

January 2002

Elementos de semiótica estética - lectura de objetos y cosas

Otto Armando Ricardo Torres
ottoricardo@hotmail.com

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

Ricardo Torres, O. A. (2002). Elementos de semiótica estética - lectura de objetos y cosas. Revista de la Universidad de La Salle, (34), 71-84.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Revista de la Universidad de La Salle by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

ELEMENTOS DE SEMIÓTICA ESTÉTICA - LECTURA DE OBJETOS Y COSAS*

Otto Armando Ricardo Torres

Licenciado en Filología e Idiomas, Especializado en
Literatura Hispanoamericana, Postgrado en Historia de
la Lingüística; El Español de América (Profesor Angel
Rosenblat) y Lexicología y Semántica (Klaus Heger)
Escritor y Catedrático Investigador
ottoricardo@hotmail.com

Desde una perspectiva semiótica, el texto que sigue es una exposición sobre los dos aspectos principales de la realidad: universo y mundo, en sus equivalentes cosa y objeto, y el objeto como signo. Con varios fines, a saber: recuperar la conciencia de esas dos dimensiones, sobre todo de la primera, para procurar un empleo más cauteloso -menos especulativo- de la realidad signo-objeto o conocimiento conocido; y estimular, por sobre todo, la percepción sin mediaciones de las fuentes, del aspecto cósmico de los objetos, o la relación directa con el universo y con los asuntos de la ley natural. De paso, se abren vislumbres del tema a los contrastes del arte figurativo y el abstracto.

* Del libro inédito Ensayos del Aprendiz. La presente es la versión definitiva de este ensayo



Dedicatoria

Desde mi alma y con gratitud, dedico este ensayo a:

Darío Abreu Jáuregui y Katia Salamanca de Abreu

y a los Sacerdotes y Hermanos De La Salle, en quienes reconozco y
admiro el buen ejemplo de los fundamentos religiosos coincidentes
con mi fe liberal, a saber:

Mgr. *Eustaquio Larrañaga*

Mgr. *Mario Germán Romero*

Padres Jesuitas:

Mgr. *Ángel María Ocampo Berrío, S. J.*

Jaime Vélez Correa, S. J.,

Luis Marino Troncoso Martínez, S. J.

Jairo Bernal Parra, S. J.

De la Orden de Predicadores

Fray *Jaime Valencia García, O. P.*

y

Hermanos de La Salle

Juan Vargas Muñoz, FSC., (q.e.p.d.)

Fabio Gallego Arias, FSC.

1.

Poesía *concreta* es, para muchos (Eugen Gömminger, entre ellos), sinónima de poesía abstracta, si se le ve de cierto modo. Para otros es equivalente de *objetalismo* y de *poesía del absurdo (undoing)* ¿Qué quiero decir?

Quiero decir que lo concreto, el objeto, en una palabra el llamado referente, la cosa, el universo, lo en sí, la *natura naturans*, el aspecto *cultural-no* de la realidad (o aun la misma realidad cultural en su inmanencia cósmica), se nos hacen extraños, raros, enigmáticos, ilegibles, cuando los percibimos sin las referencias, sin el interpretante, sin el código con el que se hallan inscritos en el cosmos o mundo cultural.

En el proceso cultural, la *realidad-en-sí* es transformada en la *realidad-para-el-hombre*; esto es, en esa realidad, pero humanizada, con sentido humano, cuya existencia es sólo válida por y para el hombre. El "universo" se vuelve "mundo", conciencia humana, y la *natura naturans* se convierte en *natura naturata*, así ella sólo haya sido movida por la más leve e imperceptible emoción del hombre.

Para cumplir tal operación, el hombre inventó el lenguaje semiótico en general - y no sólo el lenguaje lingüístico- y, por ahí derecho, la educación y la pedagogía, a fin de convertir al hombre en instrumento cultural. Desde allí, vuelto instrumento, el hombre puede contemplar a un universo domesticado en códigos que lo cifran, que lo rotulan, que lo significan de modo convencional. Así la relación del hombre con la realidad se convirtió en conversación, en habla, en ciframiento y decodificación de la significación establecida.

Y, por supuesto, el mismo hombre, autor de ese gran invento, se olvidó de su condición natural, contigua al origen. Lo que había sido inmediato, regalo, gracia contemplativa, se volvió después el más allá.

Con tal invento, el hombre se nació, y gana y pierde en su aventura. Gana, por cuanto se apropia cómodamente de la realidad al volverla instrumento, lenguaje, al semiotizarla. A partir de ahí, el universo pasa de su *en sí* a la casa, al bolsillo mental del lenguaje del hombre. El universo y todo lo que está afuera del sujeto es objeto hablable, referencia del código, espacio mediatizado por la convención que lo significa. La cosa *árbol* se convierte en la palabra que lo nombra, que lo cifra, que lo codifica, que lo significa; esto es, que lo vuelve signo o símbolo. En esa cifra caben todos los árboles, sin necesidad de "señalarlos con el dedo". A partir de ese entonces, existirán tres: el *árbol* cosa -o referente natural, el *objeto* menos su *interpretante*, en el sistema de Peirce; el

de los pajaritos; el *ciprés* del *koan*-, el *árbol* objeto -o referente signico, el del *interpretante*, o sea, el que es visto con el signo que lo nombra- y el signo *árbol*, convencional o de bolsillo, que suplantarán al original.

Desde el punto de vista logocéntrico, la situación es vista del modo que sigue:

"Hay razones para creer -dice Prieto- que hombre e instrumento son dos fenómenos indisolublemente ligados y que, si bien ha sido necesario el hombre para crear el instrumento, no es sino creándolo que el hombre ha llegado a ser lo que es. Todo lo que hay en el hombre y que puede considerarse como lo más característico de su condición; en efecto, se relaciona de una manera u otra con el empleo de instrumentos. Sobre todo la actitud que asume el hombre frente a la naturaleza, separándose de ella y transformándola en un objeto del cual él es el sujeto, actitud que define quizá mejor que cualquier otro rasgo qué es lo 'humano', depende en definitiva, verosímilmente, de la existencia del instrumento y en especial de algunas particularidades de su *utilidad*." [1]

Son, pues, lenguaje los instrumentos y, en general, los documentos y monumentos, todo lo que el hombre hace, sin descartar

su hacer autotélico, contemplativo. Por tal virtud, todo eso es legible, descifrable, decodificable, dialogable, hablable, y la semiótica se convierte entonces en el alfabeto obligatorio del conocimiento: semiótica de la técnica, la filosofía, las ciencias, las artes, las costumbres con sus ritos; semióticas de las semióticas o metasemióticas, para aprender a descifrar los códigos, etcétera. El proceso crece en espiral, en babel, en lenguaje amontonándose sobre lenguaje, sin acordarse ya de la realidad en sí, sepultada bajo ese alud de tatuajes innumerables.

“El instrumento, por lo tanto, no sólo confiere al hombre la posibilidad de actuar sobre el mundo exterior y someterlo a sus necesidades o intereses (lo que constituye sin duda la razón de ser del instrumento), sino que le suministra además clases de objetos, es decir, *conceptos*, de los cuales su inteligencia se sirve para aprehender el mundo exterior, para *concebirlo*.”^[2]

Por ese lado, el hombre sale ganando; a punto de estarse diciendo de él que éste, el lenguaje, constituye su invento máximo, y que eso que él hizo, lo hizo a él (La mano -o el trabajo- hizo al hombre: Engels). Después de que la naturaleza puso su grano de arena, naciéndolo, ahora él mismo se nace a este nuevo estatuto de instituciones instrumentales.

En sociología, le llaman a esa realidad semiotizada o instrumentada, *objetos*, *mundo de objetos*.

“L’objet est un des éléments essentiels de notre environnement. Il constitue une des données primaires du contact de l’individu avec le monde. La notion même d’objet est liée à une sémiotique, puisque l’objet est manipulé conceptuellement à partir du nom qui sert à le designer, ce qui correspond en général à l’idée de *découpage*, d’isolement et de mobilité de l’observé par rapport à un cadre, c’est-à-dire en fait aux universaux d’Aristote.”^[3]

“(…) *vecteur de communications*, au sens socio-culturel du terme: élément de culture, il est la concrétisation d’un grand nombre d’actions de l’homme dans la société et s’inscrit au rang des messages que l’environnement social envoie à l’individu ou, réciproquement, que l’Homo Faber apporte à la société globale.”^[4]

Lo grave es que se hicieron contiguos, familiares, de la misma semiosfera^[5], cultura, objeto y signo. Es célebre el aporte de Ch. S. Peirce^[6] por haberse anticipado a mostrar esta forma de ser de la realidad, que, en gran medida, ha sido fundamento de la Escuela Soviética

de Semiología y en particular de la Escuela de Tartú-Moscú –Bajtín, Lotman, Stolóvich, Uspenski...^[7] Y, sobre todo, célebre su definición:

“Un signo, o *representamen*, es algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter.”(22). Luego, “El signo está en lugar de algo, su objeto. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino sólo con referencia a una suerte de idea, que a veces he llamado el *fundamento* del representamen.” (*ibid*)

Ese *fundamento* es el *ground*, que va más allá del *referente* y que se podría asimilar a la *referencia*. Para cerrar el anillo epistémico, más adelante declara:

“Objeto es aquello acerca de lo cual el Signo presupone un conocimiento para que sea posible proveer alguna información adicional sobre el mismo.”(24)

Vehemente y reiterativo, como corresponde a la terquedad de un pionero, en otro capítulo, Iconos e Hipoiconos, Peirce precisa su concepción, así:

“Un *Signo*, o *Representamen*, es un Primero que está en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado Objeto, como para ser capaz de determinar a un tercero, llamado su *Interpretante*, a asumir con su Objeto la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto. La relación triádica es *genuina*, vale decir, sus tres miembros están ligados entre sí de modo tal que no se trata de un complejo de relaciones diádicas. Ésta es la razón por la cual el Interpretante, o Tercero, no puede estar en una mera relación diádica con el Objeto, sino que debe estar en tal relación con él que sea como la relación triádica que tiene el Representamen mismo.” (45)

La *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*, correspondientes de modo respectivo al *signo*, *su objeto* y *su interpretante*,

Todo eso es legible, descifrable, decodificable, dialogable, hablable, y la semiótica se convierte entonces en el alfabeto obligatorio del conocimiento.

extienden, por lo tanto, al lenguaje más allá del sistema convencional, hasta abarcar como lengua; como realidad semiotizada, al mundo, al espacio semiótico de la cultura en general, y *cultura*, no académica, sino como “conjunto de tradiciones sociales” (R. Lowie). En la medida en que creamos “algo para”, o en la medida en que algo aparentemente exterior y aparentemente no rotulado de signo, es legible por uno, en virtud de conocer su función o uso, estamos en escenario de lenguaje debido a que a tales espacios se extiende, si no la *primeridad* signica, porque tengan nombres o signos diferentes, según las comunidades glóticas, si la *segundidad* y *terceridad*. Y algo que se nos olvida siempre, sobre todo a los exégetas letristas, es que la creación artística no concierne solamente al lenguaje convencional, al doblemente articulado, por ejemplo, en el caso de la literatura, sino, al mismo tiempo, a la transformación del sentido con el que ha sido vista y operacionalizada la realidad más allá de su *segundidad* y su *terceridad*.

La función poética, con su trasgresión de ejes o planos de la selección y la combinación, se refleja, ciertamente, en la lengua instrumental, pero esa *poiesis* se está dando también, al mismo tiempo o de antemano, en la coextensión exterior de ésta. El sistema de connotadores artísticos se genera, pues, en la mirada, en la semiosis perceptiva o, mejor, en el ojo que hace ver al ojo. El mérito del *ready-made* y del *kitsch* consiste, casi absolutamente, en solamente mudar la función de los objetos, en alterar su campo

semiótico de percepción tradicional. Esto solo ya daría para una parrafada más amplia, pero dejémoslo por ahora de ese tamaño.

Roland Barthes, lúcido y erudito, lo corrobora de este modo:

“La *función-signo* es el testigo de un doble movimiento que hay que analizar. En un primer tiempo (esta descomposición es puramente operativa y no implica una temporalidad real) la función se impregna de sentido. Esta semantización es fatal; *desde el momento en que hay sociedad, todo uso es convertido en signo de ese uso*: el uso del impermeable consiste en proteger contra la lluvia, pero este uso es indisoluble del signo mismo de cierta situación atmosférica. (...) Esta semantización universal de los usos es decisiva, traduce el hecho de que no hay nada real que no sea inteligible y tendría que llevar finalmente a la confusión de sociología y socio-lógica (...) La *función-signo* tiene, pues, probablemente un valor antropológico porque es la unidad misma donde se anudan las relaciones de la técnica y del significante.”^[8]

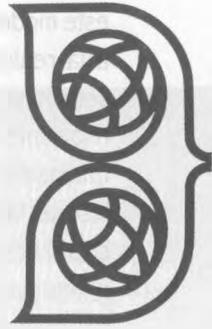
Con ello se consagra el círculo vicioso Signo = Objeto y viceversa: El Objeto es signico, el Signo es objetual; y uno y otro,

instrumentos de significación de la cultura, esto es, de las costumbres, de los hábitos, de lo conocido, del *ground o Interpretante*. Así, leer o, en general, percibir, es *re-conocer*, en lengua lingüística o en cualquier tipo semiótico de lengua.

Esto es, innegablemente, un avance, pero con sus riesgos, ante los que no se han tomado las necesarias y suficientes precauciones en el proceso endocultural. El riesgo es el de educar en la mal entendida socialización de la cultura, en el cual, si este no alienta la preservación de la identidad individual, convierte al sujeto en 'conciencia extranjera', en colonia de voces ajenas, en mero habitáculo de signos, algo equivalente a **El Gran Burundú Burundá**, de nuestro ilustre poeta amigo, Jorge Zalamea. Tal resultado no es, en realidad, socialización, sino su empleo aberrante: masificación, alienación, subordinación.

Con ello, gana el hombre, en efecto; pero también pierde -y mucho- sobre todo por no recuperar ni mantener, a la vera, su diálogo correlativo con ese otro lado original de sí mismo y de la realidad. Pierde -y mucho- al desterrarse, al desentenderse, al exiliarse del universo, de la realidad en sí, de su sí mismo ancestral, de su diálogo eterno, transparente e inocente, de su *epojé* (que diría Husserl ^[9]), de su *anitya* o *anatma* (que diría el Zen), del umbral de Jano, de su *anamnesis* (que diría Platón)

2. De ese modo, el hombre se hizo y se hace culto, sabio en mundo, en cifra, en signos convencionales, en hacedor y manipulador de instrumentos, de objetos; pero, en esa misma proporción, se vuelve cada vez más ignorante de sí o de su en sí, más analfabeta en la lectura de los indicios que emanan del universo, de la realidad natural, de su identidad. Al crear lenguajes, instrumentos en general, se cree creador y se echa encima el capote de la soberbia. Tal vez, por verlo así, Platón lo apreció en sombras, envuelto en olvidos, dedicado a imitar imitaciones, lejos de los modelos, de la fuente primordial de las formas.



En esas circunstancias, la realidad en sí, incluso el mundo cotidiano, el mundo a la mano de las rutinas, se le volvió ajeno, extraño, inadvertido, porque él, el hombre, este modelo de hombre, sin mudar de sitio a la realidad, la transpuso a un espacio semiótico convencional, esto es, a unas relaciones de significación distintas a las originales de lo en sí, a las del estar ahí, a las de la talcualidad. Y, como era de esperarse, esa realidad prístina o primordial, esa condición de la talcualidad, se contaminó de otredad, de metaforidad, de signicidad, de ser lo otro, el nombre por la cosa, y no la cosa misma.

Estando allí delante, el discípulo tarda en ver el ciprés tal cual es.

A esas alturas la realidad es otra; con la particularidad de que todos creemos estar señalando al mismo árbol cuando lo nombramos. El árbol original sigue ahí, pero después, o debajo, o a un lado de la polución cultural que lo abruma. Si de pronto lo viéramos en su talcualidad, nos espantaríamos de la sorpresa, al advertir que nos ha sido revelada, como algo extraño, la realidad común y corriente (Bergson, Sklovski).

El haikú de Onitsura lo diría de este modo:

*Cuando las flores del cerezo se abren,
Los pájaros tienen dos patas;
Los caballos, cuatro.*

Con perdón por la glosa, esos pájaros con dos patas y esos caballos con cuatro, son los pájaros-caballos-cosa o universo, los

en sí, los seres naturales ya al natural, sin interpretantes ni signos, hermanos del *koan* que sigue, y que no son vistos sino cuando ocurre la maravilla de los cerezos en flor. La florescencia hace con ellos lo que Miró o Duchamp con sus criaturas: sacarlos del foco del uso, de la función, para favorecerlos en la contemplación de su (con pleonasma) auténtica identidad no-usual. Si así los viéramos siempre, por fuera de las jaulas e hipódromos, tales cuales son, la crítica correría a decir que hemos percibido a un cerezo en flor y a unos pájaros y caballos abstractos. Acostumbrados a verlos en su función habitual, uno acaba leyéndolos, no viéndolos. El signo, el objeto, el interpretante, son lo figurativo, lo que es susceptible de re-conocimiento social.

“Mira el ciprés”, le ordena el Maestro Zen a su discípulo. Ese **ciprés** requerido es lo sin nombre, el ser-en-sí del ciprés universo, cosa, sin historia, asociaciones ni nada más, excluida, en primer lugar, la palabra que lo mienta, que lo miente.

Siempre ha sido útil ese *koan* de limpieza, de silencio, de *epojé*, de *anitya* o *anatman*, para reiniciar el diálogo con la transparencia original y limpiarnos la mirada, los sentidos, la mano, el pie, la conciencia, el juicio, el sentimiento, el corazón; limpiarnos para limpiar la presencia de nuestro interlocutor, para inventar nuevamente la realidad; limpiar(nos) para devolvernos del mundo al universo, del objeto a la cosa. Muerte y resurrección posibles, al alcance de la mano, de la mirada, de la percepción.

¿Seríamos capaces de no advertir que al desocultar la inocencia del universo, uno mismo y previamente se ha nacido a la inocencia?

Al pasar por aquí me he preguntado: ¿No será que Dios, el ángel, el más allá y todo lo que alguna filosofía ha llamado metafísica, como cosa que empieza allá lejos, después de un día de estos, están aquí no más, debajo de los hábitos de la razón y las culturas, invisibles por las rutinas, que miran para donde no es?

3. El hombre ya no oye el viento, la brisa del bosque o de las aguas, ni mucho menos la sinfonía del universo (que yo tampoco he podido oír). La causa principal de no oírlos es porque cree no entenderlos, porque no los puede descifrar o traducir a lengua cultural comunicable, hablable. Cuando escuchamos a Beethoven, a Brahms, a Schumann, a Sibelius, tampoco los oímos, porque, a la vez, creemos no entenderlos, pues no sabemos qué dicen, qué significan verbalmente. Pero cuando recuperamos nuestro diálogo efectivo con la realidad en sí, advertimos que hay otra dimensión del entendimiento, de la significación, y que el entender sin posibilidad de desciframiento en lengua lingüística es más pleno y más puro que el otro. Su sentido es el del sentir, en donde se reúnen todos los sentidos en uno solo, con el conjunto infinito de sus concertaciones inéditas. Ese, el tercer ojo, no esplende en el entrecejo, sino en todo el cuerpo, con sus capas de cebolla *transplandecientes*. Llegados a este punto, volvemos a aquella música y nos sorprende advertirla gemela, fonocopia de la que suena al natural, allá afuera, junto a la luz.

El hombre tampoco ve el día, en su fiesta diaria de luces, arriba y abajo, sobre el horizonte y en nuestra inmediatez. ¡Cuánta maravilla y cuánta precariedad e inutilidad de la palabra ante él!. Por el contrario, ante un crepúsculo, o en el seno de cualquier hora de la luz, en vez de darnos al disfrute de su lección mágica, sobrenatural, el hombre se resbala a la añoranza y nos ponemos a recordar nuestra vida o alguna escena de la televisión doméstica o laboral.

*El lenguaje
constituye el
invento máximo
del hombre y eso
que él hizo, lo
hizo a él.*

Entonces, el crepúsculo o la aurora se vuelven de bolsillo, otra vez *objeto* de la rutina personal.

Con ese modo de ser, al ver pintura no figurativa, o figurativa que dice cosas de manera no convencional, que dice el ser-cosa-del objeto, esto es, al natural, igual decimos no entender. Pero si vamos y volvemos, después de haber logrado ver sin contaminación de palabras ni de libros el bosque, una hoja seca, el tumulto de nubes o el cielo limpio, sin ton ni son, proclamamos que ese Kandinski, Klee, Mondrian, Miró, son extraños, abstractos, concretos o algo así, pero por virtud de estar diciendo lo común y corriente, la desmetáfora, la realidad-cosa. El impresionismo puro, el cubismo, abstraccionismo, constructivismo, suprematismo, *ready-made*, pro-vienen de la realidad natural al lienzo, al cuadro. Su sentido es el del sentir, el de la mirada que fue capaz de rescatar la realidad del encierro de la mirada convencional, que no ve.

Sin embargo, el hombre sí entiende, pero hay que decírselo y enseñarlo a convencerse de que sí entiende lo que ha estado creyendo que no. Esta pedagogía debe saber que el entender no es sólo mediante palabras, que el entendimiento mediante palabras es reciente en el hombre y es precario, y que es más puro y mejor entendimiento el que no sabemos traducir a palabras.

La intelección sónica o simbólica es útil, pero es sólo una manera, la menos eficaz, de entender. Es preferible saber sin saber

cómo logramos saber, a saber decir lo que precariamente sabemos. El saber indicial, con cuyo alfabeto leemos o dialogamos con la realidad en sí, es o conduce al no olvido o anamnesis, a la recuperación de la memoria transparente, a la identificación del ser con el saber. Y para “saber saber”, la única condición es “ser”. Lo máximo es esto: ser ser. En ese punto, la pupila o el oído o cualquier sentido, estalla en universo.

4. La realidad que nos habla en *indicios* y no mediante *signos* es el universo, la cosa-en-sí, no el mundo ni el objeto.

La **cosa** sería, pues, lo que está enmascarado por el *objeto*. El objeto, o la objetualidad, pueden ser varias opciones: podemos objetualizar la cosa poniéndole un nombre, integrándole unas funciones, untándola de afecto contemplativo, asociándola a otras cosas u objetos, reconociéndola mediante el acúmulo, parcial o total, de lo que ella es en su significación cultural, en su reminiscencia simbólica o emocional, en su *campo de dispersión* (R. Barthes) o espacio semiótico.

Lo propio del diálogo con objetos sería el re-conocimiento, la recuperación del conocimiento conocido o de sentimientos asociados. En este *campo de dispersión* fundan sus Poéticas Dámaso Alonso y Gastón Bachelard, Roland Barthes y Michael Riffaterre (su noción de *hipograma*), entre otros. Así se fabrican la mayoría de los ensayos, de las pedagogías, de los poemas, de las narraciones, de los comentarios de textos y de las hermenéuticas filológicas;

de las pinturas, danzas, partituras musicales, argumentativas, y, en general, de las *artes comprometidas*. El barroquismo sería así la culminación o apogeo del objeto, irremediabilmente palimpsestuoso, con su prurito cultista y su cantaleta de fugas aglomeradas.

La cosa estaría debajo, después del, o sin el palimpsesto; después de haberla sacudido, refregado, descontaminado de todo lo superpuesto, que posibilita en ella la anagnórisis o re-conocimiento. El *objeto* se re-conoce. *La cosa* se conoce. Por tal razón, el instrumento de conocimiento del objeto es el Signo y el de la cosa, el Indicio.

De otra parte, un objeto ya conocido puede ser materia de re-conocimiento, a partir de la memoria cultural en él acumulada, o de nuevo conocimiento, si prescindimos de dicha memoria (*epojé*), latente en uno o proveniente de la información exterior. Habría así una *lectura plus*, que es lo que se hace en la rutina cultural de las pedagogías; o una *lectura-no (o anátmica)*, de conocimiento y no ya de reconocimiento. Esta última se distingue por su limpieza y originalidad y por su temeraria intraductibilidad a palabras, al menos a las de la rutina.

Uno mismo es realidad *plus u objeto* (nuestro ser mundo, cultural), y *realidad-no* (nuestro ser universo, natural, nuestro en sí). En la medida en que a uno lo identifican con el nombre, ya es *plus u objeto*, materia de re-conocimiento, de identificación social. Pero en la medida en que advertimos que uno no es el nombre con el cual nos obligan a responder a la pregunta “¿Quién eres tú?”, uno es *-no, anitya, anatman*, la *cosa en sí* y no el *objeto-palabra-instrumento*.

Ahora se me aclara por qué Israel no da nombre a Yhvh, y por qué Yhvh Le dice a Moisés, palabra más, palabra menos: “Así dirás a los hijos de Israel: Yhvh me envía a ustedes.”

La identidad de lo en sí en el ser vendría a ser la de la tautología Yo Soy: yo soy yo-soy. Al hablar el ciprés, al expresarse él desde su *en sí*, su habla se pronunciaría en



iguales términos, en su propio *yosoy*. Este decir indecible sería el equivalente del *álogos* de los epicúreos, cuando uno logra situarse en la *frontera de ebullición*^[10].

Sin tomar partido en aquella disputa de nominalistas y realistas, o de cínicos y aristotélicos contra Platón, lo que creo es que en la cosa se presencializa el más allá, que la esencia real vive en la cosa, en el *yosoy*, y no en el nombre u objetualidad de la cosa, ni más allá ni después de ésta.

Si uno fuera capaz de emplear la pedagogía de la cosidad, tendríamos un acceso más directo a las esencias, a los demás *yosoy*. En tal caso, saber sería condición y causa de no poder decirlo.

5. En conclusión, lo *extraño* es la realidad sin la mediación del *interpretante signico*, lo en sí; y lo que hemos dado en llamar abstracto en arte es ese *en-sí* rescatado de su presencia invisibilizada por los hábitos. A veces, para llamar la atención sobre su propósito real, se habla de poesía concreta, por ejemplo, cuyo designio es, similar al del objetalismo o al del teatro del absurdo (*undoing*^[11]) beckettiano, dar con la cosa, desocultarla.

Se podría decir que el hombre no sólo fue capaz de crear, haciéndonos visible lo invisible, lo que todavía no había sido hecho, sino, al mismo tiempo, capaz de hacernos invisible lo visible, capaz de escondernos lo común y corriente, sin ponerle nada encima, salvo instituciones, hábitos. Éste ha sido el gran estrago de las pedagogías, de la cultura.

Para colmo, después resolvió llamar abstracto, absurdo, a la revelación, al desocultamiento de lo que se había desentendido de ver. ¿Por qué no pensar entonces que Dios, los ángeles, las Formas o arquetipos, andan entreverados con nosotros, deambulando en la transparencia, delante de la pupila, sin que el común nos demos cuenta, por estar en el cuento cultural de los objetos y de los signos?

La real magia y metafísica sería eso, al pie de nuestro pie, al alcance de la mano y de la mente inocente. Viéndolo con Nietzsche, “Lo uno es lo múltiple.”, “La inocencia es la verdad de lo múltiple.”. 

Reseñas bibliográficas

- [1] Prieto, Luis J., *Mensajes y Señales*, (César U. Guiñazú Tr. con la colaboración del autor) *Presses Universitaires de France*, París, 1966, p. 7. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1967.
- [2] *Ibid*, p. 8.
- [3] Moles, Abraham A., "Objet et Communication", en Varios. *Communications, Les Objets*. (París: Seuil, N° 13, 1969), p. 1. Traducción: "El objeto es uno de los elementos esenciales de nuestro entorno. Él constituye uno de los dones primarios del contacto del individuo con el mundo. La noción misma del objeto está ligada a una semiótica, dado que el objeto es manipulado conceptualmente a partir del nombre que sirve para designarlo, lo que corresponde en general a la idea de limitación, de aislamiento y movilidad de lo observado respecto a un cuadro; es decir, en los universales de Aristóteles".
- [4] Moles, p. 2. Traducción: "(...) *vector de comunicaciones*, en el sentido socio-cultural del término: elemento de cultura, es la concreción de un gran número de acciones del hombre en la sociedad, y se inscribe en el rango de los mensajes que el entorno social envía al individuo o, de modo recíproco, que el Homo Faber aporta a la sociedad en general"
- [5] Lotman, Yuri M., *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, Introducción por Umberto Eco, (Ann Shukman Tr.) Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990, en especial: Part two, The Semiosphere, pp. 123 ss.
- [6] Peirce, Charles Sanders, *La ciencia de la Semiótica*, Colección de Semiología y Epistemología, (Beatriz Bugni Tr.), Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1974.
- [7] Lozano, Jorge, *Juri M. Lotman y Escuela de Tartu, Semiótica de la Cultura*, Introducción, selección y notas de Jorge Lozano, (Nieves Méndez Tr.), Madrid, Ed. Cátedra, 1979.
- [8] Barthes, Roland, *La aventura semiológica*, (Ramón Alcalde Tr.) Barcelona, Ed. Paidós, 1990. París, du Seuil, 1985, p. 41
- [9] Para estos casos, ver: Para *anamnesis*, *Diálogos Socráticos Ion y Fedro*; para *epojé*, Daniel Herrera Restrepo, *Escritos sobre Fenomenología*, Biblioteca Colombiana de Filosofía, Bogotá, USTA, 1986, y, sobre todo, del mismo autor, *Los orígenes de la Fenomenología*, Biblioteca Filosófica, Bogotá, Universidad Nacional, 1980. En esta misma fuente, la distinción husserliana entre *universo y mundo*. Y para *anitya o anatma*, Thich Nhat Hanh, *Las claves del Zen. Guía para la práctica del Zen*, Madrid, Neo Person Ediciones, 1998 (1974). No ofrezco páginas porque los índices de cada una de tales fuentes remiten con claridad al tema.
- [10] Para la teoría semiológica de Epicuro, ver Emilio Lledó, *El Epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*,

Barcelona, Ed. Montesinos, 1984, p. 89. En esta obra, las referencias a Diógenes Laercio, Libro X.

- [11] Para la noción *undoing*, de Samuel Beckett, en Samuel Beckett, *Manchas en el Silencio*, Edición de Jenaro Talens. (Jenaro Talens y Juan V. Martínez Luciano Tr.) Barcelona, Ed. Tusquets 1990, en el Prólogo "Signifique quien pueda", pp. 10-11