo esta sustancia el elemento central y más importante de su forma de concebir el mundo. No por casualidad en su lista de categorías, en el mapa cartográfico de su visión del mundo como podríamos decir, la sustancia es la categoría colocada en primer lugar. Tras ella vienen el resto de categorías, y no en lugar muy retrasado aparece la relación. La relación aparece en el cuarto lugar de su lista de categorías, y este lugar, en principio tan destacado, contrasta con la anomalía que, si analizamos en detalle, constituye la relación. La relación es una categoría que inhiere en la sustancia (como el resto de categorías que siguen a la sustancia: cantidad, cualidad, etc., los llamados accidentes), no se refiere propiamente a esa sustancia en la que inhiere, sino que se refiere a otra sustancia (así lo indica su denominación griega y latina, *pros ti, ad aliquid*, respectivamente), y este hecho paradójico, ser característica de algo refiriéndose a «otro» algo, se compensa a juicio de los escolásticos, en concreto en Francisco Suárez (Suárez, F., 1963), por el hecho de ser una categoría de una extensión prácticamente universal. Esta categoría que carecería de sustancialidad en lo que se refiere al objeto sobre el que inhiere, es de una presencia tan extendida en el mundo que merecería ese puesto tan alto en la tabla de categorías de Aristóteles. A parte de esta razón dada por los escolásticos (la ubicuidad de la relación, su presencia en todo el universo) en realidad la relación tiene tanta importancia porque es, en cierto modo, la que da sentido al sistema de Aristóteles, la que lo mueve y lo pone en marcha y en interacción. El sistema de Aristóteles ya hemos dicho que tiene su centro en la sustancia, característica ésta que aún deja sentir su influencia en nuestros días. Tratándose de un sistema filosófico como el del estagirita que ha permeado nuestras concepciones hasta hoy (es un sistema que ha ido construyendo nuestra forma de razonar, de actuar), donde la forma de pensar (y actuar, volvemos a insistir) pasa ineludiblemente por él, y por las reflexiones, estudios y análisis profundos que toda la tradición medieval y moderna le ha dedicado. Así podemos ver este sustancialismo en las concepciones actuales de persona, como entidad autónoma, separada, que se puede aislar. Pero esta sustancia aislada, cuyo paradigma pueden ser los astros de Aristóteles, que serían casi dioses debido a su incorruptibilidad y su separabilidad, (también con el dios de Aristóteles, el *noesis noeseos*, que todo lo pone en marcha), estas sustancias separadas, decimos, no tendrían comunicación sin la presencia de las relaciones, son estas relaciones las que atan y ponen en movimiento el mundo. Así esta categoría es clave en el sistema de Aristóteles para que haya comunicación entre las sustancias (Bueno, G., 2011).

Esta idea de la relación es recogida por la filosofía cristiana, que intenta siempre ser fiel al filósofo de Estagira, pero las coordenadas fundamentales del pensamiento griego y del cristiano son distintas y esto va a cambiar en el fondo el recorrido de la relación en uno y otro sistema. La diferencia principal es la introducción de la idea de creación en el sistema ideológico y filosófico cristiano. Idea que era conocida pero no ejercida por el pensamiento griego. Mientras que, tanto los presocráticos como Platón, manejaban un universo eterno en el tiempo, regido por la sucesión de ciclos históricos, el pensamiento cristiano rompe con todo ello con la idea de creación (creación en su concepción más fuerte: creación ex nihilo, creación desde la nada). Si el dios de Aristóteles no crea el mundo sino que simplemente lo mantiene en marcha, es eterno como eterno es el mundo. El Dios cristiano crea de la nada el mundo, y todo lo contenido en él, y en ese todo van incluidas las relaciones. Las relaciones, su fundamento y su por qué, es causado y creado por Dios. Esta es la vía de escape, la vía de explicación última a la que echa mano la escolástica cuando tiene que explicar el fundamento y la causa de las relaciones.

Desde nuestra posición, heredera tanto de la concepción aristotélica del mundo como de la escolástica, debemos recoger estas líneas de recorrido sobre la relación y plantear los nuevos fundamentos y estructuras de la idea de relación, acorde todo ello al sistema filosófico desde el que estamos situados, y oponiéndose y chocando, con el resto de sistemas (incluido el aristotélico y el escolástico), como no puede dejar de ser.

Nuestra postura, ya la hemos anunciado más arriba en parte, es que todo sistema de signos es un artefacto construido técnicamente en base a operaciones de juntar y separar objetos. Este artefacto guarda una relación de analogía con la forma en que ese sujeto percibe la realidad en la que se inserta (responde, por tanto, a una analogía de atribución) y para definir el fundamento de esa relación debemos desbordar esa dicotomía entre juntar y separar y regresar a su origen, que es, a nuestro juicio, el contacto o conexión.

#### 4.4. El lenguaje humano.

Para profundizar en esta posición que tomamos sobre el signo y los sistemas de signos, vamos a analizar el lenguaje hablado, quizá el sistema de signos más destacado y más sobresaliente entre todos aquellos que utiliza, en concreto, el sujeto operatorio humano. Este sistema de signos se adapta a la estructura que estamos indicando. Es, como ya hemos indicado, un registro de la realidad que nos rodea y en la que estamos insertos y ayuda a construir esa misma realidad. También es una construcción análoga al resto de percepciones que posee el humano, que a la vez registra y construye la realidad en un proceso recurrente. Al llevar a cabo estas labores (de registro y de construcción) es inevitable que esta herramienta tenga una ligazón con las cosas a que se refiere, una ligazón objetiva y no casual, no arbitraria. Ligazón que se lleva a cabo por operaciones de separar y juntar que en último extremo van a recurrir a un contacto, a una conexión de fondo, y que los más prestigiosos lingüistas consideran privativas del ser humano (Chomsky, N., 2003, 34).

En el caso del lenguaje sonoro, hablado, este separar y juntar va a ser llevado a cabo por los músculos fonadores que separándose y juntándose van a producir sonidos y estos sonidos son los que se derivan de esas uniones objetivas. Sonidos objetivos que consideramos que tienen que provenir del contacto fundamental de esa relación objetiva. Aquí seguimos a Platón en su diálogo el *Cratilo*, donde el filósofo ateniense se sitúa en una posición intermedia entre Hermógenes por un lado y su concepción arbitraria de los signos, desconectada y que en cualquier momento se puede cambiar, y entre Cratilo por otro, según el cual cuando hablamos nuestras expresiones están encadenadas al mundo que nos rodea (un mundo que está en continuo cambio y mutación), se asemejan al lenguaje de la Naturaleza, al lenguaje que hablan las plantas, animales y también las montañas y ríos, y así al hablar simplemente emitiríamos el sonido de las propias cosas.

Entabla Platón en este dialogo unos de esos ejercicios de sutilidad tan característico de sus diálogos, situándose entre estas dos posiciones y ejerciendo la dialéctica entre ellas, enfrentándose a ambas posiciones, y matizándolas y perfilándolas, para establecer su propia posición, y en nuestra opinión acaba llegando a la posición que destacamos en este ensayo. En primer lugar queda claro desde el punto de vista de Platón que el lenguaje no es lenguaje onomatopéyico, como se puede llegar a decir con Cratilo, arrastrado por sus concepciones heraclíteas, pues la respuesta es obvia, si el lenguaje fuera onomatopéyico solo se podría hablar de las cosas que tuvieran sonido, que tuvieran un determinado sonido. Tampoco son arbitrarias las elecciones que realizamos al hacer corresponder un sonido con respecto a una cosa, como dice Hermógenes, ya que la desconexión con las propias cosas haría que fuera ininteligible un tal lenguaje. Las palabras tienen que estar relacionadas con las cosas, relación que debe estar fundamentada en el contacto, en la conexión, con



esas cosas. Conexión similar y análoga al contacto de las herramientas que el hombre utiliza en otros ámbitos, y así lo cita explícitamente Platón (Platón, 2000, 387a – 391c) al advertir que las palabras utilizadas por el hombre se asemejan al cuchillo utilizado por el carnicero, que debe ser acorde a la naturaleza del cortar y del ser cortado; y a la lanzadera utilizada por el tejedor, que debe ser adecuada a la urdimbre que se quiere realizar y no a una cualquiera, de ahí que esta lanzadera y el cuchillo han de ser contruidos por trabajadores expertos (el carpintero y el herrero) que sean conocedores en el arte de utilizar estos instrumentos. Y así como estas herramientas quedan conformadas como las adecuadas para realizar estos trabajos, las palabras han de ser las adecuadas para representar y construir las cosas. Y así como estas herramientas citadas (lanzadera y cuchillo) realizan las operaciones en las que se utilizan por medio de las operaciones de separación y contacto, de igual modo las palabras se mueven y actúan (interactúan) en este ámbito y surgen a través de un contacto con las cosas (Bueno, G., 1985).

Redunda Platón en esta concepción analizando la ausencia de arbitrariedad en la configuración de ciertas palabras y sonidos de cosas. Así analiza por ejemplo el contacto repetido de la lengua sobre el paladar al pronunciar la «r» con el movimiento repetitivo de objetos o acciones representados por palabras que contienen este sonido (en el texto platónico, se citan palabras que expresan movimiento, de forma principal *rheîn* que sería correr, fluir —de aquí proviene el famoso *panta rei*, el «todo fluye»—, pero también *trómos* —temblor—, *trachy* —rápido— o *rhythmeîn* —volar—) (Platón, 2000, 426c-e). También la detención y compresión de la lengua en la pronunciación de la «d» y la «t» se refleja en la representación de «atadura» (*desmós*) o en el la de «detenimiento» y «reposo» (*stásis*). Estos ejemplos de Platón se pueden reforzar con la observación de otras acciones que son cotidianas en nuestra expresión como es el ademán hacia afuera, expansivo, cuando pronunciamos la letra «a», la letra más abierta y que está presente en las palabras que expresen conceptos como los de grande, amplio, magnitud o magno, mientras que la letra más cerrada, la i, está presente en las palabras que expresan pequeñez, como mínimo, pequeñito, etc. De forma análoga a como abrimos los brazos o acercamos las palmas de las manos cuando, en el lenguaje gestual, queremos expresar algo grande o pequeño, respectivamente.

Aunque se considere esta conexión y su expresión como el fundamento del lenguaje, no debemos sin embargo sustancializarlo, quedarnos aferrados estáticamente en él, porque como hemos definido, esto se trata de un fundamento pero la relación se desarrolla en la misma recursividad que podemos apreciar en la recursividad del sujeto a la hora de percibir, y es en esta recursividad donde el objeto percibido se va haciendo, se va construyendo y así, ese contacto original se puede ir alejando, se puede ir perdiendo porque la construcción del objeto puede hacer que se aleje de ese contacto inicial, aunque siempre se pueda regresar ese fundamento, y como indicamos por lo dicho hasta ahora, esa conexión es necesario que exista (Bueno, G., 2013).

Así esto que hemos intentado expresar con ayuda de un filósofo como Platón, muy importante pero alejado en el tiempo, se puede apreciar en el análisis etimológico de las palabras. Por ejemplo en el análisis etimológico de la palabra «mesa» que originalmente, parece referirse a los objetos presentes sobre la mesa, las viandas especialmente. Y en el caso de las palabras con las que se refieren a mesa en otros idiomas, podemos encontrar que los elementos a que se refieren en origen son los pies («trapeza» en griego que procede de los cuatro pies de la mesa, «tetra» y «podo»), o la plancha horizontal sobre la que se apoyaba (*tabula* del latín que deriva en la *table* en inglés o francés, o en la *tavola* del italiano). Todas estas conexiones se modifican posteriormente con la construcción sucesiva de ese concepto y de todos los conceptos que giran a su alrededor, como giran y operan alrededor los sujetos. Es normal que la concepción que tengamos de una mesa no sea la misma que la que se tenía hace 10.000 o 20.000 años, ya que estamos sumándole a ese objeto todas las

operaciones y modificaciones que ha ido sufriendo durante ese periodo. Todo esto hace que estos conceptos hayan sido históricamente conformados y que incluso se acomoden al sistema filosófico desde el que los podamos analizar. Para este ejemplo que estamos tratando, el concepto de mesa, dentro del Materialismo Filosófico es conocida la confección pergeñada por Gustavo Bueno, según la cual este objeto constituye «el suelo de las manos» para el sujeto operatorio hombre, el cual liberado por la bipedestación de utilizar las manos para moverse, como hacen los cuadrúpedos, puede liberar estas extremidades superiores y utilizarlas como instrumento para muchas otras labores, y así la colocación de una superficie lisa a la altura de estas extremidades puede constituir un área de trabajo que ayuda a este fin (Martínez Patón, V., 2012, 11; Bueno, G., 2012, 2).

#### 4.5. Precisiones sobre el fundamento del contacto.

A pesar de las críticas que hemos sostenido contra el sistema filosófico en el que se encuadra Juan de Santo Tomás, ya hemos indicado que hemos adoptado su concepción del signo como relación. Tampoco es novedoso, y proviene de fuentes cercanas a Juan de Santo Tomás, el principio de poner el fundamento de las relaciones en el contacto o conexión. Aquí hay que referirse a Francisco Suárez y sus *Disputaciones Metafísicas*, en la número 47, donde se ocupa de la relación en general, su existencia, esencia y su división, y dentro de este último apartado entre los distintos tipos de relación que distingue, la segunda de ellas corresponde a aquellas relaciones que se basan en la potencia o acción. Aquí explica bien Suárez como esa acción pretérita (que se puede interpretar como interacción, acción-reacción que implica un contacto o conexión) «es la razón fundamentadora de tal relación, o, la condición requerida para que resulte esa relación. Pero no es tal que la relación dependa de ella como en su producción y en su ser, y por ello no tiene nada de extraño que, una vez pasada la acción (la conexión, diríamos nosotros), permanezca la relación». (Suárez, F., 163, Volumen 6, XLVII, 12, 1-4).

No es casual que las fuentes más numerosas y que entren más en profundidad sobre el estudio de la relación nos acaben llevando a la escolástica en la búsqueda del quid de esta idea. Como hemos dicho antes, tras la definición, y propiamente la creación, de la idea de relación por parte de Aristóteles, fue en la filosofía medieval y renacentista donde más copiosamente se ha tratado este tema, con discusiones intrincadísimas y que se eternizaban en sus difíciles argumentaciones. Polémicas sobre este asunto que llegaban a poner en un brete todo el edificio del pensamiento escolástico y que llevaban incluso a algunos de sus miembros a ser objeto de excomunión debido a que sus caminos de reflexión sobre este tema podían conducirlos a contradecir los principios del catolicismo y hacerlos caer en el arrianismo. Así le ocurrió a Gilberto Porretano que fue sancionado y sus escritos prohibidos por decir que las relaciones eran relaciones de razón, lo que peligrosamente derivaba en que la trinidad estaba formada por relaciones de razón, que claramente aniquilaba el dogma de la trinidad. Esto señala otra de las características del pensamiento escolástico: la postergación de los dogmas filosóficos ante los teológico, apareciendo éstos como clave de bóveda de las doctrinas filosóficas. Esto se puede ver no sólo en el ejemplo que hemos expuesto de Gilberto Porretano, sino en las mismas *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez que hemos mencionado. Este tratado, en la intención de su autor, quiere referirse única y exclusivamente a materias filosóficas sin entrar en temas teológicos, pero en caso de inconmensurabilidades y contradicciones en las cuestiones filosóficas que plantea, acaba remitiendo para su resolución a postulados teológicos, como ocurre en esta cuestión de las relaciones y la prevalencia del dogma de la trinidad sobre cualquier disquisición filosófica (o metafísica, en la denominación de esa época).

Una discusión muy profusa y recurrente en escolástica y que está relacionada con la relación y con el signo es el problema del «albedo», de la relación de blancura. La semejanza de dos individuos en el color, en concreto en el color blanco. Esta discusión resultaba de gran dificultad para los escolásticos, en primer lugar por saber en cuál de los sujetos inhería principalmente esta relación, ¿si Sócrates era blanco y Platón era blanco, quién era el sujeto de la relación? Esto podría salvarse diciendo que la relación estaba en los dos al ser recíproca y poder predicarse tanto de Sócrates como de Platón. Pero las dudas persistían, incluso este problema concreto de la inhesión llevó a filósofos como Leibniz a comparar la relación con un hombre de dos piernas, que tenía cada una de sus piernas en uno de los sujetos, comparación extravagante pero que refleja los vericuetos y callejones sin salida a que llevaban los razonamientos sobre este punto.

Relacionado con este tema y continuando esta discusión, provocaba polémica resolver la cuestión acerca del nacimiento de esa relación de blancura. Ante el nacimiento de un individuo blanco, ¿cómo surgía una nueva relación de semejanza en blanco en un individuo blanco ya existente? ¿De dónde provenía esta nueva relación que antes no existía? ¿Cómo es posible que algo que no existía (la relación de semejanza en blanco) surgiera de repente? Teorías extrañas se propusieron también para este punto, debido a la creencia en la inmediatez de la propagación de la luz se postulaba que al nacer o surgir un individuo blanco, aunque fuera a miles de kilómetros de distancia, se producía una pululación del color blanco de un individuo a otro y así surgía, de modo inmediato, la relación.

Desde el punto de vista del Materialismo Filosófico, este problema del albedo se puede resolver a partir de la teoría de la percepción y del signo que hemos expuesto. Primero, desde la concepción de la percepción que maneja este sistema, se puede razonar que la relación de blanco entre dos individuos viene dada por la visión del color blanco por el sujeto en cuestión del que estamos hablando (uno de los términos sobre los que recae la relación), pero también, y muy importante, por los sucesivos sujetos susceptibles de percibir ese color. La percepción del color blanco la podemos remitir a mecanismos apotéticos (la percepción desde una determinada distancia por el sentido teleceptor de la vista); o bien referir a mecanismos paratéticos (los fotones, bien provenientes del sol o de la luz artificial, que chocan contra determinado objeto y que debido a los fenómenos de refracción o difracción se dirigen, después de esa interacción con el objeto, con una determinada longitud de onda hacia distintas direcciones, entre ellas la dirección del ojo del sujeto que percibe, y en el ojo estimulan unas células llamadas bastoncillos en un caso y conos en otro, células que presentan una proteína llamada rodopsina que, colocadas ordenadamente en una especie de fila, son excitadas por los fotones de la luz de manera que se genera un electrón que recorriendo todas estas proteínas en el final aparece como una señal). Este proceso, que como vemos, desborda los conceptos de distancia o contacto, no solo los supera en el ámbito físico-químico de la fisiología del ojo, ya que no se trata de algo aislado como en una caja negra dentro del individuo, existe una comunicación e intercambio con otros individuos que contrastan la percepción y en el fondo construyen el concepto «color blanco» en la comparación e intercambio de ese registro. Ese registro va mediado además por múltiples informaciones de todo tipo (sociales, políticas, económicas, etc.) (Bueno, G., 2000).

Una muestra actual de esta polémica, y para que se vea que no estamos discutiendo problemas medievales alejados en el tiempo con respecto a las preocupaciones de hoy, se puede apreciar en la controversia que se ha desatado recientemente en España cuando un actor español, Antonio Banderas, fue calificado como actor «de color» por los medios anglosajones que cubrían la ceremonia de premios cinematográficos «Oscar» (¿Antonio Banderas es un hombre blanco?, llegó a titular un conocido diario español —hablamos de fecha de enero de 2020) (Laborde, A., 16 de enero de 2020). Aquí podemos apreciar cómo siguen vigentes estas discusiones escolásticas, y que el

problema de la apreciación de la semejanza en blanco a parte de consideraciones técnicas, sobre pigmentos, medibles en términos cromatográficos, suma componentes políticos y culturales, la pertenencia a un mismo estado (o conjuntos de estados afines) con su lengua, características y usos culturales comunes hace que esa percepción de esa comunidad sobre el color se vea afectada, como se veía afectada en la Atenas de Platón y Sócrates con respecto a los denominados por ellos “bárbaros”, que a pesar del color de su piel (quizá de una tonalidad de color más clara que la de los meridionales atenienses) no serian considerados «blancos». Se podría trazar, quizás, un paralelismo entre estos dos casos, y así como el imperio ateniense configuraba su concepción de «hombre blanco» a imagen de los distintos rasgos que consideraba sobresalientes del entorno que consideraba propio, así el Imperio norteamericano fija también su canon de hombre blanco con una serie de rasgos que no solo incluye a un grupo de personas sino que excluye a otros que por su procedencia, religión, costumbres, lengua, etc., son susceptibles de verse como pertenecientes a otro grupo. En este caso se podría interpretar que Antonio Banderas puede ser visto como perteneciente a un entorno distinto al que pueda percibir un individuo del imperio o plataforma norteamericana, el cual no vería lejano o ajeno a individuos ingleses o australianos por verlos pertenecientes a su entorno anglosajón cercano. Al final, el verdadero choque de concepciones no se produce porque estemos hablando de dos individuos que pertenecen a dos plataformas distintas (el periodista que cubre los Oscar perteneciente a la plataforma anglosajona, y Antonio Banderas perteneciente a la plataforma que podemos denominar hispánica), esto desde mi punto de vista es palmario, es así; el choque, o extrañeza, se produce (y se produce en nuestro entorno español, hispano, no se produce en el entorno anglosajón) porque desde nuestro punto de vista pensamos que somos un hombre blanco anglosajón, o muy similar (casi hasta confundirnos con él) al hombre anglosajón (Laborde, A., 16 de enero de 2020). Y en esto puede influir de una manera sobresaliente que nuestros usos y costumbres están copiados de los anglosajones, en muchos aspectos como las modas, comportamientos, etc., permeados entre otras cosas por la televisión y el cine, como extensiones de la influencia de este imperio anglosajón que ha dominado en las últimas décadas.

#### **4.6. Las relaciones formales y las relaciones de razón.**

Aunque hemos visto que las discusiones escolásticas tienen su actualidad, puede llegar a surgir la pregunta acerca de por qué se recurre a una tradición tan antigua para tratar sobre la relación cuando corrientes filosóficas más modernas y más cercanas a nuestro tiempo han tratado con mucha extensión el tema de las relaciones. Es este el caso de la Filosofía Analítica y de los neopositivistas del siglo XX, que han hecho de la filosofía de las relaciones, en especial la lógica de relaciones, uno de los puntos centrales de su foco de atención. La respuesta a esto sería que es verdad, y que no se puede dejar de atender a las posiciones de esos sistemas filosóficos sobre las relaciones. Sin embargo, lo que puedan decirnos estos sistemas sobre las relaciones hay que tratarlo con sumo cuidado porque en estas parcelas se suelen sustancializar los sistemas de relaciones de signos lógicos que tienden a ser considerados ideales, exentos con respecto a la realidad que los rodea, desconectados, y por tanto, con una concepción contraria a la posición materialista que mantenemos.

La razón de esta desconexión de los signos lógicos con respecto a la realidad en que se insertan puede estar debida sobre todo a la ausencia que se da, en este tipo de sistematizaciones de signos, con respecto al fundamento de estos signos. Se ha perdido la referencia al fundamento en estas relaciones. Y las relaciones se centran en las operaciones desubicadas, sacadas del quicio, de su fundamento.

Estos análisis de la lógica de relaciones plantean, sin embargo, cuestiones importantes como la de las relaciones formales y las relaciones materiales. Tiende a hacerse esta dicotomía entre unas relaciones y otras cuando en realidad toda relación formal ha de ser por fuerza también material. Las relaciones formales suelen definirse como relaciones abstractas, pero esas abstracciones han de tener su origen en relaciones materiales. En general a las relaciones formales las podemos definir como relaciones cosignificantes, relaciones que para significar necesitan situarse junto con otros elementos, son las conocidas relaciones sincategoremáticas (también muy estudiadas por los escolásticos, por cierto) y que engloban a los conectores (partículas como «y», «o»), cuantificadores («mayor», «menor»), etc.

Dejando claro esta dependencia de las relaciones formales con las relaciones materiales, volvemos a incidir en el carácter de constructo, de aparato, de estos sistemas lógico-formales, al igual que lo que expresamos sobre los sistemas de signos. Aparato técnico que aparece claro en la reproducción más sencilla de este sistema de signos, la representación sobre el papel de la lógica de relaciones. En esta representación tenemos una superficie clara sobre la que se van depositando manchas de tinta o de otro material que con determinadas formas y con distintas colocaciones (adelante, atrás, arriba abajo, matricialmente, etc.), van permitiendo que se puedan ordenar y operar con ellas, acercándolas y alejándolas. He ahí una sustancialidad material de esa lógica de relaciones (de signos) que se toma en muchas ocasiones como el ejemplo supremo de formalidad.

Un problema derivado de esto que hemos planteado es el de las relaciones de razón, relaciones que son ideales, y que no tienen ninguna atadura con la realidad material. A la transición desde las relaciones formales hacia las relaciones de razón se acogen muchas corrientes filosóficas. Se trata de un paso rápido y sencillo que suelen llevar a cabo las filosofías idealistas, definidas desde el Materialismo filosófico como las doctrinas filosóficas que sostienen la posibilidad de existencia de seres incorpóreos. Esto trajo muchas discusiones, en el campo de las relaciones, de nuevo en la filosofía medieval y escolástica, que intentaba el encaje de estos entes de razón en las doctrinas sobre la relación. Doctrinas que intentaban englobar en la filosofía de las relaciones a las relaciones reales y a las relaciones de razón. Pero como decimos, estas discusiones tienen un cariz diferente con respecto a las planteadas en el campo de la lógica de relaciones, radicando esa diferencia en el abandono de la discusión sobre el fundamento de la relación por el lado de las filosofías analíticas, y la profundización en este elemento en el caso de la filosofía escolástica (aunque también este camino pudiera conducir a conclusiones extravagantes).

Aquí, sin entrar en una discusión tan importante y profunda, para el campo que nos compete (los signos como relaciones y las posibles relaciones de razón), hemos de responder a la cuestión sobre cómo se encajan en los sistemas de signos estas posibles relaciones de razón. La respuesta a esto sería que, así como en nuestra percepción apreciamos ciertas apariencias que son falaces, que siendo en principio verosímiles comprobamos posteriormente su desconexión con las posibles realidades que nos rodean, así también se reproducen estas apariencias falaces en los sistemas de signos. Al ser los sistemas de signos, remedos, artefactos análogos a lo percibido por el individuo a través de los sentidos, tendremos que también aparecen en estos sistemas de signos elementos falsos o ficticios, pero verosímiles, análogos a los que aparecen en las percepciones. Y así como tras una comprobación constatamos la falsedad de la imagen de un espejismo, de el paso de los dedos cruzados sobre la nariz (la llamada ilusión táctil de Aristóteles), o del caso de los canales de Marte (falsamente descubiertos en 1877), así también en los lenguajes de signos aparecen ese tipo de relaciones o entes de razón (Bueno, G., 2000, 33). Citamos aquí el tan repetido ejemplo de Gustavo Bueno del concepto de decaedro regular, este concepto que aparentemente es similar a la expresión de otros conceptos geométricos, como hexaedro regular, es un falso concepto, es una contradicción

en sus términos, que para alguien que desconozca la geometría, puede parecerle similar a un concepto verdadero, pero que en cuanto se analiza con las estructuras trabadas, afincadas a los fundamentos reales de la geometría, se podrá valorar su carácter de falso concepto. De igual manera que ante la visión de dos monedas que aparentemente son verdaderas, tras un estudio minucioso de la forma, del cuño del signo que llevan tales monedas, se podrá demostrar la validez de una de las monedas y la falsedad de la otra. Es así, en línea del postulado que enunciamos aquí, como estos entes de razón se reproducen en los sistemas de signos igual que en los objetos captados por los sentidos, y además es necesaria esta presencia de esas relaciones de razón, ya que la reproducción de esos signos como apariencias veraces y falaces nos permite aplicar la operatividad sobre ese sistema y distinguir unas de otras, o lo que es lo mismo: construir el objeto en la dirección de las apariencias veraces, segregando las apariencias falaces, realizando estas operaciones con y a través de los sistemas de signos igual que realizamos esas operaciones con los elementos corpóreos, ya que los signos son elementos corpóreos con los que retomamos una y otra vez el contacto.

## 5. FINAL.

Brevemente, para terminar, incidir en lo que hemos intentado explicar en este largo comentario acerca del signo: los sistemas de signos como artilugios, elementos técnicos que nos permiten obtener un registro de la realidad, realidad a la que hay que continuamente que volver por su naturaleza cambiante y en transformación, como es cambiante el propio sistema de signos que se va modificando a medida que lo utilizamos pero siempre manteniendo su carácter similar con los sentidos básicos, los que poseemos desde nuestro nacimiento, y que utilizamos para registrar la realidad. El fundamento de esos sistemas de signos está en el contacto y conexión con las cosas y el motor continuo es la recurrencia a retomar ese contacto. En un giro y círculo continuo, así como gira el individuo en el tiempo, trasladando aquello que recuerda del pasado y proyectándolo en el futuro, a través de las operaciones que realiza en el presente.

## 6. BIBLIOGRAFÍA CITADA.

Aristóteles (2000). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Bueno, G. (1980). *Imagen, símbolo, realidad (cuestiones previas metodológicas ante el XVI Congreso de Filósofos Jóvenes)*. *El Basilisco*, Nº 9, 57.74.

Bueno, G. (1985). *Lenguaje y pensamiento en Platón*. *Taula*, Nº 3, 39.59.

Bueno, G. (2000). *Televisión: Apariencia y Verdad*. Barcelona: Gedisa.

Bueno, G. (2011). *Filosofía de las relaciones (3 lecciones)*. Disponible en [fgbueno.es](http://fgbueno.es).

Bueno, G. (2012). *En torno a la distinción entre «Conceptos» e «Ideas»*. *El Catoblepas*, Nº 127, 2.

Bueno, G. (2012b). *Sobre la finalidad y la teleología (4 lecciones)*. Disponible en [fgbueno.es](http://fgbueno.es).

Bueno, G. (2013). *Estructura Ontológica de los lenguajes de palabras*. Disponible en [fgbueno.es](http://fgbueno.es).

Bühler, K. (1985). *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.

Chomsky, N. (2003). *Arquitectura del lenguaje*. Barcelona: Kairós.

- Cyrulnik, B. (2009). *Del gesto a la palabra*. Barcelona: Gedisa.
- Eco, U. (1988). *El Signo*. Barcelona: Labor.
- Laborde, A. (16 de enero de 2020). *¿Antonio Banderas es un hombre blanco? El País*.
- Martín Jiménez, L. C. (2018). *Filosofía de la Técnica y de la tecnología*. Oviedo: Pentalfa.
- Martínez Patón, V. (2012). *La mesa*. *El Catoblepas*, N° 126, 11.
- Platón (2000). *Cratilo*. *Diálogos*, Volumen 2. Madrid: Gredos.
- Platón (2006). *Sofista*. *Diálogos*, Volumen 5. Madrid: Gredos.
- Mead, G. H. (1982), *Espíritu, Persona y Sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Morris, Ch. (1994). *Fundamentos de la Teoría de los signos*. Barcelona: Paidós.
- Peirce, Ch. S. (1988). *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica.
- Santo Tomás, J. (2000). *El Signo*. Pamplona: Eunsa.
- Santo Tomás, J. (1631-1632), *Artis Logicae*. Complutis: viduam Ioannis de Villodas [et] Orduña.
- Saussure, F. (1991). *Curso de Lingüística General*. Madrid: Akal.
- Suárez, F (1963). *Disputaciones metafísicas*. 7 volúmenes. Salamanca: Gredos.

Recibido: 23 de Junio de 2020.

Aceptado: 30 de Junio de 2020.

Evaluado: 02 de Agosto de 2020.

Aprobado: 07 de Agosto de 2020.